

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA**

ROGÉRIA GUIMARÃES ALVES BERNARDES

**O TEMPO E AS “HORAS”: MONGES BENEDITINOS
E O HOROLOGIUM VITAE NO CONTEMPORÂNEO**

ORIENTADOR: PROF. DR. LEONARDO P. DE ALMEIDA

Niterói
2018

ROGÉRIA GUIMARÃES ALVES BERNARDES

**O TEMPO E AS “HORAS”: MONGES BENEDITINOS
E O HOROLOGIUM VITAE NO CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense – UFF - como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração: Clínica e Subjetividade.

ORIENTADOR: PROF. DR. LEONARDO P. DE ALMEIDA

Niterói
2018

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

B518t Bernardes, Rogéria Guimarães Alves
O Tempo e as Horas : monges beneditinos e o horologium vitae
no contemporâneo / Rogéria Guimarães Alves Bernardes ;
Leonardo Pinto de Almeida, orientador. Niterói, 2018.
214 f.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGP.2018.d.53401816691>

1. Subjetividade. 2. Tempo; aspecto psicológico. 3. Monge.
4. Produção intelectual. I. Almeida, Leonardo Pinto de,
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Psicologia. III. Título.

CDD -

**O TEMPO E AS “HORAS”: MONGES BENEDITINOS
E O HOROLOGIUM VITAE NO CONTEMPORÂNEO**

Tese apresentada pela aluna *Rogéria Guimarães Alves Bernardes* ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense - UFF, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração: Clínica e Subjetividade.

Niterói, 12 de novembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. LEONARDO PINTO DE ALMEIDA - Orientador
UFF - Universidade Federal Fluminense

Profª. Dra. SILVANA MENDES LIMA
UFF - Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. FRANCISCO RICARDO DUARTE
UNIVASF - Universidade Federal do Vale do São Francisco

Prof. Dr. MIGUEL MAHFOUD
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. ALESSANDRO DE MAGALHÃES GEMINO
UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Niterói
2018

*Ao Tempo,
Senhor de todas as coisas...
Que semeia, germina e colhe...*

AGRADECIMENTOS

À CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior -, que patrocinou a realização desta pesquisa;

Aos mentores queridos, sempre atentos às minhas necessidades de crescimento;

Aos meus pais, já falecidos, pela difícil tarefa de me trazer ao mundo e me ensinar o equilíbrio entre sonhar e executar;

Ao Rivaldo, meu companheiro de vida, por sua disponibilidade afetiva e seu apoio eterno, permitindo-me avançar, tropeçar e prosseguir sempre em minhas buscas existenciais;

Aos meus familiares queridos, simplesmente por existirem e pela completa inseparabilidade das narrativas de nossas vidas ...

Aos professores da PPG de Psicologia da UFF, em especial aos professores Roberto Novaes e Paulo Vidal, pelo apoio e pela disponibilidade carinhosa, ao longo desta jornada;

Ao querido Prof. Francisco Ricardo, mentor afetivo deste trabalho, pelo envolvimento carinhoso com esta pesquisa e pelas dicas sempre oportunas;

À querida Profa. Silvana Mendes, por seu acolhimento, por seu interesse pela pesquisa e por seu profissionalismo;

Ao Prof. Miguel Mahfoud, por sua gentileza, que de maneira surpreendente e despreziosa, aceitou fazer parte da banca, enriquecendo-a com a sua colaboração;

Ao Prof. Alessandro Gemino, por sua disponibilidade e sua enriquecedora participação;

Aos queridos colegas de doutorado, pelo companheirismo, pelos conselhos, pelas trocas e pela cumplicidade, neste momento tão especial de nossas vidas;

À Abadia de São João em Campos do Jordão, à abadessa Myriam e a cada uma das monjas que ali residem, com quem aprendi tanto sobre hospedagem, disponibilidade, fé e alegria de viver;

Ao Luiz Meirelles e amigos do CEFS - Centro de Estudos Filosóficos de Santos -, pela confiança, pelo apoio e por tantas trocas carinhosas;

Ao amigo Vítor Chaves de Souza, por sua disponibilidade, por seu apoio precioso e imprescindível, nos momentos mais difíceis desta caminhada;

À amiga Eliana Ferreira Nunes, por seu carinho incondicional e por sua inabalável confiança em meu trabalho;

Aos amigos de diversos lugares e diversos momentos de vida, que me estimularam de algum modo, para a constante experiência de uma existência com sentido;

Meus sinceros agradecimentos a todos!

E por fim, ao meu querido orientador, Prof. Leonardo Almeida, por seu profissionalismo, por seu trabalho intelectual responsável, por sua gentileza e sua confiança em me acolher como sua orientanda, por suas dicas, por seus silêncios, mas, principalmente, por sempre acreditar em mim, meu muito obrigada!

*Tudo tem o seu tempo determinado
e há tempo para todo o propósito debaixo do céu.
Há tempo de nascer e tempo de morrer;
tempo de plantar e tempo de arrancar o que se plantou.
Tempo de matar e tempo de curar;
tempo de derrubar e tempo de edificar.
Eclesiastes 3:1-3*

BERNARDES, Rogéria Guimarães Alves. **O Tempo e as “Horas”**: monges beneditinos e o *horologium vitae* no contemporâneo. 2018. Tese - Universidade Federal Fluminense - UFF/Niterói.

RESUMO

O presente trabalho propõe-se a dialogar com o *modus vivendi* dos monges beneditinos, buscando compreender essa subjetividade singular que, há séculos, afirma-se a partir de suas tradições e, em especial, de sua relação com o tempo. Nascido nos desertos egípcios, nos séculos III e IV da Era Cristã, o monaquismo cristão teve suas origens associadas à *fuga mundi* dos monges primitivos - anacoretas e eremitas - que buscavam resistir à cooptação do cristianismo pelos modos imperiais romanos, na solidão das práticas ascéticas dos desertos. Uma vida horológica, um *horologium vitae*, uma vida transformada em liturgia; todas essas definições podem ser utilizadas para descrever esse *modus vivendi*, que se organiza desde o século VI, através do documento conhecido como *Regra de São Bento*. Do contato com seu universo, deparamo-nos com tradições e rituais, que desafiam quinze séculos de transformações das sociedades ocidentais, principalmente através de uma rotina característica de orações. Pautados no *Ora et Labora*, tendo a oração e o trabalho como princípios norteadores de seu cotidiano, os beneditinos afirmam sua existência a partir das celebrações das horas canônicas (“Horas”) - momentos de oração em que toda a comunidade de monges se une para o louvor a Deus -, ritual conhecido como Liturgia das Horas ou Ofício Divino. Sete vezes ao dia, os ofícios das “Horas” interrompem as atividades do cotidiano, devolvendo sacralidade ao tempo e ressaltando a importância do momento presente, onde a obra de Deus (*opus Dei*) acontece. Pensamos identificar nessa forma de vida horológica, nesse *horologium vitae* - como definido por Giorgio Agamben - um aspecto resistente e transgressor, em face dos aspectos temporais predominantes na contemporaneidade. Para situar essa singularização subjetiva na atualidade, procuramos problematizar o modo como o tempo é utilizado, via de regra, nas sociedades contemporâneas, a partir da linearidade, da irreversibilidade e dos aspectos utilitários e mercadológicos, característicos dos sistemas cronológicos e cronométricos dos séculos de legado cristão do Ocidente. Defendemos, assim, a ideia de que este grupo monástico se afirma sob um ritmo temporal próprio, constituindo-se como um *horologium vitae* sagrado e resistente aos modos dominantes de temporalização, estabelecendo uma relação característica com o seu cotidiano. Através das celebrações das “Horas” -, o tempo monástico não se perde, nem se esgota nas tarefas do dia a dia, antes, atualiza continuamente a sua condição sagrada, devolvendo sentido e significado à singularização beneditina, através dos séculos.

Palavras-chaves: subjetividade; monge beneditino; forma de vida; Liturgia das Horas; *horologium vitae*.

BERNARDES, Rogéria Guimarães Alves. **The Time and the “Hours”**: benedictine monks and the *horologium vitae* in contemporary times. 2018. Tese - Universidade Federal Fluminense - UFF/Niterói.

ABSTRACT

The present work proposes dialogue with the *modus vivendi* of the benedictine monks, seeking to understand this unique subjectivity that, for centuries, it is said from its traditions and, especially, of your relationship with time. Born in the Egyptian deserts, III and IV centuries of the Christian Era, the christian monasticism had its origins associated with the leak and the resistance of the monks-hermits and anchorites primitives-who sought to resist the cooptation of christianity by imperial roman modes, in the solitude of the ascetic practices of deserts. A horológica life, a *horologium vitae*, a life transformed into Liturgy; all these settings can be used in the definition of this *modus vivendis*, which organizes since the 6th century, through the document known as the *Rule of Saint Benedict*. Contact with your universe, we find traditions and rituals that defy fifteen centuries of transformations of Western societies, primarily through a routine feature of prayers. Based on the *Ora et Labora*, prayer and having the work as guiding principles in your daily life, the Benedictines claim your existence from the celebrations the canonical hours (“Hours”) - moments of prayer in which the entire community of monks joins to the praise of God, ritual known as the Liturgy of the Hours or Divine Office. Seven times a day, the offices of the "Hours" disrupt the activities of daily life, restoring sacredness to time and emphasizing importance of d the present moment, where the work of God (*opus Dei*) happens. We think this way of life horológica identify, that *horologium vitae* - as defined by Giorgio Agamben - a sturdy appearance and transgressor, in face of the temporal relationship prevalent in contemporary times. To place this singling out subjective, we seek to discuss how the time is used, as a rule, in contemporary society, from the linearity of irreversibility and the utilities and marketing aspects, characteristic of chronological systems and chronometric legacy centuries the Christian West. We defend, like that, the idea that this monastic group claims under a temporal rhythm, constituting itself as a *horologium vitae* holy and resistant to dominant modes of temporalizing, establishing a relationship with feature the your daily life. Through the celebrations of "Hours", the monastic time is not lost, nor runs out in day to day tasks, before, continually updates the sacred condition and return your sense and meaning to the Benedictine, singling through the centuries.

Keywords: subjectivity; benedictine monk; way of life; Liturgy of the Hours; *horologium vitae*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1. <i>TEMPUS FUGIT</i>.....	26
1.1 Um tempo em fuga	26
1.2 Virgílio, Agostinho e as aporias do tempo	34
1.3 O círculo, a reta, o ponto: o tempo e suas representações	50
1.4 As cronologias e as cronometrias de um tempo em fuga	58
1.4.1 Astros, estrelas e as medidas do tempo	58
1.4.2 Calendários e o controle social do tempo	66
CAPÍTULO 2. O LEGADO CRISTÃO	76
2.1 A <i>via recta</i> de Cristo.....	76
2.2 A transição do medievo e a espiral do tempo	88
2.3 A ruptura moderna	105
2.3.1 A transição renascentista	107
2.3.2 A revolução científica e a era da precisão	111
2.3.3 A Revolução Industrial e a aceleração do tempo	124
2.3.4 Secularização e progresso: um mundo em evolução	130
CAPÍTULO 3. MONGES BENEDITINOS E O <i>HOROLOGIUM VITAE</i>	142
3.1 A <i>fuga mundi</i> : monacato primitivo e a "ida ao deserto".....	142
3.2 <i>Regula vitae</i> : a regra e a vida	158
3.3 Bento de Núrsia e sua Regra	163
3.4 Monaquismo beneditino e o cotidiano "horológico"	176
3.4.1 O hábito faz o monge	176
3.4.2 <i>Ora et labora</i> e a rotina monástica	179
3.4.3 As "Horas" monásticas e o <i>horologium vitae</i>	184
3.4.3.1 O Tempo e as "Horas"	188
3.4.4 O <i>horologium vitae</i> e os desafios contemporâneos	195

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	204
REFERÊNCIAS.....	208

INTRODUÇÃO

*Não havíamos marcado hora, não havíamos marcado lugar.
E, na infinita possibilidade de lugares,
na infinita possibilidade de tempos,
nossos tempos e nossos lugares coincidiram.
E deu-se o encontro.
(Rubem Alves)*

É difícil precisar com clareza os caminhos que nos conduzem a determinados lugares, momentos ou encontros. Trajetórias e possibilidades que se cruzam ao infinito, construindo enredos e tramas, descortinando continuamente novos olhares e novas paisagens existenciais. Foi num desses cruzamentos imprevisíveis e improváveis, nessa rede de tramas e de possibilidades misteriosas da existência, que se deu o nosso encontro com o monaquismo cristão¹. Poderíamos elencar, sem muito esforço, um sem-número de motivos e de coincidências que foram nos aproximando da vida monástica, todos importantes e verdadeiros, mas nenhum capaz de conter em si a riqueza e a complexidade dos detalhes e dos eventos que nos trouxeram até aqui.

Nessa tecitura de eventos aleatórios, não saberíamos definir a partir de que momento conceitos como monaquismo beneditino², canto gregoriano, vida contemplativa e *Liturgia das Horas* foram, aos poucos, sendo destituídos de sua condição inicial - definidora de um modo de vida - e passaram a habitar novos sentidos, capazes de transformar-nos a própria realidade. Podemos mesmo afirmar que isso se deu num *continuum*; não como um acontecimento localizado e acabado no tempo, mas sim, em gerúndio; acontecendo e ganhando contornos, constituindo-se como uma trama de enredos e de histórias, de laços e de nós dos muitos encontros e momentos passados na companhia de monjas e de monges beneditinos. Momentos e encontros repletos de expectativas, de silêncios, de orações, de salmódias e de atitudes contemplativas, eternizados no ritmo próprio e inconfundível dos cantos gregorianos. Trama de afetos e de trocas que, ao longo dos anos de convivência, foi se delineando e se definindo como possibilidade, passando a habitar, enfim, um sentido existencial.

¹ Vida monástica ou monasticismo (do grego *monachos*, uma pessoa solitária) é um modo de vida de total consagração às causas espirituais, através de práticas de orações, de contemplação, de silêncio e de solidão. O termo monaquismo remete à ideia de isolamento do mundo, expresso pela própria etimologia da palavra monge (homens) e monjas (mulheres), que vem do grego *monos* - só, solitário, que vive à parte, isolado. Segundo o monge beneditino Anselm Grün (2012), trata-se de um movimento humano universal que pode ser constatado em várias expressões religiosas, tais como budismo, cristianismo, hinduísmo e islamismo.

² O movimento monástico conhecido como monaquismo beneditino estruturado a partir de Bento de Núrsia - e da Regra de mesmo nome - no século VI da Era Cristã, será devidamente aprofundado ao longo do texto.

Como bem traduziu Rubem Alves, um verdadeiro encontro não acontece por ser planejado; ele simplesmente acontece. Preferimos pensar, pois, que, em nossa caminhada com os beneditinos, tenhamos protagonizado esse tal “encontro-acontecimento”, capaz de romper lugares, espaços e tempo, inaugurando e instaurando, a partir daí, novas relações e novos sentidos existenciais. Nesse movimento, lá se vão sete anos. Desde quando, em nossa pesquisa de mestrado, fizemos a opção por adentrar esse universo monástico - vislumbrando conhecer e atribuir sentido à sua rotina, às suas tradições e aos seus rituais de louvor -, muitas surpresas surgiram. O cotidiano beneditino guarda em si tradições milenares que desafiam a contemporaneidade. A vida monástica é silenciosa. Monges são solitários e contemplativos. Buscam, no silêncio, nas orações e na solidão, o ideal de uma existência que, nas menores tarefas do dia, se abre ao sagrado.

Da convivência com diferentes mosteiros, acabamos, assim, parceiros e cúmplices da sacralidade desse cotidiano monástico. Identificamos, na subjetivação desse modo de vida, toda a influência dos séculos de tradições e de rituais cristãos, que organizaram, definiram e fortaleceram a existência da Ordem de São Bento no Ocidente. Em especial, tornamo-nos testemunhas da singularização desse *modus vivendi* no ritmo que lhe é próprio. Fieis ao documento que os identifica - *Regra de São Bento* - e ao *Ora et Labora*³, que os caracteriza, os beneditinos preservam, há quinze séculos, uma rotina que se eterniza a partir da *Liturgia das Horas*⁴ - momentos de oração em que toda a comunidade de monges se une para o louvor a Deus. Sete vezes ao dia, o louvor das *horas canônicas*⁵, que interrompe as atividades no interior de um mosteiro, reafirma a escolha dos monges pela obra divina - a “*opus dei*” -, sacralizando e dotando de sentido a rotina monástica, configurada na busca pelo Deus transcendente e único do cristianismo.

³ *Ora et labora* (reza e trabalha): preceito que, desde as origens do movimento beneditino, norteia as atividades no interior de um mosteiro, definindo a importância do trabalho e da oração como aquilo que caracteriza o cotidiano monástico. Todas as atividades diárias são consideradas formas de oração e, neste sentido, podem ser traduzidas como parte da obra divina - *opus Dei*.

⁴ *Ofício Divino* ou *Liturgia das Horas*: consiste basicamente na oração cotidiana em diversos momentos do dia, através de salmos, de cânticos, da leitura de passagens bíblicas e da elevação de preces a Deus. A palavra ofício vem do latim "opus" que significa "obra". Essas pausas, ao longo do dia, obedecem às *horas canônicas*, que são antigas divisões do tempo, desenvolvidas pelo cristianismo, que serviam como diretrizes para as orações a serem feitas durante o dia. Um Livro das Horas continha as horas canônicas. A versão atual das horas na Igreja Católica de Rito Latino é chamada Liturgia das Horas (Latim: *Liturgia horarum*). Na Igreja Cristã Ortodoxa e entre os Católicos Orientais, as horas canônicas podem ser chamadas de *Serviço Divino* (ou ainda, *Ofício Divino*) e o Livro das Horas é chamado de *Horologion*. Por suas importância em nossa temática, detalharemos a celebração da Liturgia das Horas no terceiro capítulo. Pesquisa realizada em <http://www.liturgia.pt/lh/>, em 01/07/13.

⁵ Bento de Núrsia determina para os seus monges, na Regra de mesmo nome, sete horas canônicas, em consonância com o que diz o Salmista: "Louvei-vos sete vezes ao dia"(Sl.118 -164).

O escritor e monge trapista Thomas Merton (2011) - em sua obra, *A vida silenciosa* - esclarece que é através dessa rotina de orações, que os monges exercem sua principal função, donde decorrem todas as demais atividades do dia. De tal forma, na singularidade do cotidiano monástico, os horários são organizados não em função dos trabalhos manuais e rotineiros, mas sim, a partir desses momentos de oração comunitária - os momentos das “Horas” -, que interrompem as demais atividades, afirmando e preservando, neste ato, o ritmo temporal próprio e característico da subjetivação beneditina. Pensamos reconhecer, na verdade, na singularização dessa experiência temporal, uma maneira tão característica e tão própria de se experienciar o tempo que acaba se confundindo, neste sentido, com *um modo de vida*, traduzindo-se naquilo definido por Giorgio Agamben -, em sua obra *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* - como uma “forma horológica de vida”, ou - em suas próprias palavras -, como *um horologium vitae*.

No interior de um mosteiro, os dias transcorrem, pois, em seu ritmo próprio. A *Liturgia das horas*, as práticas contemplativas, os momentos de silêncio, os trabalhos manuais, a *Lectio Divina*, a lida com os hóspedes; pequenas tarefas e afazeres que se sucedem, dia após dia, no ritmo lento e pausado de uma rotina monástica, oferecendo-nos a experiência de um modo de vida caracteristicamente singular na sua relação com o tempo. Através dos muitos encontros e das trocas de afetos com monjas e monges beneditinos, as características desse cotidiano foram, pouco a pouco, ganhando cores, contornos e formas, desvelando, por fim, a especificidade dessa *forma horológica de vida*; horologia esta que, ao longo dos séculos, vem conferindo organização e sentido à vida monástica. Assim, lenta e verdadeiramente - no ritmo que lhe é próprio - esse *modus vivendi horológico* deu-se a conhecer, definindo e atualizando, em nós, um novo olhar sobre a rotina dos dias - uma ressignificação do nosso próprio cotidiano - capaz de nos levar a questionar e a problematizar as experiências predominantes com o tempo na contemporaneidade.

Agamben (2014), a esse respeito, recorda-nos e leva-nos a refletir que estamos acostumados a associar a divisão cronométrica do tempo e seu melhor aproveitamento ao advento da modernidade, aos dispositivos disciplinares do século XVII e ao trabalho nas fábricas, herança da Revolução Industrial. Para o autor, raramente observamos que, quase quinze séculos antes, o monaquismo beneditino já assumira, em suas comunidades monásticas, uma relação particular e exclusiva com o tempo, transformada, a partir daí, numa característica indissociável de seu modo de vida. É neste sentido que o autor afirma que, desde o início, o

movimento monástico cristão conseguira realizar, em seus cenóbios⁶, uma “escansão temporal da existência dos monges”, com finalidades claramente religiosas e morais, cujo rigor não encontrava precedentes no mundo clássico, nem tampouco - pela peculiaridade da divisão de horários ao longo da noite e do dia - talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista (AGAMBEN, 2014).

As colocações de Agamben chamam a nossa atenção, portanto, para o caráter pouco usual - não utilitário, não funcional e não lucrativo - da divisão temporal implementada pela *Regula* beneditina, em seus mosteiros, que destoa significativamente dos aspectos assumidos pelas cronometrias que definem as relações temporais nas sociedades modernas. Nas palavras do autor, o ritmo horológico da vida monástica instaura-se, desde as suas origens, com “finalidades exclusivamente morais e religiosas”, o que, numa ampliação de suas ideias e numa contextualização do movimento monacal, equivale a afirmar que tal ritmo horológico sempre se definiu a partir de uma atividade voltada para Deus - a obra divina - e não a partir da produtividade e da funcionalidade, tão presentes nas relações temporais contemporâneas.

Refletimos, assim, que qualquer esforço para a caracterização deste grupo religioso-cristão que se ancore, fundamentalmente, em conceitos e definições acabará esbarrando, de forma inevitável, com a dificuldade em se retratar a sua rotina. O modo de vida horológico estabelecido pelos monges - com suas práticas contemplativas e de oração -, dificilmente poderá ser traduzido e compreendido somente a partir de referenciais teóricos e conceituais. No interior de um mosteiro beneditino, há algo que nos escapa às considerações teóricas e que nos obriga a um exercício diferente e constante de percepção e de elaboração. Constatamos que, nesse encontro com o diferente, somos convocados, continuamente, à abertura a um *modus vivendi* que se constrói a partir de uma relação sagrada com a vida, sem o que muito do que ali se vive acabaria por se tornar, inevitavelmente, sem sentido.

A este respeito, vale ressaltar que o sagrado a que nos referimos encontra ressonâncias e referências nos eixos temáticos de que se ocupa a obra de Mircea Eliade⁷: a ideia de sagrado

⁶ Cenóbios: vocábulo derivado do grego - *koino bios* - que designava as comunidades dos monges cristãos surgidas a partir do século IV. As origens do monaquismo cristão e suas características serão devidamente aprofundadas no terceiro capítulo.

⁷ Mircea Eliade foi influenciado, em sua noção de sagrado, pelas ideias de Rudolf Otto - em seu célebre livro *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Otto ressalta a noção de sagrado como algo que se dá a conhecer através das experiências religiosas - das experiências numinosas - e não através das ideias e dos conceitos da racionalidade. Este autor descreve as “experiências numinosas” (do latim *numen*, “deus”) como aquelas provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. Assim, em sua obra, esforça-se para clarificar o caráter específico dessa experiência irracional, que, para ele, é causada pelo repentino acesso a uma realidade que nenhuma categoria humana pode delimitar. Trata-se, em sua concepção, de uma mudança brusca de nível de consciência, que não pode ser expressa senão por sentimentos contraditórios; uma experiência radical capaz de provocar, em quem a vivencia, sentimentos de fascínio e de encantamento, mas também de inferioridade

como *hierofania*⁸; como aquilo que se manifesta, que se revela nas experiências que compõe o nosso mundo “natural”, “profano”, como uma realidade inteiramente diferente dessas “realidades naturais”. Aquilo que, por trazer em si uma incomensurabilidade entre o que é captado pela razão e o conjunto de fenômenos referenciáveis no ato mesmo da experimentação, torna-se, afinal, irreduzível em termos de ideia, de conceito, de noção abstrata ou, mesmo, de preceito moral. Uma sacralidade que, justamente por sua indizibilidade e por sua irreduzibilidade, só pode ser suficientemente apreendida e estudada em seu próprio plano de referência - aquele da experiência e da linguagem simbólica - não menos real, contudo, do que o da linguagem usual ou das ciências empíricas ou históricas. Uma noção de sagrado apreendida, enfim, como aquilo que pode se expressar através das hierofanias do cotidiano, apresentando-se, na visão do autor, como um dos parâmetros determinantes, acima de tudo, para a definição de *um certo modo de ser no mundo*.

Em seu famoso livro, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Eliade (2010) estrutura, pois, a ideia - basilar para todo o conjunto de sua obra - de que *sagrado* e *profano* constituem, de fato, duas categorias existenciais; na verdade, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história, ou, em suas próprias palavras, “duas modalidades de ser no Mundo” (ELIADE, 2010, p. 20). A presença de uma estreita relação com o sagrado, intrinsecamente vinculada à realidade e aos atos da vida, revela, pois, para Eliade (2010), um certo modo de ser e de experienciar a vida, traduzido por ele como *homo religiosus*. Assim, em tal disposição existencial, nesse modo característico de relacionamento com a existência - principalmente do homem das sociedades pré-modernas, que procurava buscar a maior proximidade possível com o sagrado e com seus objetos, pois tal proximidade equivalia ao poder e, em última análise, à *realidade* por excelência - o mundo via-se habitado e experienciado, em suas relações com o espaço, com o tempo, com a natureza, etc., a partir de uma sacralidade ontológica e fundante, que simbolizava, significava e imprimia sentido à existência.

Uma sacralidade em ato, presente nas práticas do cotidiano; sacralidade capaz de imprimir sentido à vida. É uma tal qualidade de sagrado que aproxima as práticas beneditinas

e de temor. É a tais sentimentos contraditórios que Otto se refere quando postula suas famosas expressões: *mysterium tremendum*, *mysterium fascinans* e *majestas*. Aprofundaremos outros conceitos de Eliade no desenvolvimento do primeiro capítulo.

⁸ O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do comum, do rotineiro. A fim de indicar o ato da manifestação do sagrado, Eliade propõe o termo *hierofania*, que não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implícito no seu conteúdo etimológico, a saber, que “algo de sagrado se nos revela” (ELIADE, 2010, p. 17)

da noção de hierofania apontada por Eliade (2010)⁹. Na visão do autor, manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna *outra coisa*, e, contudo, continua a ser ele mesmo, pois, na verdade, o que o dota de sacralidade é a relação que se estabelece com ele. Assim, para aqueles que se relacionam com a existência a partir de uma perspectiva de religiosidade, tudo pode se revelar como sacralidade. O mundo, em sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 2010). Para quem tem uma tal disposição existencial - *o homo religiosus* -, as experiências com o espaço, com o tempo, com o trabalho, com os alimentos, com o vestuário, enfim, com o mundo, podem traduzir-se em “sacramento”, isto é, em comunhão com o sagrado. Numa perspectiva como essa, quando nos referimos ao dia a dia dos monges beneditinos, o sagrado faz-se presente na rotina monástica não só através das práticas de contemplação, dos ritos litúrgicos, da *lectio divina*, das leituras dos salmos ou do canto gregoriano, mas - principal e fundamentalmente -, através de uma relação existencial construída originalmente como sagrada, a partir da qual todo um universo semiótico próprio é configurado, passando a atribuir sentido e significado a esse cotidiano monástico.

Relativamente às experiências temporais, é ainda Eliade (2010) quem, mais uma vez, esclarece-nos a respeito, quando nos afirma que, nas sociedades arcaicas - assim como, nas sociedades pré-modernas como um todo - o tempo sempre foi experienciado a partir de duas acepções distintas: o tempo considerado *sagrado* (cíclico e reversível), constituído frequentemente pelo tempo das festas, dos rituais, das cerimônias religiosas e, em contraposição, os momentos de duração ordinários - o tempo considerado *profano* - no qual aparecem inscritos os atos destituídos de significado religioso. Nesse sentido, para o *homo religiosus*, o tempo nunca foi totalmente homogêneo nem contínuo, pois, em sua perspectiva, a cotidianidade finita dos dias convive com uma outra qualidade de tempo; um tempo de natureza sagrada, ontológico por excelência, que não muda nem se esgota, antes, mantém-se sempre igual a si mesmo. Na visão do autor, o *homo religiosus* estabelece, pois, a sua rotina a partir de duas espécies de tempo, das quais a mais importante - o “tempo sagrado” - apresenta-se sob o aspecto paradoxal de um tempo circular; um tempo reversível e recuperável; uma espécie de eterno presente mítico, atualizado e reintegrado periodicamente pela linguagem simbólica dos mitos e dos ritos (ELIADE, 2010).

⁹ Eliade identifica que a história das religiões – “desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (ELIADE, 2010, p. 17).

A partir de tais colocações, pensamos ser importante destacar que essa experiência temporal - descrita por Eliade (2010) como heterogênea e descontínua, permeada por intervalos sagrados -, é algo que parece fazer parte da rotina do movimento monacal, desde as suas origens. A relação dos beneditinos com o tempo remonta às horas canônicas e aos sinos do medievo. É no ato mesmo de interromper as atividades do dia para se dedicar aos momentos de orações que esse *modus vivendi* acaba por revelar, na verdade, aquilo que tanto o caracteriza em sua relação com o tempo: um cotidiano que se organiza a partir de uma relação temporal singular, em que, ao longo do dia, as “Horas” assumem aspectos sagrados que ajudam a devolver sentido e significado à forma de vida monástica.

Este texto discorre, pois, sobre monges beneditinos e sobre sua relação com o tempo, mas, resulta, antes, de um processo de afetação, de abertura e de inquietação. Trata-se, na realidade, do resultado de se deixar afetar por diferentes modos de ser e de estar no mundo, de se permitir o contato com outras possibilidades existenciais, com processos singulares de existência, que desafiam os modos dominantes de subjetivação da contemporaneidade dessacralizada. Reportando-nos a Maria Clara Bingemer (2013), em sua obra *O mistério e o mundo*, podemos afirmar que o advento da modernidade - e a consequente dessacralização do mundo¹⁰ - foram responsáveis por uma mudança absolutamente radical no modo como a humanidade passa a se relacionar com os aspectos divinos, com a própria realidade do mundo e, conseqüentemente, com as questões temporais. No primado da produtividade, da funcionalidade e do utilitarismo, preconizados como imprescindíveis à sobrevivência nas sociedades atuais, as experiências com o tempo sagrado se veem destituídas de sua condição eliadiana - “fundante e originária” - e são, via de regra, tratadas com desinteresse e com desconfiança.

Em tal contexto, parece haver algo de subversivo em definir um modo de vida a partir de tais experiências. Qual a lógica funcional, produtiva e lucrativa de uma forma de vida regida por uma horologia sagrada? Como mensurar a eficiência e a utilidade de um cotidiano estruturado a partir de experiências temporais que não objetivam lucro, antes, carregam uma finalidade em si mesmas? Neste sentido, no mundo dessacralizado e tecnológico do capitalismo

¹⁰ O fenômeno de dessacralização do mundo deu-se na esteira da modernidade, a qual, vulgarmente chamada de “era da razão”, pretendeu ter todas as explicações para a realidade através da racionalidade. “Nesta exclusão de outros sistemas de explicação que não procedessem do racional, o sagrado e o religioso encontraram-se como que varridos para a periferia da história”. Caracterizados como pré-científicos e pré-modernos, viram desaparecer a sua importância e mesmo a sua centralidade como chave de explicação da realidade. Não podendo comprovar-se empiricamente, não podendo demonstrar imediatamente sua utilidade, eficácia ou funcionalidade, viram sua falência ser profetizada e sua morte decretada pela razão, pela ciência, pela técnica, pelas instituições nascidas no seio da modernidade (BINGEMER, 2013, p. 21).

contemporâneo, o relacionamento com o tempo parece ter perdido há muito a sua conotação de experiência sagrada, a qual durante tantos séculos emprestou significado à realidade das sociedades pré-modernas. É, pois, num contexto como o atual - em que a máxima “tempo é dinheiro” parece, mais do que nunca, fazer sentido para uma grande parcela da sociedade -, que os momentos dispensados ao sagrado se veem cada vez mais alijados para as periferias das existências, revestidos que foram de uma condição de “tempo perdido, improdutivo e inútil”.

Justamente na contramão desse racionalismo hegemônico da modernidade, pensamos reconhecer, na disposição existencial do monaquismo beneditino, um legado sagrado, que escapa aos domínios conceituais e ao utilitarismo dominante da contemporaneidade e que, neste sentido, realiza-se na concretude da experiência, constituindo-se como um modo de ser no mundo. Na intimidade da rotina monástica, identificamos a presença das *práticas hierofânicas* - a Liturgia das Horas, a *lectio divina*, os trabalhos manuais, as práticas contemplativas, os momentos de silêncio - que, desde as origens do monasticismo, atribuem um valor sagrado ao tempo e que, no contemporâneo dessacralizado, manifestam-se como heranças produtoras de sentidos, atualizando-se, continuamente, no modo beneditino de ser. Assim, no *horologium vitae* monástico, constatamos e comprovamos que essa sacralidade, à qual nos referimos, não se trata, necessariamente, de algo a que se chega - como um estágio, uma dimensão ou um objetivo último e definitivo - mas sim, ancora-se, verdadeiramente, naquilo que se delimita e se constrói, dia após dia, na continuidade das práticas, tarefas e disposições afetivas; nas relações construídas, enfim, através dos fatos e dos atos da existência.

Neste sentido, há, sem dúvida, uma certa transgressão e resistência no modo como os monges experienciam o tempo no interior de um mosteiro. Existe o cotidiano dos dias; a repetição ordinária e ininterrupta de um tempo que se faz refém das atividades usuais; tempo coisificado, mensurável e irreversível, que se consome na lida com os hóspedes, no preparo das refeições, na feitura das hortas, nos trabalhos manuais. Em contrapartida, sustentando e dando sentido a tudo isso, há a sacralidade do tempo do “*agora*”, do eterno presente das “Horas”; o tempo renovável dos momentos de oração. Qualidade de tempo que não se esgota, antes, atualiza-se diariamente nas práticas de oração e de louvor, devolvendo sentido e significado à vida monástica. Ancorado, pois, nos preceitos norteadores da *Regula*, há quinze séculos, o monaquismo beneditino preserva e reafirma esta transgressão temporal, este modo próprio de se relacionar com o tempo, traduzido e configurado como uma liturgia diária, ou, na verdade, traduzido como uma prática existencial capaz de transformar a vida em uma contínua e ininterrupta *opus Dei*.

Em tal perspectiva, é exatamente nesse *horologium vitae* identificado por Agamben (2014), nessa relação especial com a dimensão temporal - repetida ao longo dos dias, meses, anos e séculos, pelos seguidores de Bento - que localizamos o nosso principal objeto de pesquisa. Pensamos reconhecer, na experiência contínua da Liturgia das Horas - que ancora essa *forma horológica de vida* - algo da sacralidade e da reversibilidade do tempo mítico e primordial de Eliade (2010). Estruturamos, pois, toda esta pesquisa, partindo da ideia de que esse *modo de vida horológico* - tão bem traduzido por Agamben e que, desde os primórdios, caracteriza o movimento beneditino - carregue em si a abertura para a experiência diária com uma qualidade de tempo, que continuamente se atualiza e que, portanto, não se esgota nas tarefas do cotidiano. É em tal sentido, que vislumbramos, nessa horologia monástica, algo de sagrado - e, simultaneamente - algo de resistente e de transgressor, relativamente aos aspectos utilitários e mercadológicos, próprios das experiências temporais contemporâneas.

Na afirmação dessa existência constituída como uma liturgia integral e incessante, reconhecemos, portanto, não somente o fenômeno de um *horologium vitae*, como nos assevera Agamben (2014), mas também, de uma forma horológica *sagrada e resistente*, fator determinante da subjetividade dos seguidores de Bento. A este respeito, Anselm Grün, monge beneditino e escritor - em sua obra *No ritmo dos monges: convivência com o tempo, um bem valioso* -, afirma-nos, que é, exatamente, nessa eterna repetição da experiência das *Horas*, que os monges se apropriam de um tempo que já não é só *chronos*¹¹ - o tempo mensurável e irreversível do contemporâneo - mas sim, do momento perfeito e divino de *kairos* - tempo de plenitude e de oportunidade - capaz de emprestar à cotidianidade beneditina uma renovação contínua na criação e na recriação da existência. Defenderemos, pois, no desdobramento deste texto, a ideia de que a relação beneditina com o tempo - que se traduz nesse *horologium vitae* - possa ter se constituído, afinal, ao longo dos séculos, em uma prática de resistência e de afirmação aos modos dominantes de temporalização e de subjetivação. Refletimos que talvez resida aí - nessa experiência sagrada “do Tempo e das Horas” - aquilo que subverte as normas sociais ao longo da história e que permite aos beneditinos viver, na contemporaneidade, sob um ritmo temporal próprio, na radicalidade de uma celebração singular e permanente da existência.

¹¹ Os gregos conheciam duas palavras referentes a “tempo” e, a cada um desses conceitos, eles relacionavam uma divindade. A palavra própria para tempo era *Chronos*, identificado com o tirano deus *Kronos*; “o desapiedado pai do tempo”, filho de Urano (céu) e Gaia (terra). *Chronos* relaciona-se, pois, com o tempo mensurável, que aprisiona em um cotidiano rígido. O domínio de *Chronos* gera aflição e angústia e não leva a um aproveitamento efetivo do tempo. O outro termo utilizado para “tempo” na tradição grega é *kairos*, traduzido como um tempo que se revela; o momento certo, a oportunidade, o proveito, a medida correta. *Kairos* é o tempo que “se cumpre”; é aquele em que tempo e eternidade coincidem. É o tempo da “graça”, da plenitude. Quem está totalmente presente, mesmo em um só momento, alcança a plenitude do tempo, pois, encontra-se unida consigo mesmo e com Deus, e, assim, o tempo parou para ela (GRÜN, 2006).

Podemos afirmar, a partir do exposto, que esta é, pois, uma escrita sobre monges beneditinos e sobre suas práticas horológicas, mas, trata-se, em contrapartida, de um espaço para reflexões sobre as experiências temporais predominantes na atualidade. Partindo de autores como Agamben, Eliade, Byung-Chul Han, Whitrow e outros, trabalharemos, neste texto, com a ideia de que a relação estabelecida entre o monaquismo beneditino e as “Horas” - este fenômeno que lhe é tão próprio e que define todo o cotidiano monástico - tenha sido decisiva para a organização e para a singularização deste *modo de vida horológico sagrado*, sendo responsável pela caracterização e pela afirmação desse movimento, desde as suas origens até o momento atual. Pensamos identificar, na perpetuação dessa relação monástica com as *Horas*, algo da circularidade temporal eliadiana, presente na figura mítica de uma *ouroboros*¹² - com seu movimento cíclico, incessante e misterioso - que atualiza permanentemente a potência ontológica do tempo e que nos leva a experienciá-lo a partir de sua dimensão sagrada. Neste sentido, diante das infinitas possibilidades de experiência que o cotidiano monástico oferece, essa temporalidade sagrada nunca se esgota e torna-se, na verdade, “experiência de mundo”, capaz de inaugurar, indefinidamente, relações diferenciadas com a natureza, com os sons, com a linguagem, com as artes, com o espaço, constituindo-se, enfim - e sempre -, como matriz fundante de novos sentidos existenciais.

Tendo em vista, pois, a especificidade de nossa temática, procuramos, na construção deste texto, aprofundar as discussões a partir de dois grandes eixos norteadores - quais sejam, o tempo e a subjetividade beneditina - e das interlocuções surgidas nos entrecruzamentos destes espaços. Escolhemos abrir a nossa escrita com as reflexões acerca das questões temporais; suas concepções, curiosidades e mistérios. Assim, o primeiro capítulo - *Tempus fugit* - busca contextualizar as principais concepções temporais do Ocidente, transitando pelas muitas construções sociais e culturais que, na contemporaneidade, ancoram as ideias e os conceitos referentes à temporalidade. Partindo de pensadores, de historiadores e de especialistas do tempo - como Mircea Eliade, Ivan Domingues, Gerald Whitrow, Agostinho de Hipona e Franco Júnior

¹² *Ouroboros* (ou oroboro ou ainda uróboro) é um símbolo representado por uma serpente, ou um dragão, que morde a própria cauda. O nome vem do grego antigo: *oura* significa “cauda” e *boros*, que significa “devora”. Assim, a palavra designa “aquele que devora a própria cauda”. Sua representação simboliza a eternidade. Segundo o *Dictionnaire des symboles*, o *ouroboros* simboliza o ciclo da evolução, voltando-se sobre si mesmo. O símbolo contém as ideias de movimento, continuidade, autofecundação e, em consequência, eterno retorno. Costuma ser representado pelo círculo, o que parece indicar, além do perpétuo retorno, a espiral da evolução, a dança sagrada de morte e reconstrução. Os primeiros registros deste arquétipo foram encontrados entre os egípcios, chineses e povos do norte europeu (associado à serpente folclórica *jörmungandr*) há mais de 3000 anos. Na civilização egípcia é uma representação da ressurreição da divindade egípcia *Rá*, sob a forma do sol. Também é encontrado entre fenícios e gregos. Pesquisa realizada em <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/ouroboros/>, em 16/05/14.

- mas também das contribuições filosóficas de Agamben, Byung-Chul Han, Monique Augras e outros, construímos as nossas reflexões, buscando problematizar a noção de historicidade, bem como, a naturalização das ideias de linearidade e de irreversibilidade, que predominam nas relações estabelecidas com o tempo na atualidade.

Na tentativa de compreender como chegamos a uma tal relação com o tempo, deixamos-nos conduzir, ao longo deste capítulo, por questionamentos diversos e desarticuladores: quando mencionamos o ano de 2018, o que, de fato, isso anuncia? Somos herdeiros de um certo modo de experiência com o tempo? Quais as variáveis sociais e culturais que se conjugaram ao longo dos séculos, para que pudéssemos nos sentir, afinal, pertencentes a uma determinada localização histórica? Em que momento de nossa civilização ocidental, a máxima “tempo é dinheiro” passou a assumir, enfim, *status* de verdade norteadora da existência, vinculando o tempo, irrevogavelmente, aos aspectos econômicos e produtivos que o caracterizam na atualidade, destituindo-o de seu caráter contemplativo e criativo de pura fruição? Se a nossa relação com tempo é - assim como a subjetividade - substancialmente construída e modelada nos registros sociais e culturais, há, pois, outros modos possíveis de experiências?

Assumindo, portanto, estas e outras perguntas como norteadoras, procuramos, nesse primeiro capítulo, discorrer sobre o tempo e sobre suas aporias, partindo da investigação das bases culturais, sociais e científicas que constituíram e ainda constituem as noções temporais predominantes na atualidade. Objetivamos, assim, através desta contextualização inicial, construir, os espaços necessários para a compreensão das características dos principais sistemas temporais que seguem estruturando a vida nas sociedades contemporâneas ocidentais.

Partindo de toda essa contextualização inicial, o segundo capítulo - *O legado cristão* - nasce justamente da constatação da importância das nossas origens cristãs na composição do modo como nos relacionamos com o tempo no momento atual. Situando-nos como herdeiros de uma tradição cultural do Ocidente - que nos legou, afinal, a noção da temporalidade linear e unidirecionada, que ancora uma certa visão de mundo -, buscamos rastrear, nesse capítulo, os principais fatos e acontecimentos que se amalgamaram, ao longo dos séculos, dotando-nos, enfim, de uma perspectiva histórica característica.

Escoltados por autores como Le Goff, Whitrow, Agamben, Byung-Chul Han, Koyré e outros, construímos as nossas reflexões nesse capítulo auxiliados pela própria narratividade histórica, que nos permitiu conhecer e transitar pelas principais concepções temporais, no decorrer de dois mil anos. Assim, partindo da irreversibilidade e da linearidade - inauguradas pela *teleologia histórica da salvação cristã* -, percorremos os séculos do medievo, entrando em contato com sua religiosidade, com suas crenças e suas contradições, que estruturaram as bases

das experiências características de quase mil anos de nossa história ocidental. Compreendendo a completa indissociabilidade das questões temporais e das estruturas econômicas e sociais, aportamos, por fim, na ruptura moderna, que, derogando a ordem feudal - e dessacralizando a existência -, inaugura, em definitivo, uma nova visão de homem, de tempo e de mundo. Imersos nas transformações advindas dessa ruptura paradigmática, caminhamos pelas descobertas, inovações e invenções - nas interfaces do racionalismo e do cientificismo - que, a partir do século XVI, ajudaram a estruturar e a definir as bases de uma visão científica de mundo, fundamental para a compreensão do pensamento moderno.

Ancorados nessa perspectiva racional, científica e transformadora - que define a modernidade -, guiamos, finalmente, as nossas reflexões, através das inúmeras revoluções - econômicas, científicas, políticas e tecnológicas - que deram o tom dos últimos três séculos da nossa era. Procuramos, neste percurso, ressaltar as principais transformações operadas no modo como as sociedades ocidentais passam a se relacionar com o tempo, enaltecendo, cada vez mais, seus aspectos utilitários e funcionais, em detrimento dos aspectos da sacralidade cristã, inaugurados pela visão histórica e teleológica do início do cristianismo. Na esteira das colocações dos autores pesquisados, procuramos refletir, por fim, sobre as sensações de aceleração e de fugacidade, predominantes nos tempos modernos, buscando investigar, a partir de tais fenômenos, outros modos possíveis de relacionamento com o tempo. Partindo justamente de Agamben e de suas contribuições acerca da caracterização das experiências temporais no cristianismo primitivo, buscamos encontrar em suas próprias colocações - quando destaca a forma de vida singular e resistente das origens do movimento monacal cristão - aquilo que nos irá conduzir ao aprofundamento da subjetivação horológica beneditina, ao longo do próximo capítulo.

Assim, nos desdobramentos dessas ideias, construímos o terceiro e último capítulo - *Monaquismo beneditino e o horologium vitae* - buscando respostas para a compreensão desse *modus vivendi* horológico na atualidade. Na construção desse capítulo, mergulhamos a nossa escrita nos séculos de tradições do universo monástico cristão, conduzidos, uma vez mais, por Agamben e Eliade, juntamente com Bernard McGinn, Guattari e Rolnik, Pierre Hadot, Bartolomé Ruiz, além da contribuição inspiradora de monges como Thomas Merton, Anselm Grün e Bernardo Bonowitz. Nesta construção, deixamo-nos guiar, novamente, por questões que se interpuseram e que nos permitiram uma contextualização do movimento monacal cristão nos primórdios do cristianismo. Que forma de vida é essa que se define nos desdobramentos dos séculos III e IV de nossa era - ancorada em *regras* norteadoras de vida - e que permanece resistindo às capturas das subjetivações contemporâneas? Como é afirmar, num mundo

predominantemente dessacralizado - como se apresenta o atual -, uma existência constituída como uma *horologia sagrada*, regida cotidianamente pelo ritual da *Liturgia das Horas*? Podemos reconhecer, em tais experiências, algo da reversibilidade do tempo sagrado de Eliade? Afinal, a singularização dessa forma de vida horológica - construída e preservada por seus rituais - pode se constituir numa prática de afirmação e de resistência, em face da dispersão, da dissincronia e da atomização características das experiências temporais contemporâneas?

Buscamos, pois, compreender o fenômeno do monaquismo beneditino, tendo por base a conjugação de variáveis e de aspectos que, num primeiro momento, parecem soar estranhos e contraditórios. Associar os termos resistência e transgressão ao ideal contemplativo da vida monástica parece-nos, à primeira vista, algo destoante e inadequado. Ao longo deste capítulo, aprofundaremos, no entanto, as ideias de que, nas origens do monacato primitivo - literalmente na *fuga mundi*¹³ e nos rituais de ascese do ideal monástico dos primórdios cristãos - encontramos, desde sempre, a presença de elementos transgressores que seguirão, pelos séculos subsequentes, dando o tom de tal movimento. Neste sentido, esse capítulo encontra, no espírito monástico dos eremitas dos desertos, na influência do ascetismo grego dos círculos filosóficos dos primeiros séculos - em sua busca por uma forma de vida ideal - e nos teóricos da filosofia crítica - em especial, no que concerne às linhas de fuga e de resistência aos modelos instrumentais de subjetivação - as suas principais inspirações.

A partir das provocações promovidas por essas diferentes interlocuções, construímos, portanto, esse capítulo final, refletindo sobre essa capacidade transgressora e resistente identificada na forma de vida cristã regida pela *regula vitae* e tão bem traduzida pelo *horologium vitae* de Agamben. É certo que, nascido nos desertos egípcios dos séculos III e IV da era cristã - com a figura dos eremitas -, o monasticismo cristão esteve, desde as suas origens, vinculado a uma determinada forma de resistência ao poder do cristianismo institucionalizado dos primeiros séculos, predominante a partir da conversão do imperador Constantino (em 312). É nesse contexto que vemos surgir e se difundir, portanto, essa nova manifestação de expressão da fé cristã, norteadora das origens do monaquismo: a busca por uma experiência mais íntima com Deus, através da solidão, do silêncio e das práticas ascéticas. Ao abandonarem as cidades para viverem nos lugares mais desabitados como desertos e florestas, esses cristãos (“padres do deserto” - anacoretas¹⁴ e cenobitas), buscam dedicar-se à contemplação, à oração e ao encontro com Deus, procurando repetir, com suas práticas, as formas de vida do início do cristianismo.

¹³ *Fuga mundi*: expressão que designa a fuga do mundo, o isolamento característico da vida monástica.

¹⁴ Anacoretas: *anachorétês*: *ana* = acima, além; *choréo* = retirar-se, portanto, solitário, que se afasta da sociedade (GRÜN, 2012).

Da contextualização de tal movimento e dos desdobramentos da nossa escrita, refletimos, portanto, que fazer a opção pelo monaquismo beneditino pressupõe atualizar sempre - e mais uma vez -, a opção pela *fuga mundi*, pela solidão e pela renúncia, características dos pais do monacato primitivo em seu isolamento nos desertos, mas, trata-se, antes, de assumir a forma horológica como um modo de vida e, neste sentido, ser capaz de experienciar o tempo a partir de novas possibilidades. Compreendemos que, nesta vida constituída como uma *horologia*, o tempo vê-se transformado, afinal, em uma liturgia diária, cuja inspiração repousa na construção da existência como uma *opus Dei*, resgatando, neste movimento, seus aspectos de *duração*, de *demora* e de *contemplação*, tão enfatizados por Byung-Chul Han. Assim, no interior de um mosteiro, a vida monástica beneditina - no ritmo ordenador das “Horas” - resgata e atualiza, na contemporaneidade, um certo modo de experiência com o tempo, capaz de subverter a fugacidade e a dispersão temporal, tão características do mundo contemporâneo.

Finalizando, pensamos identificar, pois, caracteristicamente no ritmo beneditino das “Horas” - nessa forma horológica sagrada da vida - um *modus vivendi* que resiste e se afirma em face aos apelos dos modos de subjetivação dominantes na atualidade. Entendemos que tal resistência encontra, justamente na singularidade dessa relação estabelecida com a dimensão temporal cotidiana, o seu maior diferencial e a sua maior força. Na contramão da temporalidade atual - com seu caráter utilitário e produtivo - a cotidianidade do monaquismo beneditino ancora-se e renova-se, portanto, *ad infinitum*, na contemplação do viver e no usufruir estético e místico da existência, residindo, exatamente aí, a sua afirmação singular e a sua capacidade de resistir à captura dos modos dominantes de subjetivação contemporâneos.

TEMPUS FUGIT

*Somos devorados pelo tempo,
não por nele vivermos,
mas por acreditarmos na realidade do tempo.
(Mircea Eliade)*

1.1. Um tempo em fuga

“Tempo, esse desconhecido”; talvez, este seja, na verdade, o título mais apropriado para o conjunto de ideias que irão compor a escrita deste primeiro capítulo. Mítico, sagrado, profano, eterno, reversível, irreversível, cíclico, linear, unidirecionado, absoluto, mensurável, finito, fugaz, histórico, interior, originário; poucas palavras têm, na verdade, a capacidade de congregarem em si tantos adjetivos inconciliáveis, como parece ser o caso do vocábulo tempo. O que se percebe é que, ao longo dos séculos, o tempo tem recebido, de fato, as mais variadas - e muitas vezes antagônicas - definições e características. Do *Timeu* de Platão e da *Physica* de Aristóteles, passando pelas *Enéadas* de Plotino e pelas *Confissões* de Agostinho, seguindo pelos *Principia* de Newton e pelo *Ser e Tempo* de Heidegger, chegando em Eliade e seu *Mito do Eterno Retorno*, o tempo tem sido um assunto recorrente para filósofos, teólogos, cientistas, historiadores, poetas e escritores, que, no transcurso dos séculos, têm se interrogado sobre os seus mistérios, conferindo-lhe as mais diferentes acepções e inesperadas explicações.

Tantas variáveis sobre a temática temporal afinal se justificam, pois, discorrer sobre o tempo tem se mostrado algo verdadeiramente complexo. Em *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a história*, Ivan Domingues (1996) - citando Dilthey -, referenda a afirmação deste autor de que, aparentemente, a *intuição do efêmero* teria sido uma das primeiras formas possíveis para a experiência temporal humana - intuição esta que, como um enigma, tem acompanhado a trajetória da humanidade, desde as épocas mais remotas. Para Domingues (1996), a julgar pela ampla literatura que nos chegou através da antropologia e da história, o que, de fato, caracteriza a experiência temporal vivida pelos homens arcaico, grego, romano e mesmo o judaico-cristão, além do aspecto trágico - expresso pelos deuses zoroástricos do tempo, pelo deus-tempo que engole seus próprios filhos e pela queda e salvação do cristianismo -, vincula-se, clara e inequivocamente, à condição efêmera do tempo que, de maneira implacável, tudo corrói, imprimindo, na existência humana, o seu selo de provisoriedade.

Para o autor, no limiar dessa intuição originária encontra-se, na verdade, a própria experiência da transitoriedade da natureza e da fugacidade da existência, além da precariedade

das instituições sociais, que atestam, inapelavelmente, a ação implacável do tempo com seu eterno ciclo de nascimento, crescimento e morte. É num sentido tal que as diferentes civilizações que nos antecederam, ao experimentarem essa ação corrosiva do tempo, foram levadas a buscar explicações que dessem sentido a tal experiência, sem que, todavia, o enigma do tempo tenha sido suficientemente decifrado ou mesmo sequer explicado a contento.

Acompanhando o pensamento de Dilthey - mas complementando-o de maneira apropriada -, Domingues (1996) defende a ideia de que, relativamente às experiências temporais, não teria sido tanto a intuição do efêmero, mas antes a sua negação - ou seja, a procura por um elemento permanente, capaz de permitir a evasão da ação determinante e implacável do tempo -, aquilo que teria norteado as buscas por explicações. Neste sentido, ele afirma que, ao invés de aprofundar a experiência do efêmero, buscando valorizar o tempo em si mesmo e por si mesmo, “o que os homens desde as épocas mais remotas fizeram, ao experienciarem a presença fugaz do efêmero e a ação corrosiva do tempo, foi dar um jeito de esvaziá-las e mesmo de negá-las simplesmente, ainda que soubessem que não poderiam subtrair-se delas e colocar-se a seu abrigo” (DOMINGUES, 1996, p. 18). Nesse sentido, o autor elabora a teoria de que não somente *a intuição do efêmero*, como também *o desejo da eternidade*, estariam presentes na constituição da experiência temporal de diferentes culturas desde as mais remotas épocas. A experiência temporal originária dar-se-ia, em tal perspectiva, ao modo de uma díade: uma dupla inscrição do humano no registro do tempo - assentada na caducidade das coisas, mas também no desejo do eterno -, que levaria à procura de um plano no real, no qual seria possível colocar-se ao abrigo da ação impiedosa do tempo.

Partindo destes dois operadores hermenêuticos enunciados por Domingues (1996) - *a intuição do efêmero e o desejo da eternidade* - pensamos poder compreender, afinal, o modo como diferentes civilizações foram se constituindo relativamente aos aspectos temporais da existência. Nos diferentes contextos culturais e sociais que antecederam a nossa civilização ocidental, encontramos representações temporais que refletem sobremaneira - e acima de tudo - a visão de mundo daquelas sociedades. Lidando com os aspectos da efemeridade e da fugacidade do tempo e, sobretudo, motivadas pelo desejo de eternidade, essas civilizações souberam construir, no decorrer dos séculos, tramas míticas e narratividades históricas que, ajudaram não só na determinação e na singularização de suas culturas, mas também e - principalmente - na construção de um sentido de perenidade.

Inferimos, a partir daí, que, quer seja apreendido do ponto de vista cosmogônico, mítico, circular e reversível, ou ainda, unidirecionado, linear e histórico - herança cristã -, fato é que, ao longo dos séculos, o tempo tem refletido os anseios e as aspirações presentes no imaginário

dessas diferentes culturas, cujos legados foram se amalgamando e acabaram nos constituindo culturalmente. De tal forma, quando refletimos sobre as nossas experiências temporais na atualidade, torna-se necessário que lancemos um olhar sobre o modo como tal realidade foi sendo construída desde as civilizações mais remotas. Assim, de uma forma característica e até curiosa, constatamos que, para que possamos tecer considerações sobre a temporalidade contemporânea, precisamos nos debruçar, paradoxalmente, sobre o próprio aspecto histórico do tempo, o qual - desdobrando-se sobre si mesmo, no decorrer dos anos -, tece inexoravelmente a trama histórica, encadeando os acontecimentos e dotando-os de sentido.

Consideramos importante destacar, todavia, que, ao evocarmos essa cumplicidade histórica, assim o fazemos cientes de que nem sempre esse aspecto temporal tem se apresentado como algo insuspeito. Em sua obra basilar, *Mito do Eterno Retorno*, o filósofo e historiador das religiões, Mircea Eliade (1992), destaca que muitas civilizações que nos antecederam - em especial as sociedades tradicionais ou arcaicas - embora tivessem consciência de uma certa forma de “história”, fizeram, entretanto, todo um esforço no sentido de negá-la, ou mesmo de desprezá-la. Encontra-se aí, na acepção do autor, aquilo que poderia ser interpretado como uma recusa à concretude e à historicidade do tempo, ou mesmo, como uma certa “nostalgia pela volta periódica aos tempos míticos do começo das coisas, à *Grande Era*” (ELIADE, 1992, p. 7). É possível afirmar, neste sentido, que, nessas sociedades tradicionais, havia um desejo - consciente e voluntário - de abolir periodicamente o tempo concreto do cotidiano e de regenerar o *Tempo* mítico das origens - o tempo sagrado dos deuses - através de uma série de rituais que reatualizavam, simbolicamente, aquele momento mítico cosmogônico.

Com essas afirmações, Eliade (1991) coloca-nos, de fato, diante da força simbólica que advém do mito. Para o autor, um mito, como se compreende hoje, narra os acontecimentos ocorridos num instante primordial e atemporal - “no começo”, *in princípio* -, ou seja, no lapso de um tempo considerado *sagrado*. Esse tempo mítico e sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano¹⁵ - o tempo da contínua e irreversível duração -, na qual está inserida a nossa existência cotidiana e dessacralizada. Todo esse simbolismo mítico é significativamente ressaltado pelo autor, ao afirmar que

um mito retira o homem de seu próprio tempo, de seu tempo individual, cronológico, “histórico” e o projeta - pelo menos simbolicamente -, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido por não ser constituído por uma duração. O que significa que o mito implica uma ruptura do Tempo e do mundo que o cerca;

¹⁵ Os conceitos de tempo profano e sagrado são primordiais na obra de Eliade (em especial, em *O sagrado e o profano: a essência das religiões*) e serão retomados ao longo de nossa escrita. Como citamos na introdução, na visão do autor referem-se a “duas modalidades possíveis de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 2010, p. 20).

ele realiza uma abertura para o Grande Tempo, para o Tempo Sagrado” (ELIADE, 1991, p. 54).

Para o autor, seguramente, por trás de todo esse fenômeno mítico, encontraríamos o desejo do homem arcaico de habitar um Cosmos sacralizado, pois, realizar essa abertura para o Grande Tempo equivaleria a tornar-se contemporâneo dos deuses, a habitar um tempo sagrado. De tal forma, a intencionalidade presente nesta experiência revelaria o desejo de reintegração numa situação primordial: “aquela em que os deuses e os antepassados míticos estavam *presentes*, quer dizer, estavam em via de criar o Mundo, ou de organizá-lo ou de revelar aos homens os fundamentos da civilização” (ELIADE, 2010, p. 81). É neste sentido que a evocação mítica de uma situação primordial como esta - que não é de ordem histórica, nem cronologicamente calculável, mas sim, refere-se a uma anterioridade mítica, àquilo que se passou *in principium* - tornava possível a atualização permanente da sacralidade originária, capaz de regenerar continuamente os aspectos finitos da existência.

Nessas sociedades tradicionais, procurava-se viver o máximo possível num contexto sagrado - perto de lugares ou de objetos *consagrados*; que poderiam ser representados por uma árvore, uma pedra, uma montanha, uma caverna, um animal, etc. Esta tendência afinal se justificava, pois, para esses “homens arcaicos” - assim como para o homem de todas as sociedades pré-modernas -, o sagrado¹⁶ encontrava-se saturado de *ser* e, em última análise, equivalia ao *poder* e à *realidade* por excelência. A oposição sagrado/profano revestia-se, muitas vezes, de uma ideia de oposição entre *real* e *irreal* (ou pseudoreal), pois, em tal perspectiva, potência sagrada traduzia-se, simultaneamente, em “realidade, perenidade e eficácia” (ELIADE, 2010, p. 18). Assim, para aquelas sociedades, o Cosmos era constantemente inaugurado e restaurado, uma vez que, em meio a toda aquela *realidade sagrada*, era possível conferir, indefinidamente, ordem ao caos primordial.

Ao ser narrado, portanto, o mito atualizava essa força cosmogônica, fazendo com que a *realidade* fosse novamente experimentada através da evocação desse tempo primordial, no qual os acontecimentos narrados aconteceram. Isso explica, por exemplo, a solenidade atribuída à narração mítica; nessas sociedades tradicionais, os mitos não podiam ser narrados a qualquer hora, ou em qualquer lugar, mas apenas em momentos especiais - na mata, durante a noite, ou,

¹⁶ Eliade trabalha a noção de sagrado seguindo a estruturação das ideias de Rudolf Otto (em sua obra, *O Sagrado*), na qual o autor preocupa-se com o caráter das experiências religiosas, referidas por ele como *experiências numinosas* (do latim *numen*, “deus”). Como indicamos na introdução, para Eliade, o sagrado é aquilo que se manifesta como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais; algo radical e totalmente diferente (um *ganz andere*), que não se assemelha a nada de humano ou cósmico. Assim, o homem toma conhecimento do sagrado por que *este se manifesta – hierofania* - mostra-se como algo absolutamente diferente do profano.

ainda, em volta do fogo. Simbolicamente, tal experiência possuía o poder de abolir o tempo profano: o narrador e os ouvintes viam-se, assim, projetados para *um outro tempo*; para o tempo originário - o tempo sagrado e mítico das origens. Eliade (1991) trabalha, pois, com a ideia de que a evocação mítica carregue em si a força do que é perene, daquilo que é eterno, fazendo com que essas narrativas criem abertura para um tempo “*intemporal*”, para *um instante sem duração*; aquele concebido como eternidade, por certos místicos e filósofos.

A recitação periódica dos mitos derruba os muros construídos pelas ilusões da existência profana. O mito reatualiza continuamente o Grande Tempo e dessa forma projeta quem o ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, proporciona a abordagem de uma *Realidade* impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana (ELIADE, 1991, p. 56).

Assim, no mito indiano que narra a trajetória de Indra¹⁷, observamos que a *história verdadeira* - revelada “pela própria boca de *Visnu*” - ajuda Indra a ultrapassar a sua “situação historicamente condicionada” e apresenta-lhe o *Grande tempo*, o tempo mítico, que é a verdadeira fonte de todo o *Ser* e de todo acontecimento cósmico. Isso se dá, segundo Eliade (1991, p. 58), porque “transcender o tempo profano, reencontrar o Grande Tempo mítico equivale a uma revelação da realidade última. Realidade estritamente metafísica, que não pode ser abordada de outra maneira senão através dos mitos e dos símbolos”. Paradoxalmente, esta função redentora dos mitos não é válida somente para Indra, mas também para cada um dos ouvintes de sua aventura, o que nos traz para a importante constatação de que a narrativa mítica implicava em experiência temporal não só para quem a recitava, mas também para aqueles que a ouviam.

Portanto, podemos afirmar, com o autor, que os mitos são *verdadeiros* porque são *sagrados*, porque falam de seres e de acontecimentos sagrados e, neste sentido, são capazes de permitir o contato com a *realidade* - de uma ordem não humana - tanto para quem os narra quanto para quem os escuta. Esse tempo mítico das sociedades arcaicas - habitado por potências sobrenaturais que agem sobre o curso das coisas e do mundo - é, pois, uma realidade concreta,

¹⁷ A fim de ilustrarmos a simbologia presente em um mito, optamos por descrever, a seguir, o trecho de um mito indiano, retirado do *Brahmavaivarta*, que narra a trajetória heroica do guerreiro Indra e sua descoberta da *realidade*: “após sua vitória sobre o dragão *Vrtra*, Indra decide refazer e embelezar a residência dos deuses. *Viçvakarman*, o artesão divino, consegue construir, após um ano de trabalho, um palácio magnífico. Porém, Indra não se mostra satisfeito: ele quer aumentar ainda mais a construção, torná-la mais majestosa, sem equivalente no mundo. Esgotado pelo esforço, *Viçvakarman* queixou-se a Brahma, o Deus Criador. Este promete ajudá-lo e intervém junto a *Visnu*, o Ser Supremo, do qual o próprio Brahma era um simples instrumento. *Visnu* se encarrega de fazer Indra voltar à realidade. (...) Indra escuta da própria boca de *Visnu* uma *história verdadeira*: a verdadeira história da eterna criação e destruição dos mundos, ao lado da qual sua história e as inúmeras aventuras heroicas culminando nas vitórias sobre *Vrtra* parecem ser, de fato, “histórias falsas, ou seja, acontecimentos sem uma significação transcendente” (ZIMMER apud ELIADE, 1991, p. 56).

cuja ação afeta o destino dos homens. Podendo ter seu curso suspenso e revertido, essa temporalidade mítica é nutrida por forças anímicas que dão vida e permitem a continuidade de tudo, ligando o fim à origem e o resultado ao começo. Em tal perspectiva, estamos diante de uma temporalidade que, além de contínua, é reversível, traduzindo-se numa eterna repetição cíclica e, conseqüentemente, numa *experiência de eterno retorno*.

Para Eliade (1992), tal concepção temporal se justifica quando se considera que o homem das sociedades arcaicas se encontrava indissoluvelmente ligado ao Cosmos – e ao ritmo cíclico da natureza –, retirando daí todas as suas referências existenciais, enquanto que o homem das sociedades modernas – com sua forte marca de judeu-cristianismo –, vinculou-se, acima de tudo, à linearidade e à irreversibilidade do tempo histórico. Todas essas afirmações colocam-nos, pois, diretamente em contato com a possibilidade de uma experiência temporal completamente destoante das que predominam na contemporaneidade. Colocam-nos, na verdade, diante de uma temporalidade mítica, concebida e experienciada como sagrada e que, diferentemente da historicidade unidirecionada e irreversível – que nos representa – vê-se, neste sentido, dotada da capacidade de se atualizar periódica e indefinidamente, através dos rituais e dos mitos “revelados”, *in illo tempore, ab origine*.

Ao contrapormos, portanto, a noção temporal mítica eliadiana às nossas experiências temporais contemporâneas, refletimos que, justamente, nessa ideia de *reversibilidade cíclica*, encontra-se, provavelmente, um dos aspectos mais complexos e difíceis de serem assimilados na atualidade, em que parece imperar, de forma inequívoca, uma certa fugacidade do tempo. Há, de fato, uma sensação quase unânime de que vivemos reféns de um tempo que nos atropela; de um tempo que se esgota prematuramente e que sempre parece faltar; de um tempo que se faz irreversível, acelerado, efêmero e fugaz. O filósofo e teólogo Byung-Chul Han (2016) - em seu livro, *O aroma do tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora* - alerta-nos sobre este fenômeno temporal atual. Na verdade, alerta-nos sobre essa veloz sucessão de acontecimentos - sobre essa veloz sucessão do novo - que se estende a todos os âmbitos da vida, caracterizando as relações temporais na atualidade. Para o autor, o ritmo cada vez mais frenético das atividades, das informações e das relações - que definem o cotidiano de grande parte das sociedades do século XXI - ajuda a construir e a sustentar essa sensação de fugacidade, de aceleração, de dispersão e de atomização temporal, tão característica da atualidade.

Ao sentimento frequente de frustração e de impotência, diante de uma experiência temporal pautada na efemeridade e na fugacidade – como a descrita por Han –, vem somar-se, ainda, a herança ocidental do pensamento grego aristotélico, que associa o tempo a uma sucessão de *agoras* pontuais. Um tempo apreendido, usualmente, como um *continuum*

tripartido, traduzido em passado, presente e futuro e que se nos apresenta como real. Um tempo, na verdade, percebido e internalizado – a partir da linearidade e da irreversibilidade do nosso legado cristão – como algo universal e absoluto; como algo capaz de prosseguir para frente sem qualquer interrupção, como algo, por fim, cada vez mais identificado, culturalmente, com os conceitos de história¹⁸, de processo, de progresso e de evolução.

Na condição de herdeiros de todo esse legado cultural ocidental, relacionamo-nos com a nossa existência a partir de uma temporalidade internalizada como linear e unidirecionada, traduzível em horas, dias, meses e anos. Uma relação cronológica e cronométrica pautada em datas e horários – os momentos de trabalho, de descanso e de lazer; as datas civis, as datas sagradas, as datas comemorativas – que organizam o nosso cotidiano e que nos localizam socialmente. Na verdade, um cotidiano construído e regido por datas e horários – há muito esvaziados de sua significação originária – que definem a nossa existência; dias, horas, meses e anos que nos situam em um determinado contexto histórico, social e cultural, indicando-nos que devemos aderir a determinadas rotinas e normas, a fim de que as complexas relações da sociedade, em que vivemos, possam ser efetivamente planejadas, construídas e preservadas.

Sujeitamo-nos de tal forma a esse tempo cronológico e cronométrico - internalizado frequentemente como único e verdadeiro – que, afinal, naturalizamos a ideia de pertencimento ao século XXI, sem sequer questionarmos os aspectos sociais e culturais que subjazem a tais determinações temporais. De Gerald J. Whitrow¹⁹ – cientista do *Imperial College of Science and Technology*, em Londres, e um dos maiores pesquisadores do tempo na atualidade – vem-nos a interessante narrativa de um incidente ocorrido na Inglaterra do século XVIII, que ilustra, com perfeição, a presença determinante dos parâmetros sociais na mediação da nossa relação com o tempo. Nas palavras do autor,

em 1752, quando o governo britânico decidiu alterar o calendário de modo a fazê-lo coincidir como o que fora previamente adotado pela maioria dos outros países da Europa Ocidental²⁰ e decretou que o dia seguinte – 02 de setembro – deveria ser registrado como 14 de setembro, muita gente pensou que, com isso, suas vidas

¹⁸ Para Monique Augras, em *O Ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*, nas sociedades modernas, paradoxalmente, o desejo de eternidade é vivenciado e preservado, através da ideia da História. “O tempo histórico, significativamente organizado em torno de datas magnas sempre lembradas e celebradas, constitui-se como o substituto racionalista do tempo sagrado. É o seu equivalente e possui a mesma função” (AUGRAS, 1986, p. 29).

¹⁹ Gerald James Whitrow (1912-2000) é considerado uma das maiores autoridades científicas quando o assunto é tempo. Professor emérito da Universidade de Londres e pesquisador do *Imperial College of Science and Technology*, também em Londres, foi um dos fundadores da *British Society for the History of Science* e presidiu a Sociedade Internacional para o Estudo do Tempo. É autor de vários livros sobre o tema, dentre outros, *The Natural Philosophy of Time*, *O Tempo na História*, *O que é tempo?* e *A natureza do tempo*.

²⁰ Trata-se da reforma calendarial implementada no Ocidente, pelo Papa Gregório XIII, em 1582, e que acabaria por transformar o *calendário gregoriano* no calendário de referência do Ocidente, até hoje utilizado pela maioria dos países ocidentais. Aprofundaremos essas questões referentes aos calendários no decorrer do capítulo.

estariam sendo encurtadas. Alguns trabalhadores, acreditando de fato que perderiam o pagamento referente a 11 dias, amotinaram-se, clamando: “devolvam nossos 11 dias” (na verdade, o texto do Ato do Parlamento fora cuidadosamente elaborado, de modo a evitar qualquer injustiça no pagamento de aluguéis, juros, etc.). Várias pessoas foram mortas nesse motim, deflagrado em Bristol, na época a segunda maior cidade da Inglaterra (WHITROW, 2005, p. 15, 1997).

“Devolvam nossos 11 dias! ”; em nome de tal questionamento, muitas pessoas viram-se privadas de suas vidas. Ainda que a reação desses trabalhadores ingleses de 1752 pareça-nos um tanto exagerada, é interessante observar que, mesmo hoje, toda essa questão - envolvendo o “desaparecimento dos dias” - causa-nos uma certa estranheza. Como nos comportaríamos diante de uma situação assim? Nossa lógica racional assevera-nos que tais trabalhadores não tiveram suas vidas encurtadas em 11 dias, mas por que, então, tudo isto nos causa um certo desconforto? Acreditamos encontrar aí, nessa atitude defensiva em relação ao “desaparecimento dos dias”, ressonâncias do quanto ainda se nos apresenta complexa essa noção do tempo cronológico e mensurável, em contraposição ao tempo real da experiência.

Todo esse incidente com os trabalhadores do século XVIII leva-nos a refletir, uma vez mais, sobre a complexidade das questões que envolvem a dimensão temporal. Seja interpretado do ponto de vista da ciência, da filosofia, da teologia, da religião, ou mesmo das artes, fato é que refletir sobre o tempo causa-nos sentimentos contraditórios, que nos remetem à nossa finitude, mas que, indiscutivelmente, também nos localiza diretamente em um momento histórico. Na história da humanidade, de maneira inequívoca, as ideias acerca da natureza do tempo têm sido formuladas, descartadas e reformuladas, refletindo os contextos históricos e culturais das civilizações envolvidas. Em tal sentido, refletir sobre o tempo passa, na verdade – antes de tudo –, pela problematização das ideias de universalidade e de historicidade, bem como, pela desconstrução da naturalização das noções de linearidade e de irreversibilidade.

Tendo em vista, pois, a constatação da completa inseparabilidade dos aspectos culturais e das concepções temporais que norteiam a nossa visão de mundo, este capítulo busca, justamente, rastrear e identificar, histórica e culturalmente, as variáveis que se entrelaçaram e se amalgamaram na construção das experiências temporais predominantes na atualidade. Assim, quando nos debruçamos sobre as diferentes concepções temporais assumidas pelas civilizações que nos antecederam, ficamos nos questionando sobre qual seria, afinal, a real importância de todos esses sistemas temporais – cronologias e cronometrias –, adotados no decorrer dos séculos. Se podemos aceitar a afirmação de Hilário Franco Junior (1999) – em sua obra, *O ano 1000: Tempo de medo ou de esperança* – de que “os eclesiásticos foram os únicos no Ocidente, até o século XIII, a ter consciência de que medir o tempo é dominá-lo, e de que

dominar o tempo é dominar o mundo” (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 32), percebemos que a mensuração do tempo parece ter estado vinculada, desde as suas origens, não somente às necessidades da vida prática, mas também – e principalmente – às manifestações de poder e de controle social.

De tal forma, a ideia deste capítulo é, antes de tudo, estabelecer as bases reflexivas necessárias, a partir das quais possamos compreender como nos relacionamos com o tempo na contemporaneidade, questionando e problematizando a presença de todos esses condicionamentos sociais nas convenções temporais que regem a nossa existência atual. É neste sentido que, orientados pela díade hermenêutica, proposta anteriormente por Domingues (1996), deixar-nos-emos conduzir, ao longo deste capítulo, pela investigação da origem de nossas ideias sobre o tempo, pelos padrões adotados pelas diferentes culturas relativamente à sua passagem, pelas formas utilizadas para medi-lo, e, em especial, pelos imperativos sociais, econômicos e culturais que, no decorrer dos séculos, guiaram e condicionaram a busca da precisão na mensuração temporal, ajudando a construir e a manter as relações de poder próprias de cada período.

Compreendendo, portanto, em que medida todos esses sistemas cronológicos têm estado a serviço dos processos de construção de subjetividades, em diferentes culturas e momentos históricos, acreditamos que seja possível, nos desdobramentos desta escrita, vislumbrar, por fim, outros modos possíveis de experiências com o tempo; experiências temporais criativas e singulares capazes de resistir e de escapar às padronizações e aos modelos dominantes de temporalização. É nosso propósito, pois, que, através da tecitura das tramas históricas dos capítulos subsequentes, possamos entrar em contato com esses outros modos de experiências temporais; com esses modos singulares de experiência, através dos quais o tempo cotidiano possa resgatar, enfim, algo da sua sacralidade perdida.

1.2. Virgílio, Agostinho e as aporias do tempo

De modo inequívoco, o tempo e suas questões habitam, há muito, os domínios do pensamento humano, intrigando-o com seus mistérios. “*Sed fugit interea fugit irreparabile tempus*²¹”; há mais de vinte séculos, o poeta romano Virgílio, em sua *Geórgicas*, já se debatia com as questões temporais, traduzindo com sua famosa expressão – *tempus fugit* -, toda essa

²¹ *Sed fugit interea fugit irreparabile tempus*: “mas ele foge: irreversivelmente o tempo foge.”

sensação de impotência que parece nos acompanhar, quando o assunto é o tempo²². Rotineira e despreziosamente, atribuímos as noções de passado, presente e futuro a essa sensação, naturalizando tal experiência e dotando-a de valores absolutos e universais. Sim, *tempus fugit*; a areia que escoia incessantemente, numa ampulheta, oferece-nos uma pálida e icônica representação da maneira como, ainda hoje, pensamos traduzir o ritmo e o fluxo dessa experiência que, com a sua passagem, inaugura-nos o mundo²³. Inacreditavelmente, porém, decorridos tantos séculos da conhecida expressão de Virgílio, esse mesmo tempo - que nos desvela o mundo com sua trajetória fundante e inseparável da existência -, parece ainda fluir de modo inabalável, inexorável, irreversível e, estranhamente, tão desconhecido.

A naturalização que atribuímos às noções de passado, presente e futuro não impede, porém, que nos detenhamos sobre as inquietações e sobre os paradoxos que costumam surgir, quando a temática temporal se acha envolvida. É, novamente, Whitrow (2005) quem ilustra com propriedade essa sensação de incômodo e de estranhamento, que, via de regra, nos acomete relativamente às questões temporais, através de uma passagem bem significativa de seu livro - *O que é tempo? Uma visão clássica sobre a natureza do tempo*. Segundo seu relato, “conta-se que o poeta russo Samuel Marshak, quando esteve em Londres pela primeira vez, antes de 1914, e não conhecia bem o idioma inglês, perguntou a um homem na rua: ‘Por favor, o que é o tempo?’ O homem olhou-o muito surpreso e respondeu: ‘Mas essa é uma questão filosófica. Por que está perguntando para mim?’ ” (WHITROW, 2005, p.15). Naturalmente sentimo-nos identificados com a surpresa demonstrada pelo personagem desse pequeno relato e somos instados a refletir: e nós, como reagiríamos, se fôssemos questionados sobre “o que é o tempo”? A quem pertencem, afinal, esses assuntos temporais? Aos filósofos, aos cientistas, aos teólogos, aos religiosos, aos artistas, aos escritores, ou, na verdade, pertencem a todos nós, que, intuitivamente, sentimos e experienciamos a sua passagem?

²² *Publius Vergilius Maro* ou Públio Virgílio Maro (Andes, 15 de outubro de 70 a.C; Brundísio, 21 de setembro de 19 a.C.) foi um poeta romano clássico, autor de três grandes obras da literatura latina, as *Éclogas* (ou *Bucólicas*), as *Geórgicas*, e a *Eneida*. Considerado um dos maiores expoentes da literatura latina, é autor de *Eneida*, considerada o épico nacional da antiga Roma, que narra a história de Eneias e simboliza o ato de fundação de Roma. Virgílio teve uma influência ampla e profunda na literatura ocidental, mais notavelmente na *Divina Comédia* de Dante, em que Virgílio aparece como guia de Dante pelo inferno e purgatório. Pesquisa realizada em: <https://www.suapesquisa.com/biografias/virgilio.htm>, em 07/05/2016.

²³ Relógio de areia ou ampulheta: artefato de medir o tempo constituído por um recipiente originalmente de vidro dividido em dois compartimentos simétricos, geralmente cônicos (âmbulas), que se comunicam pelo vértice, através do qual cai, aos poucos, certa quantidade de material, historicamente, areia muito fina (ou água ou mercúrio). A ampulheta - do romano *ampulla* (redoma) - é, como o quadrante solar e a clepsidra, um dos objetos mais antigos para medir o tempo. Foi muito utilizada na arte para simbolizar a transitoriedade da vida, quando a morte é representada como um esqueleto com uma foice numa das mãos e uma ampulheta na outra. Pesquisa realizada em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ampulheta>, em 01/05/14.

Seguramente Agostinho, há mais de quinze séculos, em suas *Confissões*, já se confrontava também com questões muito semelhantes a essas, levando-o a indagações aparentemente insolúveis para sua época, como quando questiona: “Que é, pois, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 2014, p. 304). Nas palavras deste pensador cristão do século IV, pensamos identificar a mesma sensação de incômodo e de impotência, presente na famosa máxima proferida por Virgílio, e que, habitualmente, também nos acompanha nas questões temporais. Vê-se que Agostinho já, naquela época, demonstrava, claramente, toda a sua perplexidade, inquietando-se com a inapreensibilidade e com a fugacidade próprias dessa dimensão, como quando – em mais uma de suas famosas indagações – refere-se ao tempo de maneira inaudita: “mas quem pode medir o tempo passado, que agora já não existe, ou o tempo futuro, que ainda não existe, se não tiver a coragem de dizer que pode medir aquilo que não existe? ” (AGOSTINHO, 2014, p. 307).

Identificamos, pois, em Agostinho de Hipona e em suas famosas *Confissões* – escritas por volta do ano 386 da Era Cristã –, reflexões muito oportunas envolvendo o tempo e suas medidas. Composta por 13 livros e escrita dez anos após a sua conversão ao cristianismo, *Confissões* apresenta o seu livro XI totalmente dedicado às questões temporais. Para Calazans (2006) – em sua dissertação, *Tempo ou não-tempo: um estudo acerca da experiência do tempo e o não-tempo da experiência* –, o principal pressuposto para a compreensão dessas indagações agostinianas, expostas nos nove primeiros capítulos do livro XI, consiste em sua concepção de um Deus criador de tudo, inclusive do próprio tempo. Percebemos já aí – nas meditações de um Agostinho recém convertido – todo o peso da influência do pensamento cristão, que crê num mundo criado, contrariamente às ideias gregas, cuja cosmogonia busca explicar a *physis* e a origem do mundo sem, entretanto, recorrer à ideia de criação.²⁴

Consideramos importante destacar que, inobstante todo o peso da influência do cristianismo nas *Confissões* agostinianas, para uma melhor compreensão de suas reflexões, torna-se necessário – além de estabelecer os nexos de significado com a filosofia grega – contextualizar também o campo semântico das diferentes acepções de *tempo* que coexistem nos primeiros séculos da nossa era. Vivendo num momento de transição, em que a visão cristã de mundo se mistura e se sobrepõe às ideias clássicas, o pensamento de Agostinho irá refletir o amálgama dessas influências, expressando-se, principalmente, através de três modalidades de sentido, que traduzem experiências temporais diferentes.

²⁴ Agostinho enfatiza em sua interpretação do Genesis, a proposição: “ No princípio criou Deus o céu e a terra”.

Um dos conceitos agostinianos mais utilizados refere-se ao termo latino *tempus*, que genericamente designa *duração*, ou seja, um conceito que apenas delimita espaços de tempo. Agostinho utiliza-o principalmente quando quer se referir às noções de época, era, período, hora, instante, estação do ano. É interessante observar, entretanto, que, por indicar também o “momento oportuno ou favorável”, este se torna um conceito importante na teologia cristã dos primeiros séculos, assemelhando-se, sobremaneira, ao *kairós* dos gregos²⁵. Já os termos *aeternitas* (subst.) e *aeternus* (adj.) vinculam-se à concepção de eternidade, designando uma dimensão contrastante à noção do tempo comum. Trata-se, na verdade, do tempo eterno de Deus – o eterno “hoje” – a ordem absoluta da eternidade fora do tempo. Pensadores cristãos dos primeiros séculos, inclusive Agostinho, interpretam esta expressão como designando o tempo em sua natureza divina, ou como uma ordem eterna transcendente ao tempo. Encontramos ainda, num sentido mais amplo, a expressão *aevum*, cujo significado se aproxima do de *tempus*. Os romanos empregavam esta expressão designando, “desde o tempo em sua duração contínua e ilimitada, como em Horácio, passando por ‘duração da vida’, como em Cícero, até virar, na teologia cristã, uma ordem intermediária entre o tempo e a eternidade” (CALAZANS, 2006, p. 28).

Utilizando-se, pois, em suas *Confissões*, dessas diferentes acepções temporais, Agostinho, ao interrogar-se a respeito da existência de um tempo passado, presente e futuro, encontra-se às voltas com a ideia de que não se pode medir aquilo que não existe. Paul Ricoeur (2010), no primeiro volume de sua magistral obra – *Tempo e Narrativa* –, debruça-se sobre essas reflexões agostinianas, afirmando que o paradoxo sobre a questão da medida é gerado diretamente por outro, que se inscreve, na verdade, no círculo de uma aporia mais fundamental ainda: *a do ser ou do não ser do tempo*. “Podemos deplorá-lo se assim quisermos, a fenomenologia do tempo nasce no meio de uma questão ontológica: ‘que é, pois, o tempo?’ , *quid est enim tempus?* ” (RICOEUR, 2010, p. 16). Para o autor, o caráter aporético da reflexão pura sobre o tempo acompanha Agostinho em toda a sua meditação. Afinal, *como se pode medir aquilo que não é?* Em suas reflexões, *o tempo não tem ser*, porque o futuro ainda não é, porque o passado já não é e o presente não permanece. Nessa perspectiva, se passado e futuro não existem de fato, como medi-los? Para Ricoeur (2010), aí se introduz, verdadeiramente, o

²⁵ Essa noção do *kairós* grego desempenha papel importante na teologia cristã dos primeiros séculos, sendo geralmente usado para designar o instante primordial de uma decisão divina, por exemplo, o *kairós* do nascimento, morte e ressurreição de Cristo: o momento primordial para o homem que quebra a singularidade, que junta o tempo e a eternidade (CALAZANS, 2006).

paradoxo central de onde se extrairá o tema de toda a argumentação agostiniana, que culminará em suas reflexões sobre a *distentio animi* (RICOEUR, 2010).

É o próprio Agostinho, portanto, que, na sequência de suas ideias, parece encontrar a solução para essas indagações e aporias, concluindo: “é impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das coisas presentes e presente das coisas futuras. De certo modo, há com efeito, na alma, esses três modos de tempo, que não vejo em outra parte” (AGOSTINHO, 2014, p. 316). É, pois, em sua própria “teoria do triplo presente”, que Agostinho acaba encontrando respostas para alguns de seus questionamentos. Ao colocar o passado e o futuro no presente, Agostinho trabalha com a ideia de que as experiências com o *antes* e com o *depois* se tratam, na verdade, de impressões que a sucessão de acontecimentos deixa gravada no espírito (ou na alma), como sendo a “presença do tempo”. Utiliza, para tanto, o conceito da *distentio animi* ou distensão da alma (ou do espírito), ao afirmar que

Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão. (...) Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado. Meço-as, a ela enquanto é presente, e não àquelas coisas que se sucederam para a impressão ser produzida. É a essa impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão são os tempos ou eu não meço os tempos! (AGOSTINHO, 2014, p. 319).

A solução encontrada por Agostinho – com a sua noção de *distentio animi* – baseia-se, portanto, na ideia de que a mente tem esse poder de se distender em direção ao futuro, pela antecipação, e ao passado, pela memória, sendo que, no presente, há somente a atenção do “agora”. Na verdade, a atenção de um “agora”, cuja brevidade do instante parece ir tão rápido do futuro ao passado, que parece não ter duração, pois se a tivesse, dividir-se-ia, novamente, em passado, presente e futuro. Assim, em conformidade com essa noção de *distentio animi*, a nossa experiência da temporalidade residiria justamente nessas impressões da “presença do tempo”, tempo este que só pode ser medido, portanto, pela capacidade da mente de guardar em si mesma esses registros deixados pelas coisas à medida que passam. Encontramos, aí – em tal raciocínio –, a ideia da relação distendida entre expectativa, memória e atenção, fundamental na dialética agostiniana dos três presentes.

É neste sentido que ele propõe a existência de um certo tipo de tempo “interior” ou “psicológico” – baseado na duração dessas imagens que se sucedem interiormente – conceito que se evidencia em suas colocações, quando anuncia: “porém a sua imagem (de alguma coisa do passado), quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente,

porque ainda está na minha memória” (AGOSTINHO, 2014, p.319). Com tais afirmações, o pensador cristão parece ter sido o primeiro a investigar cuidadosamente as consequências da associação de nossa experiência temporal ao instante presente. Para Agostinho, portanto, mesmo que nada possamos dizer do tempo presente – que vira pretérito e se perde no não-ser, ou do tempo futuro que ainda está preso a um vir-a-ser –, podemos afirmar que realmente experimentamos brevemente algo no presente que chamamos de tempo presente: “o agora”. Assim, inobstante sob qual aspecto estejamos considerando as questões temporais, sobressai sempre, de alguma forma, essas afirmações agostinianas do *instante*, do *presente*, do “*agora*”, como sendo a mais real e, no entanto, a mais efêmera das experiências.

Indubitavelmente, todas essas meditações temporais agostinianas se baseiam, em alguma medida, em reflexões de pensadores que o antecederam. Muitos séculos antes de Agostinho, a cultura helênica já nos oferecera importantes contribuições relativas às questões temporais, em especial aquelas atribuídas a Platão (427-347 a.C.) e a Aristóteles (384-322 a.C.). Platão, com suas ideias da inseparabilidade entre as noções de tempo e de universo, deixou-nos, na verdade, um legado permanente, tendo sido um grande influenciador de Agostinho, através do movimento conhecido como neoplatonismo ²⁶. Em sua cosmologia – diversamente do modelo ideal eterno em que se baseia – o universo sujeita-se à mudança, sendo o tempo efetivamente produzido pelas revoluções das esferas celestes. Essa estreita associação entre universo e tempo manifesta-se como uma “imagem movente da eternidade”, que se expressa nos movimentos dos corpos celestes.

Já Aristóteles, embora rejeitando a ideia platônica de que o tempo pudesse ser identificado com qualquer forma de movimento ou mudança, defendia, através de sua *Physica*, a ideia de um tempo dependente deles. Na visão aristotélica, temos conhecimento do tempo porque vemos que o tempo passa à medida que o movimento acontece então “tempo é a quantidade de movimento segundo um antes e um depois” (ARISTÓTELES apud WHITROW, 1997, p. 57). Para o pensador grego, é, pois, na mudança, pela observação do “antes” e do “depois”, que temos consciência do tempo, sendo, portanto, recíproca a relação, entre ambos: sem mudança, o tempo não poderia ocorrer. Para este filósofo grego, o passado e o futuro estariam ligados pelos “instantes pontuais do agora”, que apesar de não serem o tempo em sua

²⁶ É interessante destacar que Agostinho de Hipona, antes de se converter ao cristianismo, interessou-se pelo maniqueísmo e rendeu-se às especulações filosóficas neoplatônicas (cujo maior expoente foi Plotino). No entanto, mesmo após deixar o neoplatonismo, Agostinho permaneceu muito influenciado pelas ideias filosóficas de Platão, em particular, por aquelas referentes ao tempo (WHITROW, 1993).

totalidade, é o que nos permite estudá-lo e contá-lo, pois, em sua totalidade, o tempo seria, na verdade, ilimitado.

Giorgio Agamben (2005), em sua obra *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, defende a ideia de que essa noção de tempo como um *continuum* pontual, infinito e quantificado – característica da *Physica* de Aristóteles – determinou por dois mil anos a representação ocidental do tempo. Para o autor, o tempo assim definido – como número do movimento conforme o antes e o depois – garante a sua continuidade pela divisão em instantes (*tò nyn*, “o agora”) inextensos, análogos ao ponto geométrico (*stigmé*). Assim, na visão aristotélica, o instante, em si, nada mais é do que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), um puro limite que conjunge e, simultaneamente, divide passado e futuro. Como tal, ele é algo que não pode ser apreendido, cujo caráter paradoxal é expresso na afirmação aristotélica “de que o instante é sempre outro, na medida em que divide o tempo ao infinito, e, contudo, sempre o mesmo, na medida em que une o porvir e o passado garantindo a sua continuidade; e esta sua natureza é o fundamento da radical alteridade do tempo e do seu caráter destrutivo” (AGAMBEN, 2005, p. 113). Para o autor reside justamente aí – nesta concepção do tempo como um *continuum* infinito de instantes pontuais em fuga, herdada do pensamento grego –, os fundamentos da incapacidade do homem ocidental em dominar o tempo, claramente evidenciada na sua obsessão em querer “ganhá-lo” e em “vê-lo passar”.

Voltando às reflexões de Agostinho, é certo que pensamos reconhecer, em seu tempo interiorizado, resquícios das ideias gregas sobre o tempo – em especial, das ideias platônicas -, que considera os conceitos de tempo e de universo como inseparáveis e interdependentes²⁷. No tocante ao pensamento aristotélico, Agostinho o submete a uma rigorosa crítica – como o fizera, anteriormente, Plotino – afirmando que o tempo e o movimento deviam ser mais cuidadosamente diferenciados um do outro. Condena, em particular, a correlação do tempo com os movimentos dos corpos celestes, uma vez que, em sua concepção, o tempo ainda existiria se “os céus parassem de se mover, mas a roda de um oleiro ainda girasse”. Em suas meditações, desdobra tal pensamento, ao inquirir:

Ouvi dizer de um homem instruído que o tempo não é mais que o movimento do sol, da lua e dos astros. Não concordei. Por que não seria antes o movimento de todos os corpos? Se os astros parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo para medirmos as suas voltas? Não poderíamos dizer que estas se realizavam em espaços iguais, ou se a roda umas vezes se movesse mais devagar, outras mais depressa, não poderíamos afirmar que umas voltas demoravam mais, outras menos?” (AGOSTINHO, 2014, p. 313).

²⁷ O modelo agostiniano metafísico do tempo é claramente uma reconstrução da linha parmenídica-platônica e, por consequência, uma refutação do tempo aristotélico.

Podemos considerar, de maneira conclusiva, que, ao contrário de Aristóteles, Agostinho indicava que o que medimos “não é o movimento das coisas no real, mas sim a duração vivida pela consciência e, ao fazê-lo, projetava a natureza da experiência temporal como sendo algo estritamente subjetivo e dissociado, portanto, da realidade última do mundo” (CALAZANS, 2006, p. 37). Desta maneira, as ideias agostinianas destacam, claramente, o antagonismo metafísico e teológico radical entre o *eterno* – entendido como o sempre presente sem duração –, e o *temporal*, entendido como esse tempo que flui do futuro ao passado segundo uma lei numérica. Agamben (2005) ressalta, no entanto, que esse tempo agostiniano – interiorizado, “psicológico” –, equivalente ao *temporal*, corresponderia, ainda, à mesma sucessão contínua dos instantes pontuais do pensamento aristotélico, pois, em todo o XI livro de suas *Confissões*, Agostinho – com suas angustiantes interrogações sobre a inapreensibilidade temporal – mostra que o tempo contínuo e quantificado não é abolido, mas simplesmente transferido do curso dos astros à duração interior.

Sabemos que, desde as meditações de Agostinho, muito se tem pensado sobre o tempo, muito se tem aprofundado e se tem refinado em sua compreensão, tanto no campo das ciências quanto no campo da teologia ou da filosofia, onde as questões temporais têm sido objeto de profundas reflexões de pensadores como Kant, Hegel, Bergson, Heidegger e Benjamin. Neste sentido, passados mais de quinze séculos dessas inquietações agostinianas, será que nos sentimos capazes de apaziguá-las e de afirmar que, na atualidade, as definições e as mensurações do tempo já não nos causam mais dúvidas ou questionamentos? Escoltados pelas contribuições reflexivas de tantos pensadores que nos antecederam - juntamente com os avanços das ciências - podemos assegurar que as questões temporais nos conduzem, hoje, por caminhos muito diferentes daqueles trilhados pelo pensador cristão do século V?

O que percebemos é que, desde Agostinho, todos os avanços científicos e tecnológicos – em especial, a invenção do relógio de pêndulo, no século XVII, pelo cientista holandês, Christian Huygens – influenciaram decisivamente o conceito moderno de homogeneidade e de continuidade do tempo, abrindo espaço para novas experiências e novas concepções temporais. Assim, na atualidade, pensamos apreender e nomear as experiências produzidas pela sensação da passagem do tempo, utilizando-nos do conjunto de conceitos e de signos dos nossos processos de linguagem²⁸ – meses, dias, horas, minutos, etc., – que parecem organizar a

²⁸ O desenvolvimento da linguagem - considerada um divisor de águas na humanidade - teve, como uma de suas motivações principais, a necessidade de nomear aquilo que era estável, aquilo a que se podia dar nomes, na constante busca pelas estruturas permanentes, subjacentes às mudanças inevitáveis da existência. De fato, podemos afirmar que a linguagem introduziu, indubitavelmente, um elemento de permanência num mundo evanescente, pois embora a fala seja em si mesma transitória, os símbolos sonoros convencionados da linguagem transcendem

sensação de fluxo contínuo e ininterrupto, a partir da qual pautamos as nossas experiências cotidianas e construímos as nossas ações no mundo. Mas em vão nos apegamos a esses conceitos; sensorial e conceitualmente a experiência temporal parece realmente nos desafiar, resistindo sempre à captura e às representações definitivas.

Whitrow (1997), em seu livro – *O tempo na história: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias* – contribui com toda essa nossa discussão, afirmando que, do ponto de vista físico – e, portanto, científico –, o tempo é seguramente uma característica fundamental da experiência humana. Para o autor, tempo, finitude e eternidade combinam-se de uma forma intrincada e intrigante, reconhecível em todos os campos de conhecimento humano, em todas as grandes filosofias e nas diferentes religiões. Pela completa e absoluta interdependência da nossa existência com a experiência temporal, o autor assevera que nenhuma faculdade de conhecimento humano isolada, por si só, pode ser capaz de explicar a natureza do tempo. Segundo ele, é justamente por essa dificuldade de apreensão, que o tempo tem se apresentado, ao longo dos séculos, como uma temática recorrente, bem como, tem se prestado a tantas definições e interpretações diferentes.

Buscando compreender como internalizamos essa “experiência fundante, íntima e imediata” – que caracteriza a nossa relação tempo-mundo –, Whitrow (2005) problematiza, portanto, a possibilidade de que tenhamos um sentido específico para tal, como temos a visão, a audição, o tato, o paladar ou o olfato²⁹. Para o autor, nenhuma faculdade dos sentidos, isoladamente, seria capaz de explicar essa experiência originária, cuja consciência estaria intrínseca e indiscutivelmente vinculada à sensação de *duração*; sensação esta que surge sempre que relacionamos uma situação presente a experiências passadas ou a expectativas e a desejos

o tempo. É interessante observar, no entanto, que a noção e a expressão da passagem do tempo é algo relativamente novo na história das civilizações. Foi somente nas línguas indo-europeias que as distinções entre passado, presente e futuro se desenvolveram plenamente. Em hebreu, por exemplo, o verbo não distingue as ações nesses termos, mas entre incompletas e realizadas. Por outro lado, no grego arcaico já é possível discernir formas verbais que discriminem entre os tempos. A este respeito, a pesquisadora Suzanne Fleischmann chama a atenção para o fato de que os tempos verbais, que hoje utilizamos, correspondem, na verdade, a atividades mentais distintas; o passado a conhecimento; o presente a sentimentos e o futuro a desejo, bem como a potencialidade. A pesquisadora ressalta ainda que, dada a ênfase conferida pelo cristianismo ao dever moral e à vida futura, chegou-se a atribuir ao surgimento e ao crescimento dessa religião, uma das razões para que, por volta do século V d. C, novos futuros modais tenham sido introduzidos na língua latina (WHITROW, 1997).

²⁹ Há um certo consenso científico de que, de todos os sentidos humanos, a audição seja o mais proximamente relacionado às questões temporais. Decodificamos os estímulos sonoros numa sequência temporal – um depois do outro – que corresponde exatamente à nossa ideia do tempo, como sendo algo estreitamente ligado à sequência linear de atos discretos de atenção, que caracteriza o nosso processo de pensamento. Em consequência, o tempo é naturalmente associado por nós à contagem, o mais simples de todos os ritmos. Certamente não é por acaso que as palavras “aritmética” e “ritmo” venham ambas de termos gregos derivados de uma raiz comum, que significava “fluir”. Portanto, enquanto sequência, o nosso sentido do tempo envolve alguma consciência da duração e também das noções entre passado, presente e futuro. Ademais, a nossa experiência direta do tempo é fundamentalmente do presente e nossa ideia dele surge da reflexão sobre essa experiência, pois, enquanto nossa atenção está concentrada no presente, tendemos a não ter uma consciência propriamente dita do tempo (WHITROW, 2005).

futuros. É essa sensação de *duração* – relacionada diretamente com os nossos interesses e com a nossa atenção – o que, para o autor, produz efetivamente o que registramos como experiências temporais, identificadas e contabilizadas como tempo decorrido.

Observamos que, com muita frequência, as tentativas de discurso acerca da experiência temporal ancoram-se sobre os conceitos de *duração* e de *instante*. Ao longo da história, tais conceitos foram utilizados recorrentemente por diferentes pensadores em suas teorias temporais. Em suas reflexões sobre o tempo “psicológico”, Agostinho, por exemplo, apresenta o *instante* como um conceito temporal primário. Todavia, apesar de sua grande influência na teologia medieval, só mesmo a partir do Renascimento humanístico do século XV, juntamente com os avanços científicos da revolução copernicana na astronomia e na cosmologia - que contribuíram para a dissolução da visão atemporal do mundo da Idade Média -, “os pensadores ocidentais começaram a considerar a existência pessoal como essencialmente baseada no momento presente” (WHITROW, 1997, p. 191). A partir dos séculos XVII e XVIII, no entanto, com a revolução científica e com as ideias iluministas, o tempo acabou assumindo uma característica marcadamente dual: a intensidade da sensação vinculou-se diretamente ao *instante*, ao passo que a multiplicidade das sensações passou a depender da *duração*, dando lugar a novos pensamentos, questionamentos e a um crescente interesse pelos processos históricos e pela natureza e significação da memória.

Para Whitrow (2005), é interessante observar que, inobstante essas muitas discussões envolvendo os conceitos de *instante* e de *duração*, o que prevalece, ainda hoje, é um sentimento intuitivo e dominante de que a passagem do tempo se trate de algo natural, universal e absoluto. Segundo ele, a maior parte de nós mantém, na verdade, “a impressão de que o tempo prossegue para sempre, por conta própria, sem ser em nada afetado por qualquer outra coisa, de tal modo que, se toda atividade fosse subitamente interrompida, ele ainda seguiria em frente, sem qualquer interrupção” (WHITROW, 1997, p. 15). Sob tal perspectiva, o autor reconhece que nos comportamos, via de regra, como se essa sensação de passagem inexorável – internalizada como natural e absoluta – fosse, na verdade, a única possibilidade de experiência temporal possível, raramente abrindo espaços para reflexões a respeito.

Frequentemente, somos levados, a ignorar, portanto, as influências dos contextos culturais nas nossas experiências temporais, deixando de considerar que todos os registros da passagem do tempo – aos quais nos submetemos no cotidiano – resultam, na verdade, de convenções adotadas socialmente. Desconsiderando os aspectos históricos, sociais e culturais que fundamentam tais experiências, agimos como se as medidas dos relógios e dos calendários fossem realmente absolutas e não somente parte de um sistema cronométrico, baseado na

rotação da terra em torno de si mesma e em torno do Sol. É neste sentido que Whitrow (2005) problematiza esta ideia – naturalizada e predominante na contemporaneidade – de um tempo mensurável pelo relógio e pelo calendário; de um tempo que avança como uma espécie de progressão linear, infinita, homogênea e unidirecionada. Para o autor, essa sensação dominante de que o tempo prossegue para sempre – universal, inalterável e indiferente aos acontecimentos –, ainda que referendada pelo cientificismo do século XVII e sedimentada pela cronometria do relógio de precisão, ancora-se, antes de tudo, nas concepções e representações culturais herdadas, às quais todos nós nos submetemos, em razão de nosso pertencimento aos contextos sociais e culturais das civilizações.

É J. T. Fraser – fundador da Sociedade Internacional para o Estudo do Tempo e autor de diversos livros sobre o assunto –, em um clássico ensaio introdutório sobre a obra *O que é tempo?*, quem ratifica todas essas colocações de Whitrow (2005). Para Fraser (2005), a despeito do seu caráter fundante e inerente à existência, a maneira como nos relacionamos com o tempo ancora-se, sobremaneira, nas heranças sociais e culturais das civilizações. Segundo ele, de modo igual ao conhecimento humano, “as ideias acerca da natureza do tempo também se refletiram e refrataram ao longo da história. Nasceram e morreram, foram formuladas, reformuladas e moldadas segundo cada cultura, religião, filosofia, ciência, arte e pessoa. Em suas várias formas, elas serviram de modelos da experiência humana na presença e em contraste com a fantasia da vida eterna” (FRASER, 2005, p. 09). É neste sentido que o autor ressalta que, se quisermos compreender melhor os conceitos e as diferentes percepções do tempo nas diversas civilizações, devemos examinar seu papel ao longo da história ou, em outras palavras, colocar o próprio tempo em “perspectiva temporal”.

Em consonância com tais ideias, constatamos que, mesmo no campo das investigações científicas, o tempo tem sido, há muito, objeto de diferentes concepções. Considera-se o pensamento racional e mecanicista – da revolução científica do século XVII –, como uma referência paradigmática para o modelo de pensamento científico, que acabou dominando o Ocidente por quase três séculos. Segundo tal pensamento, as leis do universo funcionariam atendendo a uma determinação mecanicista: dadas as condições iniciais de um sistema, a sua evolução se efetivaria - em consonância com as leis de preservação de energia, capazes de garantir e preservar essas relações –, de acordo com uma concepção linear e unidirecional da causalidade. Muitas das explicações e das leis, que, ainda hoje, regem de maneira definida e organizada o funcionamento do universo, constituíram-se a partir dessa visão da realidade. O enorme sucesso desse modelo, capaz de descrever com êxito os movimentos dos planetas, das máquinas, dos corpos, dos fluidos, etc., – de acordo com as “leis do movimento de Newton”-,

levou os cientistas a associarem o universo a um imenso sistema mecânico que funcionava perfeitamente e de modo previsível.

Compreendidas, pois, como as leis básicas da natureza, as leis da mecânica newtoniana foram elevadas, a partir daí, à condição de teoria definitiva do universo. Sustentando-se sobre os aspectos físico e causal da natureza, bem como sobre as ideias de tempo e de espaço absolutos – um tempo reconhecido como um fluxo contínuo e imutável; fluxo que vem do passado para o presente, em direção ao futuro –, tais leis passaram a vigorar incontestes, formulando uma visão particular do mundo sustentada pelo pensamento científico. Bastava conhecer e dominar o conjunto dessas regras claras e bem definidas, para que se pudesse prever o funcionamento de todos os fenômenos naturais. Um gigantesco relógio determinístico e um “Deus construtor”: o que impera, então, é uma crença generalizada na concepção do tempo como atributo inerente à criação “divina”. Um tempo que é, na verdade, parte essencial da natureza; um tempo metafóricamente internalizado como um relógio universal, autônomo e absoluto, responsável pela marcação de todos os instantes, independente do observador. Ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, essa crença generaliza-se como uma verdade incontestável³⁰, ampliando as noções de história e de progresso da humanidade, abrindo espaço, de vez, para as teorias de um universo evolucionário.

Essa concepção mecanicista do universo – compreendido, neste sentido, como esse gigantesco relógio, inteiramente determinístico, onde as partículas se movem de acordo com leis naturais eternas e invariáveis – impõe-se como o pensamento científico dominante, referendando a ideia de que havia apenas um sistema universal de tempo e que este existia por si só. Para Whitrow (2005), muito mais do que somente um pensamento científico, tal abordagem assume, entre os séculos XVII e XIX, a abrangência de um modelo descritivo da realidade, interferindo, significativamente, nos variados aspectos da vida social. É neste sentido que ele ressalta que “essa crença não se limitava aos cientistas: foi alimentada pela tendência crescente na civilização industrial para que a vida dos homens fosse regulada pelo relógio, particularmente depois da produção em massa de relógios baratos” (WHITROW, 2005, p. 105).

No final do século XIX, no entanto, o mundo científico depara-se com a descoberta de novos fenômenos naturais, que insistem em escapar às explicações das leis até então conhecidas. O descobrimento e a investigação do eletromagnetismo levam o conhecimento científico para um novo e fundamental conceito – o do campo de forças –, que abalaria em definitivo o modelo vigente, levando à procura por novas explicações e à ampliação da

³⁰ Na sequência do texto, discorreremos sobre o pensamento de Leibniz e sobre sua teoria do tempo relativo.

compreensão sobre os fenômenos da natureza. Assim, quando, no início do século XX, Albert Einstein propõe a sua Teoria Especial da Relatividade³¹, tal proposição desconstrói, de uma só vez, alguns dos principais conceitos newtonianos, envolvendo as noções de espaço e de tempo absolutos. Em decorrência das proposições de Einstein, novas possibilidades teóricas, envolvendo o observador, são introduzidas relativamente aos assuntos temporais, ou seja, a partir daí, o tempo perde a sua característica absoluta e torna-se um aspecto do universo dependente do observador. Com tais teorias, Einstein problematiza, em definitivo, a ideia prevalente de que a data pudesse ser uma característica essencial de um evento. “A crítica de Einstein do conceito clássico de simultaneidade parece descartar a possibilidade de uma sequência *objetiva*³² de estados temporais do Universo, pois cada observador tem sua própria sequência desses estados, e nenhum pareceria ser de forma alguma especialmente privilegiado” (WHITROW, 2005, p. 123).

É neste sentido que afirmamos que, ainda que a mecânica newtoniana siga fazendo parte de nossas vidas através das explicações de muitas de nossas experiências cotidianas – com nossos corpos, com nossos deslocamentos, com o funcionamento das máquinas, etc. –, o certo é que, a partir das contribuições de Einstein, as “*dimensões espaço e tempo*” ganham, definitivamente, novas concepções. Inobstante agirmos e reagirmos, ainda hoje, comumente regidos pela sensação de um espaço tridimensional e de um tempo linear absoluto – que internalizamos como definitivos – tais dimensões, para a ciência atual, assumem novas perspectivas e novas variáveis. Na visão da física contemporânea, o tempo vê-se destituído da sua condição de fluxo universal e o espaço deixa de ser tridimensional e, intimamente ligadas entre si, tais dimensões formam, nesta nova concepção, um *contínuo tetradimensional*, conhecido como “*espaço-tempo*”, cujas mensurações perdem a significação original absoluta.

Depreendemos dessa breve retrospectiva que, mesmo no campo das ciências – dentro deste território de certezas e de verdades –, a concepção temporal tem passado por transformações significativas, capazes de desconstruir um certo modo de experiência de mundo, apontando inevitavelmente para novas direções e para novas possibilidades. É neste sentido que

³¹ O ponto de partida das investigações de Einstein sobre a natureza do tempo foi seu desejo de conciliar a teoria eletromagnética da luz, de James Clerk Maxwell, com o resto da física baseada nas leis da mecânica de Newton. A teoria de Einstein da relatividade especial é incompatível com o conceito de Newton de tempo absoluto, mas pode ser vista como um desenvolvimento da teoria de Leibniz do tempo relativo. Embora o próprio Leibniz considerasse um sistema de tempo único, a ideia de que o tempo derivava dos eventos – que é a essência da sua teoria – é compatível com a existência de uma multiplicidade de sistemas de tempo associados com diferentes observadores (WHITROW, 2005, p. 115).

³² Ao formular seu conceito de tempo absoluto, Newton referia-se à ordem sucessiva de eventos no tempo e ao ritmo com que eles se sucediam. Ele acreditava que o ritmo em que os eventos se sucediam era determinado pelos respectivos momentos de tempo absoluto com os quais eles se relacionam e pelo que ele chamava de ritmo de “fluxo” do tempo (WHITROW, 2005).

afirmamos que, inobstante tantas descobertas dos mecanismos de funcionamento do universo e tantas contribuições da física nos últimos séculos, os assuntos temporais continuam ainda habitando terrenos imprecisos do conhecimento humano, aqueles considerados de difícil delimitação e, portanto, inconclusivos, até mesmo, para a ciência. Na verdade, talvez devêssemos considerar que, mesmo depois de tantos séculos, ainda seguimos buscando certezas e definições capazes de oferecer respostas aos questionamentos temporais de Agostinho, os quais mantêm-se inacreditavelmente atuais, ressoando e encontrando eco em nossas próprias angústias e indagações.

Em se tratando das questões temporais, os próprios pesquisadores da ciência reconhecem, portanto, os muitos aspectos envolvidos e posicionam-se cuidadosamente a respeito. Percebemos, contudo, que as descobertas recentes da física apontam – de maneira indireta, mas definitiva –, para aquilo que naturalmente intuímos como verdade: para a absoluta indissociabilidade da experiência de tempo com a experiência de mundo, relação esta de tal maneira fundante da existência humana, que escapa a quaisquer definições e explicações mais apressadas. Em sua obra – *O Ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico* – Monique Augras (1986, p. 27) ratifica tais ideias assegurando que, segundo a física contemporânea “o tempo não existe como entidade, como pressuposto anterior e exterior ao ser vivo”; na verdade, longe de ser exterior ao homem, o tempo é, para a autora, extensão e criação da realidade humana. Em suas palavras,

o tempo é apenas um ponto de vista numa perspectiva biológica. É uma direção irreversível para o indivíduo e para a espécie. O. Costa de Beauregard, em seu livro, *O segundo princípio da ciência do tempo*, expressa esse paradoxo através de uma imagem esclarecedora: o tempo assemelhar-se-ia à leitura de um livro; o livro existe como algo disponível, em aberto, mas o leitor tem de percorrê-lo em sentido determinado. Poder-se-ia levar adiante a imagem: ao ler, o leitor interpreta o livro, recolhe e cria o seu significado. O tempo surge, então, não como dimensão do mundo, mas como orientação significativa do ser (AUGRAS, 1986, p. 27).

Aprofundando tais questões, Augras (1986) destaca que falar do tempo é, de fato, descrever toda a insegurança ontológica do homem. Ainda que seja condição de toda a sua existência, o tempo é, paradoxal e inexoravelmente, garantia da sua impermanência. Como a autora, refletimos que toda essa sensação de insegurança e de angústia – que normalmente nos acomete relativamente às questões temporais – parece residir justamente na capacidade inerente ao tempo de nos mobilizar quanto aos nossos temores mais íntimos, devolvendo-nos uma inquestionável percepção da transitoriedade da existência e inevitáveis reflexões sobre a finitude do ser. Para Augras (1986), reflexões existenciais que, afinal, se justificam, pois,

“analisar o tempo é observar o homem em sua maior contradição: a tensão entre permanência e transitoriedade, poder e impotência, vida e morte” (AUGRAS, 1986, p. 27).

Lembremo-nos, neste momento, de Eliade (1992) e de seu famoso e já citado, *Mito do eterno retorno*, quando descreve com muita propriedade esse anseio por um tempo mítico, primordial e sagrado, que, nas sociedades arcaicas, configurava-se como uma eterna regeneração cíclica do mundo. Refletimos, a esse respeito, que os mitos temporais presentes em grande parte dessas diferentes civilizações que nos antecederam – organizando-se em grandes ciclos, expressos em degradações e regenerações periódicas e incessantes do mundo – parecem traduzir, na verdade, uma tentativa constante de lidar com toda essa impermanência. Como já mencionamos, em tais sociedades, tudo se passava como se existissem dois tempos: um *tempo profano* – tempo “comum”, povoado de acontecimentos e de entes banais, no qual os homens levavam uma vida anódina e sem importância – e um tempo considerado “especial”, um *tempo sagrado* – tempo este povoado de acontecimentos extraordinários e habitado por potências originárias e sobrenaturais, cujos atos os homens deviam imitar.

Na verdade, nessas antigas civilizações, esse tempo dotado de reversibilidade – simultaneamente sagrado e profano – era experienciado, como mencionado anteriormente, à luz dos mitos cosmogônicos, concretizados no plano da realidade humana através de cerimônias e de rituais. Assim, do ponto de vista mítico, os mais importantes atos da vida eram revelados *ab origine*, através de modelos arquetípicos³³ dos deuses ou heróis. Na repetição *ad infinitum* destes modelos exemplares ou paradigmáticos – através dos ritos cerimoniais e sacrificiais –, essas sociedades arcaicas buscavam a atualização constante do tempo originário considerado sagrado, ou seja, do tempo mítico primordial. Nas palavras de Eliade (1986),

um sacrifício, por exemplo, não só reproduz com exatidão o sacrifício original, revelado por um deus *ab origine*, no princípio dos tempos, mas também é realizado naquele mesmo momento mítico primordial; em outras palavras, cada sacrifício realizado repete o sacrifício inicial e coincide com ele. Todos os sacrifícios são levados a cabo no mesmo instante mítico do princípio; por meio do paradoxo do rito, ficam suspensos o tempo e a duração profanos. E isso também vale para todas as repetições, isto é, para todas as imitações dos arquétipos; por meio de uma tal imitação, o homem é projetado para a época mítica em que os arquétipos foram pela primeira vez revelados (ELIADE, 1986, p. 39).

³³ É importante destacar que *arquétipo*, no sentido utilizado por Eliade, refere-se a paradigma, modelo exemplar. Segundo o autor, nas antigas civilizações, os mitos teriam a função de preservar e transmitir esses modelos exemplares, paradigmáticos – *os arquétipos* – revelados ao homem em tempos míticos, através dos quais o Cosmo e a sociedade seriam regenerados de maneira periódica.

O autor evidencia, assim, toda a simbologia presente na relação entre o mito, o rito e a renovação do tempo, destacando a importância ritualística para a consecução da realidade mítica. Ao repetirem o gesto inaugural realizado pelos deuses quando da criação do mundo, os ritos cumpriam, afinal, a narrativa mítica, suspendendo a vigência do tempo “comum” e abrindo espaço para o tempo primordial, para o tempo sagrado no qual ocorreu a criação do mundo. Em tal perspectiva, através de um conjunto apropriado de atos cerimoniais (ritos), cumpria-se, enfim, a destinação mítica, quando então o tempo “concreto” tinha seu curso suspenso e os acontecimentos podiam ser revertidos, assegurando-se, assim, a continuidade do mundo. De tal forma, o “eterno retorno” de Eliade (1992) – configurado através dos mitos e dos ritos – apresenta-nos, na verdade, uma ontologia não contaminada pelo tempo e por suas transformações. Tudo começa de novo, do princípio, a cada instante. Nenhum acontecimento é irreversível e nenhuma transformação é final. O tempo que retorna - o tempo circular - anula toda e qualquer irreversibilidade. Através das festas e dos ritos cerimoniais, que lhe asseguram a regeneração periódica, esse tempo cíclico e sagrado testemunha, em cada repetição, uma possibilidade de ressurreição, de recomeço.

Vale destacar, a esse respeito, que, através de seus mitos, diferentes povos como babilônios, hindus, gregos, germanos, astecas, etc., trabalharam sempre com a ideia de que a humanidade passou por fases maravilhosas, áureas, que aos poucos foram decaindo até chegar ao período das trevas, ressurgindo, no entanto, novamente e sempre, de volta ao paraíso primordial³⁴. Neste sentido, a função dos mitos do “Grande Tempo” – o tempo primordial apresentado por Eliade (1992) –, parece ser, indiscutivelmente, a superação do fim, da dor e da morte. Nas palavras de Augras (1986), tais mitos apontam para um significado constante: “superar a morte, redimir o sofrimento, assegurar o acesso à felicidade. Ou seja: o tempo mítico é, acima de tudo, tentativa de negar a impermanência” (AUGRAS, 1986, p. 28).

Lidar com a impermanência, superar a morte; esta parece ser, afinal, a motivação maior que subjaz em meio a tantas teorias, a tantas explicações, sejam míticas, religiosas, lógicas ou científicas, que buscam atribuir sentido às experiências temporais. Percebido em seus múltiplos aspectos – como tempo mítico e sagrado, como dimensão ontológica e primordial da vida, como experiência interiorizada e subjetiva, como tempo físico mensurável e absoluto, como representação imaginária dotada de significações, mas também, substancialmente, como tempo identitário, coletivo, exemplificado pelo calendário –, fato é que falar sobre o tempo nunca é

³⁴ Depois do Ragnarok, da morte dos deuses germânicos no combate em que todos, bons e maus, perecem, a profetisa do Volüspa antevê o surgimento de um novo mundo de paz, de esperança, em que reinará Baldur, o muito puro. Uma nova raça de homens aparecerá, e todos viverão felizes (AUGRAS, 1986, p. 27).

tarefa fácil. Quer seja apreendido em sua concepção mítica, histórica ou científica, é certo que nos submetemos ao seu jugo: vivemos no tempo e pelo tempo. Ser e tempo são indissociáveis na experiência de mundo. A par de quaisquer definições, conceitos ou orientações teóricas, o tempo se apresenta, essencial e significativamente, como a nossa experiência fundante por excelência, através da qual o mundo se revela e se constitui.

Trabalhamos, pois, com a ideia de que, ainda que transitem pelos rigores dos experimentos científicos e pelas leis da física, os assuntos temporais seguem, na atualidade, abertos às novas descobertas e às novas explicações da ciência, às quais se misturam as reflexões filosóficas, as contribuições religiosas e as dúvidas angustiantes sobre finitude e eternidade. É nesse sentido que, a despeito de todo o conhecimento acumulado desde o século V e do muito que já se refletiu e se descobriu sobre o tempo desde então, talvez seja mais sensato e corajoso fazer coro às indagações iniciais de Agostinho, assumindo que, ainda hoje, refletir sobre o tempo, via de regra, inquieta, desarticula, incomoda e, normalmente, angustia.

1.3. O círculo, a reta, o ponto: o tempo e suas representações

Sendo uma temática que aceita múltiplas abordagens, o tempo e suas questões têm transitado, há muito, pelas concepções científicas, filosóficas e religiosas, mas, acima de tudo, permeiam, desde sempre, os aspectos culturais das diferentes civilizações. Percebemos, pois, que, como acontece com outros aspectos do conhecimento humano, as abordagens temporais têm sofrido transformações e suscitado discussões, que refletem as ideias e as crenças assumidas como verdades em determinados contextos. Seguramente, à percepção objetiva da passagem do tempo e à certeza intuitiva da finitude humana, as questões temporais seguem agregando, ao longo dos séculos, as ideias, as expectativas e as fantasias sobre a vida eterna, alimentadas, pelos sistemas sociais, religiosos e culturais das civilizações que nos antecederam.

Partindo dessas colocações preliminares, ficamos nos interrogando, portanto, sobre a complexidade dos fatores que, na atualidade, constroem a nossa relação com o tempo. O que há de individual e o que há de cultural no modo como nos relacionamos com as experiências temporais? Internalizamos e subjetivamos tais experiências, reconhecendo-a em seus aspectos ontológicos e inseparáveis da existência, ou somos herdeiros, na verdade, de um certo modo de experiência, que nos remete às representações culturais da modernidade ocidental? Até que ponto a nossa relação com o mundo é fabricada a partir das noções de tempo que internalizamos como verdades, construídas nos contextos históricos, culturais e religiosos que nos localizam existencialmente?

É exatamente nessa interface – onde as questões culturais e as concepções temporais conjugam-se numa visão característica de mundo – que reconhecemos o aspecto temporal mais significativo para esta escrita. Ao longo dos séculos, as noções temporais têm conseguido resistir às categorizações teóricas – que, sistematicamente, insistem em defini-las e em enquadrá-las – e seguem, refletindo “o espírito de um tempo” (o *zeitgeist*³⁵), transformando-se continuamente com as novas configurações das sociedades. Refletimos que é sobretudo essa capacidade que o tempo tem de espelhar e de refletir a visão de mundo de uma época o que nos leva a naturalizar, a introjetar e a aceitar, como fato, a ideia de linearidade e de irreversibilidade – predominante em nossa realidade atual – em contraposição à noção, compartilhada por Eliade (1992), de um tempo circular, mítico e sagrado, que, através dos séculos, construiu e norteou a realidade de outros povos, em suas relações com o mundo.

Seguramente, a crença nesse modelo temporal cíclico permaneceu, durante muito tempo, como um aspecto comum a várias culturas antigas, caracterizando, de modo particular, as ideias cosmológicas gregas, sobretudo na época helênica³⁶. Aprofundando tais colocações, Agamben (2005), em *Infância e história*, salienta o aspecto da concepção de tempo da antiguidade greco-romana - fundamentalmente circular e contínuo –, em contraposição ao aspecto mensurável e retilíneo, predominante nas experiências temporais contemporâneas. Para o autor, sendo essencialmente circular, tal concepção temporal não possuía, portanto, uma direção determinada. Em outras palavras, pela perspectiva clássica, o tempo não tinha início, nem fim, ou melhor, ele os tinha tão somente na medida em que, em seu movimento circular, retornasse incessantemente sobre si mesmo (AGAMBEN, 2005).

Compreendida em sua natureza circular, é comum encontrarmos, no pensamento clássico, uma temporalidade muitas vezes associada ao movimento cíclico das esferas celestes, relacionando-se diretamente com atributos e imagens da eternidade. É assim que Platão, em seu diálogo cosmológico – *Timeu* – defende a ideia de que o espaço existe por direito próprio, como uma estrutura estabelecida para a ordem visível das coisas, ao passo que o tempo é simplesmente uma característica dessa ordem. Diversamente do modelo ideal em que se baseia, o universo está sujeito à mudança³⁷. O tempo é esse aspecto do mundo que aproxima o universo

³⁵ *Zeitgeist* - espírito da época, espírito do tempo ou sinal dos tempos - é o conjunto do clima intelectual e cultural do mundo em certa época, ou as características genéricas de um determinado período de tempo.

³⁶ Essa concepção temporal encontrou a sua apoteose na ideia do “Grande Ano”, vividamente descrita por Nemésio, bispo de Emesa, no século IV: “os estoicos dizem que quando os planetas voltam, em determinados períodos fixos de tempo, às mesmas posições relativas que tinham no início da formação do Cosmo, há conflagração e destruição de tudo o que existe. Então o Cosmo é restaurado de novo em um arranjo precisamente similar ao anterior. As estrelas movimentam-se de novo em suas órbitas, cada uma com a mesma revolução do período anterior, sem variação” (WHITROW, 2005, p. 22).

³⁷ Na cosmologia de Platão, o universo era moldado por um artífice divino que impunha forma e ordem à matéria

de seu modelo, constituindo-se como “uma imagem movente da eternidade”, manifestada nos movimentos dos corpos celestes. Vislumbramos talvez a mais bem-acabada tradução desse pensamento, quando, ao tentar definir o tempo, o filósofo utiliza-se claramente de metáforas celestiais, afirmando que: “o criador do mundo fabricou uma imagem móvel da eternidade e, ordenando o céu, fez, a partir da eternidade imóvel e una, esta imagem que se move sempre conforme as leis do número e que nós denominamos tempo” (PLATÃO apud AGAMBEN, 2005, p. 112).

Para Agamben (2005), essa concepção temporal circular, cíclica e eterna fundamenta-se, claramente, na associação das noções de perfeição e de imutabilidade com as de plenitude e de eternidade, associação recorrente no pensamento clássico, que encontra no movimento circular - e em sua repetição de eterno retorno -, a mais completa tradução de perfeição. É nesse sentido que o autor nos afirma que,

dominado por uma ideia de inteligibilidade que assimila o ser autêntico e pleno àquilo que é em si e permanece idêntico a si mesmo, ao eterno e ao imutável, o grego considera o movimento e o devir como graus inferiores da realidade, em que a identidade não é mais compreendida senão – no melhor dos casos – como permanência e perpetuidade, ou seja, como recorrência. O movimento circular, que assegura a manutenção das mesmas coisas através da sua repetição e do seu contínuo retorno, é a expressão mais imediata e mais perfeita (e, logo, a mais próxima do divino) daquilo que, no ponto mais alto da hierarquia, é absoluta imobilidade (AGAMBEN, 2005, p. 112).

Tempo circular, tempo retilíneo; é interessante observar que, uma vez que a mente humana tem a experiência do tempo, mas não a sua representação, a interiorização da dimensão temporal é concebida, necessariamente, por intermédio de imagens espaciais. É exatamente por esse motivo que afirmamos que a concepção do tempo na visão clássica é fundamentalmente circular e contínua, ao passo que a imagem que norteia a conceitualização cristã é a linearidade de uma linha reta. Acreditamos que na aparente trivialidade dessa mudança conceitual e geométrica encontra-se uma das rupturas mais significativas e marcantes envolvendo as questões temporais e culturais do Ocidente.

Agamben (2005) enfatiza essa estreita vinculação entre a experiência temporal e os aspectos culturais de uma civilização, quando afirma que “toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa

primeira, originalmente em estado de caos. Esse artífice divino era, de fato, o princípio da razão, que, impondo ordem ao caos, submetia-o ao domínio da lei. O padrão da lei era fornecido por um reino ideal de formas geométricas, eternas e em perfeito estado de repouso absoluto, como o mundo real de Parmênides (WHITROW, 1997).

experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência” (AGAMBEN, 2005, p. 111). Assim, é oportuno observar o quanto essa mudança “aparentemente” simples na representação espacial do tempo guarda em si – de maneira simbólica e muito significativa – os aspectos característicos e determinantes do momento histórico inaugurado pelo cristianismo. Muito além da “espacialidade de uma representação geométrica”, encontramos, nessa transformação da experiência temporal, aspectos sociais e culturais altamente significativos, que, desde então, têm influenciado a história da humanidade - em especial a do Ocidente – associando-a à fé cristã.

Antes da ascensão do cristianismo, com exceção de alguns escritores isolados como Sêneca, só os hebreus³⁸ e os iranianos zoroástricos parecem ter levado em consideração a possibilidade de um tempo linear e não cíclico³⁹ (WHITROW, 1997). Para Agamben (2005), o grande diferencial dessas perspectivas reside justamente na direção e no sentido que se atribuem ao tempo. Em contraste com o tempo sem direção do mundo clássico, *o tempo cristão tem uma direção e um sentido*. O mundo, para o cristão, é criado no tempo e deve acabar no tempo. De um lado, a narrativa da Gênese; de outro, a perspectiva escatológica do apocalipse e entre esses dois limites – definidos e previstos nas escrituras sagradas–, uma trajetória temporal composta de eventos únicos, que não se repetem.

O mundo cristão, portanto, ao contrário do helênico, “começou, dura e acabará no tempo; é um mundo finito e limitado dos dois lados de sua história. Não é nem eterno nem infinito em sua duração, e os eventos que se desenrolam nele não se repetirão nunca” (AGAMBEN, 2005, p. 115). Nisso reside, seguramente, a grande mudança de perspectiva inaugurada pelo cristianismo em relação às concepções temporais que o antecederam. Do ponto de vista cristão, a doutrina central da *Crucificação* é considerada como um *evento único no tempo*, não sujeito à repetição, o que implica, em definitivo, numa disposição linear e não cíclica da realidade. Assim, nessa visão temporal cristã – da qual ainda somos legatários –, todo evento

³⁸ A escatologia dos profetas hebreus era sem dúvida altamente influenciada pelo destino de Israel como Estado, após ter sido conquistado pelos babilônicos; só o futuro, portanto, prometia o bem-estar da comunidade dos fiéis israelitas. Em suma, o objetivo essencial do Deus judaico na história era a salvação de Israel. O livro do Antigo Testamento que mais ilustra essa visão escatológica, porém, foi escrito sob a tensão do medo dos selêucidas, pouco antes da ascensão dos macabeus: *o livro de Daniel*, em que a história foi apresentada, à guisa de profecia, como um processo unificado, conformado a um plano divino de significação teleológica (WHITROW, 2005).

³⁹ O zoroastrismo foi uma das grandes religiões da humanidade, possivelmente a primeira a envolver uma interpretação teleológica do tempo. Muito difundida na Babilônia, no período em que esteve dominada pelo Império Persa, teve sua origem vinculada aos iranianos da raça ariana. A época em que viveu seu fundador, Zaratustra (Zoroastro é a forma grega de seu nome) é incerta, mas presume-se que tenha sido a primeira metade do século VI a.C. A religião monoteísta de Zaratustra pode ser vista como uma resposta às condições sociais de seu tempo, uma época de transição em que uma comunidade agrícola e pastoril estabelecida estava sendo ameaçada por tribos predatórias que ainda mantinham um estilo de vida nômade (WHITROW, 1997).

é único e insubstituível. Whitrow (2005, p. 81), ressalta a importância significativa de tais transformações, ao afirmar que “nosso conceito moderno de história, por mais racionalizado e secularizado que seja, permanece fundado no conceito de tempo histórico inaugurado pelo cristianismo”. É partindo, portanto, dessa concepção fundante da noção de *História* – como um tempo linear que se orienta, que se dirige para um fim – que seguimos, na atualidade, criando realidades e conferindo significados aos múltiplos aspectos de nossa existência.⁴⁰

A despeito, pois, das diversas abordagens que a temática temporal tem a nos oferecer, interessa-nos, sobremaneira, aprofundar a problematização desses aspectos temporais construídos e transmitidos culturalmente através dos séculos e que, ainda hoje, seguem norteando e mediando a nossa relação com o mundo. Muito mais do que reflexões filosóficas ou do que a busca por certezas objetivas e científicas sobre a natureza do tempo, interessam-nos as constatações e as observações de como as concepções temporais têm alimentado a imaginação humana nos variados contextos, influenciando pensamentos, comportamentos, sentimentos, atitudes e crenças próprios de cada período. Sobretudo, interessa-nos compreender, no decorrer da escrita, como a ideia de tempo predominante no Ocidente – essa espécie de progressão linear medida pelo relógio e pelo calendário – foi-se constituindo através das diferentes culturas, tornando-se determinante na delimitação da maneira como experienciamos, afirmamos e expressamos, na contemporaneidade, a nossa subjetividade.

Lembre-mos, neste momento, do já citado Byung-Chul Han e de seu livro, *O Aroma do Tempo*. Na visão de Han (2016), o surgimento do mundo histórico põe fim ao mundo mítico, carregado de sentido. Na realidade mítica, tudo habita um lugar no Cosmos, tudo carrega uma ordem; os acontecimentos mantêm uma relação estreita, um encadeamento que produz o sentido do todo. Em tal realidade, “os deuses não são mais do que eternos portadores de sentido. Fazem com que o mundo seja significativo, com que o mundo tenha significação e sentido. Narram a relação entre as coisas e os acontecimentos. A relação que se narra gera sentido. A narrativa cria *mundo* do nada” (HAN, 2016, p. 25). O autor, situa-nos, assim, numa realidade mítica constituída por narrativas e deuses; num mundo que, afinal, podia ser lido “como uma *imagem*” (HAN, 2016, p. 25) e, no qual,

cada acontecimento reflete a substância do mundo, imutável e eterna. Não há movimento algum que possa conduzir à variação da ordem existente. Neste mundo do eterno retorno, a aceleração não teria qualquer sentido. Aqui, tudo o que tem sentido é só a eterna repetição do mesmo, a reprodução do já sido, da verdade imperecível. É assim que o homem pré-histórico vive num presente que perdura” (HAN, 2016, p. 26).

⁴⁰ Por sua importância, a noção de tempo histórico será aprofundada no próximo capítulo.

O mundo histórico, no entanto, baseia-se em pressupostos muito diferentes; não se apresenta como uma *imagem* acabada, capaz de revelar uma substância eterna, uma ordem imutável. Ao contrário, na realidade histórica, os acontecimentos já não se ordenam sobre uma superfície estática, mas como uma linha ininterrupta, que tem uma direção definida, uma *sintaxe*. Em tal contexto, o tempo transcorre linearmente, encadeando os acontecimentos e dotando-os de sentido. Não é mais a eterna repetição o que atribui sentido ao tempo, mas sim a possibilidade da mudança. Tudo transcorre, pois, como um processo, que, em seu desdobramento, implica um progresso ou uma decadência.

Esse tempo histórico que, nas palavras de Han (2016, p. 26), “gera uma significação quando é *orientado (gerichtet)*”, não conhece, portanto, um presente duradouro. Nada mais é; tudo será; tudo se transforma. Em tal contexto, o presente já não tem qualquer substância em si mesmo; realiza-se como transição. Entendido, pois, como mudança, processo, desenvolvimento, este tempo histórico carrega, não mais na sua semelhança, mas sim na sua diferença, aquilo que o torna significativo. Numa perspectiva tal, o movimento e a mudança não geram desordem, mas carregam uma nova ordem, na qual as coisas já não persistem na ordem determinada pela criação do mundo. Han (2016) alerta, no entanto, que esse mesmo tempo que já não remete mais para trás, mas impele para frente – cuja significação temporal, portanto, provém do futuro –, pode *devir em aceleração*.

De tal forma, realizando-se – enquanto progride em direção a uma meta –, o tempo histórico já não abriga mais em seu seio qualquer sentido de demora, que apenas atrasa a marcha de um progresso inevitável. É num contexto tal, que a *aceleração* ganha, pois, efetivamente sentido. Para Han (2016), é exatamente por isso que a aceleração pode ser considerada uma manifestação típica da modernidade, pois a sua existência pressupõe um processo linear, cuja intencionalidade é projetar-se, dirigir-se para um fim, mover-se como se se encaminhasse para uma meta. Mas, adverte ele, a historicidade moderna ainda não implica uma desnarrativização (*Denarrativisierung*) do mundo. Mesmo acelerada, a modernidade continua a ser narrativa; é uma época da história; de uma história do progresso e da evolução.

No entanto, na era da informação atual, a própria tensão narrativa tende a desaparecer, quando o tempo é arrastado para um futuro vazio de significado. A história teleológica – “história da salvação cristã” – que, ao longo da modernidade, cedera espaço para a narrativa histórica do progresso, perde, agora – na contemporaneidade – cada vez mais, as suas características de narratividade e de duração. Para o autor, em tal contexto, não há uma meta orientadora, uma direção definida para a qual marchar. O tempo narrado decompõe-se, assim,

numa cronologia vazia de acontecimentos, que se traduz muito mais em uma enumeração de informações, do que em uma narrativa com sentido. Na verdade, um tempo experienciado como atomizado e descontínuo - resultante da perda da tensão narrativa - que se precipita de forma atropelada para frente, para um futuro sem direção. O autor denuncia, assim, o fenômeno da *atomização do tempo*, que, segundo ele, representa a experiência de tempo dominante na contemporaneidade. Em suas palavras,

o tempo mítico funciona como uma imagem. O tempo histórico, em contrapartida, tem a forma de uma *linha* que se dirige, ou se precipita, para um fim. Quando a linha perde a tensão narrativa ou teleológica, decompõe-se em pontos que *tropeçam* sem direção alguma. No fim da história, gera-se uma atomização do tempo, que o transforma num tempo de pontos. O mito desaparece para sempre da história. A imagem estática transforma-se numa linha sucessiva. A *história* cede lugar às *informações*. Estas não têm qualquer amplitude ou duração narrativa. Não estão centradas nem seguem uma direção (HAN, 2016, p. 30).

Não mais circular, como o tempo mítico, tampouco linear como o tempo histórico; um *tempo decomposto em pontos*; eis, na verdade, a nova configuração temporal descrita pelo autor. Aceleração, dispersão, dissincronia, *atomização*; é assim, pois, que Han (2016) se refere às experiências temporais predominantes no contemporâneo, identificando aí uma vivência temporal em crise. Um tempo de pontos (*Punkt-Zeit*), que parece estar privado, na verdade, de um de seus aspectos mais significativos e importantes – *a duração* –, traduzindo-se numa experiência temporal decomposta numa sucessão de presentes pontuais, esvaziados cada vez mais de sua tensão narrativa. Para ele, a presente crise temporal já não se ancora, portanto, na *aceleração* – a época da aceleração ficou para atrás, totalmente identificada com a modernidade –, mas sim, na desnarrativização, que se traduz em *dispersão temporal*, apresentando-se como uma constante e crescente *ausência de duração e de ritmo*.

De tal forma, um dos sintomas da desnarrativização é, justamente, um vago sentimento de que a vida se acelera, quando na realidade nada há que o faça. Para Han (2016), se observarmos com atenção, veremos que se trata, de fato, de uma sensação de desorientação (*Gehetztseins*), pois a verdadeira aceleração pressupõe um processo com uma direção. A desnarrativização gera, contudo, um movimento sem condução alguma, algo sem direção. Assim, isso que experimentamos, na atualidade, como aceleração é, na visão do autor, somente um dos sintomas da *dispersão temporal*. Nessa perspectiva, tal *dispersão* estaria na raiz das diversas alterações das experiências temporais contemporâneas, levando-nos, principalmente, à *dissincronia* - ou falta de um ritmo ordenador – responsável, em última instância, por essa sensação de que o tempo perdeu o seu compasso, atropelando-se sem qualquer direção.

Nas origens dessa falta de ritmo e de rumo, encontraríamos, então, não mais uma aceleração forçada, mas sim a ausência da duração temporal, provocada, na verdade, por esses fenômenos de *dispersão* e de *atomização do tempo*. Para o autor, exatamente nisto reside a crise temporal própria do contemporâneo: uma *dispersão* característica do tempo, uma *dissincronia* (uma descontinuidade crescente), uma *atomização temporal* que potencializam em nós a sensação de que o tempo passa muito mais rapidamente do que antes. Num contexto tal, o mundo apresenta-se, pois, sem ritmo e, conseqüentemente, sem tempo (*unzeitig*).

Em nossas experiências atuais de atomização do tempo e da vida – quando, nas palavras de Han (2016, p. 10), “sofremos uma perda radical de tempo, de espaço, do ser-com (Mitsein)” –, acabamos criando, portanto, uma identificação de nossa própria existência com algo radicalmente passageiro e fugaz. Tendo se apartado, pois, das coordenadas temporais que engendram uma *sensação de duração*, a vida atual não se enquadraria mais numa estrutura ordenada, identificando-se com a fugacidade do instante e devolvendo-nos, contínua e inevitavelmente, uma sensação recorrente e angustiante de nossa própria efemeridade.

É neste sentido que as definições e as assertivas de Han (2016) colocam-nos, pois, diretamente neste debate hodierno envolvendo o tempo e suas experiências no contemporâneo, trazendo-nos exatamente para o cerne das questões que norteiam esta escrita. Se, em conformidade com as ideias de Han (2016), reconhecemos, na atualidade, a presença dessas experiências de um tempo em crise, assumimos, juntamente com as suas ideias, a perspectiva de que o tempo, assim experienciado, traduz e reflete o momento histórico em que nos encontramos. Trata-se, pois, de problematizar a vida atual, evidenciando o fato de que nos relacionamos com a temporalidade - talvez, mais do que nunca - assumindo-a como o *tempus fugit* do poeta Virgílio.

Num contexto tal, refletir sobre as questões temporais passa, então, antes de tudo, pela constatação de como nos relacionamos com tais experiências na atualidade e pela compreensão do sentido assumido por essas experiências em nossas rotinas diárias, atribuindo-lhes ou não essa sensação de um “tempo em fuga”. Passa, na verdade, pelas explicações e pela compreensão de como, e em que momento de nossa civilização ocidental, a nossa relação temporal foi sendo destituída de seus aspectos naturais, ontológicos e sagrados – de um tempo de eterno recomeço –, transformando-se, significativa e simbolicamente, na experiência temporal contemporânea, descrita por Han (2016), como uma sucessão de presentes pontuais vazios, efêmeros e descontínuos.

1.4. As cronologias e as cronometrias de um tempo em fuga

1.4.1. Astros, estrelas e as medidas do tempo

Mergulhados, portanto, nesse contemporâneo – descrito por Han (2016), como “sem ritmo e sem tempo (*unzeitig*)” –, reféns dessa sucessão de presentes pontuais descontínuos, que dão o tom do nosso cotidiano, dificilmente nos preocupamos com as variáveis que definem as medidas do tempo, às quais docilmente nos submetemos. Afirmamos rotineiramente, de maneira despreocupada e despretensiva, que nos encontramos “em pleno século XXI” e isto parece nos satisfazer, localizando-nos historicamente e naturalizando nossos comportamentos e nossas ações, confirmando, assim, um certo modo de ser e de estar no mundo. No entanto, por mais óbvia e inquestionável que tal afirmação pareça, quando nos debruçamos e buscamos extrair o que, de fato, dela se anuncia, percebemos que há, em suas origens, todo um legado social e cultural que a autoriza, referenda e sustenta.

Na verdade, a naturalização, que aí se apresenta, decorre fundamentalmente dessa sensação de pertencimento a um determinado momento histórico, que nos devolve referências e nos ancora em uma visão conhecida de mundo. Essa mesma naturalização, no entanto, desvia-nos a atenção da presença determinante e inquestionável de um marco referencial, a partir do qual flui – de maneira sucessiva e inexorável – uma mensuração temporal ininterrupta, que acaba por nos conferir essa sensação de localização e de inequívoco pertencimento à história da humanidade. Mas, afinal, em relação a que, exatamente, estamos nos situando, quando nos identificamos como seres do século XXI?

Se assumimos plenamente a nossa existência sob o viés dessa contagem de tempo – traduzida em anos e séculos –, então, não nos restam dúvidas; inseridos numa cronologia temporal definida como *Era Cristã*, pertencemos, inquestionavelmente, ao que se convencionou chamar de século XXI. Mas qual seria, afinal, a importância dessa localização temporal que nos torna herdeiros de uma cronologia histórica, de convenções sociais e de uma certa visão de mundo? Nesse tão agitado e dissincronico século XXI - como descrito por Han (2016) - raramente lançamos nossa atenção sobre todo o alcance dessa mensuração temporal e sobre o que ela, de fato, representa: a certeza de que estamos inseridos numa contagem temporal herdada de nossa civilização ocidental, estabelecida a partir da escolha de um marco - antes e depois de Cristo - em cujas origens encontramos elementos culturais, sociais, políticos e, acima de tudo, religiosos.

O desnudamento de algo tão natural e corriqueiro – quanto a simples constatação do que subjaz ao momento histórico a que pertencemos – obriga-nos, pois, a aprofundar as reflexões sobre os aspectos envolvidos nessa cronologia que fundamenta toda a nossa estrutura social. Assumir tal perspectiva como verdadeira, implica, portanto, antes de tudo, em pensar a experiência temporal como inseparável de uma percepção mensurável, linear e irreversível; implica em localizar-se temporal e espacialmente, assumindo, em definitivo, uma certa herança cultural e um certo modo de compreensão da realidade; implica, por fim, em naturalizar e aceitar o conceito de historicidade como determinante da nossa relação com o tempo e o conceito de progresso histórico como inerente à nossa relação com o mundo.

Tais constatações colocam-nos, pois, diante de toda a complexidade do que define a nossa relação com o que denominamos contemporaneidade. A própria noção do que seja o contemporâneo já carrega em si – em sua etimologia – uma completa perspectiva temporal. Ao nos referirmos à contemporaneidade como “aquilo que é do nosso tempo”, trabalhamos com essa noção de um tempo tripartido, que transcorre historicamente, preenchendo nossas memórias com os registros das realizações e das experiências acumuladas pela humanidade, rumo às incertezas e às indefinições de um futuro sem data. Reconhecemos aí processualidade; uma inquestionável noção de movimento, uma linearidade – em que a contagem temporal assume o protagonismo – que se efetiva na sucessão dos eventos, no desenrolar dos acontecimentos e na identificação dos fatos históricos. Assumimos, pois, neste movimento, toda a historicidade de nossa herança cultural cristã: a cronologia e a sucessão de registros históricos singulares – eventos irreversíveis que não se repetem — que impregnam a nossa imaginação e que transcorrem inexoráveis rumo a um final.

De tal modo, ao nos definirmos socialmente, tendo por base uma perspectiva temporal, assim o fazemos a partir de toda essa bagagem cultural, que nos confere uma sensação identitária e coletiva. Absortos em nosso cotidiano de século XXI - identificados com tal experiência temporal - raras vezes nos recordamos, no entanto, da riqueza cultural envolvida na construção dessa cronologia que nos define, preferindo ignorar, via de regra, o caráter não absoluto de tal experiência. Franco Júnior (1999) alerta-nos, a esse respeito, que, ainda no período medieval, o tempo era uma dimensão muito pouco conhecida pela grande maioria das pessoas, que sequer conheciam a própria idade, ignorando completamente o ano em curso e o ano exato de seu nascimento. Apenas as autoridades clericais e alguns representantes das cortes eram capazes de teorizar sobre o tempo vendo-o com uma noção de processualidade – como essa marcha inexorável rumo a um fim – que nos é tão comum na atualidade. Segundo o autor,

durante quase todo o medievo, a missão e o poder de compreender, de mensurar e de controlar o tempo eram atributos exclusivos desses “teólogos eclesiásticos” – representantes terrenos dos desígnios divinos e intérpretes de suas palavras. Isso explica o fato, já mencionado, de que, até o século XIII, eles foram os únicos no Ocidente “a ter consciência de que medir o tempo é dominá-lo, e de que dominar o tempo é dominar o mundo” (FRANCO JUNIOR, 1999, 32).

Nesse sentido, Whitrow (2005) destaca e confirma que, particularmente, o que distingue o homem da sociedade contemporânea de seus antepassados é a crescente importância assumida pela dimensão temporal nas nossas vidas cotidianas. Até o advento da moderna civilização industrial, a vida das pessoas era muito menos dominada pelo tempo do que passou a ser desde então. Para o autor, o aperfeiçoamento contínuo dos relógios mecânicos e a possibilidade de mensurar o tempo em intervalos cada vez menores causaram profundas modificações nos hábitos e nos comportamentos sociais. “Hoje somos governados por horários e muitos de nós carregamos agendas não para lembrar o que fizemos, mas para nos assegurarmos de que estamos no lugar certo, na hora certa” (WHITROW, 2005, p. 31).

Essa crescente necessidade da mensuração do tempo coloca-nos, na atualidade, frequentemente inconscientes das variáveis que regem o nosso dia a dia e completamente submissos diante da obrigação de aderir a determinadas rotinas, através das quais permitimos que as complexas relações sociais transcorram de maneira regular e efetiva. Whitrow (2005, p. 31) alerta-nos, a esse respeito, que, “tendemos até a comer, não quando sentimos fome, mas quando o relógio indica que está na hora da refeição”. Neste sentido, embora haja, muitas vezes, discrepâncias entre o tempo individual da experiência pessoal e a norma instituída pelo tempo coletivo, somos, cada vez mais, convocados à rotina determinada pelo cronograma do relógio e do calendário, que nos indica – de maneira automática e mecânica – que, sim, “estamos no lugar certo, na hora certa”. Toda essa rotina causa-nos, normalmente, a sensação de uma experiência temporal transformada numa sucessão de presentes pontuais descontínuos, marcada por atividades destituídas, muitas vezes, de sentido e de significado.

Han (2016) problematiza tal experiência e enfatiza que isso acontece, na realidade, porque toda essa cronometria do tempo acaba destituindo-o, via de regra, da sua potencialidade criativa de experiência produtora de sentido. Nesse tempo convencional e mecânico - divisível em segundos, minutos, horas, dias, semanas, meses e anos - que compõe o nosso cotidiano, resgatar espaços produtores de sentido parece-nos algo tão distante, que se torna mesmo extremamente difícil cogitar o aspecto criador e criativo de tal dimensão. Assim, para o autor, frequentemente deixamos de ter *experiências* – dotadas de intensidade, de significado, capazes de romper e de distender o tempo –, e passamos a ter, cada vez mais, aquilo descrito como

vivências (Erlebnis), algo pontual e pobre em temporalidade. Ao construirmos, pois, a nossa relação com o mundo, a partir de uma noção temporal que considera as mensurações do calendário e do relógio como realmente absolutas, assumidas passivamente como algo natural e universal – e não parte de um método de medição –, naturalizamos plenamente essas “vivências”, cronometradas, mecânicas e esvaziadas, como “experiências” definitivas e com elas afirmamos, enfim, a nossa existência.

Em tal perspectiva, se vivemos, na contemporaneidade, sob a égide da cronometria desse tempo mensurável – capaz de determinar toda a nossa existência, definindo-a a partir dos momentos de trabalho, de lazer, de descanso e até mesmo dos nossos ritmos fisiológicos, como sono e alimentação – torna-se importante que compreendamos, afinal, como esse conceito de tempo acabou assumindo o protagonismo absoluto de nossas vidas. Percebemos que, na atualidade, estamos tão acostumados a vincular a noção de tempo com essas noções de processualidade, de história e de evolução, que nos esquecemos de que, nem sempre, estes conceitos estiveram associados. Um olhar mais atento revela-nos, todavia, que isso não foi sempre assim, tratando-se, na verdade, de uma construção social – datada e fabricada –, claramente evidenciada quando nos debruçamos sobre as civilizações que nos antecederam.

Whitrow (2005) referenda essas reflexões afirmando que, a partir da modernidade, “esse conceito de tempo domina de tal forma a nossa vida, que parece ser uma necessidade inevitável de pensamento. Mas isso está longe de ser verdade ” (WHITROW, 2005, p. 16). Relatos e achados históricos de antigas civilizações demonstram, claramente, modos distintos de relacionamento com o tempo. Ao que tudo indica, a maior parte dessas antigas culturas tinha uma noção muito vaga de relógios e de calendários e tendia a se orientar pelo tempo essencialmente cíclico dos fenômenos da natureza. Ademais, segundo o autor, à luz da história, somente nos últimos quatrocentos ou quinhentos anos, a ideia de um tempo cronológico e mensurável foi plenamente assumida, passando à predominância do pensamento ocidental.

Para Whitrow (2005), diferentemente de todos os outros animais – que parecem viver em um presente contínuo⁴¹ – o homem das sociedades primitivas, aparentemente, já trazia consigo uma noção rudimentar de passado, presente e futuro e o sentido de ritmo, fundamentais

⁴¹ A aquisição gradual, pelos humanos, de conceitos temporais parece estar estreitamente correlacionada com o desenvolvimento de seu uso da linguagem. Pois, embora possa parecer inerente à nossa experiência pessoal, a consciência de fenômenos temporais envolve uma estrutura conceitual abstrata que só gradualmente aprendemos a construir. Até os 18 meses ou mais, as crianças parecem viver apenas no presente; dali até os 30 meses, embora a maioria das palavras relacionadas com o tempo aprendidas só envolva o presente, elas tendem a adquirir algumas palavras relacionadas com o futuro, mas nenhuma ainda referente ao passado. A aquisição gradual da linguagem, portanto, não só aumenta a capacidade da criança de compreender e de se comunicar, como lhe permite apreender relações temporais e ampliar sua capacidade de conceituação temporal (WHITROW, 2005).

para o estabelecimento de uma relação com a temporalidade, como a que temos hoje⁴². Evidências de rituais de sepultamento, de aproximadamente 35 mil a. C., levam-nos a crer que o homem primitivo já registrava, de algum modo, a passagem do tempo e o ritmo cíclico da natureza, bem como a periodicidade da sua própria existência. Armas, ferramentas, ornamentos e utensílios variados, encontrados em túmulos de povos primitivos – inclusive resquícios de alimentos, que provavelmente fariam falta aos vivos – denotam a presença de uma noção de futuro entre eles. Há evidências, inclusive, de que mesmo o homem de *Neanderthal*, precursor do *Homo sapiens*, enterrava seus mortos, colocando, junto aos corpos, aquilo de que eles possivelmente precisariam no futuro (WHITROW, 2005).

Sob essa perspectiva, as inquietações sobre os mistérios da passagem do tempo e a necessidade de conhecê-lo e de mensurá-lo parecem realmente acompanhar a humanidade desde as mais remotas eras. É fato que, com a transformação de uma vida pastoral e nômade em uma forma de existência agrícola mais organizada, os fenômenos cíclicos da natureza assumem – juntamente com a observação da passagem do tempo – uma importância cada vez maior na estruturação e na definição dos rituais e das tradições das antigas culturas. A identificação dos fenômenos naturais com manifestações sagradas – como um embate entre as forças cósmicas divinas e os poderes caóticos demoníacos –, ganha espaço nas representações temporais e espaciais desses antigos povos, assumindo uma importância crescente em suas ações junto à natureza. Em tal perspectiva, a periodicidade cíclica das ocorrências naturais – como enchentes, secas, nevascas e fertilidade do solo – tornam-se marcos significativos para as celebrações e para os rituais sagrados, considerados fundamentais para a sobrevivência e para a manutenção de toda a comunidade.

Desse modo, nos relatos de antigas civilizações como maias, egípcios e mesopotâmicos⁴³, encontramos, com muita frequência, correlações bem definidas envolvendo

⁴² O passo decisivo na evolução da linguagem da humanidade parece ter surgido com a simbolização espacial da linguagem escrita, que conferiu aos símbolos da fala oral - que dependiam exclusivamente da memória - um maior grau de permanência e de estabilidade. Essa conversão de símbolos sonoros no tempo em símbolos visuais no espaço foi o passo singular e determinante na busca pela permanência (WHITROW, 1997).

⁴³ A Mesopotâmia (do grego antigo Μεσοποταμία: palavra composta de μέσος, "meio", e ποταμός, "rio", ou seja, "terra entre dois rios") é o nome dado para a área do sistema fluvial Tigre-Eufrates, o que nos dias modernos corresponde a aproximadamente a maior parte do atual Iraque e Kwait, além de partes orientais da Síria e de regiões ao longo das fronteiras da Turquia-Síria e Irã-Iraque. Amplamente considerada, pelo mundo Ocidental, como um dos berços da civilização, a Mesopotâmia da Idade do Bronze abrigava a Suméria, além dos impérios Acadiano, Babilônico e Assírio, todos nativos ao território do atual Iraque. Na Idade do Ferro, esteve controlada pelos povos sumérios e acádios, incluindo assírios e babilônios, que dominaram a região desde o início da história escrita (3100 a.C.) até a queda da Babilônia (em 539 a.C.), quando foi conquistada por Alexandre, O Grande, em 332 a.C., tendo se tornado, após sua morte, parte do povo Selêucida, de cultura grega. Pesquisado em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mesopot%C3%A2mia> em 06/05/16.

fenômenos naturais cíclicos e festividades sociais e religiosas. O papel significativo e simbólico da periodicidade do plantio e da colheita – presente na estrutura e na definição da maior parte das celebrações e das comemorações ritualísticas – mostra-se fundamental para a organização social dessas culturas. É justamente da civilização egípcia que extraímos um dos exemplos mais ilustrativos. No antigo Egito, onde tudo dependia do rio Nilo, a coroação de um novo faraó era frequentemente adiada, até que o início de um novo ciclo da natureza fornecesse um ponto de partida propício a seu reinado. A cerimônia era programada para coincidir com o início do verão e com a subida do rio Nilo ou com o recuo de suas águas no outono, quando os campos fertilizados se encontravam prontos para serem semeados. Assim, garantia-se a abundância da colheita e a prosperidade daquele povo⁴⁴ (WHITROW, 2005).

Também dos babilônicos e de suas festividades de Ano Novo⁴⁵ – celebradas durante vários dias, por volta do equinócio da primavera e, portanto, no encerramento do inverno – vem-nos um importante registro dessa estreita vinculação entre os fenômenos naturais e os rituais sagrados, onde a história da criação era encenada e até mesmo se travava uma falsa batalha, com o rei personificando o deus vitorioso. Observamos aí, nesses ritos cerimoniais do início da primavera, um claro simbolismo da vitória da prosperidade e do recomeço dos aspectos sociais da vida, após o término dos momentos de insegurança, de medo e de escassez, característicos do período do inverno que, mais uma vez, chegava ao fim.

Impulsionados, provavelmente, pela necessidade de sobrevivência, mas também e, principalmente, movidos pelo desejo de controle do tempo – a quem se atribuíam, geralmente, aspectos e atributos divinos – muitos desses povos foram, pouco a pouco, criando novas relações com a dimensão temporal, desenvolvendo cronometrias e métodos de contagem. A esse respeito, Whitrow (2005) ressalta que, de todos os povos antigos de que temos notícias, os maias foram, provavelmente, os mais obcecados pela ideia de tempo, sendo responsáveis por um sofisticado estudo matemático vinculando astronomia e contagem temporal. Em seus legados históricos, normalmente encontramos monumentos e altares erigidos para marcar a

⁴⁴ O ritual era estreitamente associado à história de Osíris, o protótipo divino que os faraós tomavam por modelo, repetindo seus feitos tradicionais. Osíris representava as águas doadoras de vida e o solo fertilizado pelo Nilo. Depois que o Nilo recuava, a terra conseqüentemente parecia morta, mas quando as águas retornavam, revivia. O mito de Osíris, que corporificava esse ciclo de nascimento, morte e renascimento, encerrava uma promessa de imortalidade (WHITROW, 1993, p. 38).

⁴⁵ Eliade (1992) afirma que, na maior parte das sociedades primitivas, o Ano Novo equivalia ao levantamento do tabu sobre as novas colheitas, que eram assim declaradas comestíveis e inócuas para toda a comunidade. Encontramos, em muitas dessas sociedades, portanto, a celebração dos festivais do Ano Novo, que orientavam a renovação das reservas alimentares – isto é, rituais capazes de garantir a continuidade da vida da comunidade por inteiro – em estreita relação com as divisões do tempo. O começo do ano variava, portanto, de cultura para cultura, sendo frequente que, em alguns momentos, fossem introduzidas reformas nos calendários a fim de que o significado ritual dos festivais combinasse com as estações às quais eles deviam corresponder.

passagem do tempo, descrito por eles como uma “carga” dividida em períodos – dias, meses, anos, décadas e séculos – e transportada por uma hierarquia de portadores divinos. Tais povos tinham uma noção cíclica da dimensão temporal e aceitavam a ideia de que os eventos passados, presentes e futuros se integravam em um mesmo ciclo divino de 260 anos. Nessa relação temporal, alimentava-se a crença de que os eventos significativos tendiam a se repetir, seguindo um padrão geral pré-estabelecido, o que os levava a dedicar mais atenção ao passado do que ao futuro.

Toda essa necessidade de conhecer os mistérios do tempo e de controlá-los torna-se evidente, quando constatamos que, partindo de métodos rudimentares e da simples observação do ritmo cíclico da natureza, muitas dessas civilizações foram capazes de criar seus próprios calendários, com grande precisão em relação ao que temos hoje. Whitrow (1997) corrobora tal afirmação, asseverando que, inobstante a escassez de recursos, a grande maioria desses povos antigos foi capaz de desenvolver algum tipo de registro para marcar a passagem do tempo, utilizando-se basicamente das variações temporais, climáticas e cíclicas da natureza, bem como dos fenômenos celestes, revelados por observações astronômicas rudimentares. A título de ilustração, o autor cita a menção à contagem das auroras, presente no trecho extraído da *Íliada* de Homero, onde se destaca, “esta é a décima segunda aurora, desde que cheguei a Ílion, xxi. 80-1” (WHITROW, 1997, p. 28). Para o autor, seguramente, evidencia-se em tal passagem, uma das primeiras referências explícitas ao que se pode chamar de “contagem contínua de unidades de tempo” apoiada em fenômenos naturais prontamente reconhecíveis.

De tal forma, com base em observações puramente empíricas e um tanto intuitivas, acredita-se que “o dia” tenha sido a primeira unidade de tempo mensurável pelos povos antigos. Podemos inferir que a “unidade dia” esteve associada, desde as suas origens, ao nascer e ao pôr do sol, mas, segundo Whitrow (1997), a fusão do dia e da noite numa única unidade de 24 horas⁴⁶ não ocorria às sociedades arcaicas, que os via como fenômenos essencialmente distintos⁴⁷. Justamente na delimitação do início e do término desta primeira unidade de medida – o dia – já se pode verificar a presença das convenções de caráter social e cultural que claramente seguirão, a partir daí, como parte inseparável das mensurações temporais

⁴⁶ A divisão do período claro do dia em 12 partes foi introduzida pelos egípcios. Foram os primeiros a dividir o intervalo do nascer ao pôr-do-sol em dez horas; posteriormente acrescentaram mais duas, uma para a manhã e uma para o crepúsculo e dividiram também a noite em 12 partes iguais. Essas “horas sazonais”, como são chamadas, variavam de duração segundo a época do ano (WHITROW, 1993, p. 31).

⁴⁷ É curioso que, ainda hoje, poucas línguas tenham uma palavra especial para denotar a dualidade presente no conceito de “um dia”. Exceções notáveis são as palavras escandinavas, como o sueco *dygn*. Em inglês e em português usamos a mesma palavra *day* (dia) para denotar tanto o período completo de 24 horas, como a parte dele iluminada pela luz do Sol (WHITROW, 1993).

conhecidas. Assim, na definição do “início da unidade dia” – nas escolhas dos parâmetros para a delimitação desse “início” – encontram-se já evidenciados os aspectos culturais característicos, como se depreende do trecho destacado a seguir:

Uma grande variedade de convenções foi usada para estabelecer quando começa a “unidade dia”. Os egípcios antigos escolheram a aurora, ao passo que babilônios, judeus e muçulmanos escolheram o pôr-do-sol. Os romanos de início escolheram o nascer do Sol, mas depois a meia-noite, em razão da duração variável do período iluminado. A aurora marcava o início da unidade dia na Europa Ocidental antes do advento do relógio que batia as horas, no século XIV; mais tarde, porém, a meia-noite foi escolhida como início do dia civil. Astrônomos, como Ptolomeu, julgavam mais conveniente o meio-dia, que continuou sendo o início do dia astronômico até 1º de janeiro de 1925, quando, por um acordo internacional, o dia astronômico passou a coincidir com o dia civil (WHITROW, 1997, p. 29).

Se a definição do período de tempo que compõe “uma unidade-dia” esteve, pois, desde as suas origens, sujeita às escolhas e às decisões - muitas vezes arbitrárias e aleatórias - das diferentes civilizações que nos antecederam, no que tange ao período de tempo de “um ano”, isso não se mostrou diferente. Tudo nos indica que, depois do dia, a mais importante e antiga unidade de tempo utilizada tenha sido aquela que define o período de “um ano” e temos razões para crer que a sua delimitação tenha estado originalmente vinculada ao “tempo de semear e de colher”, ou seja, ao “ano agrícola” (WHITROW, 2005). Embora cada ano apresente aparentemente o mesmo ciclo de fenômenos, só ao se fixar na terra e tornar-se dependente dos processos agrícolas é que o homem primitivo se viu obrigado a traduzir as diferentes estações numa unidade temporal única e definida. Necessitando de bons plantios e de boas colheitas para a sua sobrevivência, a grande maioria desses povos encontrou, na observação dos astros celestes e em suas trajetórias regulares e definidas, as referências fixas e a exatidão necessárias para a compreensão e a previsão dos fenômenos naturais, passando a utilizá-los a seu favor.

De tal modo, como a observação desses fenômenos não exigia conhecimentos intelectuais sofisticados, muitas dessas civilizações – guiadas pelo nascer e pelo pôr do Sol – souberam apropriar-se também da exatidão obtida pela observação das estrelas. Baseando-se, pois, na regularidade e na periodicidade desse “nascer e pôr helíacos” – como foram chamados os eventos estelares – que conferiam ritmo, constância e regularidade aos dias e às noites, tais povos foram capazes de elaborar intrincadas correlações entre as posições dos astros no céu, os fenômenos naturais e as fases do ano.

Todo esse conhecimento viria a ser fundamental para a construção, já naquela época, de mapas estelares relativamente complexos e de calendários com espantosas precisões. Com tais observações nascia, portanto, as bases definitivas para a delimitação da periodicidade anual,

pois, nas palavras de Whitrow (2005), as estrelas passaram a fornecer, a partir de então, “um meio rápido e mais preciso que qualquer outro fundado nas fases de fenômenos terrestres para determinar a época do ano. Assim como o momento do dia podia ser revelado pela posição do sol, a altura do ano podia ser determinada pelo pôr e nascer helíacos das estrelas, e isto veio a se constituir a base de um calendário” (WHITROW, 1993, p.31).⁴⁸

1.4.2. Calendários e o controle social do tempo

Causa-nos, pois, um certo espanto imaginar que, partindo de métodos aparentemente tão empíricos e de observações advindas sobretudo da natureza, sacerdotes maias da América Central tenham sido responsáveis, há mais de mil anos, pela criação de um calendário cuja margem de erro – considerando-se um período de dez mil anos – tenha sido de apenas dois dias em relação ao que se encontra em uso no mundo ocidental. Ou ainda, quando nos deparamos com a civilização egípcia, que se utilizando de métodos exclusivamente práticos – pela observação contínua da média dos intervalos entre as sucessivas enchentes do Nilo no Cairo – tenha sido capaz de arquitetar um calendário indiscutivelmente preciso para aquela época. Concebido há aproximadamente 3000 a.C., a partir de bases e de observações puramente empíricas, tal calendário soube apresentar uma estrutura incrivelmente semelhante à atual, compondo-se de 12 meses – de trinta dias cada –, complementados com cinco dias adicionais ao final de cada ano, perfazendo um total de 365 dias.⁴⁹

A constatação da presença de calendários em civilizações tão antigas leva-nos, pois, a refletir, uma vez mais, sobre a importância assumida pela mensuração do tempo na vida dos diferentes povos e sobre a estreita correlação estabelecida entre as cronometrias e os aspectos culturais característicos de determinada civilização. Franco Júnior (1999) enfatiza tal ideia, afirmando que “apesar de o ano ser uma medida astronômica (tempo que a Terra leva para dar

⁴⁸ As estrelas, porém, se ajudaram o homem a determinar as estações, não lhe permitem dividir o ano em partes. Em seu lugar, usou-se a Lua para produzir uma unidade temporal entre o ano e o dia. Mais ainda, o crescimento e o decréscimo da Lua forneciam uma referência para se computar o tempo. A Lua pode ser considerada, portanto, o primeiro cronômetro, já que sua aparência continuamente cambiante chamou a atenção para o aspecto de duração do tempo. Embora o conceito de mês seja muito mais rapidamente estabelecido do que o de ano, os dois conceitos são de difícil combinação, pois o período solar não é um múltiplo conveniente do período lunar. Na atualidade, o nosso sistema de meses já não tem conexão alguma com a Lua, sendo uma forma puramente arbitrária a divisão do ano solar em 12 partes. Isso pode ser explicado, pois o nosso conceito atual de ano remonta aos romanos e, passando por eles, aos egípcios, que não consideravam a luação como medida de tempo (WHITROW, 1993).

⁴⁹ Os egípcios conservaram o calendário de 365 dias inalterado até o período romano, em razão de sua conveniência como registro automático da passagem do tempo, cada ano contendo o mesmo número de dias, diversamente dos nossos atuais. Tal calendário era exatamente o requerido para cálculos astronômicos. Foi adotado pelos astrônomos helenísticos, tornou-se o sistema astronômico padrão de referência na Idade Média e chegou a ser usado até por Copérnico, em suas tabelas lunares e planetárias (WHITROW, 1997, p. 41).

uma volta em torno do Sol), como todo fenômeno natural ele é efetivamente vivenciado, apenas através dos óculos culturais à disposição de cada sociedade (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 12). Para o autor, a noção de um “tempo puro”, científico e mensurável, existe, portanto, somente em teoria, pois, desde os primórdios, a mensuração do tempo e a definição de seus parâmetros estiveram inevitavelmente associadas aos aspectos culturais das civilizações que nos antecederam.

São exatamente esses aspectos culturais e simbólicos que podemos extrair, a título de exemplo, das representações temporais do *mitraísmo* – uma das muitas religiões que competiram, no Império Romano, com o cristianismo dos primeiros séculos da Era Cristã. Considerada uma continuação da religião iraniana de Zaratustra⁵⁰, derivada da forma herética do *zoroastrismo* – e que teve muitos dos seus aspectos absorvidos pelo cristianismo – tal religião era extremamente masculina, exercendo grande atração sobre o exército romano. Iconograficamente, o deus Mitra – simbolizando a eternidade – era representado como um monstro com cabeça de leão em cujo corpo enroscava-se uma serpente, por vezes decorada com signos do zodíaco, representando a trajetória do Sol. Essa serpente simbólica, em estreita vinculação com o deus Mitra, era *Zurvan*⁵¹ – o deus iraniano do tempo – fonte de todas as coisas e pai dos espíritos gêmeos do bem e do mal – Ohrmazd (Ormuzd) e Ahriman (Arimã) – básicos no dualismo original do início do zoroastrismo⁵².

É interessante observar essa dualidade característica presente na visão zoroástrica e mitraísta do mundo, não surpreendendo, pois, que, relativamente ao tempo, dois aspectos fossem assim também reconhecidos: o *tempo indivisível* – que é o eterno “agora” – e o *tempo do longo domínio* – finito e divisível em partes sucessivas. O primeiro era fundamental e

⁵⁰ Zaratustra pertencia a uma tribo de pastores do norte da Pérsia. Quando jovem, teve uma revelação profética que o levou a pregar uma nova fé em lugar do politeísmo reinante. Denunciava a antiga religião como a Mentira e conclamava os homens a adorar a divindade, a que chamava de Ahura-Mazdá – o Sábio Senhor – que representava a Verdade. Zaratustra interpretava a luta entre as forças boas e más em termos éticos e acreditava que ela permeava todo o universo (WHITROW, 1997, p. 48).

⁵¹ Na forma herética do zoroastrismo – heresia zurvanita – Zurvan ou o Tempo torna-se a divindade suprema. Esse aspecto de divindade encontra-se bem expresso num trecho da passagem conhecida como *Rivayat Persa*, onde se lê: “Exceto o Tempo, todas as outras coisas são criadas. O Tempo é o criador; e o tempo não tem limite, nem cume ou base. Ele sempre foi e será para todo o sempre. Nenhuma pessoa sensata dirá de onde veio o Tempo (...)” (WHITROW, 2005).

⁵² Após a morte de Zaratustra, sua religião foi adotada pela antiga classe de sacerdotes, chamados de *magis*, e acabou por se tornar a fé da dinastia aquemênida. O primeiro rei persa que parece ter aceitado sua doutrina básica foi Dario (522-485 a.C.), mas o zoroastrismo aquemênida afastou-se sob certos aspectos dos ensinamentos originais de Zaratustra. Houve um certo retorno ao politeísmo e a religião tornou-se mais mágica e ritualística do que ética. Seguindo-se à derrubada da dinastia aquemênida por Alexandre da Macedônia em 331 a.C., houve um período confuso na história do zoroastrismo, até seu ressurgimento como religião oficial sob a dinastia sassânida (226-651 d.C.). A maior parte dos documentos que se conservaram pertencem a este último período, que terminou com a conquista da Pérsia pelas forças do Islã (WHITROW, 2005).

representava o aspecto criativo do tempo. Chamavam-no *Zurvan akarana*, ou tempo infinito, e era o criador do universo e dos espíritos do bem e do mal. Já o outro, chamado de *Zurvan daregho-chvadhata* – isto é, o tempo do longo domínio ou tempo finito – era compreendido como aquele que trazia a decadência e a morte, dominando o mundo dos homens e sendo representado pelo firmamento celeste. Presume-se que, possivelmente pela influência babilônica, a duração do longo domínio tenha sido estabelecida em 12.000 anos, sendo o número doze correspondente aos doze signos do zodíaco⁵³ (WHITROW, 2005).

Indiscutivelmente, os aspectos temporais estiveram sempre implícitos no caráter escatológico do zoroastrismo. Tendo por base essa dualidade originária, acreditava-se que o homem - com uma inescapável responsabilidade moral por suas próprias ações -, permanecia envolvido, durante toda a sua existência, numa luta cósmica entre o bem e o mal, sendo compelido a escolher um dos lados por sua conduta. Segundo Zaratustra, por ocasião da morte, Deus faria um julgamento decidindo o destino de cada homem, que se cumpriria quando o mundo finalmente atingisse o estado de perfeição com que fora criado. A glória imortal seria a recompensa para aqueles que aderissem à Verdade, ao passo que os adeptos da Mentira seriam condenados a “uma longa era de trevas, comida podre e gritos de pesar” (WHITROW, 2005).

Nessa doutrina de “coisas finais” – a primeira escatologia sistematizada na história da religião, datada, provavelmente, do século VI a.C. –, evidenciamos, claramente, muitas semelhanças com os fundamentos básicos de grandes sistemas religiosos ainda presentes na atualidade, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Do mesmo modo, encontramos muitos de seus aspectos representativos conjugados com manifestações simbólicas de outras culturas. Em civilizações antigas da Mesoamérica, por exemplo, destacamos representações iconográficas da serpente – animal caracteristicamente associado à eternidade, provavelmente por sua capacidade de perder e de renovar a sua pele – representando ciclos de um tempo infundável. É interessante destacar ainda que, bem mais tarde na cronologia histórica, simbologias semelhantes, envolvendo uma serpente que devora a própria cauda – *ouroborus*⁵⁴ – são encontradas em representações místicas e alquímicas, assim como em diferentes artefatos, acompanhada da inscrição “meu fim é meu começo”, inclusive em anéis da realeza, como o que possuía Maria, a rainha da Escócia, muitos séculos depois (WHITROW, 1993).

Desse modo, percebe-se que, bem mais do que um simples fenômeno natural, o tempo tem sido sistematicamente experienciado e ressignificado, na história da humanidade, para além

⁵³ De 539 a 331 a.C. a Babilônia pertenceu ao Império Persa. Foi durante esse período que o cinturão zodiacal foi identificado e a astrologia horoscópica foi inventada, provavelmente no século V a.C. (WHITROW, 2005).

⁵⁴ Vide referência 12.

de suas condições naturais e de suas mensurações científicas, passando a incorporar atributos, códigos e valores simbólicos das matrizes culturais de diferentes civilizações, influenciando e sendo influenciado por elas. Disso resulta que nenhum calendário é somente uma contagem abstrata da passagem do tempo; o que observamos é que, em todas as culturas, tal cronologia constituiu-se, na verdade, associada às questões sociais, bem como aos interesses econômicos, políticos e, sem dúvida, religiosos. É Franco Júnior (1999) quem adverte, a este respeito, o quanto é altamente significativo que “em todas as épocas e em todas as culturas tenha havido interesse dos poderes constituídos, eclesiásticos ou laicos, em elaborar e impor um calendário ao conjunto da sociedade” (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 32). Neste sentido, a compreensão de como determinada sociedade - ou determinado grupo social - apropria-se da sua noção de tempo, organizando os parâmetros utilizados na construção de seu calendário, diz muito dos valores sociais e culturais que ancoram esse coletivo.

Percebemos claramente a presença desses parâmetros culturais – com ênfase nos aspectos religiosos – quando observamos que, historicamente, a criação do mundo e as medidas do tempo aparecem quase sempre associadas, “sendo comum que as cosmogonias falem de deuses que são ao mesmo tempo criadores do universo, do tempo e do calendário” (FRANCO JÚNIOR, 1999, p. 32). Nas lendas, nos mitos ou nas narrativas cosmogônicas de diferentes culturas, é certo que encontraremos presente aí, significativamente, o elemento tempo associado à criação originária. Tal fato assegura ao aspecto temporal uma natureza intrinsecamente espiritual, vinculando-a, desde as suas origens, às divindades criadoras. Neste sentido, é natural que encontremos, nos estratos culturais das diferentes civilizações, elementos que denotem a íntima associação do tempo – e conseqüentemente dos calendários – com as festividades religiosas e com os aspectos sagrados dessas sociedades.

Whitrow (2005, p. 72) referenda tal ideia ao afirmar que “os calendários usados pelas civilizações anteriores e o calendário gregoriano⁵⁵, que ainda empregamos, foram originalmente criados para que as cerimônias religiosas pudessem se realizar nas datas corretas”. É neste sentido que se pode perceber o quanto de aspectos culturais e sagrados ainda se tem preservado, ao longo dos séculos, na determinação e na manutenção de datas específicas para as celebrações de rituais religiosos. É por tal motivo que, na definição dos sistemas de medida de tempo, encontramos estruturas cronológicas obtidas não só a partir dos conhecimentos astronômicos e da periodicidade dos ciclos da natureza, mas também – e

⁵⁵ Calendário gregoriano: assim chamado em homenagem ao Papa Gregório XIII, que o instituiu em março de 1582. Como se trata do calendário que ainda se encontra em uso no mundo ocidental, abordaremos mais detalhes sobre ele, na seqüência do texto.

principalmente – a partir das festividades agrícolas, que desde as origens, demonstraram estreita correlação com os ritos cerimoniais sagrados.

É essa característica própria dos calendários – em cuja definição misturam-se elementos astronômicos, religiosos, econômicas e sociais – que identificamos, por exemplo, na determinação da data da *Páscoa*. Evento considerado sagrado em muitas culturas, a definição da celebração pascal aparece originalmente vinculada aos rituais babilônicos, ilustrando com perfeição a importância da preservação desse momento no calendário dessa antiga civilização. Regida por um calendário lunar, a cultura babilônica atribuía as funções de rei e de sacerdote – considerado a encarnação do deus celeste visível – a uma mesma pessoa, que assumia, no plano terreno, os poderes sagrados da divindade. Assim, através das festividades e das celebrações ritualísticas, ocorria, no plano terreno, a repetição dos eventos considerados sagrados e originários⁵⁶. De tal forma, os rituais celebrados pelo rei-sacerdote, em especial o Festival do Ano Novo⁵⁷ – simbolicamente representando o término do período do inverno –, eram vistos como repetições de ações divinas e deveria corresponder exatamente, tanto no tempo como em caráter, à luta entre “o bem” e “o mal”, travada no momento originário. Nas palavras de Whitrow (1993), “dessa ideia primitiva, brotou a crença de que era importante celebrar a Páscoa na data correta, uma vez que aquele era o momento decisivo do combate entre Deus (ou o Cristo) e o Demônio, e Deus precisava do apoio de seus adoradores para derrotar o inimigo” (WHITROW, 1993, p. 47).

Apesar do calendário gregoriano, que nos rege, ser baseado no calendário solar dos romanos⁵⁸, devemos, pois, a data da *Páscoa* – uma das principais comemorações religiosas do cristianismo –, aos babilônicos e ao seu calendário lunar⁵⁹. É interessante observar como essa celebração, que ainda se encontra presente e significativa no calendário ao qual nos submetemos, registra suas origens em uma cultura de mais de 3.000 anos. Introduzida em Roma

⁵⁶ Lembremo-nos, neste momento, das colocações de Eliade sobre a importância da reprodução ritualística dos feitos arquetípicos e da simbologia do eterno retorno.

⁵⁷ O Festival do Ano Novo babilônico ocorria no final de março, vinculado ao equinócio da primavera (no hemisfério norte). Em algumas outras culturas (inclusive a cristã ocidental), o início do ano civil esteve também vinculado ao mês de março, como veremos, na sequência do texto. A data da Páscoa continua vinculada, até hoje, na cristandade, ao equinócio da primavera (FRANCO JUNIOR, 1999).

⁵⁸ As origens do calendário gregoriano serão abordadas na sequência do texto.

⁵⁹ A base do calendário babilônico parece ter sido sempre lunar. O mês tinha início quando o novo crescente lunar voltava a se tornar visível pela primeira vez após o pôr do sol. Conseqüentemente, o dia babilônico começava ao anoitecer. O ano lunar compreendia normalmente 12 meses, mas era menor que o ano solar. Para evitar que as estações ficassem defasadas, um décimo terceiro mês era inserido de vez em quando, mas não havia sistema regular para a intercalação desses meses adicionais até o século V a.C., quando sete deles passaram a ser inseridos a intervalos fixos num ciclo de 19 anos. Esse ciclo – conhecido como ciclo metônico, em homenagem ao astrônomo ateniense Méton, que o introduziu em 432 a.C. – parece estar ligado à descoberta de que 19 anos solares eram equivalentes a 235 meses lunares. O ciclo lunissolar de 19 anos tornou-se a base dos calendários judaico e cristão, pois resolvia o problema do estabelecimento das datas das luas novas para fins religiosos (WHITROW, 1997).

por volta do ano 160, a comemoração da Páscoa era celebrada no domingo que se seguia ao *Pessach* hebraico, como em Alexandria – que, na prática, utilizava a referência da primeira lua cheia, após o equinócio da primavera. Tal referência prevaleceu ao longo dos séculos, até que finalmente, no século IV – precisamente, em 325, no I Concílio Ecumênico – num Império Romano já convertido ao cristianismo, a data da Páscoa foi definitivamente determinada e fixada. Desde então, tal data tem sido mantida em nossos calendários, através do legado cristão, que preservou a sua celebração a partir da antiga referência lunar, definindo-a como o primeiro domingo que se segue à lua cheia do equinócio da primavera.

O que observamos é que, a despeito do muito que já se perdeu de sua simbologia original, a celebração pascal preserva e carrega, em sua trajetória, aspectos culturais significativos de diferentes civilizações, responsáveis por fazê-la atravessar inúmeros séculos mantendo algo de sua sacralidade original, influenciando ainda tradições e crenças na contemporaneidade. No entanto, quando entramos em contato com os aspectos originários da celebração pascal, isso nos faz refletir sobre o modo como nos relacionamos, na atualidade, com as datas consideradas sagradas pelo calendário que nos rege. Em tais ocasiões, o que comemoramos de fato? Quais aspectos dessa sacralidade originária ainda se encontram preservados nas comemorações que têm lugar no contemporâneo?

Na verdade, o que percebemos é que nos submetemos de tal forma ao calendário que organiza a nossa vida social numa sequência ininterrupta de momentos de trabalho, de lazer, de festividades e de celebrações religiosas que, normalmente, permanecemos inconscientes aos parâmetros utilizados na construção dessa cronologia, desconhecendo completamente as suas origens. Trabalhamos em dias e horários definidos pelo calendário, folgamos quando ele assim o determina, festejamos as datas comemorativas e celebramos os momentos sagrados, ainda que tais momentos tenham sido esvaziados de sua sacralidade originária. De tal forma, completamente absortos na tentativa de cumprir os cronogramas que nos são impostos pela complexa organização social, raramente nos preocupamos com os aspectos e com os critérios envolvidos nessas cronologias ou com o sentido que ainda possam guardar em nossas vidas. Na verdade, ignoramos, na maior parte das vezes, que elas se vinculam, de algum modo, não só aos aspectos culturais das civilizações que nos antecederam e à qual pertencemos, mas também aos intrincados sistemas de controle social aos quais nos submetemos, pelo simples fato de pertencermos à determinada configuração social.

Reconhecendo a presença de todos esses parâmetros sociais e culturais na composição das cronologias e das cronometrias conhecidas, somos instados, pois, a refletir sobre os aspectos que estruturam o calendário que, na atualidade, segue norteando a nossa existência. Concluimos

que o sistema de medida de que nos utilizamos – *o calendário gregoriano* – carrega, em sua constituição, elementos tão variados quanto as medidas astronômicas dos movimentos dos astros nas órbitas celestes, as narrativas míticas em suas celebrações e festividades cosmogônicas, ou, ainda, as contribuições marcadamente religiosas de origem cristã. Somos herdeiros, na verdade, de inúmeros aspectos culturais das diferentes civilizações que nos antecederam e que, ao longo dos séculos, foram decisivas na composição das medidas de tempo que seguem, na atualidade, influenciando profundamente a nossa relação com o mundo.

De acordo com Whitrow (2005), encontramos exatamente na definição e na estruturação da semana planetária, um dos exemplos mais característicos dessa complexa combinação de elementos culturais. Segundo o autor, é justamente nos povos babilônicos, com seus calendários lunares – especificamente os caldeus, ou babilônios tardios –, que encontramos a origem da semana que ainda utilizamos na atualidade. Tal povo prestava especial atenção aos períodos de sete dias associados às sucessivas fases da Lua, cada um dos quais terminava com um dia considerado “maligno”, nos quais eram impostos rituais e tabus, visando aplacar a ira e promover a reconciliação com os deuses. Essas normas proibitivas babilônicas – associadas ao encerramento de um ciclo de sete dias – influenciaram os judeus, que, por sua vez, influenciaram os costumes dos primeiros cristãos, que, naturalmente, encontram-se na base de muitos de nossos costumes atuais. Para Whitrow (1997, p. 47), é, pois, entre os babilônios, “que deve ser buscada a origem primeira de nossa semana de sete dias e das restrições por tanto tempo impostas às atividades dominicais”.

Podemos afirmar, portanto, que devemos aos caldeus – e, conseqüentemente, aos hebreus – a origem da nossa atual semana de sete dias, associada ao Sol, à Lua e aos cinco planetas⁶⁰ descobertos por eles. Nas palavras do autor,

da Babilônia veio a doutrina da influência das estrelas sobre o destino dos homens; dos gregos alexandrinos veio a astronomia matemática, que colocava os planetas em uma certa ordem de distância da Terra; e sobre esses fundamentos, os últimos astrólogos helênicos, conhecedores do antigo culto ao mágico número sete, construíram uma semana puramente pagã. No final do século III d.C., os cristãos, anteriormente ligados à semana judaica de sete dias, na qual os dias não tinham nomes, mas apenas números, começaram a ser influenciados pelas crenças astrológicas dos pagãos convertidos e mudaram para a semana planetária (WHITROW, 2005, p. 21).

Assim, em nosso século XXI - tão agitado, dissincrônico e dessacralizado -, causa-nos um certo estranhamento perceber que algumas medidas de tempo em que pautamos a nossa

⁶⁰ É curioso observar que o Sol, a Lua e os cinco planetas descobertos por eles - Vênus, Mercúrio, Marte, Júpiter e Saturno – ainda nomeiam, na atualidade, os dias da semana em alguns idiomas (FRANCO JÚNIOR).

existência - como a semana, por exemplo - têm suas origens em crenças e tradições de civilizações tão antigas. Mas é exatamente quando refletimos sobre essas civilizações que construíram as bases das nossas referências culturais, que se torna sobremaneira evidente a presença de um dos elementos mais importantes e simbólicos na composição das mensurações de tempo de que se tem notícia: a presença de um marco referencial, de uma data significativa, de uma data limite que estrutura e define o começo de uma vida coletiva. Na verdade, a presença de uma data definidora e norteadora da identidade cultural de determinado povo. É este marco referencial que encontramos, por exemplo, na data que os gregos antigos colocaram em seus primeiros Jogos Olímpicos (776 a.C.), ou que os romanos atribuíram ao ano da fundação de Roma - *Anno Urbis Conditae*, em 753 a.C. -, ou ainda os hebreus em sua criação do mundo - localizada a 7 de outubro do ano 3761 a.C. -, bem como os muçulmanos em sua hégira, ou “fuga” do profeta Maomé para a cidade de Medina, que na contagem cristã, teria ocorrido em 16 de julho de 622.

A constatação da presença dessa data simbólica e limite, a partir da qual se inicia uma contagem de tempo ininterrupta, devolve-nos ao início de nossas reflexões sobre as questões temporais. Minutos, horas, meses, anos, séculos...o que significa, afinal, esta contagem cronológica à qual nos submetemos pelo simples fato de pertencermos a uma determinada civilização? Significa, na verdade, que a nossa pretensa contemporaneidade de século XXI só se torna realmente significativa, quando localizada a partir daquilo que lhe serve como referência – o marco crístico – que nos situa num contexto ocidental e num determinado período histórico. Assim, como bem apontado por Franco Junior (1999), é fato que o sentido da mensuração temporal, em uma sociedade, estende-se sempre muito além dos aspectos meramente cronológicos, pois, para o autor, medir e ordenar o tempo é, acima de tudo, transformar um fenômeno natural em produto cultural. É, na verdade,

controlar os momentos de trabalho e de ócio, portanto a geração de riquezas materiais. É controlar as épocas de pagamento de tributos, esmolas e doações, portanto a circulação daquelas riquezas. É controlar os períodos de festas, portanto a sociabilização dos indivíduos. É controlar as fases de jejum alimentar e sexual, portanto a vida biológica da população. É controlar os momentos de atividades profanas e de dedicação ao sagrado, portanto a vida espiritual das pessoas. Logo, o tipo de calendário adotado revela muito de uma sociedade, não apenas de seus conhecimentos astronômicos e matemáticos, mas sobretudo de sua visão de mundo (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 33).

Neste sentido, se como Franco Junior (1999) afirma, o tipo de calendário adotado por uma sociedade revela muito de seus aspectos culturais, o que será que o calendário gregoriano – instituído no mundo ocidental a partir do século XVI – revela, de fato, de nossas sociedades

contemporâneas? Afinal, até que ponto tal mensuração, que nos localiza no século XXI e que nos representa socialmente, constrói a nossa visão de mundo, influenciando os nossos processos de subjetivação? O que percebemos é que, na verdade, esse calendário ao qual nos submetemos – determinante para os nossos momentos de trabalho, de descanso e de festividades, responsável enfim, pela organização social de nossas vidas – carrega em si um grande legado cultural, que se faz presente em muitas de nossas escolhas existenciais e de nossos sistemas de pensamentos e de crenças. Legado este que nos revela e nos localiza, enfim, como seres mergulhados em um “tempo cristão”, desnudando-nos quanto às referências e quanto aos valores culturais que nos constituíram e que ainda nos constituem enquanto civilização.

Inseridos nessa cronologia, cujo marco referencial é crístico – como seres históricos, pertencentes ao “século XXI” da Era Cristã, da Era Comum ou do Anno Domini –, escolhemos aprofundar as implicações deste legado temporal cristão, dedicando a ele o nosso próximo capítulo. Interessa-nos, acima de tudo, compreender as variáveis envolvidas na construção dessa cronologia linear e irreversível, procurando detectar em que momento este modo de se relacionar com o tempo tornou-se hegemônico, desbancando e inibindo outras possibilidades de experiência. Partindo do reconhecimento dessa temporalização dominante na atualidade – em que predominam, segundo Han (2016) a dispersão, a dissincronia e a atomização – restamos, portanto, questionar: como chegamos, afinal, a esse modo de experiência com o tempo? Há outros modos possíveis? Por onde andar a narrativa sagrada, eterna e mítica do tempo circular? Em que momento tal narrativa viu desaparecer a sua importância como chave de explicação da realidade, destituindo-se de sua força criativa e cosmogônica de eterno retorno?

É nosso propósito, pois, na sequência das ideias que nos trouxeram até aqui, identificar as engrenagens sociais e culturais que desvincularam a experiência temporal da cosmologia sagrada das antigas culturas, atribuindo-lhe mensurabilidade, bem como, os aspectos utilitários e mercantilistas, que tanto tem caracterizado a temporalidade contemporânea. Pensamos que um olhar mais atento sobre os eventos e sobre os fatos marcantes, que ajudaram a construir o sentido atribuído aos períodos identificados como medieval e modernidade ocidental, possa nos ajudar a compreender, por fim, essas engrenagens e as variáveis presentes ao longo dos séculos, determinantes para a definição de nossas relações e experiências com o tempo na atualidade.

Tendo traçado, até aqui, um percurso pautado em diferentes concepções, olhares e saberes acerca do tempo, reconhecemos, mais do que nunca, a complexidade inerente aos assuntos temporais. É assim que, frequentemente associada às origens do universo, à criação ou à sacralidade cósmica, a dimensão temporal segue desafiando a nossa imaginação, bem como a ciência moderna, quando, ao se comportar de modo inesperado diante das leis já

conhecidas, acaba por abrir espaços para novas interpretações e para novas possibilidades de apreensão da realidade. Guiados, pois, pelas descobertas da ciência, pelas ideias e reflexões filosóficas dos inúmeros pensadores que, há muito, têm se debruçado sobre essas questões temporais - mas, em especial, guiados pelas contribuições da própria “narrativa histórica” - avançamos em nossa escrita percorrendo os mistérios desta experiência tão desafiadora da nossa condição humana. Talvez, nesses desdobramentos da escrita, consigamos, por fim, trazer luz às angústias e às inquietações seculares de Agostinho ou, quem sabe, mais de vinte séculos depois, só nos reste mesmo fazer coro às exclamações temporais do poeta Virgílio, afirmando que, de maneira inequívoca, “*sed fugit interea fugit irreparabile tempus*”.

O LEGADO CRISTÃO

*Mas quem pode medir o tempo passado, que agora já não existe,
ou o tempo futuro, que ainda não existe,
se não tiver a coragem de dizer
que pode medir aquilo que não existe?
(Agostinho, 354-430)*

2.1 A *via recta* de Cristo

Se na atualidade somos herdeiros e cúmplices de um certo modo de experiência com o tempo – pertencente ao legado cristão determinante da nossa cultura ocidental – torna-se importante, que nos debrucemos sobre os caminhos percorridos, através dos quais essa experiência foi se consolidando e se constituindo como uma verdade. Vimos, anteriormente, que o aparecimento e o fortalecimento da fé cristã introduziram uma mudança conceitual e profundamente significativa em relação à concepção temporal dominante até então. À repetição e à eternidade do tempo circular da Antiguidade clássica, o cristianismo opôs a irreversibilidade, a linearidade, a direção e o sentido do mundo cristão, criado e finito no tempo. A esse respeito, Agamben (2005) - reportando-se às meditações agostinianas - destaca que, de fato, “o cristianismo separa resolutamente o tempo do movimento natural dos astros, para fazer dele um fenômeno essencialmente humano e interior” (AGAMBEN, 2005, p. 115)⁶¹.

Na verdade, *a ênfase na não repetição dos eventos* constitui a própria essência do cristianismo. Nisso reside, seguramente, a grande mudança da perspectiva cristã em relação às concepções temporais que a antecederam. Em contraste com o tempo sem direção do mundo clássico, o tempo cristão – transformado numa sequência temporal progressiva, que caminha *da queda inicial à redenção final* – estende-se, irreversivelmente da criação ao fim, tendo, no protagonismo da morte e da ressurreição de Cristo, o seu ponto alto e o seu diferencial⁶². Portanto, a não repetição dos eventos passa a se constituir, a partir daí, como um dos pilares dessa nova visão de mundo, que encontra, na figura do Cristo, o seu marco referencial.

Para Agamben (2005), foi justamente tal visão que permitiu a Agostinho opor “aos *falsi circuli* dos filósofos gregos a *via recta* do Cristo; à eterna repetição do paganismo, na qual nada

⁶¹ Todavia, para Agamben, o tempo assim interiorizado é ainda a sucessão contínua de instantes pontuais do pensamento grego aristotélico. Em suas *Confissões*, Agostinho, com a sua angustiada e irresolvida interrogação sobre o tempo inaferrável, mostra que o tempo contínuo e quantificado não é abolido, mas simplesmente transferido do curso dos astros à duração interior. Aliás, foi justamente o fato de ter mantido intacta a concepção aristotélica do instante pontual que impediu agostinho de elucidar o problema do tempo (AGAMBEN, 2005, 112).

⁶² O tempo no cristianismo começa com a *Criação* - “no princípio Deus criou o céu e a terra”-, passa pela *Encarnação* - “quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou seu filho nascido de uma mulher”- e termina no *Juízo* - “o tempo está próximo” (FRANCO JÚNIOR, 1999).

é novo, a *novitas* cristã, em que tudo acontece sempre uma vez só. A história da humanidade mostra-se assim como uma *história da saúde*⁶³, ou seja, da realização progressiva da redenção, cujo fundamento se encontra em Deus”(AGAMBEN, 2005, p. 115). Nesse sentido, ser legatário do tempo cristão é estar inserido nessa visão particular de mundo, assumindo essa irreversibilidade temporal como pressuposto existencial. É, principalmente, entender e aceitar o tempo como essa sequência de eventos dotados de significados - cujos desdobramentos são orientados por um propósito final (*télos*) – que ganham sentido na medida em que ocorrem, objetivando uma finalidade última. É compreender-se, na verdade, como parte de uma cronologia, configurada muito além dos aspectos que envolvam tão somente o calendário e suas comemorações sagradas; é, por fim, traduzir tal cronologia em narrativa histórica, que se desenrola e se constrói a partir de uma visão unidirecionada e irreversível, e que, em última instância, afirma, fortalece e ajuda a manter uma identidade social e cultural.

Eliade (1992) referenda tais pensamentos, afirmando que “a mais importante diferença entre o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e o homem das sociedades modernas, com sua forte marca de judeu-cristianismo, encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissolúvelmente vinculado com o Cosmo e com os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História” (ELIADE, 1992, p. 11). É fato, pois, que o fortalecimento e a difusão da fé cristã no Ocidente fizeram prevalecer e reafirmaram essa noção de historicidade, cujas origens encontram-se vinculadas à linearidade e à irreversibilidade da “história da redenção” judaica, assumida como um legado pelo Ocidente.

Sabemos que as tradições e a história de um povo fundamentam e fortalecem suas instituições e seus costumes, ajudando a preservá-los, assim como, asseguram a sua existência e a sua sobrevivência através dos tempos. Na história do povo hebreu, a possibilidade de redenção esteve sempre vinculada, de maneira indissociável, à presença e à ação de um “Deus único”, que, através de um acontecimento futuro, traria, enfim, a salvação definitiva. Na afirmação histórica desse povo, essa promessa divina fortalecia, de maneira significativa, a crença em suas tradições, garantindo e reforçando a sua existência através dos séculos e, sobretudo, negando a possibilidade de sua extinção. Herdeiro, portanto, dessa crença em uma “redenção definitiva”, consubstanciada numa experiência temporal dotada de direção e de sentido, o cristianismo, em suas origens, apropria-se, plenamente, da “história judaica da salvação”, bem como, conseqüentemente, de sua valorização escatológica do futuro.

⁶³ *Saúde*: do latim *salus, útis* “salvação, conservação (da vida)”(AGAMBEN, 2005).

Augras (1986) aprofunda tais colocações, assinalando que, assim como os mitos temporais apontam para a regeneração periódica do tempo cíclico e, neste movimento, negam a sua impermanência, a *História* - ilustração do tempo manejado pelo grupo social -, objetiva asseverar a identidade de um grupo e garantir a sua existência. Neste sentido, ao apropriar-se da ideia de redenção e da esperança em um *Salvador prometido* - presentes nas narrativas históricas do judaísmo - o cristianismo dota o Ocidente, afinal, da sua tão marcante linearidade histórica, atribuindo-lhe um marco referencial configurado na personificação do Cristo. Deste modo, para Augras (1986), inobstante o seu aparente desprezo pelo *saeculum* - mundo -, foi precisamente o cristianismo quem estabeleceu as bases para uma primeira experiência de historicidade, e não o mundo antigo, tão afeito aos eventos mundanos.

Vale ressaltar que é exatamente nessa trama histórica - tecida por fatos e por eventos “que não se repetem”- que esperamos encontrar elementos significativos, que possam nos ajudar a reconstruir a trajetória deste fenômeno social e religioso - o cristianismo -, sobremaneira importante na determinação do sistema cronológico, ao qual ainda nos submetemos. É fato que o mundo em que o cristianismo se originou foi o do Império Romano. Num tempo em que floresciam inúmeras correntes filosóficas e religiosas concorrentes entre si - a grande maioria de origem oriental, como o estoicismo, o gnosticismo, o hermetismo, o maniqueísmo, o mitraísmo, dentre outras -, o cristianismo era apenas mais uma. No entanto, mesmo sob a influência marcante do modelo circular do tempo e da cosmologia helenística da época, o cristianismo, em virtude de suas origens, manteve a peculiar visão temporal dos judeus, em cujas raízes encontrava-se a significativa *espera* na vinda de um salvador. Na verdade, uma *esperança de salvação* claramente evidenciada na escatologia dos primeiros profetas hebreus, marcadamente influenciada pelo destino de Israel como Estado, após muitos séculos de conquistas e de dominações por outros povos.

Partindo, portanto, dessa concepção judaica de mundo, os cristãos herdaram a ideia do salvador prometido - o *Messias* -, encontrando na figura crística de *Jesus crucificado e ressuscitado*, a máxima expressão de sua fé. É certo que, nos ensinamentos dessa nova crença - que se consolidava após a crucificação -, esperava-se, originalmente, o retorno desse Messias que, visto como iminente, colocaria um fim à ordem existente no mundo. Gradualmente, no entanto, à medida que o tempo passava sem que tal retorno acontecesse, os cristãos começaram a considerar o final dos tempos como um evento adiado para um futuro indefinido. “Se Jesus era o Messias, então ele já viera, e uma nova interpretação era necessária. O nascimento de Jesus passou assim a ser encarado como um divisor do tempo em duas partes, pois encerrava a primeira fase do desígnio divino e iniciava a segunda” (WHITROW, 1997, p.73).

É interessante observar que, de maneira significativa, em contraste com outras religiões do Império Romano na época - afora o judaísmo - os cristãos viam na sua religião a expressão dos desígnios de Deus na história; mas, enquanto o judaísmo estava basicamente voltado para os destinos de Israel, os cristãos atribuíam uma significação universal à sua fé. Assim, uma vez que consideravam *a crucifixão um evento único no tempo, não sujeito à repetição*, o tempo devia, portanto, ser linear e não cíclico. Nisto reside, justamente, um dos principais legados culturais do cristianismo, responsável por uma ruptura tão definitiva com um certo modo de experiência temporal, que abre espaço, inevitavelmente, para novas explicações da realidade. É a isso que Agamben (2005) se refere quando afirma que “toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência” (AGAMBEN, 2005, p. 111). Nascia, portanto, exatamente aí - com a transformação dessa experiência temporal motivada pela fé cristã -, uma nova visão de mundo, característica e determinante para o futuro da civilização ocidental.

Com a difusão e a consolidação do pensamento cristão, essa experiência temporal - irreversível e histórica - ajudará a promover, portanto, mudanças culturais cada vez mais significativas, que acabarão culminando no rompimento da perspectiva dominante na Antiguidade clássica, inaugurando a visão de mundo característica do período medieval: um tempo histórico assim definido como linear e irreversível, composto por eventos únicos que não se repetem, responsável por uma narrativa finita do mundo - com suas origens na Criação, apogeu na Redenção crística e que se encerra num Juízo Final apocalíptico. É, pois, exatamente dessa nova experiência de tempo, dessa noção essencialmente histórica - com sua ênfase na não repetibilidade dos eventos -, traduzida numa concepção própria e teleológica de mundo, que herdamos, enfim, a experiência predominante de tempo da contemporaneidade.

Esse tempo unidirecionado, determinante para a noção de historicidade - consolidado pelo cristianismo, em contraposição à circularidade da representação clássica - inaugura, em sua bagagem, um novo olhar sobre a existência; um olhar predominantemente voltado para o futuro. Ou - como bem traduzido nas críticas de Agostinho às visões cíclicas do tempo - o cristianismo inaugura o “tempo das boas novas”, um tempo que se abre para os acontecimentos únicos, pois, “através da força criativa de Deus, o curso dos eventos é caracterizado pela emergência da *genuína novidade*” (AGOSTINHO, 2014, p. 310). Assim, enquanto que para a maioria dos gregos e romanos - acreditassem ou não em ciclos - os aspectos dominantes do tempo eram o presente e o passado, o cristianismo dirigiu a atenção da humanidade para o futuro, promovendo uma quebra absoluta de perspectiva, calcada na peculiar esperança libertadora do novo. Nas palavras de Agostinho,

os filósofos pagãos introduziram ciclos de tempo em que as mesmas coisas seriam restauradas e repetidas pela ordem da natureza, e afirmaram que esses rodopios de idades passadas e futuras prosseguirão incessantemente. (...) A partir dessa zombaria, são incapazes de pôr em liberdade a alma imortal, mesmo depois que ela atingiu a sabedoria, e acreditam que ela está incessantemente caminhando para uma bem-aventurança falsa e incessantemente retornando a uma miséria verdadeira. (...). É apenas através da sólida doutrina do curso retilinear que podemos escapar de não sei quantos falsos ciclos descobertos por sábios falsos e enganosos (AGOSTINHO, 2014, p. 315).

Para Franco Júnior (1999), todavia, nessa quebra histórica, empreendida pelo cristianismo, encontram-se as origens de um dos grandes paradoxos envolvendo a noção do tempo e a obsessão pelo futuro, próprias das sociedades ocidentais. Segundo ele, “dos princípios do cristianismo ao século V, a ênfase esteve mais na espera/esperança do futuro do que na nostalgia do passado, que, por sua vez, prevaleceu daquele momento até fins do século XIV. Desde então, à medida que o tempo foi sendo crescentemente fragmentado em minutos - até 1670 os relógios tinham apenas o ponteiro das horas - (...) o futuro tornou-se novamente uma obsessão ocidental (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 12). Em tal perspectiva, o presente é a parte mais fugidia do tempo, capturável e compreensível somente depois de tornado passado. De tal forma, para o autor, a sociedade ocidental, com seu legado cristão, sempre viveu – e ainda vive, apesar da aparência contrária – mais do passado e para o futuro do que no presente, pois, na visão cristã teleológica e irreversível, é justamente no futuro onde se encontram as promessas libertadoras “da genuína novidade”.

No entanto, se é no futuro que se encontra “o apelo libertador do novo”, é no passado que lograremos encontrar as origens de muitas de nossas experiências atuais. Assim, é novamente lançando um olhar para o passado - mais precisamente para a Roma dos primeiros séculos – que compreenderemos a complexidade do ambiente social, religioso e político do Ocidente, propício para a difusão e para a consolidação dessa herança cristã pelos séculos subsequentes. Principalmente durante os séculos II e III d. C, o centro do Império Romano encontrava-se sob a influência de um grande número de religiões de origens diversas, além do florescimento do neoplatonismo - uma corrente de pensamento filosófico fundamentada no ressurgimento das ideias de Platão - que teve em Plotino (205-270) o seu maior expoente. Foi justamente nessa efervescência cultural e religiosa – em que correntes de pensamento de orientações tão distintas coexistiam lado a lado - que o cristianismo abandona de vez seu caráter de seita perseguida e acaba se firmando definitivamente como uma expressão religiosa de alcance inigualável.

Porém, para que esse fenômeno cristão se consolidasse, provocando uma cisão no pensamento dominante e inaugurando uma visão particular de mundo, alguns eventos imprevisíveis e determinantes, tiveram lugar ainda no século IV. A esse respeito, Paul Veyne (2011), em sua obra *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-324)*, esclarece-nos, que

o século IV tinha começado muito mal para a Igreja cristã: de 303 a 311, ela sofrera uma das piores perseguições de sua história; milhares de cristãos haviam sido mortos. No entanto, um acontecimento tão imprevisível quanto decisivo para a história ocidental e até mesmo mundial teria curso ainda no ano de 312: um dos coimperadores do imenso Império Romano, Constantino, na véspera de uma batalha decisiva, converte-se ao cristianismo depois de um sonho, no qual o Deus dos cristãos lhe promete a vitória se abraçasse publicamente a nova fé (VEYNE, 2011, p. 16).

De acordo com Veyne (2011), tal evento pode ser considerado o marco histórico e definitivo entre a época cristã e a antiguidade pagã. O século IV entra, assim, para a história como o palco de dois eventos decisivos para os destinos do Ocidente: o cristianismo, de religião perseguida, vê-se alçado à condição de religião oficial e Bizâncio, rebatizada Constantinopla, transforma-se na nova capital do Império Romano. A conversão do Imperador Constantino⁶⁴ (288-335) à nova fé marca, pois, uma reviravolta significativa na história, tanto do cristianismo quanto do Império Romano, influenciando, definitivamente, os rumos da civilização ocidental. Tais eventos inauguram um período de grande transição cultural e religiosa nos territórios ocupados pelos romanos, caracterizado pelas miscigenações dos muitos povos recém convertidos. É dessa mistura de crenças e de tradições, em que coexistem harmonicamente elementos de origens diversas - como o Deus único e a narratividade teleológica do judaísmo, os rituais e as cerimônias dos povos pagãos e os aspectos filosóficos e culturais do helenismo - , que acaba surgindo, enfim, essa expressão de fé com características bem próprias, conhecida como “cristianismo”, decisiva para os aspectos culturais dos séculos que viriam a seguir.

De tal forma, nessa época de cristianismo emergente - e que se consolidava como religião dominante -, o Deus, que se fizera homem, assume um papel central na nova concepção de mundo, permitindo que a vitória social da religião cristã concebesse e impusesse, a partir daí uma cronologia baseada em tal personagem. É num contexto tal que começa a fazer sentido a concepção de um marco referencial crístico, propiciando o surgimento e a definição do sistema

⁶⁴ O imperador Constantino, quando mais jovem, fora adepto primeiro de Hércules, depois da divindade *Deus Sol Invicto*, cujo culto oficial havia sido introduzido pelo imperador Aureliano, em 270 d.C., fazendo do Deus Sol a primeira divindade do Império. O culto do *Sol Invicto* continuou a ser base do paganismo oficial até a adesão do Império ao cristianismo, sendo que o imperador Constantino, antes de sua conversão, tinha o Sol Invicto como a sua cunhagem oficial. Com a conversão do imperador, em 312, e com o Edito de Milão (13 de junho de 313) - que declarava o Império romano oficialmente neutro em relação ao credo religioso, acabando com as perseguições - já em 315, o monograma “*Chi-Rho*” de Cristo começa a aparecer nas moedas de Constantino. Pesquisa realizada em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Constantino>, em 12/03/15.

cronológico conhecido como *Era Cristã*. Proposto em 525, pelo abade Dionísio, esse sistema tinha como fundamentação o nascimento de Cristo, que se convencionara ter ocorrido a 25 de dezembro⁶⁵. Na verdade, o que este sistema fez foi atribuir, à história do cristianismo, um dado presente em todos os outros calendários, ou seja, um marco referencial - uma data marcante, limite, definitiva, capaz de atribuir significado de maneira coletiva, à identidade cultural do povo cristão (FRANCO JÚNIOR, 1999).

Do ponto de vista religioso, no entanto, a criação da *Era Cristã* surge como o resultado de uma longa e difícil polêmica sobre o modo de se calcular corretamente a data da Páscoa, cuja simbologia esteve sempre ligada às manifestações divinas, seja nos rituais judaicos da *pessach* (“passagem”) ou nas antigas cerimônias dos povos babilônicos, onde se celebrava o equinócio da primavera⁶⁶. Porém, naquele contexto dos séculos V e VI - em que o cristianismo já se afirmara como religião dominante, mas permanecia ainda fortemente influenciado por outras manifestações religiosas e culturais - a determinação de um sistema de contagem de tempo baseado no *Anno Domini Nostri Iesu Christi* (“Ano de Nosso Senhor Jesus Cristo”) surge, principalmente, em resposta à necessidade de superar, de forma definitiva, o “universo cultural pagão do Império Romano” – àquela altura já derrubado política e militarmente.

É fato que o uso da contagem dos anos numa única era já fazia parte das tradições de outras culturas, destacando-se os gregos, que se utilizaram da primeira Olimpíada - em 776 a.C. - como marco referencial para sua cronologia. Em relação à contagem romana, o que se sabe é que o sistema romano de datar *ab urbe condita* (isto é, “desde a fundação de Roma”) - introduzido por Varro (116-27 a.C.), no século I a.C. -, baseava-se na data atribuída à lendária fundação da cidade. Porém, embora haja controvérsias sobre tal data, o ano 753 a.C.⁶⁷ entra para a história como a data de referência (WHITROW, 2005).

Já em relação à contagem cristã, um fato intrigante é que, embora ainda seja utilizado, o sistema dionisíaco apresenta, ao que tudo indica, uma importante deficiência em seu fundamento. Como mencionado anteriormente, Dionísio, na definição de seu marco histórico, utiliza-se da suposta data do nascimento de Cristo, celebrado desde o século IV, no dia 25 de

⁶⁵ Desde o século IV, o nascimento de Cristo já era celebrado na data de 25 de dezembro. O abade Dionísio usou tal data para, a partir dela, criar uma cronologia. Atualmente, acredita-se, no entanto, que Dionísio tenha errado seus cálculos sobre o período do nascimento. Tal questão será abordada com mais detalhes, na sequência.

⁶⁶ A celebração da Páscoa na data correta esteve sempre presente nas tradições religiosas e culturais de muitas civilizações. Há consenso entre os historiadores de que a importância desta data tem suas raízes nas tradições dos povos babilônicos, nas quais a celebração da Páscoa representava simbolicamente o triunfo das forças divinas, no eterno combate contra as forças desarmônicas do caos demoníaco (WHITROW, 2005).

⁶⁷ Segundo a tradição, o aniversário de Roma era no festival de *Parilia* e quando, em 21 de abril de 247 d. C., os romanos celebraram o milésimo aniversário da cidade, foram cunhadas moedas que traziam a famosa inscrição: *Roma aeterna* – “Roma, a cidade eterna” (WHITROW, 1997).

dezembro. Entretanto, hoje é fato conhecido que, ao fazer os cálculos para determinar o ano provável do nascimento de Cristo, o abade aparentemente errou sua contagem, pois tal fato teria se dado entre os anos 4 e 7 a. C – provavelmente, no ano que chamamos de 6 a.C. Se isso é verdade, toda a cronometria cristã decorrente daí encontra-se incorreta em relação ao seu marco referencial, inclusive o calendário gregoriano, ao qual nos submetemos, e que determina praticamente toda a vida civil no mundo ocidental (FRANCO JUNIOR, 1999)⁶⁸.

Especificamente em relação à suposta data do nascimento de Cristo, há ainda um outro aspecto importante a ser considerado. Não deixa de ser intrigante que uma data tão significativa para o calendário cristão como esta, encontre suas origens dentre os costumes romanos. Ao que parece, a primeira referência à natalidade crística aparece mencionada no calendário romano do ano de 354. Anteriormente, já se celebrava o dia 6 de janeiro como a Epifania - ou aniversário do batismo de Cristo - que se supunha ter ocorrido por ocasião de seu 13º aniversário de nascimento⁶⁹. No entanto, a data do nascimento de Cristo só se torna um dado significativo para a Igreja cristã com a consolidação da crença de que a sua natureza divina se originara ao nascer e não em seu batismo. Assim, já no século IV - com a conversão de Constantino e com o fortalecimento da fé e das tradições cristãs - a data do Natal fica definitivamente instituída no dia 25 de dezembro. A escolha de tal data, além de ajudar a construir o importante marco referencial cristão, parece ter estado vinculada também - e principalmente - ao propósito de exorcizar o grande festival pagão romano, “porque todo ano, nessa data, era celebrado o nascimento do Sol para uma nova vida após o solstício de inverno”⁷⁰ (WHIROW, 2005, p. 22).

Embora tenhamos tomado do cristianismo nossa orientação temporal moderna, é sobretudo aos romanos – e, em especial, a Júlio Cesar - que devemos a forma de nosso calendário e muitas das datas comemorativas – inclusive festividades religiosas - de nossos registros do tempo. Nosso calendário atual é uma modificação do “*calendário juliano*” introduzido por Júlio César em 1º de janeiro de 45 a.C. Ao que parece, os romanos tinham tentado compatibilizar seu calendário civil – que, como muitos calendários antigos, baseava-se

⁶⁸ Quando em 525, Dionísio institui o *Anno Domini* como o marco para essa cronologia, ele o faz adiando o início do primeiro ano cristão para 1º de janeiro do ano seguinte, fazendo coincidir com o calendário romano, cujo ano civil começava em tal data. O calendário cristão não se inicia, portanto, com o ano do pretense nascimento de Cristo, e sim, curiosamente, no ano seguinte. Segundo tal contagem, não houve, pois, um ano zero e, assim, todo século terminado em zero assinala um fim e não um começo (FRANCO JUNIOR, 1999).

⁶⁹ A data de 6 de janeiro era simbólica para o calendário egípcio, que tradicionalmente a associava à benção do rio Nilo, e a sua escolha aparece vinculada aos costumes gnósticos dos cristãos do Egito.

⁷⁰ Originalmente destinada a celebrar o nascimento anual do *Deus Sol* no solstício de inverno (*natalis invicti Solis*), a festividade natalícia foi ressignificada pelo cristianismo, no século IV, visando estimular a conversão dos povos pagãos sob o domínio do Império Romano, passando, a partir daí a ser a data comemorativa do nascimento de Jesus, o Cristo (WHITROW, 1997).

na Lua - com o ano astronômico baseado no Sol, mediante um sistema que envolvia um mês adicional ou intercalar de dois em dois anos. No entanto, como a duração desse mês não era determinada por nenhuma regra precisa, tal referência ficava a cargo dos governantes, que podiam arbitrariamente-a como quisessem, e frequentemente abusavam desse poder para fins políticos. Manipulando o número de dias desse mês intercalar, podiam prolongar um mandato ou apressar uma eleição, o que fez com que, na época de Júlio César, o ano civil estivesse defasado em cerca de três meses em relação ao ano astronômico, de tal modo que os meses de inverno caíam no outono e o equinócio da primavera ocorria no inverno (WHITROW, 1997).

A conselho do astrônomo grego Sosígenes, César decretou que, para corrigir essa anomalia, o ano 46 a. C. teria que ser prolongado para 445 dias. Assim, este ano, que entrou para a história como “o ano da confusão”, permitiu que César iniciasse uma grande reforma na cronologia romana, abolindo definitivamente o ano lunar e o mês intercalar, baseando o novo “*calendário juliano*” inteiramente no Sol. A reforma de César determinou, assim, a medida correta do ano em 365 dias e 6 horas ($\frac{1}{4}$ do dia) e estabeleceu a medida do ano civil comum em 365 dias, introduzindo o ano bissexto de 366 dias, de quatro em quatro anos. Além disso, ficou definido que os meses de janeiro, março, maio, julho, setembro e novembro teriam 31 dias e todos os demais 30, exceto fevereiro, que normalmente teria 29 dias (e, nos anos bissextos, 30 dias). Com tal arranjo, o *calendário juliano* foi difundido e amplamente utilizado até o ano 7 a.C., quando, então, viu seu formato original submetido a modificações significativas - em virtude de questões puramente pessoais, envolvendo o primeiro imperador romano, Augusto - as quais perduram até hoje.⁷¹

Na escolha da data para o início do ano civil, encontramos mais um dos muitos exemplos da nossa inconsciência em relação às determinações do calendário que nos rege. Originalmente o calendário romano começava na primavera⁷², no dia 1º de março - o que se reflete nos nomes que damos até hoje aos meses de setembro a dezembro. No entanto, em 153 a.C., os cônsules, que eram eleitos por um ano, passaram a tomar posse em 1º de janeiro, considerado, a partir daí a data oficial do início do ano civil. Mais tarde, quando o cristianismo já se consolidara como

⁷¹ Whitrow (1997) destaca que, em 7 a.C., esse arranjo tão bem construído por César acaba sofrendo interferências: a partir desse momento, o mês *Sextilis* recebe o nome de *Agosto*, em homenagem a Augusto (que o considerava seu mês de sorte), atribuindo-lhe o mesmo número de dias do mês precedente, que fora renomeado por Marco Antônio, em honra a Júlio César, seu tio-avô assassinado. Assim, um dia foi tirado de fevereiro e transferido para agosto. Para evitar a ocorrência sucessiva de três meses de 31 dias, setembro e novembro foram ambos reduzidos a 30 dias e outubro e dezembro passaram a ter 31 dias. Assim, em homenagem ao primeiro dos imperadores romanos, um arranjo lógico e ordenado viu-se reduzido a uma confusão ilógica que muitas pessoas têm dificuldade de memorizar, mas que, no curso de 2.000 anos, foi imposta com sucesso à maior parte do mundo conhecido.

⁷² Como vimos anteriormente, o equinócio da primavera sempre esteve associado, em muitas culturas, ao recomeço da vida, após o período do inverno.

fenômeno social, essa escolha foi considerada imprópria pela cristandade, em decorrência das festividades pagãs tradicionalmente associadas a essa data. Em consequência, os poderes eclesiásticos preferiram determinar o dia 25 de março - a “Anunciação de Maria”, nove meses antes do Natal - como o primeiro dia do ano, embora tal escolha nunca tenha sido totalmente aceita, ficando restrita às regiões do sul da França, da Borgonha e de parte da Itália. Já em outras regiões da França e nos Países Baixos, o início do ano permaneceu ainda vinculado à data da Páscoa - e, conseqüentemente, ao equinócio da primavera - por um bom tempo. Nesta mesma época, a Península Ibérica manteve-se fiel ao calendário juliano e ao seu 1º de janeiro como início do ano civil - data preservada também pelos astrônomos e por suas contagens - e que acabou, finalmente, prevalecendo sobre as outras possibilidades⁷³.

Considerando o peso das tradições culturais no amálgama que viria a ser o Ocidente, Franco Júnior (1999) destaca como é interessante que, dentre todas as suas filiações culturais, a Europa cristã tenha se vinculado mais ao calendário solar dos romanos e germanos, do que ao lunar dos gregos e muçulmanos, ou mesmo, ao lunissolar dos hebreus, apesar da principal data do cristianismo medieval ser baseada na Lua⁷⁴ - *a celebração da Páscoa*. O autor não descarta, no entanto, a possibilidade de que tal escolha tenha se originado na Idade Média e se vinculado diretamente ao aspecto machista e misógino da sociedade ocidental do medievo. Uma sociedade supersticiosa que temia a Lua e suas fases, simbolicamente associada à mulher - às suas oscilações e aos seus ciclos menstruais -, à noite (domínio das forças demoníacas) e aos loucos (os “lunáticos”). “Uma sociedade que, por consequência, valorizava o Sol, visto como símbolo do homem (cujo órgão sexual se ergue e se abaixa como aquele astro), símbolo de vida (por ‘morrer’ e ‘renascer’ todo dia), símbolo de Cristo (nas línguas germânicas o dia dedicado a ele é *Sunday, Sonntag, Zondag, Sonndag, Sondag*, ‘dia do Sol’) ” (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 33).

Comprendemos, a partir de todos esses exemplos, que a adoção de um sistema de registro cronológico, muito mais do que uma simples contagem, mensuração ou fixação de datas, denota sempre, em especial, a consolidação da transformação de uma época, promovida pela construção de significados coletivos e de uma identidade cultural característica de

⁷³ Em Veneza, por exemplo, o ano começou em 1º de março até a queda da república, em 1797. Vale mencionar ainda que a partir de 312 d.C., o Imperador Constantino introduz “ciclos de indicação” de 15 anos de duração, para efeito de cobrança de impostos, o que levou o ano bizantino a ser contado a partir de 1º de setembro, data em que começavam os anos de um ciclo de indicação. Esses ciclos continuaram populares no Ocidente ao longo da Idade Média e foram usados pelo supremo tribunal do Sacro Império romano até a sua abolição por Napoleão, em 1806 (WHITROW, 2005).

⁷⁴ Definida desde 325, no Concílio de Nicéia, a celebração da Páscoa ficou vinculada, desde então, ao domingo que se segue à primeira lua cheia do equinócio da primavera (no hemisfério norte).

determinada civilização. De tal forma, quando nos referimos ao contexto que culminou com a definição do continente europeu como uma unidade e aos sistemas de medida de tempo que ajudaram nessa definição, estamos, na verdade, fazendo menção a um período de transição de vários séculos. Período decisivo, no qual uma determinada identidade cultural ocidental foi sendo construída, definida e defendida nos territórios anteriormente ocupados pelo império romano, e que agora se viam unificados por um elemento comum: a fé cristã. Uma identidade cultural que acabou encontrando sua máxima expressão durante os séculos que caracterizam o período histórico identificado como medievo.

Sobre esse período de transição cultural e religiosa de uma Europa em construção, Franco Junior (1999) destaca que, embora o sistema introduzido por Dionísio tenha sido a origem da sequência a.C. e d.C. que hoje empregamos, ao que parece, por quase 200 anos ela não foi utilizada. Ainda por muitos séculos, na sequência da dissolução do Império romano e sob a influência de povos de diferentes culturas, muitos sistemas de contagem de tempo coexistiram. Embora algumas regiões já houvessem adotado o sistema da Era Cristã, outras continuavam a seguir a chamada Era de Diocleciano ou Era dos Mártires (que começava em 284 d.C.), e outras tinham ainda um sistema próprio, como o caso da Era Hispânica, que contava as datas a partir da conquista romana da região, em 38 a.C. Respondendo, assim, às necessidades da nova sociedade cristã que se expandia, o sistema dionisíaco foi se difundindo aos poucos – no século VII nas ilhas britânicas, no VIII nos territórios franceses, no IX nos alemães, no XII nos catalães, nos anos de 1349 e 1383, respectivamente, em Aragão e em Castela e em 1422 em Portugal. Segundo o autor, só a partir do pontificado de João XIII (965-972), tal contagem passa a ser utilizada como referência nos meios eclesiásticos, sendo que, somente no século XV, ela se torna definitivamente uma contagem oficial.

De tal forma, em se tratando das questões que envolvam as contagens temporais, o que se observa é que, por sua abrangência social e cultural, as modificações nos sistemas cronológicos de uma sociedade nunca se mostraram uma tarefa fácil. Assim, quando, já no século XVI, o papa Gregório XIII ordenou uma reforma calendarial, ele aparentemente tinha noção das dificuldades que enfrentaria. Justamente por isso, inobstante o “engano dionisíaco”- referente ao ano de nascimento de Cristo – já ser bem conhecido neste momento⁷⁵, não se tocou na numeração dos anos devido às suas implicações práticas e religiosas. Na verdade, em virtude

⁷⁵ O cômputo da Era Cristã, questionado já no século VIII pelo monge inglês Beda, completamente rejeitado em fins do IX, teve sua incorreção provada, no século X, pelo abade belga Hériger de Lobbes. Mas não havia estímulo social para implementar mudanças a respeito. As óbvias limitações nos sistemas de controle do tempo reforçavam o poder e o prestígio dos clérigos, os únicos a conseguirem – relativamente – se orientar na vastidão de contraditórios cálculos, sistemas e tradições locais (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 34).

dos avanços científicos, a reforma gregoriana preocupou-se tão somente em estabelecer a correspondência do ano civil com o ano solar: o *calendário juliano* (encomendado por César em 46 a.C.) atribuía ao ano 365 dias e 6 horas; os novos cálculos apontavam que o curso da Terra ao redor do Sol seria de 365 dias, 5 horas, 49 minutos e 12 segundos. “Diferença aparentemente pequena, mas que, acumulada ao longo dos séculos, somava naquele momento dez dias, que foram suprimidos pulando-se do 4 de outubro daquele ano para o dia 15” (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 11). Começava aí, portanto, em 1582, com a reforma do papa Gregório XIII, a utilização do *calendário gregoriano*, sistema de contagem cronológica, usado como referência na maior parte do mundo contemporâneo.

Exatamente pelo peso das tradições culturais e do conjunto de valores que carrega, não é de se estranhar, portanto, que o calendário gregoriano tenha encontrado dificuldades e resistências em sua implementação. De início, somente os países católicos o adotaram, uma vez que, em terras protestantes, generalizara-se o sentimento de que, “por meio do calendário, o papa, ‘com a cabeça de uma serpente e a astúcia de um lobo’, estava buscando reconquistar sub-repticiamente o domínio sobre a cristandade”⁷⁶ (WHITROW, 1997, p. 136). Sabendo afinal, que todo calendário é, uma forma de controle social, Franco Junior (1999) enfatiza que a recusa na adoção do calendário gregoriano demonstra – simbólica e inequivocamente – as sutilezas culturais que atravessam as relações entre os países. Assim, nas palavras deste autor,

se no ano de sua criação ele foi adotado nos países católicos (Espanha, França, Itália, Luxemburgo, Portugal), levou algum tempo para ser aceito nas partes católicas de países protestantes (Suíça em 1583, Alemanha, Holanda e Bélgica em 1584) e mesmo em países católicos afastados (Polônia em 1586, Hungria em 1587). A adoção em regiões protestantes foi tardia: Dinamarca em 1652, Holanda e Alemanha em 1700, Inglaterra em 1752, Suécia em 1753. Nos países de cristianismo ortodoxo, rivais do papado, tardou ainda mais: Sérvia, Bulgária, Romênia, Albânia, Estônia e Lituânia entre 1912 e 1917, Rússia em 1918 e Grécia, em 1923 (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 11).

A constatação da presença incontestável dos jogos de interesses e das motivações subliminares envolvidos nos sistemas de controle, que subjazem às cronologias, leva-nos a refletir, uma vez mais, sobre a presença de todos esses arranjos culturais e políticos definindo as estruturas do calendário que norteia não só a nossa vida civil, mas muitas de nossas referências existenciais. Interesses pessoais, políticos, econômicos e religiosos que, ao longo dos séculos, foram se amalgamando nas definições das medidas de tempo, seja alterando o

⁷⁶ Hoje a ideia parece absurda, mas na época não, pois Gregório XIII era não só um poderoso promotor da Contrarreforma, como dera pleno apoio a Filipe II, na implacável campanha que este empreendera contra os protestantes nos Países Baixos sob o domínio espanhol e festejara o massacre dos huguenotes franceses do Dia de São Bartolomeu, em 1572, mandando cunhar uma moeda comemorativa (WHITROW, 1993).

número de dias em um mês, aumentando a quantidade de meses em um ano, determinando uma pausa para uma celebração sagrada, ou, ainda, criando ou modificando uma data significativa e determinante para a construção de uma identidade coletiva. Assim, nas histórias das civilizações, os calendários foram estruturados, modificados e transmitidos, atendendo e preservando interesses dos poderes constituídos, fossem eles laicos ou religiosos. Se, ao nascer, estamos todos inseridos, inegavelmente, em um determinado contexto histórico e cultural - sujeitando-nos às determinações presentes no calendário em curso dessa sociedade - refletimos que talvez se encontre aí, de maneira determinante e inquestionável, a primeira e mais sutil forma de controle e de dominação social.

2. 2 A transição do medievo e a espiral do tempo

Tratando-se de um período caracteristicamente transicional, podemos afirmar que, indubitavelmente, a Idade Média reflete, no decorrer de seus séculos, as contradições e os questionamentos próprios deste período. Numa mentalidade tão claramente influenciada pelas questões espirituais como a predominante naquele momento, o tempo era concebido como mais um dos atributos de Deus; na realidade, como um tempo divino contínuo e linear, apenas um aspecto da eternidade. Em sua obra, *A civilização do ocidente medieval*, Jacques Le Goff (2005) traduz com perfeição essa visão característica do medievo, afirmando que o tempo, por ser algo pertencente a Deus, não podia ser medido ou dividido; só podia ser vivido, experienciado. “Apanhá-lo, medi-lo, dele tirar partido ou vantagem era um pecado. Subtrair uma parcela dele era um roubo” (LE GOFF, 2005, p. 159).

É, em meio a essa mentalidade peculiar e às contradições próprias da experiência temporal desse momento histórico, que Franco Junior (1999) identifica “uma vasta indiferença ao tempo”, particularmente revelada na falta de precisão com que as horas e as medidas de duração aparecem registradas em documentos daquela época. É comum que nos relatos característicos de tal período - repletos de substituições de datas por expressões vagas como “naquele tempo” ou “em algum momento” - identifiquemos essa pouca precisão com o aspecto temporal e com a exatidão dos números. Alexandre Koyré (1997), no texto *Do mundo do “mais-ou-menos” ao universo da precisão*, ressalta essa característica temporal tão presente no medievo - em que se procura viver “cerca do nascer do sol ou cerca do pôr do sol” -, quando afirma que tais atitudes refletem, na verdade, “os hábitos de uma sociedade de camponeses que aceitam não saber nunca a hora exata, a menos que o sino toque (supondo-se que esteja certo)

e que, para o restante se remetam às plantas, aos animais, ao voo de tal pássaro ou ao canto de tal outro (FEBVRE apud KOYRÉ, 1997, p. 281).

Analisando tal comportamento, Le Goff (2005) afirma que, ao que tudo indica, o tempo era, para a maioria dos medievais, realmente uma dimensão menos percebida do que o espaço. Para o autor, o tempo assim experienciado vê-se traduzido como uma percepção significativamente social, onde o passado, o presente e o futuro mesclam-se constantemente numa grande confusão temporal. Tal comportamento demonstra, na verdade, uma propensão natural à repetição de fatos e de eventos significativos – e não necessariamente cronológicos – revividos e transformados em aspectos fundamentais para aquela sociedade. Esse tempo medieval – experienciado, portanto, sempre mais coletivamente do que individualmente – apresenta-se, caracteristicamente, como um tempo religioso, mas, acima de tudo, como um tempo agrícola. Num mundo em que a terra era essencial, onde vivia quase toda a sociedade, rica ou pobre, a primeira referência cronológica era inegavelmente rural.

A linearidade e a irreversibilidade do tempo cristão – surgido, pois, em um contexto pagão e agrário - não podiam escapar facilmente a uma certa circularidade, claramente evidenciada em, pelo menos, dois aspectos da vida do medievo. Um, *o ciclo das estações*, capaz de determinar o momento das atividades produtivas e familiares, numa sociedade, como aquela, totalmente dependente da natureza. E outro – paradoxalmente - *o ritmo social da liturgia cristã*, que, rememorava e celebrava, periodicamente, os principais episódios da história sagrada, definindo as festas e os rituais que ritmavam o ano. Ou seja, o tempo medieval, mais do que linear, era espiralado, caminhando para seu fim definitivo, mas não de forma direta, e sim por meio de oscilações repetitivas (FRANCO JUNIOR, 1999).

Augras (1986) ressalta que podemos encontrar aí, de forma indiscutível, alguns aspectos predominantes nos mitos temporais, que, com sua repetição periódica, ajudam a negar a impermanência e a promover a regeneração cíclica. Embora o cristianismo tenha inaugurado a intervenção de Deus na história - substituindo uma concepção cíclica eterna por uma visão retilínea do tempo – de maneira paradoxal, no entanto, no plano dos rituais, o ano religioso cristão – o ano litúrgico⁷⁷ – encontra-se fundamentalmente pautado na periodicidade mítica:

⁷⁷ O Ano Litúrgico é um "calendário religioso" cristão. Consta de um período de doze meses, divididos em tempos litúrgicos que, ao longo do ano, celebram os mistérios da vida de Cristo, bem como os Santos do cristianismo. Através dele, o povo cristão revive anualmente todo o *Mistério da Salvação* centrado na Pessoa de Jesus, o Messias. O Ano Litúrgico contém as datas dos acontecimentos da *História da Salvação*; contudo, não coincide com o ano civil, que começa no dia primeiro de janeiro e termina no dia 31 de dezembro. Já o Ano Litúrgico começa no 1º Domingo do Advento (cerca de quatro semanas antes do Natal) e termina no sábado anterior a ele no próximo ano. O período do Ano Litúrgico está dividido em "Tempos Litúrgicos": o Tempo do Advento, o Tempo do Natal, o Tempo da Quaresma, o Tríduo Pascal, o Tempo Pascal e o Tempo Comum. Pesquisa realizada em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ano_lit%C3%BArgico, em 10/07/16.

Natal é nascimento, Páscoa é morte e ressurreição. Em tal contexto, todas as comemorações, celebrações e momentos sagrados – repetidos e vivenciados ao longo do ano litúrgico – assumem, definitivamente, um sentido completo e real para aqueles que deles participam⁷⁸. É, pois, sob essa visão de mundo – agrária, coletiva e religiosa –, que Le Goff (2005) assegura que, na mentalidade medieval, a liturgia atualiza e faz reviver ao longo do ano – e, ano após ano –, a sacralidade presente nos momentos marcantes da narrativa da *história da salvação*. “Mentalidade mágica que faz do passado o presente, porque a trama da história é a eternidade” (LE GOFF, 2005, p. 168).

Neste sentido, ainda que a visão temporal do cristianismo tenha, por fim, prevalecido e chegado até os dias atuais, é inegável que, ao longo de todo o medievo, os conceitos de tempo cíclico e de tempo linear existiram em conflito, conjugando-se numa experiência temporal com características bem peculiares. Um tempo assim concebido como fundamentalmente religioso, constituído, em suas origens, a partir da linearidade do pensamento cristão, mas que se via contaminado, impregnado e modificado, em muitos aspectos pela circularidade da herança cultural de outros povos. Um tempo naturalmente assumido, pois, como pagão e cristão; tempo de crenças e de temores, marcado, sobretudo, por sua ambivalência e pelas contradições características de sua gestação cultural, configurada em meio aos muitos séculos, povos e culturas. Um tempo, enfim, essencialmente agrário⁷⁹ que, com seus feudos, reinos e mosteiros, assiste às dores do parto do continente europeu, assumindo e afirmando definitivamente a narratividade histórica do Ocidente cristão.

Nesse Ocidente europeu que se definia, envolto em crenças, temores e superstições, a fascinação por um tempo circular que sempre se refazia – um tempo do *eterno retorno*, perpetuamente novo, mas perpetuamente semelhante a si próprio⁸⁰ – permaneceu, ainda, durante muitos séculos, habitando os costumes e as mentalidades, amalgamando uma visão

⁷⁸ Eliade (1986) relata que, ainda hoje, nos países da Europa Central, os doze dias que decorrem entre Natal e Epifania (06 de janeiro) são considerados como representantes dos doze meses do ano vindouro: se ventar no terceiro dia, março será um mês de grandes tempestades. Nesse período dizem também que os mortos voltam e se misturam aos vivos, numa reatualização do caos primordial. A crença no tempo cíclico parece, pois, irredutível.

⁷⁹ O Império Romano fora basicamente uma civilização de cidades, muito diferente das construções erguidas a esmo durante o período da Europa medieval. Eram cidades meticulosamente planejadas, com ruas dispostas em sistemas de redes ortogonais, à maneira das grandes cidades dos tempos helenísticos, como Alexandria e Antioquia. O declínio das cidades e a tendência à crescente ruralização foram os mais claros indícios da decadência do Império Romano (WHITROW, 2005).

⁸⁰ A imagem mais característica e evidente entre todos os mitos circulares é a da Roda da Fortuna, que ocupa um lugar de eleição no mundo mental do Ocidente medieval. Alguém hoje é grande e amanhã será humilhado, outro presentemente é humilde, mas a rotação da Fortuna em breve o levará ao pináculo. As variantes são múltiplas. Todas afirmam, de um modo ou de outro, como uma miniatura italiana do século XIV: *Sum sine regno, regnabo, regno, regnavi* (Estou sem reino, reinarei, reino, reinei). A imagem, que certamente provém de Boécio, conheceu um espantoso favor na iconografia medieval. A Roda da Fortuna é armadura ideológica das rosáceas góticas (LE GOFF, 2005, p. 159).

temporal única, decisiva para o que viria a seguir. Em um contexto tal, de tantas influências culturais e claramente definido por suas contradições, não se pode falar de uma única noção de tempo, nem tampouco de uma cronologia unificada. Uma multiplicidade de tempos, isto sim, para Le Goff (2005), era a realidade temporal predominante naquele período. Multiplicidade incerta de tempos que, não obstante, dotou o Ocidente cristão, afinal, com a sua tendência natural por uma cronologia histórica, calcada na vida e na Encarnação de Cristo. Uma cronologia medieval determinada por eventos significativos, ordenada não a partir um tempo objetivo ou científico - divisível, com medida exata, em momentos iguais - mas sim, a partir de suas necessidades e de suas prioridades.

Para Le Goff (2005), é justamente na história sagrada que essa necessidade cronológica se fez sobremaneira presente. Assim, tudo o que diz respeito à figura de Cristo ganha destaque, encontrando-se transcrito com extremo rigor e com exigências temporais características, como claramente evidenciado no texto do *Elucidarium*⁸¹, citado pelo autor e transcrito abaixo:

No *Elucidarium*, a cronologia da vida terrestre de Jesus é exposta em detalhes: a gestação de Maria – *Cur novem menses fuit clausus in utero?* (Por que ele ficou nove meses fechado na matriz?); o momento de seu nascimento: *Qua hora natus est?* (A que horas nasceu?); a duração de sua existência oculta: *Quare in triginta annis nec docuit nec signum fecit?* (Por que durante trinta anos ficou sem ensinar nem se manifestar?); a duração de sua morte física: *Quot horas fuit mortuus? Quadraginta?* (Quantas horas ficou morto? Quarenta?) (LE GOFF, 2005, p. 169).

Os cálculos e as durações dos acontecimentos bíblicos tornam-se, portanto, uma verdadeira obsessão na mentalidade do medievo. Assim como acontecia com os aspectos da vida de Cristo, havia a preocupação com o tempo da *Criação*, que exigia uma cronologia fina: a determinação de uma cronologia semanal da criação e também de um cálculo preciso da *Queda*. Ao mesmo tempo em que se levava ao extremo a exegese alegórica, a mentalidade medieval exagerava ao seguir fielmente os dados das Escrituras. Tudo aquilo que figurava nos

⁸¹ *Elucidarium* (também *Elucidarius*, assim chamado porque "elucida a obscuridade de várias coisas") é uma obra enciclopédica ou *summa* sobre teologia cristã medieval e crença popular, originalmente escrita no final do século XI. Pretendia-se como um manual para o clero mais baixo e menos educado. O trabalho está configurado na forma de um diálogo socrático entre um discípulo e seu professor, dividido em três livros. O primeiro discute Deus, a criação dos anjos e a sua queda, a criação do homem e a sua queda e a necessidade da redenção, e a vida terrena de Cristo. O segundo livro discute a natureza divina de Cristo e o fundamento da Igreja no Pentecostes, entendido como o corpo místico de Cristo manifestado na Eucaristia dispensada pela Igreja. O terceiro livro discute a escatologia cristã, com detalhes sobre o Anticristo, a Segunda Vinda, o Juízo Final, o Purgatório, as dores do inferno e as alegrias do céu descritas em detalhes vivos. O trabalho foi muito popular desde o momento da sua composição e permaneceu assim até o final do período medieval. Em <https://en.wikipedia.org/wiki/Elucidarium>, em 12/10/16.

“livros históricos” era entendido como um fato real e, neste sentido, necessitava de uma data precisa. Os exageros e as contradições manifestos nesta verdadeira obsessão são enfatizados por Le Goff (2005), ao destacar as imprecisões de tal cronologia, reveladas - juntamente com uma certa ingenuidade - no texto do historiador dominicano, Jacopo de Varazze (1230-1298): “Não há acordo sobre a data da encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo. Uns dizem que ocorreu 5.228 anos após o nascimento de Adão, outros, que foi 5.900 anos após este nascimento’. E acrescenta prudentemente: ‘Foi Metódio quem primeiro fixou a data de 6.000; mas encontrou-a, antes por inspiração mística, do que por cálculo cronológico’” (VARAZZE apud LE GOFF, 2005, p.170).

Toda essa necessidade de cálculo e de precisão - relativamente às datas dos eventos considerados sagrados - encontrava-se vinculada, dentre outras coisas, à angústia escatológica⁸², característica do cristianismo e alimentada frequentemente pelo medo subjacente do fim do mundo. Uma “angústia do final dos tempos” que se ancorava, antes de tudo, na noção das *idades do mundo* - ideia herdada pelo cristianismo primitivo da cultura clássica -, cujo conceito pressupunha uma analogia entre *microcosmo* e *macrocosmo*, isto é, entre o homem e o universo. Para os principais pensadores e clérigos da Alta Idade Média, tempo e história se equivaliam, sendo esta história dotada, naturalmente, de um sentido e, conseqüentemente, de um final. Em tal perspectiva, assim como na vida humana, a história do mundo seguia - de maneira natural e inexorável - a linha descendente de um declínio. É esse pensamento que ancora, de maneira significativa, a mentalidade medieval característica de um *mundus senescit*⁸³, ou seja, a ideia de que, da mesma forma que o homem envelhece, o mundo envelhece (FRANCO JUNIOR, 1999).

Tal ideia, repetida ao longo de toda a Idade Média, variava apenas em relação à quantidade de etapas que se atribuía ao mundo. Na descrição da história cristã, diversos fatores de periodização se sucederam, sendo um dos mais eficazes e recorrentes aquele que baseava a divisão do tempo do mundo na divisão da semana. Nesta perspectiva, tanto o universo (macrocosmo) quanto o homem (microcosmo) seriam constituídos por *seis idades*, a exemplo dos seis dias da semana. Principalmente através de Agostinho, de Isidoro de Sevilha e de Beda⁸⁴, esta velha teoria judaica - em que se dividia a história do mundo em seis eras,

⁸² Como já vimos, a visão escatológica do mundo não estava restrita ao cristianismo, sendo também encontrada no judaísmo, no zoroastrismo e no islamismo.

⁸³ *Mundus senescit*: mundo envelhecido (FRANCO JUNIOR, 1999).

⁸⁴ Tendo em vista a importância de Beda na historiografia ocidental, as suas contribuições serão melhor analisadas, na seqüência do texto.

correspondentes aos seis dias da Criação, descrito no início do Gênesis⁸⁵ - foi legada à Idade Média, que a aceitou em todos os níveis de pensamento, tanto na vulgarização doutrinal quanto na elaborada teologia de Tomás de Aquino. Exatamente por isto, a ideia medieval que prevalecia na época de Agostinho, identificava seu presente histórico com a sexta idade - que tinha o Apocalipse diante de si - porém sem a intenção ou a pretensão de datá-lo.

A crença do Milenarismo foi influenciada, na verdade, por algumas passagens bíblicas, como, por exemplo, a ideia expressa no Salmo 89:4: “Um dia com o Senhor é como mil anos”, além da interpretação do sétimo dia – ou *sabá* – compreendido como um símbolo do repouso celeste, segundo Hebreus 4:4-9. Apesar dessa crença ter tido muitos adeptos influentes – dentre os quais destaca-se Joaquim de Fiore (1145-1202), monge cisterciense na Calábria, no sul da Itália –, como em tantos outros aspectos, também neste foi a interpretação agostiniana que prevaleceu até o século XII. Embora considerasse a natureza e a duração dos dias da Criação como um grande mistério divino – difícil ou mesmo impossível de ser imaginado pelos homens – Agostinho, na formulação de suas teorias, aceitava, quase literalmente, a mensagem contida nessas duas passagens bíblicas.

Todavia, é interessante identificarmos, em suas motivações, contribuições herdadas também de outras culturas, em especial, alguns aspectos da cultura helenística. Para esse pensador cristão, “as obras divinas duraram seis dias devido ao caráter perfeito desse número, que resulta da soma dos três primeiros números existentes, enquanto Deus descansou no sétimo por ser um número igualmente perfeito, resultado da soma do primeiro número ímpar completo (3) com o primeiro número par completo (4)” (FRANCO JUNIOR, 1999, p. 36)⁸⁶. Para Agostinho, as idades do mundo encontravam-se, pois, discriminadas da seguinte forma: *infantia*, período que vai da criação de Adão ao Dilúvio; *pueritia*, do Dilúvio a Abraão; *adolescencia*, de Abraão a Davi; *juventus*, de Davi ao Exílio da Babilônia; *aetas senior*, do Exílio ao nascimento de Cristo; *senectus*, de Cristo ao Fim dos Tempos e, finalmente, a sétima e última etapa, que se situava para além do tempo terreno e corresponderia ao “fim sem fim” ou “ao eterno descanso sabático” (FRANCO JUNIOR, 1999).⁸⁷ Vivendo, pois, em tempos

⁸⁵ Nenhum livro da Bíblia teve mais sucesso e suscitou mais comentários do que o Gênesis, ou melhor, o início do Gênesis, tratado como uma história de uma semana, o *Hexaemeron*. Uma história sagrada que começa com um acontecimento primordial: a Criação. Uma história natural onde aparecem o céu e a terra, os animais e as plantas e, principalmente, uma história humana, com protagonistas que serão suportes e símbolos do humanismo medieval: Adão e Eva. Enfim, uma história condicionada pelo acontecimento dramático de onde viria todo o resto: a Tentação e o pecado original (LE GOFF, 2005).

⁸⁶ Mas, para Franco Junior (1999), os mil anos de cada período devem ser entendidos como símbolos da plenitude do tempo, e não como quantidade exata, pois, segundo o pensamento de Agostinho, qualquer cálculo sobre quanto resta de tempo terreno deve ser abandonado como tarefa perniciososa e inútil.

⁸⁷ Correspondência direta com as seis idades do homem: infância, adolescência, juventude, idade madura, velhice

conturbados do fim do século IV e do início do século V, o Bispo de Hipona via, portanto, o seu momento histórico como uma época de senectude e de decadência, que se encaminhava para a *sétima era* – para o final dos tempos – embora ele mesmo tivesse o cuidado de não prever uma data definida para isso. É neste sentido que Le Goff (2005) ressalta as particularidades dessa crença milenarista, ao afirmar que

a sexta idade, na qual o mundo se encontra é, pois, a da decrepitude. Pessimismo fundamental que impregna todo o pensamento e a sensibilidade medievais. Mundo limitado, agonizante. *Mundus senescit*, o tempo presente é a velhice do mundo. Essa crença, legada pela reflexão do cristianismo primitivo, que foi produzida em meio às tribulações do baixo Império e das grandes invasões, maninha-se viva em pleno século 12. Oto de Freising escreve em sua crônica: “Vemos o mundo desfalecer e exalar, por assim dizer, o último suspiro da extrema velhice” (LE GOFF, 2005, p. 161).

De tal forma, tendo em vista a orientação naturalmente religiosa dessas primeiras cronologias históricas - cronologias carregadas de toda uma história de salvação, calcadas na vida e na Encarnação de Cristo -, não é de se estranhar que grandes contribuições cronológicas tenham chegado até os dias atuais, partindo, afinal, de expoentes da cristandade medieval. Dentre essas, destacamos, sobretudo, as contribuições do monaquismo cristão - seguramente a mais significativa, constante e importante influência cultural de toda a Europa medieval. É justamente num destes mosteiros cristãos – fundado em Jarrow, em 682, por Benedito Biscop, um rico nobre da Nortúmbria que se fizera monge - que encontramos um dos nomes mais importantes para a história da cronologia ocidental - o monge beneditino Beda (673-735) - reconhecido como “o primeiro intelecto científico produzido pelos povos germânicos da Europa” (WHITROW, 1993, p. 88). É fato que, por todos os seus legados e contribuições, devemos, inquestionavelmente, a Beda uma parte considerável da historiografia medieval.

O “Venerável Beda”⁸⁸, como ficou conhecido, passou a maior parte de sua vida em Jarrow, como monge beneditino, orando, lendo e ensinando latim, grego e hebreu. É fato que, por volta do ano 700, os melhores centros de conhecimento da Europa Ocidental estavam situados nos mosteiros cristãos - especialmente, nos mosteiros de regiões remotas, como os da Irlanda e da costa da Nortúmbria. Dentre eles, destacava-se o de Jarrow, para onde Benedito Biscop trouxera cerca de 200 a 300 livros antigos, que conseguira adquirir no sul da Itália. Tendo acesso direto a todas essas obras, Beda pôde assim adquirir um conhecimento de

e decrepitude (LE GOFF, 2005).

⁸⁸ Beda fora ordenado padre, ganhando assim o título de “Venerável” - com o qual ficou conhecido - uma dignidade rara entre monges, mas uma forma de tratamento usualmente dada aos padres na época.

literatura antiga invulgarmente extenso para seu tempo, incluindo as obras de Agostinho e os escritos científicos de Plínio, o Velho⁸⁹.

Considerado um filósofo eclesiástico, teólogo, historiador da igreja e comentarista bíblico de grande influência na cultura medieval, o principal propósito de Beda foi transmitir seu conhecimento numa forma inteligível a seus contemporâneos e sucessores, no que foi notavelmente bem-sucedido. Ao longo de sua vida, escreveu mais de trinta livros sobre gramática, ciências físicas, matemática, astronomia, geografia, medicina, música e métodos de contagem e de retórica, tendo se notabilizado, na verdade, por suas homilias, seus escritos sobre o velho e o novo testamento, sobre o Êxodo, sobre Provérbios e outros livros da Bíblia. Grande pesquisador da cultura antiga, coube a ele a introdução, na Inglaterra, do sistema d.C.⁹⁰ – formulado dois séculos antes por Dionísio –, tendo sido também o primeiro a datar os fatos históricos com base no nascimento de Cristo, além de pioneiro em citar as fontes pesquisadas.

Dentre suas obras, dedicou seis delas aos estudos e às pesquisas dos aspectos da cronologia, um assunto que parecia intrigá-lo e que o mobilizou em regiões desconhecidas do conhecimento. Neste sentido, é dele a primeira tentativa de uma cronologia geral do mundo, desde a criação até o reinado do imperador bizantino de sua época, sendo que um de seus tratados (*De temporum ratione* – Sobre a contagem do tempo), escrito em 725, é considerado uma obra-prima científica. Sua obra mais famosa – *Latin Historia ecclesiastica gentis anglorum* (*A história eclesiástica da nação inglesa*, em 731) – é considerado o primeiro trabalho histórico produzido na Inglaterra, um valioso documento sobre a história da igreja anglo-saxônica, desde a época das campanhas de Júlio Cesar (55-54 a.C.), até a chegada de Agostinho, primeiro arcebispo de Canterbury (597). Escrito em latim, traduzida para o inglês por volta do século IX, continha, na verdade, assuntos mais seculares do que a história da Igreja.

No entanto, seguramente, todos os esforços de Beda e suas tentativas de cronologia e de historiografia esbarravam no caráter eminentemente religioso e nas dificuldades características do período medieval, concernentes aos cálculos e às medições do tempo. É certo que, nessa época, as fontes de pesquisa e os instrumentos envolvidos nas tentativas de medida eram ainda muito rudimentares. Tais instrumentos continuavam vinculados aos caprichos da natureza, como a utilização do quadrante solar, da ampulheta, da clepsidra (relógio de água), do astrolábio, das velas ou de quaisquer outros instrumentos e métodos sensíveis à passagem do

⁸⁹ Plínio - ou "Plínio, o Velho" - foi um naturalista romano. Sendo considerado por muitos como o maior erudito da história imperial romana, deixou uma obra considerável para o "saber científico" subsequente.

⁹⁰ Abreviatura de depois de Cristo, também conhecida como A.D., do latim Anno Domini (ano do Senhor), como até hoje se escreve nos países anglo-saxões (WHITROW, 1993).

tempo, mas incapazes de medir um tempo datável em números⁹¹. Não só os relógios de água eram raros e caros, mas também os quadrantes solares eram inadequados em certas regiões como a Inglaterra, o norte da França, os Países Baixos e a Alemanha, dada a frequência dos dias nublados. Junte-se a isso o uso de orações e de salmodias, medindo e definindo o tempo, a partir de um *Miserere* ou de um *Pater* e temos aí um cenário perfeito da pouca confiabilidade envolvida na mensuração do tempo no medievo. “Eram instrumentos sem precisão, absolutamente à mercê de um incidente técnico imprevisível: uma nuvem, um grão de areia excessivamente grande, o gelo – e da malícia dos homens, que podiam alongar ou encurtar a vela, apressando ou diminuindo a recitação de uma oração” (LE GOFF, 2005, p. 170).

Certamente, esse aspecto pouco acurado e bastante impreciso das cronologias e das cronometrias, ao longo da Idade Média, esteve vinculado, desde as suas origens, ao caráter natural e agrícola da experiência estabelecida com o tempo, que, predominantemente rural, traduzia-se através das estações do ano⁹² e das divisões entre o dia e a noite. Whitrow (2005) destaca que, “nem mesmo o conceito de hora era usado como unidade de duração antes da época do francês médio⁹³. Na língua do povo, só era usado para indicar um ponto no tempo” (WHITROW, 2005, p. 100). Na verdade, vivia-se num “tempo de Deus”, expresso através de contrastes e de contradições, capaz de alimentar a insegurança medieval e a sua tendência ao maniqueísmo, com suas oposições entre o divino e o humano, entre o sol e a lua, entre o dia e a noite⁹⁴. Um tempo rural e divino vivido, sobretudo, como um tempo da longa duração; um tempo agrícola de espera, de paciência, de incertezas, de lentidão, de permanências, de resistências às mudanças. Um tempo, enfim, de recomeços e de rendição à natureza.

Para Le Goff (2005), esse tempo medieval vivenciado de forma tão mágica e natural – um tempo ritmado, experienciado em ciclos, guiado e traduzido pela cumplicidade das estações do ano –, tão pouco afeito aos fatos e aos acontecimentos do mundo não precisava, de fato, ser datado, “ou melhor, suas datas oscilavam docemente, ao ritmo da natureza” (LE GOFF, 2005, p. 172). Vivido, assim, ao sabor das colheitas e da escassez, dos dias e das noites, afirmando-

⁹¹ Whitrow (2005) citando Asser, em *Life of King Alfred*, descreve o hábito desse monarca intelectual, que marcava a passagem das horas usando velas de igual tamanho acesas sucessivamente. Le Goff (2005) também menciona o uso de velas para a marcação do tempo decorrido, como um costume comum no medievo, referindo-se ao hábito medieval de se “dividir a noite em três velas”.

⁹² Para Le Goff (2005), o Ocidente medieval só conhecia duas estações, que habitualmente eram o verão e o inverno. Nessa oposição inverno-verão encontramos um dos clássicos exemplos da dualidade medieval.

⁹³ Ou *moyen français*, a língua francesa falada nos séculos XIV e XV.

⁹⁴ Num mundo em que a luz artificial é rara (as técnicas de iluminação somente progredirão com o vitral, no século XVIII), a noite é cheia de ameaças e de perigos. Sobretudo, a noite é o tempo dos perigos sobrenaturais. Tempo da tentação, dos fantasmas, do Diabo. Na mentalidade medieval, a noite pertence aos feiticeiros e aos demônios. Em compensação, para os monges e para os místicos, era um momento privilegiados para seu combate espiritual. A vigília e a oração noturna eram, assim, exercícios constantes (LE GOFF, 2013).

se, acima de tudo, através das sucessões e das repetições – em que o ciclo da vida e da morte traduzia-se, enfim e sempre, numa grande espiral rumo ao fim – esse tempo medieval pautava-se, afinal, por uma atmosfera de contínuo recomeço. Para o autor, talvez nada exprima melhor essa repetição do ciclo da vida – predominante no imaginário medieval – do que a periodicidade da natureza, expressa no tema dos meses e que aparece, de maneira recorrente, em poemas, em pinturas de afrescos e nas esculturas das igrejas:

Os doze meses são figurados por ocupações rurais: do corte das árvores, à engorda e matança do porco no começo do inverno e às comezainas à beira da lareira. (...). Em toda parte, o ciclo continua a ser o dos trabalhos do campo. Mas convém distinguir no interior deste ciclo camponês um hiato nos meses abril-maio, uma interferência cortês, senhorial, nesta sucessão de atividades rurais. É a cavalgada do senhor, em geral do jovem senhor – jovem como a renovação da natureza -, é a caçada feudal. E assim, um tema de classe acaba se introduzindo num tema econômico (LE GOFF, 2005, p. 174).

Todavia, como enunciado acima por Le Goff (2005), misturando-se à periodicidade agrícola e interferindo em seu ciclo contínuo, elementos de outros universos medievais acabavam se sobrepondo àquela realidade rural, dotando-a de coloridos próprios. Num contexto como aquele - em que a qualidade essencial da vida do homem comum era a sua transitoriedade e suas referências naturais - as medidas e as divisões do tempo utilizavam-se também de outros marcos cronológicos, emprestados de universos sociotemporais impostos pelas estruturas econômicas, religiosas e sociais daquela época. Com efeito, esses universos sociotemporais definidores dos marcos referenciais do tempo – em relação às datas comemorativas, às celebrações sagradas, aos pagamentos de tributos, etc., – eram caracteristicamente criados e mantidos pelas classes dominantes, que, em se tratando do medievo, significava o clero e a aristocracia.

Ao lado do tempo rural e em estreita vinculação com ele, o medievo se vê organizado e regido, portanto, por outros tempos sociais, igualmente definidores de modos de vida – destacadamente, um tempo senhorial e um tempo clerical. O tempo senhorial é, antes de tudo, um tempo militar. Privilegia-se, aí, o período em que começam os combates, em que se exige o serviço dos vassalos. É o tempo da hoste; tempo de Pentecostes, das grandes reuniões cavaleirescas, dos adubamentos⁹⁵ – cristianizados com a presença do Espírito Santo. Mas o tempo senhorial é também – e, acima de tudo – o tempo do pagamento dos rendimentos sobre os trabalhos nos campos. Suas referências anuais são as grandes festas, promovidas,

⁹⁵ Em francês, *adoubements*; termo pelo qual, na sociedade feudal, se designava a cerimônia de iniciação dos jovens cavaleiros (LE GOFF, 2005, p. 174).

principalmente, em função dos pagamentos sobre as colheitas do fim do verão, sendo o dia de São Miguel – em 29 de setembro – a data escolhida para a celebração do “termo”, às vezes substituída pelo dia de São Martinho, em 11 de novembro (LE GOFF, 2005).

São Miguel, São Martinho; de fato, não importa o santo. O que verdadeiramente chama a nossa atenção, em tal episódio, é essa particularidade – característica do medievo – de associar às grandes comemorações “sagradas” os aspectos econômicos daquela estrutura social. É justamente nesta intercessão – onde as celebrações religiosas conjugam-se com os eventos agrícolas e de caráter econômico –, que o tempo medieval deixa entrever, afinal, as sutilezas e as armadilhas de poder e de dominação empreendidas em tal período. É fato que, até o século XIV, somente a Igreja tinha interesse na medição e na divisão do tempo. Assim, o que se percebe é que, a despeito de seus aspectos natural, rural e senhorial, o tempo do medievo define-se, verdadeiramente, pelas particularidades de seu caráter religioso e clerical, que, em última análise, estrutura, mantém e confere sentido àquela sociedade. Podemos mesmo afirmar, com Le Goff (2005), que a mentalidade do medievo está impregnada de uma religiosidade tal, que atribui ao ano litúrgico, maior importância, enfim, do que ao ano civil, definindo-se, com isso, uma das características mais marcantes daquela sociedade, quando então, os aspectos econômicos, religiosos e sociais se misturam e se complementam. Nas palavras do autor,

o ano litúrgico - que segue o drama da Encarnação e a história de Cristo, do Advento ao Pentecostes -, foi aos poucos sendo recheado com momentos e dias significativos tirados de outro ciclo, o dos santos. As festas dos grandes santos vieram a se intercalar no calendário cristológico e a festa de Todos os Santos (1º de novembro) tornou-se, junto com o Natal, a Páscoa, a Ascensão e o Pentecostes, uma das grandes datas do ano religioso. O que fez aumentar a atenção das pessoas da Idade Média para com estas festas, o que lhes confere definitivamente seu caráter de data, é que, além das cerimônias religiosas especiais e muitas vezes espetaculares que as marcam, elas eram pontos de referência da vida econômica: datas de pagamento das rendas agrícolas, dias de feriado para os artesãos e trabalhadores em geral (LE GOFF, 2005, p. 175).

Sabendo que a medição do tempo e do espaço sempre se configurou como um instrumento de dominação social de excepcional importância, é certo que quem controla essas medidas tem, de modo muito particular, o seu poder reforçado sobre toda a estrutura de uma sociedade. Portanto, a compreensão do que subjaz aos aspectos temporais pode se revelar em um excelente diagnóstico das questões sociais próprios do medievo, pois, através dessas configurações temporais, é possível que visualizemos, enfim, as estruturas de poder e de controle que as identificam. Na verdade, em tais configurações - impostas pelas classes dominantes - podemos encontrar, significativamente, representações icônicas das disputas, das guerras e das lutas sociais características daquele período. A esse respeito, Le Goff (2005)

identifica que, “tal qual a escrita, a medição do tempo permaneceu durante a maior parte da Idade Média um apanágio dos poderosos, um elemento de seu poder. A massa não possuía o seu tempo, sendo mesmo incapaz de determiná-lo. Obedecia ao tempo imposto pelos sinos, pelas trombetas e pelas trompas” (LE GOFF, 2005, p. 171).

Isso nos remete, inevitavelmente, a um som característico do medievo: o repicar dos sinos. Afinal, durante muitos séculos, o tempo medieval esteve submetido – de maneira concreta, mas também simbólica –, ao toque e ao ritmo dos sinos; fenômeno facilmente explicável pelo caráter particularmente religioso daquele período. Um tempo, pois, significativamente *clerical*, assim definido, em virtude dos compromissos religiosos que permitiam ao clero – por sua cultura e pela necessidade de seus ritos litúrgicos – tornar-se responsável pela medição e pelo controle do tempo. Para Le Goff (2005, p. 176), “o toque dos sinos fazia conhecer o único tempo cotidiano parcialmente medido, o das *horas canônicas*⁹⁶, que regulava a atividade de todos os homens”. Inicialmente vinculado aos ofícios litúrgicos diários – ressoando abertamente pelos espaços medievais das clareiras, das florestas, dos feudos, dos castelos e dos campos –, o repicar dos sinos acabou tornando-se, de fato, um símbolo e um marco de referência para as atividades cotidianas de grande parte da população daquele período.

Para Whitrow (1997), não restam dúvidas, afinal, de que os sinos tiveram um papel verdadeiramente importante no cotidiano medieval, sendo mesmo provável que os mecanismos para fazê-los tocar, feitos de rodas dentadas e de alavancas oscilantes, tenham preparado o caminho para a invenção dos relógios mecânicos⁹⁷. Koyré (1997) referenda essa ideia ao afirmar que vários historiadores – não necessariamente monges – insistem na importância social dessa sucessão cotidiana de atos, de orações e de cerimônias que tinham lugar nos mosteiros medievais, submetidos a um rígido ritmo diário de rituais religiosos. Ritmo que propunha e – necessariamente – exigia a divisão do tempo em intervalos estritamente determinados, implicando, obrigatoriamente, em uma medida mais exata. É em tal sentido que Koyré (1997) assevera que “foi nos mosteiros e pelas necessidades do culto, que surgiram e se propagaram

⁹⁶ Herança dos primeiros cristãos, o termo “horas”, neste contexto, indica não um intervalo de 60 minutos, mas momentos específicos do dia, reservados às tarefas religiosas e de outras naturezas. Previsto nas regras norteadoras das comunidades monásticas, desde as origens, o ritual das *horas canônicas* faz parte integrante das tradições monásticas cristãs e sua celebração - várias vezes ao dia, em momentos dedicados às recitações de salmos e de cânticos -, ainda determina toda a rotina de um mosteiro beneditino, na contemporaneidade. Exatamente por sua importância em nossa temática, o ritual da Liturgia das Horas será amplamente discutido no terceiro capítulo.

⁹⁷ A palavra inglesa *clock* (relógio) é etimologicamente relacionada com a palavra latina medieval *clocca* e com a palavra francesa *cloche*, que significam sino. Os sinos tinham um papel de destaque na vida medieval e mecanismos para tocá-los, feitos de rodas dentadas e de alavancas que oscilavam, podem ter contribuído para a invenção dos relógios mecânicos (WHITROW, 2005).

os relógios, e foram esses hábitos da vida monástica - o hábito de se *adequar à hora* - que, difundindo-se para além das muralhas dos mosteiros, teriam impregnado e informado a vida cidadina, fazendo passar do plano do tempo vivido para o plano do tempo medido” (KOYRÉ, 1997, p. 281).

Em um período como aquele, de relações tão abstratas e simbólicas com o tempo, o toque dos sinos acabou oferecendo, afinal, uma configuração sonora e uma imagem à experiência temporal mensurável. Isso explica, para Koyré (1997), os motivos pelos quais “o hábito de se *adequar à hora*” - ou seja, estabelecer as atividades diárias no ritmo das *horas canônicas* anunciadas pelos sinos - tenha se tornado, por fim, a principal experiência temporal cotidiana do medievo, não só no interior de um mosteiro, mas também por todos aqueles que ouviam o constante repicar sonoro. Assim, ao longo dos séculos, essas *horas canônicas* que definem os toques dos sinos – horas especiais, dotadas de sacralidade, associadas originalmente aos ofícios monásticos e religiosos – passam a regular não só as atividades litúrgicas no interior de um mosteiro, como também, acabam conferindo a todos uma sensação de ritmo e de continuidade. Para Le Goff (2005), a massa camponesa estava tão sujeita a esse tempo clerical que, no princípio do século XIII, o universitário Jean de Garlande apresentou para a *campana* – isto é, para o sino – a seguinte etimologia fantasiosa, mas muito reveladora: “*Campane dicuntur a rusticis quis habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas*”, ou seja, “o sino, ou campanário – para melhor fazer compreender seu jogo de palavras – recebe seu nome dos camponeses que habitam na campanha e apenas distinguem as horas pelos campanários” (LE GOFF, 2005, p. 176).

Assim, ainda que a verdadeira origem do relógio mecânico⁹⁸ permaneça um mistério, não parece haver dúvidas, afinal, de que o estímulo para o seu desenvolvimento e o seu aperfeiçoamento tenha surgido, na realidade, a partir das necessidades religiosas dos meios eclesiásticos - em especial dos mosteiros medievais - nos quais a pontualidade era uma virtude indispensável ao cumprimento da disciplina monástica, implicando mesmo, em severa punição, o atraso e a falta ao serviço divino. Whitrow (1997) referenda tal pensamento, afirmando ser indiscutível que o desenvolvimento dos relógios, no final do século XIII, tenha se dado, de fato, a partir da contribuição da Igreja, “pois, embora a transmissão de forças por roldanas já fosse

⁹⁸ Na Antiguidade, os únicos instrumentos mecânicos (ou, mais precisamente, quase-mecânicos) para o registro da passagem do tempo eram os relógios de água. A diferença básica entre eles e os relógios mecânicos – no sentido estrito – é que envolvem um processo contínuo, como o fluxo de água por um orifício, ao passo que os segundos dependem de um movimento mecânico que se repete continuamente, dividindo assim o tempo em segmentos discretos. No entanto, inobstante os relógios de água antigos serem instrumentos de considerável complexidade - especialmente na medida em que eram projetados para indicar horas, cuja duração variava ao longo do ano – até o século XIV, o instrumento mais confiável para marcar as horas era o relógio de sol. (WHITROW, 1997).

conhecida pelos artesãos muito tempo antes, a matemática de rodas dentadas concatenadas (particularmente em maquinismos astronômicos) só era conhecida por pessoas de elevado nível de instrução, que apenas a Igreja era capaz de formar” (WHITROW, 2005, p. 120).

Se, no começo do século XIII, os sinos ainda organizavam a lida e a vida nos mosteiros, nos campos e nos feudos, já em meados do século XIV, encontramos esses “guardiões do tempo” imiscuindo-se, inquestionavelmente, nas relações de trabalho, vinculados, em especial, à rotina de algumas cidades têxteis - como Flandres - e nas cidades comerciais das regiões da Itália e da Alemanha⁹⁹. Contudo, a novidade da utilização do sino urbano para o trabalho é que, contrapondo-se aos toques das horas canônicas - que anunciam um tempo *factual*, que só se manifesta de maneira episódica -, o que agora se anuncia é um tempo regular, um tempo da normalidade. Assim, para Le Goff (2013) “perante as horas clericais *incertas* dos sinos da igreja, as horas *certas* de que falam os burgueses de Aire. Tempo não do cataclismo ou da festa, mas do cotidiano, uma rede cronológica que engendra, enquadra e aprisiona a vida urbana” (LE GOFF, 2013, p. 94).

O que se assiste, então, é o início de uma mudança sem precedentes. Afinal, se, durante todo o período medieval, as concepções de tempo cíclico e de tempo linear se sobrepuseram e existiram em conflito, com as descobertas e com as invenções do medievo tardio – em especial a do relógio mecânico –, algo de muito diferente começa a se infiltrar lentamente nas relações até então estabelecidas com o tempo. Enquanto os cientistas e os eruditos tendiam a enfatizar o conceito cíclico – influenciados pela astronomia e pela astrologia –, a concepção linear, fortalecida por séculos de cristianismo, ganhava reforços, agora, cada vez mais, pelas mãos de uma classe mercantil em ascensão, que se valia de uma economia monetária em crescimento. Nas palavras de Le Goff (2013):

Este tempo que começa a se racionalizar se laiciza ao mesmo tempo. Mais ainda por necessidades práticas do que por razões teológicas – que, de resto, estão na base -, o tempo concreto da Igreja é (...) o tempo dos clérigos, ritmado pelos ofícios religiosos, pelos sinos que os anunciam, com o rigor indicado pelos quadrantes solares, imprecisos e mutantes, medido às vezes pelas clepsidras grosseiras. Mercadores e artesãos substituem, no entanto, esse tempo da Igreja pelo tempo mais exatamente medido, utilizável pelas tarefas profanas e laicas, o tempo dos relógios. Na ordem do tempo, esses relógios em todos os lugares erguidos em frente aos sinos das igrejas é a grande revolução do movimento comunal. Tempo urbano mais complexo e refinado do que o tempo simples dos campos medido pelos sinos rústicos de que Jean Garlande nos dá, no início do século XIII, a sua já citada etimologia reveladora: “*Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas*” (LE GOFF, 2013, p. 71).

⁹⁹ Em 1335, por exemplo, o governante de Artois autorizou os habitantes de Aire-sur-la-Lys a construir um campanário, cujos sinos deveriam tocar nas horas das transações comerciais e do trabalho dos operários têxteis (LE GOFF, 2013).

Assim, foi, sem dúvida, na transição dos séculos XIII e XIV, com a descoberta do mecanismo de escape¹⁰⁰ – de onde nasceram os primeiros relógios mecânicos que se espalharam pela Itália, Alemanha, França e Inglaterra, e posteriormente, por toda a Europa –, que uma mudança de alcance inimaginável se instalaria definitivamente nos núcleos urbanos em transformação. Apesar da falta de exatidão característica desses primeiros relógios, já no século XIV, muitos deles foram instalados em lugares públicos das principais cidades europeias da época. Na Itália, por exemplo – onde em 1335 fora instalado um relógio público em Milão – os relógios tocavam as 24 badaladas por dia, sistema que, por vários séculos, persistiu naquele país¹⁰¹. Esses relógios tinham movimentos curiosos e complicados, eram extremamente difíceis, demorados e caros para construir¹⁰² e apresentavam-se como máquinas robustas e rudimentares, que dependiam, para seu funcionamento, de “corda” várias vezes ao dia. Tais relógios nunca indicavam as subdivisões das horas e as próprias horas eram indicadas com uma margem de erro tão grande, que tornava sua utilização praticamente sem valor. Assim, mesmo com a utilização dessas máquinas, a sua falta de precisão era ainda tão grande que, segundo Koyré (1997), em numerosos casos, as horas aproximadas só eram repassadas, para a população – ainda tão pouco exigente com as questões temporais –, pelos vigias da noite. Utilizando-se das clepsidras de areia ou de água – que eles tinham a obrigação de inverter –, esses vigias “do alto das torres, gritavam as informações fornecidas por elas, e as gentes da ronda repetiam-na pelas ruas (KOYRÉ, 1997, p. 282).

No entanto, é certo que, à medida que esses relógios públicos se tornavam cada vez mais acessíveis e populares, toda essa cronometria do tempo – realizada, agora, de maneira pública e tão ostensiva –, passaria a afetar profundamente a rotina e os hábitos dos núcleos urbanos em desenvolvimento. Um tempo assim fragmentado – exposto e oferecido às populações –, perdia gradualmente a sua conotação de atributo divino, a sua condição de “algo pertencente somente

¹⁰⁰ A invenção fundamental que tornou o relógio mecânico possível foi o escape em haste (em inglês *vergei*), palavra possivelmente derivada do latim *virga*, significando bastão ou vara. Era um dispositivo engenhoso em que uma barra pesada, ou *foliot*, girando perto do seu centro, era empurrada primeiro em um sentido e depois em outro por uma roda dentada movida por um peso, suspenso por um tambor. A roda avançava o espaço de um dente a cada oscilação para frente e para trás da barra. Ninguém sabe ao certo de quem é essa invenção, mas deve ter ocorrido por volta do final do século XIII ou início do século XIV. Como a barra não tinha um período natural próprio, o ritmo do relógio dependia da roda motora, mas era muito afetado por variações de fricção no mecanismo motor. Conseqüentemente, a exatidão desses relógios era baixa e sua margem de erro era de pelo menos um quarto de hora por dia (WHITROW, 2005).

¹⁰¹ Apesar do inconveniente de contar grande número de batidas, o sistema que batia as 24 horas persistiu por séculos na Itália; a maioria dos outros países europeus, porém, não tardou a adotar o sistema em que as horas eram contadas em dois conjuntos de 12, a partir da meia-noite e do meio-dia, respectivamente (WHITROW, 1997).

¹⁰² Esses primeiros relógios eram tão caros e tão raros, que somente as grandes cidades muito ricas, como Bruges ou Estrasburgo, ou o Imperador da Alemanha e o reis da Inglaterra e da França - que os oferecem como dote às suas capitais - podiam se dar a esse luxo (KOYRÉ, 1997, p. 282).

a Deus; de algo que não podia ser medido ou dividido” – concepção esta que, segundo Le Goff (2005), prevalecera durante quase todo o medievo. No cenário e no cotidiano daqueles centros urbanos, que cresciam e se organizavam, o relógio na torre parecia fazer parte, agora, do imaginário coletivo, integrando-se, assim, como um “senhor invisível”, às novas relações sociais que já aí se delineavam e se constituíam.

Entretanto, ainda que todas essas transformações tenham se mostrado, afinal, inevitáveis, é fato que elas não se processaram de maneira tão uniforme por toda a sociedade. A despeito da invenção do relógio mecânico, para grande parte da população, o tempo continuava desigual em qualidade. Nada parece ter contribuído mais para fomentar essas desigualdades do que a própria Igreja, que, com seu calendário eclesiástico, com suas tradições e com seus rituais – como o das *horas canônicas* – realizados em momentos específicos dos dias, ainda exercia um grande controle sobre boa parte da mentalidade do medievo tardio.¹⁰³ Assim, inobstante todas as mudanças e as transformações que já se anunciavam nos séculos finais do medievo, para grande parte da população, no entanto, o toque dos sinos ainda ressoava as tradições herdadas dos primeiros cristãos e dos mosteiros da Alta Idade Média.

No entanto, neste cenário de mudanças inevitáveis e irreversíveis – que caracterizam o contexto europeu no decorrer do século XIV – vão sendo definidas, enfim, novas relações temporais, que refletem as novas organizações econômicas, sociais e políticas daquele momento. Enquanto o poder esteve concentrado na propriedade da terra, o tempo foi considerado abundante e associado ao ciclo imutável do solo, o que se refletia numa estratificação considerada natural e relativamente inflexível da sociedade medieval¹⁰⁴. Mas com o avanço das trocas mercantis, a ênfase econômica recaí, por fim, sobre a circulação e sobre a mobilidade, mudança de mentalidade esta que acaba se estendendo, concreta e simbolicamente, aos variados aspectos da vida em sociedade. O ato de dividir, de medir e de contar o tempo já não se configura, então, um pecado. Destituindo-se, assim, de sua condição divina, o tempo vai lentamente se rendendo ao *saeculum*, laicizando-se, tornando-se *do mundo*. Esse tempo – agora conhecido, medido e controlado – assume, cada vez mais a sua condição *profana*¹⁰⁵; torna-se

¹⁰³ Os leigos devotos que desejassem participar desse programa diário precisavam ter seus próprios livros de oração. “Livro das Horas” foi o nome dado a esses livros destinados à devoção privada ou familiar. Originalmente tais livros eram feitos sob encomenda apenas para reis e membros da mais alta nobreza, mas já no século XV havia oficinas seculares, que os forneciam para um público mais amplo, sobretudo em Paris e em outras cidades da França e nos Países Baixos. Eles formam a maior categoria isolada de manuscritos medievais que chegaram até nós, e deles provêm todos os demais livros de oração (WHITROW, 1997, p. 127).

¹⁰⁴ Há um certo consenso entre os historiadores de que a sociedade medieval se dividia em três camadas relativamente inflexíveis, decorrentes do desejo divino e chamadas, por isso, de “ordens”: *oratores* (clérigos), *bellatores* (guerreiros) e *laboratores* (trabalhadores) (FRANCO JUNIOR, 1999).

¹⁰⁵ Na acepção do termo como usado por Mircea Eliade.

um tempo “comum”, integra-se ao cotidiano das cidades em transformação, passando a compor as atividades usuais da rotina da vida. Whitrow (2005), citando Mumford, afirma que, num contexto tal, a medição do tempo vai, afinal, transformando-se em economia do tempo, em contabilização do tempo e em racionalização do tempo. “À medida que isso ocorre, a Eternidade vai deixando gradualmente de servir como medida e como eixo das ações humanas” (MUMFORD apud WHITROW, 2005, p. 129).

Os toques dos sinos já ressoam, assim, os ares de um novo tempo, prenunciando o fim de todo um momento histórico. Em meio aos novos parâmetros que se impõem às sociedades como respostas às necessidades econômicas e à urbanização das cidades, que já então se estruturam e se definem, o tempo natural do medievo – o tempo agrícola de espera, de lentidão e de recomeços – vai, aos poucos, destituindo-se, irrevogavelmente, de sua condição eterna, circular e sagrada. Torna-se cada vez mais laico; um tempo laico dos relógios das torres, herdeiro e cúmplice das mudanças sociais de uma época em transformação; espectador impassível das migrações dos campos para os aglomerados urbanos e dos deslocamentos do poder para novos contextos e para outros lugares. Um tempo laico de mudanças, que se afirma, enfim, vitorioso, sobre o tempo clerical dos sinos das igrejas. Um tempo – antes, inesgotável – que, agora, ao som dos ponteiros da torre, avisa sobre a sua passagem e, dessacralizado, escoia de modo inexorável, arrastando a vida consigo.

É, justamente num contexto tal, que a transição do medievo parece chegar ao fim. Transição lenta – mas definitiva e inevitável – que, concreta e simbolicamente, avisa sobre o desaparecimento de uma certa relação com o tempo, e com ela, de todos os aspectos, sinais e valores que pareciam definir e sustentar a mentalidade de uma época – a Idade Média. Uma mudança de tal forma definitiva e irrevogável que, ao se processar, já arranca suspiros de saudade, como nos versos de Cacciaguida, quando se lamenta: “*Fiorenza, dentro della cerchia antica, ond’ella toglie ancora e terza e nona, si stava in pace, sobria e pudica* (Florença, no interior de suas antigas muralhas, onde se acha ainda o relógio que lhe dá a *terça* e a *nona*¹⁰⁶, era pacífica, discreta e virtuosa)” (DANTE apud LE GOFF, 2010, p. 178). É assim, pois, que a Idade Moderna – com suas invenções, com suas descobertas, com seus experimentos e com sua significativa passagem do feudalismo para o capitalismo –, por fim, já se anuncia e, arauto dessa nova era, o tempo laico, mensurável e inquieto inaugura e afirma, de uma vez por todas, uma nova relação com o mundo.

¹⁰⁶ *Terça* e *nona* fazem referências aos nomes de algumas horas canônicas.

2.3 A ruptura moderna

Seguramente, o período identificado como *moderno* – situado frequentemente, pelos historiadores, entre os séculos XV e XVIII – mostra-se, em definitivo, um terreno fértil para uma ruptura sem precedentes nas estruturas sociais, econômicas, culturais e políticas de uma Europa envolta em profundas transformações. A partir do século XV, os ares de mudança já se fazem sentir em todas as direções, profetizando o encerramento de um ciclo e trazendo, em seu bojo, novas concepções de tempo e novas relações com o mundo. Toda essa ruptura guarda, na verdade, uma correspondência direta com o crescente desenvolvimento das cidades – estimulado pela classe mercantil e pelo surgimento de uma economia monetária – potencializado pela circulação da moeda e pelo início de um avanço técnico, capitaneado pelas descobertas de uma ciência embrionária.

Do ponto de vista cronológico, a ideia mais aceita situa este momento – conhecido como *Idade Moderna* – como o período da história ocidental compreendido entre a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, em 1453, e a eclosão da Revolução Francesa, em 1789. Alguns historiadores, no entanto, propõem outros marcos, tal como a conquista de Ceuta pelos portugueses em 1415, a viagem de Cristóvão Colombo ao continente americano em 1492, ou mesmo, a viagem à Índia de Vasco da Gama, em 1497. Há ainda aqueles que preferem trabalhar com o conceito mais amplo de “Tempos Modernos” – compreendido como um período não acabado – subdividido entre *Early Modern Times* (mais antigo) e *Later Modern Times* (mais recente), ou, mesmo, aqueles que optam por uma definição que contemple a divisão em sociedades pré-industriais e sociedades industriais.

Parece evidente, no entanto, que muito menos do que estabelecer os marcos históricos que definem tal período, o que realmente importa é identificar as complexas transformações que, de fato, o caracterizam. Conhecida pelo Renascimento, por seu caráter antropocêntrico, pelas viagens das “grandes descobertas”, pela Reforma e Contrarreforma da Igreja, pela consolidação do poder centralizador das monarquias, pela afirmação do racionalismo e pelos avanços do pensamento científico, a modernidade afirma-se, historicamente, como um período de profundas transformações, provocadas, acima de tudo, pela inversão na hierarquia entre o humano e o divino e pela separação definitiva entre a fé e a razão. É Durant (2000), em *História da Filosofia*, quem ilustra com perfeição essas transformações, ao afirmar que:

aqui e ali, em universidades, mosteiros e retiros escondidos, homens deixaram de disputar e começaram a investigar. Por via indireta, graças aos esforços no sentido de transformar metais inferiores em ouro, a alquimia foi transformada em química; da astrologia, os homens foram tateando com tímida ousadia para a astronomia; e das

fábulas dos animais que falavam, veio a ciência da zoologia. O despertar começou com Roger Bacon (1294); aumentou com o ilimitado Leonardo (1452-1519); alcançou sua plenitude na astronomia de Copérnico (1473-1543) e Galileu (1564-1642), nas pesquisas de Gilbert (1544-1603) sobre magnetismo e eletricidade, de Vesálio (1514-1564), em anatomia, e de Harvey (1578-1657) sobre a circulação do sangue. À medida que aumentava o conhecimento, diminuía o medo; os homens pensavam menos em adorar o desconhecido, e mais em dominá-lo (...). Não havia limites, agora, para o que o homem poderia fazer (DURANT, 2000, p. 117).

De tal forma, o que se inaugura nesta ruptura histórica – responsável pelos inúmeros desdobramentos nos séculos subsequentes –, vincula-se diretamente com a abertura às novas possibilidades de compreensão e de organização da realidade. Tais ideias surgem, na verdade, no seio dos questionamentos que se opõem à ordem feudal; uma ordem baseada na existência de uma hierarquia no universo, a partir de um mundo pensado como estável, ordenado e organizado pela vontade divina. Um mundo configurado como perfeito e imutável. Um mundo de mitos e de fé, de dogmas e de fervor religioso; um mundo pronto e acabado, no qual, ocasionalmente, a verdade revelava-se absoluta e completa aos indivíduos.

Essa verdade inquestionável servira, afinal, durante muitos séculos, como parâmetro para a realidade do medievo, ajudando a definir comportamentos, valores e lugares na rígida estrutura social, determinada, desde sempre, pelos nascimentos e pela vontade divina. Se, contudo, na mentalidade medieval, a patrística e a escolástica conseguiram conciliar a fé e a razão – produzindo inclusive provas sofisticadas para fundamentar a existência de Deus e a natureza metafísica de todas as coisas – os novos tempos, na esteira da mudança paradigmática da mentalidade científica, veem desaparecer a importância do sagrado e do religioso como chave de explicação da realidade. Através da razão independente da fé, o homem – ancorado em novos métodos de conhecimento, em que se destacam o empirismo e o racionalismo –, assume agora novas posturas em face do divino e da natureza. Assim, ao longo da modernidade, a razão afirma-se, de vez, como protagonista na emancipação dos mitos e dos deuses, que, durante séculos, impediram a humanidade de encontrar a sua plena autonomia e liberdade.

Quanto ao modo como o tempo passa a ser experienciado nesse período de transição, Le Goff (2005) adverte que a Florença de Dante, dos séculos XI e XII – com seu antigo sino que soava a *terce* e a *nona* e marcava o início e o fim da jornada de trabalho – vê-se transformada, pela boca de Cacciaguida, num símbolo máximo de uma época; na expressão clara de uma sociedade em transformação, nas suas estruturas econômicas, sociais e mentais. No entanto, ressalta que, nessa mesma Florença que se transforma e se expande no final do século XIII, o velho sino, que morre, abre espaço para uma nova voz – o relógio de 1354 –, que anuncia o fim de uma era e preconiza o mundo da técnica, que virá a seguir. Para o autor,

quando se busca analisar a passagem do tempo medieval para o tempo moderno, encontra-se justamente aí um dos aspectos mais importantes a ser considerado. Citando Gustav Bilfinger, ele destaca que: “Ao lado do ponto de vista da história das técnicas é preciso levar em consideração o ponto de vista da história social; a história cultural. Pois a passagem não é somente aquela da hora antiga à hora moderna, mas também a passagem de uma divisão eclesiástica do tempo a uma divisão laica do tempo” (BILFINGER apud LE GOFF, 2005, p. 84). É neste sentido que podemos, resumidamente, definir a modernidade, afirmando que:

O período histórico que compreende a passagem do feudalismo para o capitalismo e, posteriormente, a consolidação do capitalismo enquanto modo de produção dominante, repleto de transformações econômicas, sociais e políticas, é acompanhado pela criação e pelo desenvolvimento da modernidade, no bojo da qual surge uma nova concepção de homem e a ciência moderna, uma ciência que se impõe enquanto um novo tipo de conhecimento, diferente e independente da teologia e da filosofia (GONÇALVES, 2015, p. 140).

Assim, ao ressaltar o desaparecimento, em definitivo, da ordem feudal e o surgimento de um novo modo de produção – o capitalismo –, Gonçalves (2015) identifica, na verdade, as principais características dessa ruptura, que se consolidará pelos séculos seguintes. De fato, o enfraquecimento da vida no campo, o deslocamento do poder da propriedade da terra para a classe mercantil e a ascensão de uma economia monetária – com o aumento da circulação da moeda – irão afetar irreversivelmente uma certa experiência de tempo e de mundo, abrindo espaço para as descobertas, para as invenções e para todas as inúmeras possibilidades da modernidade, que definirão os rumos do Ocidente e do mundo todo, pelos séculos seguintes.

2.3.1 A transição renascentista

É nesse contexto – que marca o fim do medievo e prenuncia o início da Idade Moderna –, que os séculos XV e XVI anunciam e afirmam, enfim, a transição renascentista. Em sua obra – *Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente* – Le Goff (2013) problematiza tal transição e aprofunda alguns aspectos relevantes, afirmando que “talvez o meio mais importante pelo qual a burguesia urbana difundiu a sua cultura tenha sido a revolução que operou nas categorias mentais do homem medieval. A mais espetacular dessas revoluções foi, sem dúvida, a referente ao conceito e à medição do tempo” (LE GOFF, 2013, p. 93). Segundo o autor, é inegável que a abertura às novas possibilidades de conhecimento e de apropriação da realidade tenha inaugurado, afinal, as novas concepções de mundo e de tempo, que, indiscutivelmente, possibilitaram as transformações paradigmáticas que viriam a seguir.

Raphael Valerio (2015) – em seu artigo, *Notas sobre as noções de resto, messianismo e tempo em Giorgio Agamben* – amplia tal discussão ao defender a importância das mudanças nas relações temporais, em face das transformações daquele período. Para Valério (2015), toda cultura e sociedade estão relacionadas com uma certa experiência temporal dos que nelas vivem, de tal forma que as transformações na estrutura social só se tornam realmente possíveis, em decorrência das alterações no modo como o tempo passa a ser experienciado. Esse caráter de mudança irrevogável - promovida pelas novas relações temporais – é, sobremaneira, ressaltado pelo autor, quando enfatiza que “uma autêntica revolução não é aquela que aspira mudar o mundo, mas, sim, aquela que muda o tempo”¹⁰⁷ (VALERIO, 2015, p. 131).

Suas palavras traduzem, exatamente, o caráter revolucionário da perspectiva temporal desse momento de transição, que afirma uma nova visão de mundo e arrasta consigo os variados setores das sociedades em transformação. O mundo pensado como estável e organizado pela vontade divina vê-se abalado, em suas verdades, pelos questionamentos de uma razão incipiente, pelo crescimento de uma economia monetária e pela visão liberal, característica de uma burguesia em ascensão. Assim, a rígida organização feudal – com sua hierarquia, seus temores, seus dogmas e suas certezas – cede lugar, definitivamente, ao novo. É neste contexto que a marcante e significativa valorização do humano – em todo o seu potencial antropocêntrico, individualista e racional – favorece e propicia transformações nas relações com o mundo, calcadas em novos conhecimentos, novas experiências e novas concepções temporais.

No que tange ao modo como o tempo passa a ser compreendido e experienciado com a ruptura moderna do Ocidente, os séculos que definem o período do *Renascimento*¹⁰⁸ tornam-se verdadeiramente protagonistas dessa autêntica revolução, que inaugura, a partir daí, novas relações com o mundo. Uma revolução econômica, política, religiosa e significativamente cultural, cuja gestação parece residir nas profundas mudanças sociais, decorrentes do declínio do modo de vida feudal. O desenvolvimento comercial, o início das grandes navegações e a agitada atividade cultural do Ocidente, dos séculos XV e XVI, resgatam e favorecem,

¹⁰⁷ Contam que durante a comuna de Paris, uma das primeiras “medidas” da massa revoltosa foi desferir tiros de canhão em diversas torres das igrejas; a ideia não era assustar o clero parisiense, mas, mais propriamente, destruir os relógios oficiais e suprimir o tempo atual para inaugurar outro. Talvez a criação do calendário revolucionário francês ou calendário republicano, pela Convenção Nacional em 1792, seja um dos exemplos mais emblemáticos desse fenômeno. Criado durante o período revolucionário para simbolizar a quebra com a ordem antiga e o início de uma nova era na história da humanidade, tal calendário tinha características marcadamente anticlericais e trouxe mudanças significativas, baseando-se nos ciclos da natureza. Decretou-se que o Ano I começaria na data 22/09/1792, o dia da proclamação da República. No entanto, tal sistema vigorou somente até 1805, quando Napoleão Bonaparte ordenou o restabelecimento do calendário gregoriano (WHITROW, 1997).

¹⁰⁸ A grande maioria dos historiadores situa esse importante período histórico conhecido como Renascentismo, Renascimento ou Renascença, entre os fins do século XIV e o início do século XVII.

sobretudo, o fortalecimento das ideias antropocêntricas – que tanto caracterizam o período renascentista –, em detrimento da hierarquia e do temor divinos, predominantes na mentalidade cristã do medievo.

Portanto, é um tempo assim cada vez mais “humano” – agitado, mensurável e produtivo – que agora se infiltra nos variados segmentos das sociedades em transformação do Ocidente europeu, provocando mudanças profundas em sua trajetória. É fato que, se na Alta Idade Média fora possível levar muitas décadas e até mesmo muitos séculos erguendo um único edifício – fosse uma catedral, um castelo ou uma fortificação¹⁰⁹ –, já agora, as transformações do período renascentista trazem mudanças radicais neste sentido. Aí, como em quase todos os outros aspectos da vida humana, a nova relação com o tempo deixa a sua marca característica¹¹⁰. Uma das consequências culturais mais representativas desta nova relação encontra-se, curiosamente, em seu efeito sobre as artes plásticas, quando a pintura *a secco* passa a substituir a pintura *a fresco*¹¹¹ – arte em que os aprendizes só adquiriam proficiência após um longo período.

Nesta nova estrutura social que se apresenta – em que as mudanças e as pressões econômicas passam a valorizar a rapidez e a mobilidade – esse longo aprendizado começa a não fazer mais sentido. Se, anteriormente, um artista podia investir décadas na execução de uma única obra, agora, na transição renascentista, um pintor de prestígio – que caíra nas boas graças de um mecenas endinheirado – necessitava trabalhar o mais rápido possível para se desincumbir de todas as encomendas recebidas. São estes aspectos significativos de um contexto de transformações, que Whitrow (2005) ressalta, quando afirma que,

nem mesmo um grande artista como Michelangelo (1475-1564) foi capaz de reverter esse movimento. Originalmente fora planejado que o *Juízo Final*, na Capela Sistina, seria pintado *a secco*, mas ele insistiu em fazer o trabalho *al fresco*, pois a seu ver a pintura a óleo só convinha a “mulheres e gente desmazelada”! Seu ponto de vista conflitava com o espírito da época e, a despeito de seu exemplo, a gloriosa arte do verdadeiro afresco morreu, sua prática sendo incompatível com a nova atitude social em relação ao tempo (WHITROW, 2005, p. 130).

¹⁰⁹ Além das dificuldades de construção, próprias de tais períodos, havia também uma ausência de pressa; uma geração sucedia tranquilamente a outra, sendo a vida humana basicamente a vida de uma comunidade.

¹¹⁰ Em um ensaio sobre a iconologia de “O Pai Tempo”, o celebrado historiador da arte Erwin Panofsky chamou a atenção para o contraste entre as representações simbólicas do tempo na arte clássica – como uma oportunidade fugaz (*Kairos*) ou uma eternidade criativa (*Aion*) – e a típica imagem renascentista do tempo como destruidor, equipado com uma ampulheta, alfanje ou foíce (WHITROW, 2005).

¹¹¹ Afresco: técnica de pintura mural, executada sobre uma base de gesso ou cal ainda úmida - por isso o nome derivado da expressão italiana fresco, de mesmo significado no português - na qual o artista deve aplicar pigmentos puros diluídos somente em água. Dessa forma, as cores penetram no revestimento e, ao secarem, passam a integrar a superfície em que foram aplicadas. Pelo modo como a técnica é executada – técnica extremamente minuciosa, que requer muita perícia -, o tempo de execução tende a ser bem maior do que o de outras pinturas.

No entanto, como mencionado anteriormente, em todo esse processo, a invenção do relógio mecânico – no final do século XIII –, ao popularizar uma certa experiência coletiva com o tempo¹¹², carrega em si um importante significado, definindo-se, potencialmente, como um marco referencial na vanguarda de tantas transformações. É, pois, na esteira dessas novas relações – em especial, nas novas configurações econômicas – que algumas regiões da Europa assistem já, neste período, à popularização da hora uniforme de 60 minutos. Vindo de encontro às necessidades decorrentes dos aumentos de jornada de trabalho na crescente indústria têxtil – ramo fabril no qual os salários representavam parte considerável dos custos de produção –, essa hora uniforme logo tende a substituir o dia como a unidade básica de trabalho, marcando assim um momento decisivo nas novas relações de trabalho.

Os reflexos de todas essas transformações não demoram a aparecer, culminando diretamente numa nova invenção horológica, que acabaria tendo ampla significação social. Os primeiros relógios mecânicos eram grandes e pesados, surgindo, em consequência, o desejo por mecanismos menores e mais facilmente transportáveis. No início do século XV, em atendimento a essa demanda, um avanço importante – o uso de molas no lugar de pesos como fonte da força motora – possibilita a invenção do relógio doméstico e também do relógio de algibeira¹¹³. Tal avanço, aparentemente simples, acabará promovendo transformações decisivas junto aos hábitos das populações. O relógio público, quer estivesse instalado numa igreja ou numa praça, lembrava a passagem temporal apenas de modo intermitente; assinalava momentos e não a passagem contínua do tempo. Um relógio doméstico ou de algibeira era, por outro lado, nas palavras de Whitrow (2005), “um evocador sempre visível do tempo usado, do tempo gasto, do tempo desperdiçado, do tempo perdido. Como tal, tornou-se estímulo e chave da realização e da produtividade individuais” (WHITROW, 2005, p. 131).

Contudo, ainda se passaria alguns séculos, antes que esse invento se difundisse para a população em geral. Objetos ainda muito pouco precisos – em contrapartida, muito belos e caros –, considerados mais como artigos de luxo do que como instrumentos de uso prático, esses relógios pessoais permaneceriam, ainda, durante um bom tempo, restritos à realeza. De fato, por um longo período, a posse de um relógio de uso doméstico ou pessoal restringiu-se

¹¹² Durante o século XIV, os relógios mecânicos multiplicaram-se na Europa, sendo que a maioria não foi instalada em igrejas – eram relógios públicos. Como vimos anteriormente, embora caros, esses relógios públicos eram em geral considerados de grande utilidade. Enquanto os sinos das igrejas anunciavam o momento dos vários ofícios religiosos, o relógio comunal era um instrumento secular que batia as horas, e, por volta do final do século XIV, foram fabricados alguns que batiam os quartos de hora, o que absolutamente não significava que fossem mais precisos. Muitos atrasavam mais de 15 minutos por dia e os enguiços eram frequentes, o que não é de se espantar, já que todas as engrenagens tinham de ser talhadas a mão (WHITROW, 1997).

¹¹³ Uma das primeiras referências a um relógio que a pessoa podia levar consigo é o estojo em forma de bola de ouro, “com um relógio dentro”, que Henrique VIII deu em 1540 para Catherine Howard, sua quinta mulher.

aos ricos e era vista muito mais como sinal de ascensão social do que como algo necessário¹¹⁴. Não é de se admirar, portanto, que, até meados do século XVI – não obstante a invenção e a popularização do relógio mecânico –, para a maioria da população, o tempo ainda tenha permanecido como um tempo distante da realidade; na verdade, um tempo de imprecisão, de inexatidão, um “tempo do mais-ou-menos”, como descrito por Koyré (1997). O autor ressalta todo o alcance esse fenômeno, ao afirmar que impera ainda – nesta primeira metade do século XVI – uma mentalidade que não conhece nem o valor, nem a medida do tempo, situação que só se modifica, verdadeiramente, a partir do século XVII¹¹⁵. Para este autor, durante o século XVI, sem dúvida alguma, a imprecisão e o “mais-ou-menos” ainda reinam, mas paralelamente ao crescimento das cidades e da riqueza urbana, ou se preferirmos, “paralelamente à vitória da cidade e da vida urbana sobre o campo e a vida camponesa, o uso dos relógios se difunde cada vez mais. Eles são sempre muito belos, muito trabalhados, muito cinzelados, muito caros. Porém, não são mais tão raros ou, mais exatamente, tornam-se cada vez menos raros. E, no século XVII, já não serão mais raros” (KOYRÉ, 1997, p. 283).

2.3.2 A revolução científica e a era da precisão

As colocações de Koyré (1997) evidenciam, portanto, uma mudança significativa, na transição dos séculos XVI e XVII, cujos desdobramentos culminariam, enfim, na revolução científica do século XVII. Se, desde o século XIV, com a invenção dos primeiros relógios mecânicos, o funcionamento das máquinas passara a ser utilizado como analogia em diferentes contextos, é certo que com o advento da revolução científica, isso se torna algo marcadamente recorrente. Assim, já no início do século XVII, Kepler (1571-1630) – considerado uma das figuras centrais do nascimento da ciência moderna – rejeita claramente o antigo conceito mágico, quase animista, do universo e declara que este se assemelha, em seu funcionamento, a um relógio, atribuindo, de fato, a tal mecanismo o caráter icônico de uma época.

¹¹⁴ Como os relógios de algibeira foram por muito tempo um brinquedo de gente rica, não surpreende que, com frequência, as pessoas comuns ficassem profundamente perturbadas quando se deparavam com um, chegando até a tomá-los por algo maligno e perigoso (WHITROW, 1997).

¹¹⁵ Embora os relógios de algibeira tenham continuado extremamente raros até o final do século XVII, a influência do registro mecânico do tempo já se fizera sentir de vários modos, além dos já mencionados. Na altura do século XVI, as operações de mineração tinham passado a ser estritamente reguladas pelo relógio. Mesmo na Idade Média tardia, alguns profissionais, como juízes e professores já iniciavam suas atividades em horas fixas, e estudantes de universidades, como a de Oxford, já se viam submetidos a horários fixos. E, se é certo que, no século XVI, o tempo afetava muito menos a maior parte das pessoas do que nos afeta hoje, o domínio do relógio já era suficiente para suscitar no Irmão Jean, no *Gargantua* (1545) de Rabelais, o protesto de que “as horas são feitas para os homens e não o homem para as horas” (WHITROW, 1997, p. 132).

No entanto, ainda que o mecanismo do relógio já fizesse parte do imaginário das pessoas, o desenvolvimento do moderno conceito científico do tempo encontrava-se seriamente prejudicado pela falta de um meio mecânico exato, capaz de mensurar intervalos curtos – pois, é certo que, até meados do século XVII, os relógios possuíam somente um ponteiro e seu mostrador era dividido apenas em horas e quartos de hora. A esse respeito, Koyré (1997) é enfático ao ressaltar que não se pode atribuir a invenção do relógio cronométrico ao aperfeiçoamento do uso prático do relógio mecânico. Para o autor, o relógio de precisão apresenta, na verdade, uma origem totalmente distinta, surgindo a partir das necessidades de mensuração do tempo físico pelos avanços da ciência, especialmente pela astronomia e pelas recentes descobertas da física. Em suas palavras, o que diferencia a sua invenção é o fato dele ser, na verdade, “um *instrumento*, ou seja, uma criação de pensamento *científico* ou, melhor ainda, a realização consciente de uma teoria” (KOYRÉ, 1997, p. 283).

É exatamente por tal motivo que coube, não aos relojoeiros, mas sim a Galileu (1564-1642), a contribuição definitiva para o moderno e revolucionário conceito do tempo. Já que não se podia medir diretamente o tempo, tornava-se indispensável a utilização de um fenômeno que o encarnasse de maneira apropriada, na verdade, de um fenômeno que, permanecendo uniforme em si mesmo, pudesse se reproduzir periodicamente (repetição isócrona). De tal forma, foi justamente pesquisando sobre a oscilação do pêndulo – um processo natural periódico que podia ser infinitamente repetido e contado –, que Galileu acaba por deixar, afinal, um legado inestimável para a ciência moderna ¹¹⁶.

Partindo das pesquisas de Galileu, caberia, no entanto, ao cientista holandês, Christian Huygens (1629-1695) - e ao seu *relógio de pêndulo* (ao qual se atribui a data de 1656) - determinar, em definitivo, a medida precisa do tempo, inaugurando, enfim, a era da exatidão. Certamente não foi coincidência que este cientista – capaz de declarar, no primeiro capítulo de seu *Traité de la lumière*, que na verdadeira filosofia, todos os fenômenos naturais são explicados “*par des raisons de mécanique*” – tenha sido o responsável, em meados do século XVII, pela conversão do relógio mecânico num instrumento de precisão. Bem mais do que para as necessidades diárias e para as relações sociais, a medição exata do tempo traduzia-se, neste contexto, como uma necessidade capital para a ciência, especialmente para a astronomia e para a física. Assim, quando em 1656, partindo de suas pesquisas e de suas deduções teóricas,

¹¹⁶ Após muitos cálculos matemáticos nas experiências com pêndulos oscilantes, Galileu concluiu que cada pêndulo simples tinha seu próprio período de oscilação, dependendo do comprimento; já na velhice, pensou em usar o pêndulo no relógio para registrar mecanicamente o número de oscilações. Esse passo foi dado com sucesso anos depois, em 1656, por Huygens.

Huygens chega ao arco cicloidal – tal como expresso em seu famoso tratado *Horologium oscillatorium* – inaugurava-se aí, com a exatidão obtida pela precisão horológica de cerca de segundos por dia, muito mais do que somente uma promoção do uso prático do relógio; efetivava-se, na prática, aquilo descrito por Koyré (1997, p. 283), como, verdadeiramente, “uma criação do pensamento científico”.

De tal forma, se podemos afirmar que o relógio mecânico foi o instrumento prototípico da concepção mecânica do universo, é oportuno afirmar que a invenção do relógio de precisão trouxe, por outro lado, um acréscimo enorme ao próprio conceito de tempo. Pois, diversamente dos relógios que o precederam – que tendiam a operar de modo irregular – o relógio cronométrico, quando adequadamente regulado, podia funcionar de modo uniforme e contínuo por anos a fio, reforçando, de maneira significativa, a crença na homogeneidade e na continuidade do tempo. Não restam dúvidas, afinal, de que a conquista de uma maior precisão na medição mecânica do tempo foi um dos avanços mais significativos e decisivos para a consolidação do pensamento científico e da revolução tecnológica, que teria lugar nos séculos seguintes. É neste sentido que Koyré (1997) assevera que, “a história da cronometria nos oferece um exemplo surpreendente, talvez o mais surpreendente de todos; o do nascimento do pensamento tecnológico que, progressivamente, penetra e transforma o pensamento e a própria – realidade – técnica. Que a eleva a um escalão superior” (KOYRÉ, 1997, 286).

Utilizando-se de seus conhecimentos matemáticos e já se valendo, portanto, de um pensamento de natureza científica, Isaac Newton (1643-1727), alguns anos mais tarde, ao desenvolver a sua teoria da gravitação universal – em seus *Principia*¹¹⁷, publicados em 1687 – iria fortalecer, de uma vez por todas, a crença na homogeneidade e na continuidade do tempo. Partindo de seu conceito de *tempo absoluto* e baseando-se na analogia de uma linha geométrica, Newton via os momentos do tempo formando uma sequência contínua e infinita. Embora essa analogia já tivesse sido usada, inclusive por Galileu e por outros antes dele, Newton fora profundamente influenciado, na verdade, pelas ideias de seu antecessor na cátedra de matemática em Cambridge, Isaac Barrow (1630-1677), segundo o qual: “o tempo não implica movimento, na medida em que é absoluto e no que diz respeito à sua natureza intrínseca; como tampouco implica repouso; quer as coisas se movam ou estejam paradas, quer durmamos ou estejamos despertos, o Tempo segue a natureza uniforme de seu curso” (BARROW apud WHITROW, 2005, p. 146).

¹¹⁷ Os Princípios Matemáticos da Filosofia Natural - *Philosophiae naturalis principia mathematica* - também referido como *Principia Mathematica*, ou, simplesmente, *Principia*, é uma obra de três volumes, escrita por Isaac Newton e publicada em 1687.

Considerando, portanto, o tempo como um conceito essencialmente matemático, Newton, em consonância com as ideias de Barrow, acreditava que a razão com que os momentos se sucediam uns aos outros independia, na verdade, de quaisquer eventos ou processos particulares. Assim, quando, em 1687 – com a publicação de sua *Philosophie naturalis principia mathematica* – Newton anuncia categoricamente, para a comunidade filosófica e científica de sua época, a existência física do espaço e do tempo, ele coloca-nos, na verdade, diante de um marco definitivo para o conhecimento moderno. É a síntese desse pensamento, que figura no início dos *Principia*, em sua famosa definição:

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com qualquer coisa externa e é também chamado de duração; o tempo relativo, aparente e comum é alguma medida de duração perceptível e externa (seja ela exata ou não uniforme) que é obtida através do movimento e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um ano” (NEWTON apud CALAZANS, 2006, p. 7).

Com tais formulações, podemos afirmar que seguramente foi Newton quem, na modernidade, elaborou uma articulação sistemática da visão mecânica do universo, partindo de um espaço tridimensional – no sentido de Euclides – e de um tempo unidimensional, caracterizando definitivamente o conceito de ciência da natureza. Em tal teoria, encontramos a postulação do espaço e do tempo como *dois absolutos*, isto é, sem referência a quaisquer objetos exteriores a eles, ou seja, independentemente dos corpos neles existentes e de suas relações espaciais e temporais. Assim, esse espaço – tridimensional, contínuo, estático, infinito, uniforme e isotrópico –, por sua própria natureza absoluta e em relação a qualquer coisa externa, sempre permanece similar e imóvel. Também esse tempo – considerado como “o receptáculo de eventos” – caracteriza-se por ser absoluto e independente, apresentando-se como unidimensional, contínuo, infinito e homogêneo (possui as mesmas propriedades em todos os locais do universo). É neste sentido que Calazans (2006) afirma que Newton compreende o tempo e o espaço como os sentidos de Deus. “Se o espaço absoluto é o “sensório de Deus” - conforme é descrito no *Opticks* –, é a intervenção de Deus na natureza que permite o ajuste de seu funcionamento, como um relojoeiro que dá corda em seu relógio e o mantém ajustado e com bom funcionamento” (CALAZANS, 2006, p. 46).

Conquanto Newton tenha encontrado críticas às suas formulações teóricas – em especial as críticas de Leibniz (1646-1716), para quem o tempo não podia existir independentemente dos eventos –, foi, afinal, esse seu conceito de tempo absoluto, contínuo e uniforme que acabou prevalecendo e dominando a ciência moderna, até o advento da Teoria Especial da Relatividade de Einstein, no início do século XX. Para Manfredo de Oliveira (2014), na medida em que

transforma o tempo e o espaço em pressupostos de conhecimento do mundo, o legado newtoniano torna-se, verdadeiramente, paradigmático. Em seu artigo, *O tempo na modernidade e na contemporaneidade*, ele ressalta que:

Neste sentido podemos dizer que espaço e tempo não constituem propriamente objetos da Física como ciência do mundo, mas sua condição de possibilidade; constituem o pressuposto do conhecimento do mundo. Portanto, eles são elementos teóricos postulados para se poder explicar os fenômenos de nossa experiência. Eles são, pois, estruturas básicas do mundo e de seu conhecimento, portanto, ocupam um lugar absolutamente central em nossas teorias do universo e não se identificam mais com o que na vida cotidiana consideramos como espaço e tempo. Com efeito, são conceitos físico-matemáticos de espaço e de tempo (OLIVEIRA, 2014, p. 106).

Assim, o legado de Newton ultrapassa os limites do universo científico e se torna, de fato, uma contribuição teórica fundamental para o conhecimento do mundo. Vale ressaltar, no entanto, que, como citamos acima, tal teoria não se impôs sem a existência de críticas. Contemporâneo de Newton e considerado por muitos como o grande filósofo erudito da modernidade, Leibniz foi autor de um dos três grandes sistemas racionalistas do século XVII¹¹⁸. Hostil ao atomismo em voga na época e um dos maiores críticos das ideias newtonianas, Leibniz, ao contrário de Descartes e de Newton, pensava o tempo cronológico como mera *representação relativa*. Para Leibniz, inferimos o tempo dos eventos e não o contrário. Seria a ordem sucessiva das coisas que nos daria a noção de tempo, o qual se apresentaria, portanto, relativo. O tempo corresponderia, assim, à *ordem de sucessão dos fenômenos*, de tal modo que, se não houvesse fenômenos, não haveria tempo. É interessante observar que, ainda que não tenha prevalecido na época, foi essa “ideia de tempo relativo” concebida por Leibniz, que passou, de algum modo, a fazer parte da física, quando, já no século XX, Einstein apresenta ao mundo científico as suas postulações de tempo relativo, dependente do observador¹¹⁹.

No entanto, apesar das críticas recebidas na época, talvez possamos afirmar que o grande marco do conhecimento na modernidade – se é que é possível estabelecer um só – tenha sido realmente a contribuição newtoniana, que acabou por solidificar as noções de espaço e de tempo na mentalidade moderna¹²⁰. Não sendo propriamente um filósofo – no sentido mais estrito do

¹¹⁸ Seu sistema filosófico é bastante complexo e está baseado principalmente na crença de que cada ser corresponde a uma totalidade fechada em si mesma – conhecida apenas por Deus – e da qual podem ser deduzidas todas as propriedades fenomênicas do indivíduo, isto porque, em última análise, estes não são fenômenos, mas sim *noumenon* - coisa em si - ou ainda, em suas palavras, mônadas.

¹¹⁹ A teoria da relatividade de Einstein nos fez abandonar definitivamente a noção de um tempo absoluto e idêntico para todos, como anteviu Leibniz (CALAZANS, 2006).

¹²⁰ Na perspectiva de Koyré (1993), o que Newton faz, fundamentalmente, é passar de uma concepção subjetiva de espaço e de tempo (qualitativa) para uma geometrização (geometria de Euclides) de espaço e do tempo (quantitativa) de tal modo que conceitos subjetivos (classificatórios: ser humano, animal, casa, etc.) são substituídos por grandezas quantitativas e objetivas.

termo –, mas, verdadeiramente um cientista preocupado com o uso prático de suas ideias fundamentais, Newton buscou privilegiar as considerações sobre a suposta *ordem eterna* que rege a natureza, concedendo ao tempo, a partir desta visão inaugural, o estatuto de “tempo real” ou “tempo físico”, definido basicamente em termos de conceituação e de medida. Calazans (2006), citando Silva, sintetiza, com muita propriedade, essa mudança de mentalidade relativamente aos parâmetros explicativos da realidade, ao afirmar que:

Com as ideias modernas, extinguiu-se a referência ao movimento privilegiado do céu, que regularia o tempo, afinal, não existe mais a esfera das coisas fixas e a aparência da revolução regular das estrelas é somente efeito do movimento de rotação terrestre. (...) O tempo, nesse momento, praticamente se torna uma questão de medida e de precisão técnica, tornando a questão de sua essência assunto relegado a poucos. O mundo atravessa uma grande revolução do pensamento, na medida em que vislumbra a paisagem de ordem e de precisão, possibilitada pela grande janela do mecanicismo nascente (SILVA apud CALAZANS, 2006, p. 44).

Esse “tempo físico” adquire, pois, a partir de Newton, “um *parâmetro matemático abstrato* – (t) –, presente nas leis e nas equações tão familiares aos estudantes de física” (CALAZANS, 2006, p. 57). Considerado como um “receptáculo de eventos” – definido como absoluto, independente, unidimensional, contínuo, homogêneo e infinito – esse “tempo físico” passa a influenciar, profunda e definitivamente, a maneira moderna de pensar, a partir do século XVII, não se restringindo, contudo, ao mundo natural e físico. Também nas questões concernentes à história da humanidade, a influência racionalista dessa visão científica faz-se sentir, numa tentativa de levar à cronologia os critérios objetivos, consonantes com o cientificismo em voga.

Assistimos, assim, durante o século XVII – juntamente com essa grande revolução do pensamento, possibilitada pela ordem e pela precisão do mecanicismo nascente – uma procura cada vez maior pelas “datas definidoras e corretas” da história da humanidade, quando, então, a exatidão cronológica dos fatos marcantes, acaba se constituindo uma verdadeira obsessão¹²¹. Tal fenômeno encontra algo de sua explicação nas origens renascentistas do pensamento moderno. Se, na Idade Média, a interpretação linear e literal da história da criação fora enfatizada em razão de sua importância para a doutrina cristã, já nas transformações

¹²¹ Em consonância com as demandas de seu tempo, Newton dedicou boa parte dos últimos 30 anos de sua vida ao estudo minucioso da cronologia e buscou determinar o que considerava como datas significativas, tais como a da expedição dos Argonautas. Pode-se considerar que sua *Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, publicada postumamente e suas *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St John*, publicada em 1733, traçam juntas uma história da humanidade que pretendia ser a contrapartida da história física do mundo, exposta em seus *Principia*. Em particular, Newton acreditava que a cronologia podia ser fundada em bases científicas por meio da determinação precisa da precessão dos equinócios (WHITROW, 1997).

renascentistas¹²² – onde a atenção se volta novamente para a Antiguidade clássica – assiste-se a um crescente interesse pela história da humanidade, *a história secular*. Em detrimento das interpretações literais, cosmogônicas e cronológicas da Bíblia, tal interesse se vê reforçado, nesse momento, pelas descobertas científicas e pelos questionamentos de movimentos, como a Reforma Protestante, que introduz controvérsias teológicas, relativamente às origens do mundo.

No entanto, muito embora, durante séculos, o pensamento cristão tenha convertido a “concepção clássica dos intermináveis ciclos”, numa história escatológica – de um universo que se move da Criação ao Juízo Final – resquícios de uma mentalidade cíclica persistira ainda durante um bom tempo, especialmente no campo da astronomia. Assim, inobstante toda a revolução científica já em curso, este momento histórico deixa transparecer, de maneira significativa, as contradições teóricas e os conflitos de pensamento próprios de um contexto de transição. É nesse sentido que, como muitos de seus contemporâneos, Newton ainda permanece estranhamente preso à visão cíclica do tempo, estando mesmo convencido de que o mundo caminhava para seu fim.¹²³

No entanto, ao longo dos séculos XVII, as atitudes pessimistas envolvendo o final do mundo e as ideias voltadas para um passado clássico glorioso – que tinham dominado o século anterior – começam a ser substituídas, gradualmente, por novos pensamentos e por posicionamentos mais consistentes com os avanços da mentalidade científica. É num contexto tal que, simultaneamente com as ideias passadistas do século XVI, o mecanicismo newtoniano e as teorias envolvendo os conceitos de *progresso linear* e de *evolução cósmica* passam a conquistar cada vez mais adeptos, abrindo espaço para o protagonismo de pensadores como Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), Jonh Locke (1632-1704) e Leibniz (1646-1716), dentre outros.

De tal forma, podemos afirmar que a revolução científica do século XVII deu origem, afinal, ao que se chamou de “a disputa entre antigos e modernos”. O que estava em jogo, na verdade, era a inquestionabilidade da autoridade de filósofos e de escritores da Antiguidade e do medievo. O avanço do pensamento científico e de uma postura mais prospectiva diante da realidade acabou influenciando decisivamente, no entanto, aqueles que rejeitavam a filosofia

¹²² A tendência a ter os olhos voltados para o passado nos séculos XV e XVI revela-se na própria palavra *Rinascita* (Renascimento), inventada por Vasari e por outros na Itália, que significava, exatamente, o renascer de algo antigo e não a introdução de algo novo (WHITROW, 1997).

¹²³ É por tal motivo que – em seus comentários bíblicos, sobre o Apocalipse e o Livro de Daniel - ele traduz com perfeição as contradições de sua época, ao sustentar que o fim do mundo se encontrava próximo, tendo tido, contudo, o cuidado de evitar uma definição desse fim, cuja data já fora, inclusive, anunciada pelas muitas predições dos milenaristas (FRANCO JUNIOR, 1999).

escolástica, substituindo-a pela filosofia experimental defendida por Francis Bacon. Conhecido como o profeta do avanço científico, Bacon¹²⁴ – já, em 1603 – tornara-se popular por sua visão claramente otimista do futuro, que aparece expressa em um de seus primeiros ensaios, intitulado, significativamente, *Temporis partus masculus* (O fruto masculino do tempo), onde defende coerentemente suas ideias sobre a importância do método científico ¹²⁵.

Já, em relação às teorias de evolução do universo, podemos afirmar que, seguramente, devemos a Descartes - dentre muitas outras coisas -, uma das maiores contribuições neste sentido. Sua física e sua cosmologia apresentam-se essencialmente qualitativas. Empenhado na busca da certeza absoluta, o filósofo do racionalismo descarta, sistematicamente, as ideias cosmogônicas baseadas em subjetividades arbitrárias e teológicas, procurando formular uma teoria de criação do universo, capaz de fazer sentido à luz da razão.

Em sua revolta contra a filosofia aristotélica da natureza, então dominante, Descartes - como Newton meio século depois - via toda a matéria, tanto terrestre quanto celeste, como sujeita às mesmas leis físicas. Sendo um determinista mecanicista, entretanto, não invocou a intervenção divina para explicar a origem do sistema solar. Em seus *Principia* de 1644, tentou explicar a uniformidade de direção dos movimentos no sistema solar e sua aproximação ao plano da eclíptica por sua teoria dos vórtices. Admitiu que, originalmente, o mundo fora preenchido por matéria distribuída de modo tão uniforme quanto possível, e esboçou, qualitativamente, uma teoria da formação sucessiva do Sol e dos planetas, incluindo a Terra, que via como composta por diferentes camadas (WHITROW, 2005, p. 172).

Ao contrário de Newton que, anos mais tarde, usou sua teoria da gravitação para explicar como os movimentos orbitais dos planetas e dos satélites podiam se manter – mas não como foram originados – Descartes defendeu a ideia de que o universo teria evoluído por processos naturais de separação e de combinação. Suas teorias de evolução influenciaram muitos pensadores e deram origem a uma sucessão de teorias de evolução cósmica. Quase um século mais tarde, Swedenborg (1688-1772), em seus *Principia*, de 1734, defendeu uma visão modificada da cosmogonia cartesiana, sugerindo que os planetas tinham sido ejetados do Sol. Ideia esta que acabou, contudo, sendo rejeitada por Buffon (1707-1788), quando, em 1745, propôs a primeira teoria da origem do sistema solar fundada na força de atração¹²⁶.

¹²⁴ É dele a famosa colocação que afirma: “A Ciência deve ser buscada na luz da natureza, não na escuridão da Antiguidade. Não importa o que foi feito; o que nos cabe é ver o que pode ser feito” (BACON apud WHITROW, 2005, p. 153)

¹²⁵ Algo é “fruto do tempo” se surge da experiência coletiva cumulativa. A verdade foi considerada por ele como o “fruto feminino do tempo”, ao passo que, por “fruto masculino do tempo” ele designou a intervenção ativa no mundo, que equivalia a um exercício de poder sobre a natureza. Bacon distinguiu, assim, o conhecimento derivado de textos antigos daquele buscado ativamente pelos modernos filósofos da natureza (WHITROW, 1997).

¹²⁶ Nem Swedenborg nem Buffon aplicaram as ideias newtonianas aos problemas de cosmogonia. O primeiro a fazê-lo foi Immanuel Kant, em *História natural universal e teoria do céu*, publicada em 1755, quando admite que,

Podemos afirmar, portanto, que o século XVII guarda, na história do Ocidente, um importante significado, no que tange às questões temporais. Fruto da racionalidade científica, o relógio de precisão, concebido em meados deste século, ajudou a dissociar, de vez, o tempo dos eventos naturais e a criar a crença num mundo matematicamente mensurável: o mundo da ciência. Nesta mesma “era da razão”, o modelo mecanicista, embalado pela racionalidade cartesiana, torna-se, enfim, paradigmático para a consolidação do pensamento científico que irá dominar o Ocidente pelos séculos seguintes. Neste sentido, talvez, tenha sido Robert Boyle (1627-1691) – numa famosa passagem em que sustenta que a existência de Deus é revelada “mais pela primorosa estrutura e simetria do mundo, do que por milagres” – quem melhor soube traduzir a mentalidade dominante dessa era, ao afirmar que

o universo não é um títere cujas cordas devam ser puxadas a cada vez, mas assemelha-se a um relógio raro, como talvez seja o de Estrasburgo, em que tudo é tão habilmente arranjado que, tendo o mecanismo sido acionado uma vez, tudo prossegue de acordo com o propósito inicial do artífice, e os movimentos (...) não exigem sua interposição especial, ou o emprego de qualquer recurso inteligente, mas desempenham suas funções nos momentos exatos, em virtude do arranjo geral e inicial de todo o mecanismo (BOYLE apud WHITROW, 1997, p. 140).

As palavras de Boyle ilustram, com perfeição, a visão predominante de sua época, definindo as bases em que se apoiaria a ciência moderna. Ao se referir ao “propósito inicial do artífice”, seguramente Boyle não se utiliza da palavra “propósito” fazendo menção a algum significado teleológico, mas tão somente ao mecanismo de um relógio, que uma vez iniciado, continuava por si só. Tal funcionamento teve, na verdade, um papel central na formulação da concepção mecanicista do universo, segundo a qual, dadas as condições iniciais de um sistema, a sua evolução se efetivaria de acordo com uma concepção unidirecionada de causalidade. Pensamento este que, afinal, acabou dominando a filosofia natural, de Descartes (1596-1650) a Kelvin (1824-1907), em marcante contraste com a concepção aristotélica¹²⁷, que influenciara profundamente os pensadores e os filósofos do medievo.

Conquanto, neste contexto de final do século XVII e início do século XVIII, o mecanicismo determinista e as ideias de progresso linear e de evolução cósmica já provocassem questionamentos e conquistassem cada vez mais adeptos – na esteira de pensadores como

de início, toda a matéria estava em estado gasoso e distribuída uniformemente, exceto em algumas regiões de maior densidade, que atuavam como centros de condensação sob a ação da gravitação, originando o sistema solar.
¹²⁷ A concepção do universo por Aristóteles (384 a.C. – 322 a. C) baseava-se na importância atribuída por ele, às formas plenamente desenvolvidas, às quais, a seu ver, todas as coisas - animadas ou inanimadas - aspiravam. Desenvolvendo teorias sobre os quatro elementos e o lugar da Terra como centro do Universo, seus princípios foram aceitos como verdades incontestáveis por quase dois mil anos. Entretanto, o desenvolvimento do método científico, no século XVII - através de experimentos, medições cuidadosas e tecnologias mais avançadas, como por exemplo, o uso do telescópio - passou a desafiar as suas teorias e a desacreditá-las (WHITROW, 1997).

Bacon, Descartes e outros -, os cálculos cronológicos do universo continuavam esbarrando nas dificuldades herdadas das verdades teológicas do período medieval. Se, anteriormente, a Bíblia fora vista pela Igreja, não como um documento histórico, mas, de fato, quase como um oráculo de profecias, a busca pela determinação precisa de sua cronologia – particularmente a do Antigo Testamento –, constituía-se, agora, em algo fundamental. Na verdade, toda essa cronologia bíblica – com sua arraigada crença na extensão rigorosamente limitada do tempo passado – tornara-se uma grande dificuldade para os cientistas que estudavam a natureza dos fósseis. Assim, ainda que, durante o século XVII, tanto Nicolaus Steno (1638-1686) quanto Robert Hooke (1635-1703) tenham chegado à conclusão de que os fósseis eram vestígios petrificados de antigos organismos vivos – levando-os a desenvolver uma teoria dinâmica da mudança geológica – suas ideias acabaram confrontadas com a dificuldade de submissão à escala temporal aceita até então.

Neste sentido, a transição dos séculos XVII e XVIII acrescenta às questões temporais uma importante contribuição, não tanto por suas descobertas ou invenções, mas sim por uma atitude prospectiva em relação ao tempo, embalada pelo otimismo intelectual que caracterizou, sobremaneira, este que veio a ser conhecido como o “século das luzes”¹²⁸. Em finais do século XVII, todas essas questões temporais haviam se tornado objeto de interesse de muitos pensadores, em virtude da importância assumida pela história secular, relativamente à cronologia e à autenticidade dos fatos bíblicos. Embora houvesse o obstáculo da crença herdada de que o alcance do tempo passado era altamente limitado, a ideia de evolução estava no ar. Neste momento, surge um questionamento sistemático da cronologia da criação do mundo, como fora concebida e aceita até então. Num contexto tal, vários cálculos começam a ser formulados para explicar e definir as datas significativas da história da humanidade, em contraposição aos marcos referenciais presentes na narrativa bíblica. Whitrow (1997) destaca as contradições características das mentalidades desse contexto, ao mencionar que:

O Antigo Testamento, tal como chegou até nós, não contém datas. Beda calculara o intervalo entre a Criação e a Encarnação em 3.952 anos. Antes dele, Eusébio chegara a uma cifra de 5.198 anos. Por volta de 1660, pelo menos 50 diferentes datas tinham sido atribuídas à Criação, dependendo da versão do Antigo Testamento e do método de contagem utilizado. James Ussher (1581-1656), arcebispo de Armagh, propôs o dia 23 de outubro de 4.004 a.C., e o astrônomo de Dantzig, Johannes Hevelius (1611-1687), em *Prodomus astronomiae*, obra publicada postumamente em 1690, computou o momento exato como tendo sido às seis horas da tarde de 24 de outubro de 3.963 a.C. Newton, entretanto, teve o cuidado de não fixar nenhuma data específica para a Criação (WHITROW, 1997, p. 149).

¹²⁸ O pensador que esteve particularmente associado com a emergência dessa concepção foi Leibniz, que sustentava que este “é o melhor dos mundos possíveis” (WHITROW, 1997).

Por mais estranhas que tais datas nos pareçam hoje, a maioria envolvia cálculos bem elaborados.¹²⁹ Tal fenômeno destaca, significativamente, o pensamento e as contradições presentes nesse momento de transição, que prenunciam a chegada do próximo século. É, pois, em meio às inquietações e às descobertas que o caracterizaram, que o “século da razão” chega naturalmente ao seu fim, legando às gerações vindouras os profundos questionamentos, as teorias e as invenções gestadas em seu desenvolvimento. O “século das luzes” assume, enfim, o seu protagonismo histórico, carregando em sua bagagem as rupturas paradigmáticas e as aberturas às inúmeras possibilidades de compreensão da realidade, herdadas das décadas passadas. Montesquieu (1689-1755), um autêntico representante do iluminismo francês¹³⁰ do século XVIII – em suas *Lettres persanes* – traduz como ninguém as reflexões e os questionamentos característicos deste novo momento, ao interrogar: “Poderão os que compreendem a natureza e têm uma ideia sensata de Deus acreditar que a matéria e as coisas criadas têm apenas 6.000 de idade?” (MONTESQUIEU apud WHITROW, 1997, p. 174)¹³¹.

Herdeiros, portanto, de uma visão científica do mundo, os pensadores do século XVIII passam a atribuir uma importância cada vez maior às teorias e às ideias sobre o tempo, levando-os a investigar a natureza desse conceito e o seu papel na apreensão e na compreensão dos fenômenos da realidade. Em meio à efervescência dos muitos e diferentes pensamentos que caracterizaram esse momento, talvez possamos situar Immanuel Kant (1724–1804), com sua “reviravolta reflexiva”, como uma das mais importantes contribuições no que tange às questões temporais. Seguidor e crítico de Leibniz, Kant aparece num contexto histórico onde ainda predominam as ideias de Descartes, de Newton e de Leibniz, porém o mundo acabara de levar um choque empirista resultante da filosofia de David Hume (1711-1776). Como representante máximo do empirismo radical, Hume tinha a intenção de criar, com sua doutrina, uma ciência nova que aplicasse o método científico ao estudo da moral e da natureza humana. Tendo como modelo a filosofia natural de Newton, o *empirismo humiano* constituía-se como uma ciência cética, que queria se oferecer como solo seguro, contra os devaneios da teologia e da metafísica escolástica.

¹²⁹ Assim, por exemplo, o ano de 4.004 a.C. fora encontrado pela estimativa de Lutero sobre o ano 4.000 a.C. Tal data fora obtida com o arredondamento de vários cálculos aritméticos da cronologia bíblica e corrigindo-a em quatro anos para permitir a datação de Kepler do nascimento de Cristo em 4 a.C. - em razão de um erro de quatro anos que ele detectara na data da Crucificação -, ao comparar a datação bíblica com a dos eclipses solares.

¹³⁰ O iluminismo francês preparou e acompanhou ideologicamente a revolução burguesa na França. Os iluministas franceses, ao proclamarem a Razão e o conhecimento que ela possibilitava - em todos os campos, em todas as esferas - como caminho para a liberdade, anunciaram a necessidade de um conhecimento científico do homem e da sociedade (GONÇALVES, 2015, p. 143)

¹³¹ É ainda, neste mesmo século, que mais tarde, Diderot irá falar em milhões de anos e Kant iria sugerir que o universo podia ter centenas de milhões de anos (WHITROW, 2005).

Contrapondo-se às conclusões céticas de Hume, Kant reconfigura a própria estrutura da teoria filosófica como tal e defende a tese de que a “Filosofia é fundamentalmente uma crítica radical da razão sobre si mesma” (OLIVEIRA, 2014, p. 107), dando origem àquilo que ficou conhecido como a virada epistemológica do século XVIII. Com tal pensamento, Kant inaugura na filosofia, a postura crítica voltada para investigar as condições de possibilidade do conhecimento humano, pois segundo ele: “Não resta dúvida de que todo conhecimento começa pela experiência (...) Se, porém, todo conhecimento se inicia *com* experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (KANT apud CALAZANS, 2006, 51).

Para Oliveira (2014), é neste horizonte epistemológico que Kant confronta-se com a concepção de espaço e de tempo articulada pela ciência newtoniana, pensando-os não mais como algo empírico extraído por abstração da experiência, mas sim como condições de possibilidade de nosso conhecimento de toda e qualquer experiência. O mundo sensível, para Kant, já surge para o intelecto formatado, portanto, dentro das formas primárias, *espaço* e *tempo*. Assim, para esse pensador, tempo e espaço não seriam conteúdos da experiência ou conceitos empíricos, mas sim formas *puras da sensibilidade*, ou seja, mesmo subtraindo toda a representação empírica da experiência, sobraria a representação de um tempo e de um espaço vazios, dos quais não se pode prescindir.

Dentro dessa reviravolta reflexiva kantiana, a grande contribuição sobre as questões temporais residiria, portanto, nessa superação da dicotomia entre o *tempo como realidade* (Descartes, Newton) e o *tempo como idealidade* (Leibniz, Wolff), pois, até então, a filosofia moderna concebia o tempo, ora como uma realidade física, ora como uma ideia, um conceito. Kant recusa essas possibilidades de compreensão temporal até então formuladas, pois, para ele, “o tempo nada mais seria do que a forma da nossa intuição interna. Se a condição particular da nossa sensibilidade lhe for suprimida, desaparece também o conceito do tempo, que não adere aos próprios objetos, mas apenas ao sujeito que os intui” (KANT apud CALAZANS, 2006, p. 53). De tal forma, o tempo não é uma *realidade*, uma vez que não está dado nas próprias coisas, mas sim é condição subjetiva da experiência das coisas e, simultaneamente, o tempo não é *conceito*, uma vez que não é uma ideia totalmente abstraída da experiência, pois embora o conceito racional de tempo seja formulado com base nas sensações experimentadas, a própria estrutura das sensações depende de uma ideia *a priori* de tempo. Assim, na visão kantiana, o tempo é uma representação subjacente a todas as intuições. Nas palavras de Calazans (2006),

a filosofia moderna concebia, até então, o tempo ora como realidade física, ora como ideia, conceito. A filosofia kantiana supera essa dicotomia na medida em que estabelece que o tempo, tal qual o espaço, não é *nem realidade e nem conceito*. Muito antes de poder ser um ou outro, o tempo é uma *forma da percepção sensível* e,

portanto, qualquer conferência de realidade ao tempo ou conceituação racional do mesmo já pressupõe uma *intuição pura do tempo* (CALAZANS, 2006, p. 52).

Em tal perspectiva, o tempo não seria, portanto, uma característica dos objetos externos, mas sim da mente subjetiva que deles tem consciência. Acompanhando o raciocínio de Calazans (2006), compreendemos que, para Kant, tempo e espaço não podem ser considerados, na verdade, como algo que é abstraído da experiência, mas sim, como algo que é dado *a priori nas* leis fixas da mente; ou, em outras palavras, “seria como dizer que espaço e tempo são a nossa forma, nossa única forma, de experienciar o mundo (CALAZANS, 2006, p. 52).¹³²

Assim, nesse “século das luzes”, enquanto o pensamento filosófico assiste à virada epistemológica kantiana e as ideias da *Encyclopédie* prenunciam a Revolução Francesa, nas ciências naturais e nas cronologias históricas, a crença na ideia de tempo como parte essencial da natureza ganha cada vez mais adeptos, conduzindo às muitas formulações teóricas que buscam explicar a história da humanidade. É num contexto tal que, em 1788, o geólogo James Hutton – *em Theory of the Earth* – rejeita de maneira contundente as ideias até então aceitas da estratificação das rochas, defendendo a teoria de que, tal como operam agora, os mesmos agentes naturais deveriam ter atuado no passado. Assim, comparando o mundo com um organismo vivo, Hutton chega à conclusão de que imensos períodos de tempo tinham sido necessários para que o planeta atingisse o estado atual. Defendendo a ideia de que a Terra tinha evoluído e de que continuava a evoluir, ele formula a famosa conclusão que sintetiza seu pensamento e que se torna paradigmática de uma nova concepção de mundo: “Não encontramos vestígio algum de um começo e nem perspectiva de um fim” (HUTTON apud WHITROW, 2005, p. 31).

No entanto, ainda que durante o século XVIII, as ideias de processo e de evolução tenham passado a dominar as formulações teóricas, a crença em antigos conceitos cíclicos ainda se fazia presente em alguns contextos¹³³. A astronomia, a mais antiga ciência, não indicava nenhuma evidência de direção do universo. Muito embora já se soubesse que a exatidão dos relógios mecânicos podia ser controlada por referência às observações astronômicas, o padrão dos movimentos celestes parecia ser essencialmente o mesmo, fossem eles lidos para a frente

¹³² Para Calazans, a virada epistemológica se dá diante da percepção de que a metafísica havia se tornado uma disputa de partidos – idealista e naturalista (empirista), respectivamente -, onde nada mais poderia ser dito, caso não se chegasse a um lugar comum, quanto às condições subjetivas necessárias a todo e qualquer conhecimento racional. No idealismo transcendental residiria, enfim, a solução da contradição da razão consigo mesma.

¹³³ Em sua obra mais famosa *Scienza nuova*, Giambattista Vico (1668-1744) sustenta que o homem é um ser que só pode ser compreendido historicamente, ou seja, o conhecimento do passado é vital para uma compreensão de nós mesmos. Embora acreditasse na existência de ciclos históricos, Vico interpretou esse conceito de modo mais sofisticado que seus antecessores (WHITROW, 2005).

ou para trás. Tal padrão ainda se apresentava como um sistema de rodas e o futuro era ainda considerado essencialmente uma repetição do passado. É compreensível, portanto, que, somente nos últimos 300 anos, com a descoberta sistemática de evidências evolucionárias, o caráter essencialmente imutável do universo tenha sido seriamente questionado, levando à prevalência, cada vez maior, das ideias de linearidade do tempo e de um mundo em evolução.

Por volta de 1800, as especulações dos filósofos e dos cientistas prenunciam o abandono da antiga crença de que o estado geral do mundo permanecia aparentemente invariável, ao longo dos séculos e dos milênios, determinado por padrões imutáveis. Com base nos estudos de fósseis das rochas terrestres, já se começa a admitir a possibilidade de que a ordenação das rochas por camadas possa se constituir, de fato, em uma evidência cronológica. É num contexto tal que a teoria darwiniana da evolução biológica traria luz, a seguir, sobre a natureza do registro fóssil, revelando-se, verdadeiramente, o fator decisivo para a elucidação desse aspecto evolucionário do universo. De tal forma, somente no século XIX, graças à influência dos evolucionistas biológicos e ao trabalho incansável dos geólogos – que possibilitou a compreensão da exigência das centenas de milhões de anos, para que o processo da seleção natural explicasse as espécies passadas e presentes –, a visão linear do tempo como um progresso contínuo sem repetição cíclica iria, finalmente, prevalecer. Assim, toda essa perspectiva otimista de um universo em evolução, orientado por um progresso inevitável, inauguram o século XIX, dotando-o de possibilidades insuspeitas e de uma capacidade inigualável de transformação do mundo.

2.3.3 A Revolução Industrial e a aceleração do tempo

Os avanços científicos do século XVII e as ideias progressistas do século XVIII abriram caminho, afinal, para as mudanças inevitáveis que, partindo do Ocidente europeu, acabariam se espalhando para o restante do mundo. Enquanto o Iluminismo francês contaminava o mundo com os seus ideais libertários e a ciência avançava com suas descobertas, o liberalismo econômico, defendido por Adam Smith (1723 -1790)¹³⁴, ajudaria a promover a grande

¹³⁴ O livro *A Riqueza das Nações* (1776), do pensador escocês Adam Smith, é considerado uma das obras fundadoras da ciência econômica. Segundo ele, o individualismo é útil para a sociedade, pois quando uma pessoa busca o melhor para si, toda a sociedade é beneficiada. Para Adam Smith, o Estado é quem atrapalha a liberdade dos indivíduos: "o Estado deveria intervir o mínimo possível sobre a economia". Se as forças do mercado agissem livremente, a economia poderia crescer com vigor. Desse modo, cada empresário faria o que bem entendesse com seu capital, sem ter de obedecer a nenhum regulamento criado pelo governo. Os investimentos e o comércio seriam totalmente liberados. Sem a intervenção do Estado, o mercado funcionaria automaticamente, como se houvesse uma "mão invisível" ajeitando tudo. Ou seja, segundo Adam Smith, o capitalismo e a liberdade individual promoveriam o progresso de forma harmoniosa. Em <https://www.todamateria.com.br/adam-smith/>, em 16/12/16.

transformação que teria lugar, ainda, na segunda metade do século XVIII. Período significativamente conhecido como “Revolução Industrial” – cujas origens remontam à Grã-Bretanha, mas que, em poucas décadas iria se espalhar por toda a Europa Ocidental e para os Estados Unidos –, tal revolução acabou se constituindo num divisor de águas na história do Ocidente. Envolvendo a transição dos processos de produção artesanais para a produção por máquinas¹³⁵, esse período de mudanças foi responsável por tantas transformações, por tão acentuado progresso e por tanto crescimento econômico – estendendo-se, praticamente, para todos os aspectos da vida cotidiana –, que existe, de fato, entre os historiadores, um consenso de que se trate de um dos momentos mais significativos na história da humanidade, comparável à agricultura e à domesticação dos animais.

No que tange às questões temporais, um exemplo bem característico de todas essas transformações pode ser encontrado no relato de Whitrow (1997), ao mencionar as mudanças ocorridas no sistema do transporte coletivo – ainda no início da revolução industrial –, quando o uso das diligências modifica a rotina das cidades e das pequenas comunidades do interior da Inglaterra. Segundo o autor: “A introdução de estradas cobertas de macadame alcatroado e do sistema de pedágio, durante o século XVIII, certamente contribuiu para tornar os deslocamentos mais rápidos, mas a mudança decisiva ocorreu em 1784¹³⁶, quando, num prazo de pouco mais de 12 meses, uma rede unificada de transporte público, baseada em cronometragem rigorosa, foi introduzida em todo o território da Inglaterra: o sistema de malas-postas” (WHITROW, 1997, p. 179). Atravessando cidades e aldeias em seu deslocamento, o som da buzina dessas malas-postas ou diligências (transporte da mala do correio e de passageiros) introduziria uma rígida planilha de horários na rotina daquelas comunidades e – ao se tornar um lembrete sempre constante da importância da hora e da pontualidade –, promoveria, sem dúvida, a criação de novos hábitos por onde passava.

¹³⁵ Ocorrida, em algum momento entre os anos de 1760 e 1840, a Revolução Industrial caracterizou-se pela transição dos métodos de produção artesanais para a produção por máquinas. Na verdade, essa transição – potencializada pelas invenções da ciência – acabou estendendo-se a todos os âmbitos da vida em sociedade e provocou transformações profundas no modo como o homem passou a se relacionar com a natureza. A fabricação de novos produtos químicos, novos processos de produção de ferro, maior eficiência da energia da água, o uso crescente da energia a vapor e o desenvolvimento das máquinas-ferramentas, além da substituição da madeira e de outros biocombustíveis pelo carvão foram decisivos para todo o progresso e o desenvolvimento econômico e tecnológico que caracterizariam os séculos subsequentes (WHITROW, 2005).

¹³⁶ A ideia de um serviço de transporte coletivo parece ter sido sugerida pela primeira vez em meados do século XVII, mas o primeiro grande avanço em relação aos métodos tradicionais só ocorreu mais de cem anos depois. De fato, na Inglaterra, ainda no reinado de Jorge II (1727-1760), a velocidade habitual das viagens por terra não era maior que no século I a.C., quando Júlio César, viajando no conforto relativo de uma liteira, levou oito dias para vencer uma distância de 730 milhas terrestres (WHITROW, 2005).

Ainda que, para a maioria das pessoas, as viagens de longa distância tenham se tornado realidade somente em meados do século XIX – quando as “locomotivas caíram como uma bomba sobre o mundo”¹³⁷ –, no entanto, desde os últimos anos do século XVIII, muitas outras mudanças já se anunciavam e se concretizavam. A esse respeito, Whitrow (1997) é enfático ao afirmar que o pioneirismo e o verdadeiro protagonismo daquele momento histórico repousam, seguramente, na produção industrial que, com suas máquinas a vapor, transforma-se, de fato, em um marco histórico, a partir do qual o tempo ganha um novo sentido. Em suas palavras:

O impacto da energia a vapor sobre o modo de vida e o sentido do tempo das pessoas não se deveu, entretanto, apenas à invenção da locomotiva. A energia a vapor foi a força propulsora da revolução industrial. Os antigos tecelões que trabalhavam em suas cabanas, em teares manuais, embora muitas vezes tivessem que labutar arduamente para garantir o seu sustento, pelo menos trabalhavam quando queriam. Os operários de fábrica, porém, tinham que trabalhar sempre que a máquina a vapor estivesse funcionando. Isto obrigou as pessoas a serem pontuais, com relação não apenas à hora, mas também ao minuto. O resultado é que, diferentemente de seus ancestrais, tenderam a se tornar escravas do relógio (WHITROW, 1997, p. 180).

Assim, não obstante a revolução nos transportes ter afetado o ritmo da atividade humana de muitas maneiras, podemos afirmar que, de fato, ela não foi a única e nem a mais importante. Os novos comportamentos resultantes do crescimento e da urbanização das cidades e o acelerado progresso tecnológico e econômico foram responsáveis, sem dúvidas, por uma transformação sem precedentes nos aspectos sociais e culturais daquelas sociedades em desenvolvimento industrial. Conhecido pela industrialização e pelo crescimento das economias capitalistas, mas também, como o século das revoluções liberais, das grandes invenções que impactaram a vida em sociedade¹³⁸, do desenvolvimento da medicina, do crescimento das repúblicas e das democracias liberais ao redor do mundo, além de ser o momento histórico de importantes construções teóricas – entre as quais a Teoria da Evolução, o Eletromagnetismo, o Marxismo, a Teoria Psicanalítica e a Teoria Atômica –, o século XIX inaugura uma nova relação com o tempo, que, a partir daí, passa a exercer, indiscutivelmente, uma influência cada vez maior na vida cotidiana.

O desdobramento de tantas transformações acelera o ritmo da vida de muitas formas. Seja através da banalização das estradas de ferro ou através do gigantesco desenvolvimento dos

¹³⁷ Embora o vapor já estivesse sendo usado como fonte de energia havia alguns anos, só por ocasião das experiências da Rainhill com o “Rocket” de Stephenson, em 1829, tornou-se finalmente claro que fora criada uma máquina capaz de desenvolver uma velocidade muito maior do que a de um cavalo. O aspecto revolucionário de sua criação aparece enfatizado quando se afirma que “a locomotiva e a estrada de ferro não se introduziram ou se insinuaram, mas caíram como uma bomba sobre o mundo. Seu advento foi surpreendente no mais alto grau. Mais até do que a descoberta da América (WHITROW, 1997, p. 181).

¹³⁸ Só para citar algumas: a invenção da locomotiva, da fotografia, da lâmpada incandescente, do telefone, do automóvel e do cinema.

meios de comunicações, fato é que o mundo moderno, em poucos séculos, encurta as suas distâncias de maneira inimaginável. Certamente a introdução da telegrafia e a instalação do cabo transatlântico, em 1858, encontram-se na base de muitas destas transformações, onde as distâncias – tanto nacional quanto internacionalmente – tornam-se cada vez menores, transformando hábitos, costumes e até as relações entre os países. É num contexto tal que o advento do telégrafo sem fio, no início do século XX, inaugura uma mudança sem precedentes no mundo das informações, tornando-o ainda mais rápido, eficiente e abrangente, impactando diretamente a expansão econômica e as relações comerciais ao redor do mundo.¹³⁹

Todas essas inovações, que são incorporadas – e que passam a fazer parte do dia a dia dos centros urbanos em desenvolvimento industrial –, ajudam a promover e a definir as mudanças significativas nas experiências temporais, que já se delineiam nas novas relações econômicas e sociais. Assim, a popularização da medição do tempo – resultado da produção em massa de relógios de bolso baratos no século XIX –, acentua a tendência à regulação cronométrica até das mais básicas funções vitais. Os horários de alimentação e os momentos de sono e de folga passam a ser definidos por uma cronometria social invisível: “come-se não quando se tem fome, mas quando se é advertido pelo relógio; dorme-se não quando se está cansado, mas sim quando o relógio consente”. Como atributo da vida diária, o tempo vai se tornando, portanto, indispensável ao controle social, transformando tal momento histórico em algo paradigmático: a vida em sociedade passa a ser regulada e definida por essas novas relações temporais que marcam, definem e refletem as grandes transformações e as contradições próprias desse período. É essa relação de subserviência à tirania de um tempo cada vez mais presente, medido e definido pelo relógio, que leva Lewis Mumford a observar, com muita pertinência que “o relógio, não a máquina a vapor, deve ser considerado a máquina-chave da moderna idade industrial (MUNFORD apud WHITROW, 1997, p. 184).

Dentre tantas transformações sociais e econômicas que já se conjugam, configurando os aspectos temporais determinantes dessas novas sociedades industriais, um exemplo interessante pode ser encontrado na definição do “tempo de lazer”, isto é, o tempo recebido pelo trabalhador para seu uso pessoal, entendido como uma recompensa por seu trabalho árduo. Desde o século XVII, o calendário litúrgico – com suas muitas práticas religiosas e suas comemorações de dias

¹³⁹ Mas foi, seguramente, somente a partir da segunda metade do século XX, com a ajuda dos componentes eletrônicos – inclusive com a ajuda do transistor, que foi inventado em 1949 - que a era dos computadores inaugurou uma aceleração sem precedentes no universo das comunicações. Uma das grandes diferenças é a fantástica velocidade em que trabalha o computador moderno: o tempo utilizado para liberar cargas elétricas a intervalos regulares é medido em nanossegundos (WHITROW, 1997).

santos –, já era visto com desconfiança pelos puritanos¹⁴⁰, que o atacavam e advogavam a adesão a uma rotina regular de seis dias de trabalho seguidos de um dia de descanso¹⁴¹. Assim, na esteira da industrialização, países como a Inglaterra – berço da revolução industrial e profundamente influenciada pela ética de trabalho vitoriana –, em face às novas rotinas impostas aos trabalhadores, começam a assumir novas posturas, relativamente à concessão do “tempo de lazer”.

Até então, os feriados que correspondiam aos dias santos – em número de 40 ou mais – ocorriam intermitentemente ao longo de todo o ano, prática esta cujas origens, sem dúvida, remetem-nos às grandes festas religiosas do medievo, época na qual os aspectos religiosos e econômicos ainda se misturavam e ajudavam na definição das relações sociais. Contudo, nesta nova realidade, tornava-se antieconômico manter as fábricas ociosas, o que resultou, afinal, numa abolição geral dos feriados baseados nas festas religiosas. Nessas sociedades industriais em desenvolvimento, o “tempo de lazer” passa, então, a ser regulamentado e, em lugar dos antigos dias santos, “quatro feriados bancários compulsórios” acabam sendo legalmente instituídos, fixando-se, posteriormente, o costume de dar aos trabalhadores um período de férias anuais de uma semana ou mais.

Durante a transição do medievo, as noções de “tempo de lazer” e de “tempo santo”, de alguma forma, ainda se aproximavam e se equivaliam nas grandes festividades religiosas. Mas, à medida que, nesse novo contexto social, a produção industrial vai se tornando mais e mais definidora das relações sociais e econômicas, o “dia santo” vai se esvaziando – de forma lenta e contínua – de sua condição de sacralidade, transformando-se, cada vez mais, em um tempo em que predomina, de fato, uma conotação caracteristicamente “de lazer” ou “de feriado”.

Encontramos, em tal fenômeno, além dos aspectos de natureza econômica, influências e ressonâncias da crença na homogeneidade temporal newtoniana, predominante nos últimos séculos. Essa ideia fora muito reforçada com o desenvolvimento dos métodos e das máquinas precisas para medir o tempo, bem como, em termos mais sutis, com o declínio geral da crença numa temporalidade de natureza sagrada, e não científica. Durante quase três séculos, a concepção newtoniana de um sistema universal de tempo, que existia por si só, consolidara no Ocidente a noção de um tempo homogêneo e contínuo, vinculado a uma realidade física,

¹⁴⁰ Na Inglaterra, os puritanos, que estiveram no poder por mais de uma década em meados do século XVII, viam as tradicionais festividades do Natal como reminiscência pagã. Tentaram aboli-las, mas, após o retorno de Carlos II, em 1660, logo foram restauradas. Na Escócia, por outro lado, a influência puritana persistiu e o Natal tornou-se uma ocasião de celebração geral, menos importante do que o Ano-Novo (WHITROW, 1997).

¹⁴¹ No final do século XVII, essa rotina já tinha se tornado aceita na Inglaterra. Entretanto, uma relíquia desse conceito mais primitivo de tempo sobreviveu na observância rígida do domingo como um dia de descanso, rigorosamente cumprida em várias casas, segundo a memória viva.

absoluta e cronometrável. Ideia esta que não se limitara aos cientistas; devido ao seu papel relevante, esse modelo de pensamento passara a dominar a mentalidade geral. Em virtude das transformações sociais decorrentes dos processos industriais, a crença nesse tempo homogêneo via-se agora reforçada, sobretudo, pela necessidade crescente de controle dos horários dos trabalhadores, particularmente após o uso indiscriminado dos relógios populares.

Nas civilizações arcaicas – e mesmo na periodicidade do tempo medieval, quando a sociedade era essencialmente agrária e dependente das estações para sua sobrevivência –, a crença na desigualdade do tempo prevalecera. Lembremo-nos do tempo mítico e sagrado de Eliade e dos ritos cerimoniais que lhe asseguravam a regeneração periódica. Naquela experiência de *cosmos sacralizado*, o tempo não se apresentava como homogêneo - tampouco o espaço -, pois, segundo Eliade (2010), em momentos específicos do ano, na ritualização das cerimônias sagradas, o caráter divino e primordial do tempo era preservado e atualizado, sendo-lhe restituído a sua sacralidade originária e criadora.

Encontramos essa mesma desigualdade temporal reforçada, de maneira significativa, durante grande parte do medievo, quando, então, o ritual das *horas canônicas* – anunciado pelo toque dos sinos no decorrer do dia – e o *calendário litúrgico cristão*, com seu caráter cíclico e suas comemorações sagradas, tendiam a encorajar a crença na natureza irregular do tempo. Com ênfase nas celebrações religiosas ao longo do ano, tal calendário correspondia ao caráter predominantemente agrário daquelas sociedades, em que a ocorrência das festas religiosas e dos “dias santos” remetia às práticas agrícolas e às ideias de recomeço e de renovação, em contraste com a cotidianidade dos dias considerados não-sagrados ou “profanos”.

No entanto, como mencionado anteriormente, a partir do século XVIII, os avanços científicos, o crescimento econômico e o desenvolvimento da vida urbana acabam prevalecendo sobre a mentalidade cíclica, consolidando, por fim, a ideia científica de um tempo homogêneo e contínuo. O ritmo de vida pautado na semana – como advogado pelos puritanos – vem ao encontro das necessidades dessas novas configurações de trabalho, produzidas, agora, por uma realidade caracteristicamente urbana. É um tempo assim, inscrito a partir de novos signos e de novos valores, que se vê, agora, já não mais reconhecidamente sagrado – destituído de sua capacidade de renovação –, tornando-se ele próprio um bem de uso, uma mercadoria, um produto ao qual se agregam valores econômicos. É esse tempo cada vez mais homogêneo, fragmentado, coisificado e utilitário – ao qual se pode atribuir, enfim, um valor caracteristicamente mercadológico –, que faz valer, afinal, a máxima “tempo é dinheiro”, atribuindo-lhe sentido, de maneira significativa e definitiva. A este respeito, Whitrow (1997) cita Keith Thomas e seu livro, *Religion and the decline of magic*, quando assinala que essa

mudança nos hábitos de trabalho foi, afinal, um “passo importante para a aceitação social da ideia moderna de um tempo uniforme em qualidade, em oposição ao sentido primitivo de desigualdade e de irregularidade do tempo” (THOMAS apud WHITROW, 1997, p. 173)¹⁴².

2.3.4 Secularização e progresso: um mundo em evolução

Em meio a tantas invenções e descobertas científicas, evoluções tecnológicas e transformações econômicas decorrentes dos processos industriais, as relações em sociedade e, concomitantemente, as concepções temporais vão passando, pois, por profundas transformações. Assistimos, assim, a uma crescente afirmação das ideias de processo, de progresso e de evolução reforçada pelas teorias evolucionistas de Darwin (1809 - 1882), pelo princípio da seleção natural de Alfred Russel Wallace (1823 -1913) e por teorias como as do filósofo, biólogo e sociólogo Herbert Spencer (1820 -1903), para quem “o princípio do progresso” era a lei suprema do universo. Afastando-se, cada vez mais, da ordem das coisas imutáveis – eternamente válidas –, a concepção temporal da modernidade passa a se ancorar fundamentalmente nas noções de desenvolvimento e de progresso, introduzindo na vida social uma dimensão de permanente transformação, traduzida, de forma significativa e definitiva, pelas constantes inovações e pela possibilidade de mudança, trazidas pelo devir histórico.

Agamben (2005) ressalta este fenômeno ao afirmar que, na modernidade, o tempo histórico ancora verdadeiramente o seu sentido em uma ideia de progresso contínuo. Citando Nietzsche - quando se refere ao “processo do mundo de Hartmann (somente o processo pode conduzir à redenção)” -, o autor afirma que, como este filósofo já havia intuído, “a noção que guia a concepção oitocentista da história é aquela de processo” (AGAMBEN, 2005, p. 117). Para Agamben (2005), no entanto, sabendo que este processo é, na realidade, simplesmente uma sucessão de *agoras* pontuais, somente com a introdução da ideia de um progresso contínuo e infinito é que, na verdade, um resquício de *sentido* pode ainda ser salvo, haja vista que, neste ínterim, a “história da salvação judaico-cristã” acabara se tornando, de fato, uma pura cronologia. Nas palavras do autor,

a experiência do tempo morto e subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito à ideia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano. O antes e o depois, estas noções tão incertas e vácuas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham sentido apenas em vista do fim do tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como o verdadeiramente histórico (AGAMBEN, 2005, p. 117).

¹⁴² Na Idade média, a ideia da venda do tempo teria sido severamente condenada pela Igreja, pois, em tal visão, o tempo pertencia somente a Deus e necessariamente a todas as criaturas (LE GOFF, 2005).

Assim, sob o influxo das ciências da natureza, as noções de desenvolvimento e de progresso – que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente – acabam se tornando, verdadeiramente, as categorias decisivas para o conhecimento histórico. Vale ressaltar que foi justamente em meio a tais influências – em que o sentido pertence apenas ao processo histórico em seu conjunto e jamais ao instante pontual do *agora* – que muitos pensadores oitocentistas definiram e conceberam as suas obras. Tal é o caso, por exemplo, do *Positivismo* de August Comte (1798 – 1857) e do materialismo histórico dialético, presente no pensamento de Karl Marx (1818 – 1883). Tanto Comte como Marx, cada um a seu modo, acreditavam na existência de sucessivos estágios de evolução social; no caso de Comte, o teológico, o metafísico e o “positivo” (científico); e no de Marx, a sequência hegeliana de tese, antítese e síntese¹⁴³. Em outras palavras, pode-se mesmo afirmar que, na mentalidade moderna predominante dos séculos XIX e XX, o interesse se transfere gradualmente da coisa acabada para o processo, isto é, do “ser” para o “tornar-se”, encontrando, afinal, em Henri Bergson (1859 -1942) e em sua *la durée - duração* -, a sua máxima expressão¹⁴⁴.

Para Domingues (1996) o traço que, de fato, define esse fenômeno da modernidade em oposição às épocas anteriores – quanto à experiência do tempo e da história –, reside, principalmente, numa inversão de perspectiva e de valores. Encontra-se aí, na verdade, uma inversão ontológica na escala do *ser*, levando os modernos a considerar o que vem depois – na ordem cronológica do tempo – sempre superior ao que vem antes, e não o inverso, como imaginavam os antigos com seus modelos arquetípicos e seus mitos de criação. Significativamente, passa-se a se valorizar, na modernidade, não mais a imitação e a repetição dos arquétipos (deuses, heróis e santos), mas sim a criação e a inovação enquanto tais. A história, assim percebida, vincula-se, cada vez mais, às mudanças e às possibilidades daquilo que pode ser atingido no futuro – daquilo que se apresenta na imprevisibilidade do novo –, e não mais no que permanece e não muda, segundo os modelos arquetípicos de repetição. É esse fenômeno que Domingues (1996) destaca, quando afirma que:

Desprendido dos arquétipos e de sua ação limitadora e paralisante, os quais levaram os homens antigos a bloquear por milênios sua capacidade de criação e a abafar a própria história, é um novo homem que irrompe: um homem que se sabe e se quer

¹⁴³ Mais de um século antes de Comte e de Marx, Vico também concebera três diferentes estágios históricos, dominados, respectivamente, por deuses, heróis e homens (AGAMBEN, 2005).

¹⁴⁴ Tal é a ideia que ancora o pensamento de Henri Bergson (1859 -1942), para quem a realidade última não era nem “ser” e nem mesmo “ser mudado”, mas o próprio processo contínuo de mudança, a que chamou de *la durée*. Assim, já no século XX, enquanto a ciência testemunha o nascimento da física relativista e da mecânica quântica, a filosofia tem em Henri Bergson talvez o primeiro filósofo desde Kant a rever novamente as questões metafísicas e os conceitos tradicionais de tempo e de eternidade (AGAMBEN, 2005).

criador da história; um homem que, ao quebrar de vez o invólucro em que o mito encerrava os personagens e os acontecimentos históricos (heróis, façanhas, etc.), libera as forças da história, empurra o tempo para a frente (uma vez livre dos arquétipos que o puxavam para trás), transformando-o de cíclico em linear (linha ascendente), e permite o surgimento do acontecimento histórico como tal, sem nenhum invólucro, simplesmente histórico; um homem que reconhece na história seu próprio modo de ser de homem (homem histórico) e vê no acontecimento histórico, com seu selo do novo e do efêmero, o próprio modo de ser da história como tal (DOMINGUES, 1996, p. 60).

Num contexto tal, os acontecimentos já não se ordenam mais sobre uma superfície estática, dotada de uma substância eterna, que se revela numa ordem imutável. O tempo, ao transcorrer linearmente trazendo a possibilidade da mudança, encadeia os acontecimentos, dotando-os de sentido. Não mais a repetição arquetípica, mas, o novo, a diferença e a transformação contida no tempo serão responsáveis por trazer significado aos fatos. É este tempo, pois, indefinidamente novo e fundamentalmente histórico – e não mais escatológico –, que se projeta, agora, no futuro. Segundo Han (2016), numa existência regida pelo *eskatón* não há que se falar de liberdade, mas, antes, de condenação, pois é este mesmo tempo escatológico – que, enquanto tempo final, dotava de sentido a “história da salvação” cristã –, quem carrega, agora, em si o fim dos tempos; na verdade, o próprio fim da história. Assim, o *eskatón*, que remete ao fim do mundo, não abre espaço para o verdadeiramente novo, não permite ação humana alguma, pois se encontra pré-determinado. A relação temporal escatológica aprisiona, pois, o homem; transforma-o em um ser incapaz de se projetar no futuro; um homem cujo destino submete-se aos caprichos de um Deus criador. “Não projeta o *seu* tempo. Está antes lançado no fim definitivo do mundo e do tempo. Não é o sujeito da história. Mas é, antes, Deus quem o dirige” (HAN, 2016, p. 27).

O século XIX aponta, pois, para um homem liberto da relação escatológica. Han (1916) enfatiza que é a partir das Luzes, portanto, que essa relação do homem com o tempo transforma-se, afinal, em liberdade; a história se vê, enfim, animada pela ideia de liberdade, do “progresso da razão humana”. O sujeito da ação no tempo já não é um Deus criador e dirigente, mas sim o homem que se reconhece livre e se projeta no futuro; num futuro desenhado, construído e assumido por sua própria condição humana. Para o autor, é a partir de tal contexto, portanto, que a relação do homem com o seu futuro já não será mais determinada pelo seu ser/estar lançado, nem por sua factibilidade. “É o homem quem faz (*produire*) a revolução. Daí que possam aparecer conceitos como revolucionar e revolucionário. (...) Esse Deus que, durante um longo período, funcionou como fundador de um presente eterno, estabilizador em todo o sentido, vai-se despedindo pouco a pouco do tempo” (HAN, 2016, p. 28).

Percebemos, portanto, que é a linearidade histórica herdada do tempo cristão, porém destituída de sua condição escatológica – com seu final apocalíptico determinado desde sempre – e investida, agora, de uma roupagem que se abre para a irrupção do novo, que assume, afinal, o protagonismo a partir do século XIX. Sustenta-se, em tal contexto, que a essência do progresso é o desenvolvimento intelectual, que confere, assim, à racionalidade instrumental uma importância nunca vista anteriormente. Consolidando, de vez, a crença na realidade do progresso, no crescente desenvolvimento da humanidade e, conseqüentemente, na natureza benéfica do tempo que traz indefinidamente o novo, tal realidade ancora-se, pois, na ideia da emancipação do homem como sujeito ativo do seu próprio tempo.

Toda essa visão revolucionária de progresso, de processo e de mudança se estende também ao mundo científico, que, no findar do século XIX, vê-se fortemente impactado por novas descobertas, sobretudo, pelos fenômenos relativos à eletricidade e ao magnetismo, para os quais as teorias existentes pareciam insuficientes. Assim, considera-se, de fato, um momento revolucionário para a ciência, quando, em 1905, Albert Einstein descobre uma lacuna, que até então havia passado despercebida nas asserções newtonianas do tempo absoluto. Em um artigo científico – que é hoje reputado como um dos mais importantes publicados no século passado –, Einstein revela uma limitação antes insuspeita da teoria do tempo em vigor, questionando o conceito clássico de simultaneidade e elaborando uma teoria revolucionária, na qual o observador assume um papel significativo na realidade temporal ¹⁴⁵.

No entanto, a sua *Teoria da Relatividade Especial*, apesar de revolucionária quanto ao modo de se compreender o tempo, mostrando-se, na prática, incompatível com o conceito temporal newtoniano, não surgiu com este intuito. O problema originário de Einstein era, na verdade, tentar conciliar o eletromagnetismo clássico, na formulação de Maxwell-Lorentz, com o “princípio da relatividade” da mecânica newtoniana, enunciado, num dos corolários do *Principia*, da seguinte forma: “Os movimentos dos corpos incluídos em um dado espaço são os mesmos entre si, esteja este espaço em repouso ou seguindo uniformemente em linha reta” (NEWTON apud CALAZANS, 2006, p. 62). Embora esse princípio de relatividade fosse considerado universalmente válido para corpos materiais, ele parecia divergir, no entanto, da teoria de Maxwell.

¹⁴⁵ Einstein elaborou, na realidade, duas teorias da Física: a primeira, de 1905, a Teoria da Relatividade Especial ou Restrita, em que rompe com a concepção de espaço e de tempo da Mecânica newtoniana e a de 1915, da Relatividade Geral, em que substitui a antiga concepção de força à distância por uma nova ideia de interação das massas, fundada na explicação espacial (CALAZANS, 2006).

O novo ponto de vista ocorrido a Einstein foi que, embora a ideia de simultaneidade fosse perfeitamente clara para *dois eventos que ocorriam tanto no mesmo lugar como ao mesmo tempo*, não era suficientemente clara para dois eventos que ocorressem em lugares diferentes. Em vez disso, a simultaneidade de um evento distante e de outro, ocorrendo no âmbito da própria experiência do observador, dependeria, na verdade, da posição relativa do evento distante, do modo de conexão entre eles e da percepção que dele tinha o observador¹⁴⁶. Ou seja, tempo e espaço não poderiam mais ser analisados desconectados entre si, pois, como argumentou Minkovski: “Ninguém jamais percebeu um lugar a não ser em um tempo, ou um tempo a não ser em um lugar” (MINKOVSKI apud CALAZANS, 2006, p. 63). Para o mundo científico, tempo e espaço passam a formar, a partir das teorias de Einstein, uma única *entidade tetradimensional* e todos os eventos passam a ser descritos, portanto, segundo quatro coordenadas: três espaciais e uma temporal.

A crítica ao conceito clássico de simultaneidade parece descartar, pois, a possibilidade de uma sequência objetiva de estados temporais do universo, pois cada observador tem a sua própria sequência desses estados e nenhum mereceria ser privilegiado de alguma forma. A ideia que correlaciona o tempo aos eventos é, portanto, compatível com a existência de uma multiplicidade de sistemas de tempo associados com diferentes observadores. A teoria de Einstein da relatividade especial mostra-se, neste sentido, incompatível com o conceito de Newton de tempo absoluto, mas poderia, por outro lado, ser vista como um desenvolvimento da teoria de Leibniz do tempo relativo. Dentro do escopo da relatividade especial, o tempo passa a ser considerado, portanto, “um aspecto da relação entre o observador e o Universo”.

No horizonte do universo científico, as teorias de Einstein – a Teoria da Relatividade Especial ou Restrita (1905) e a da Relatividade Geral (1915) – juntamente com as novas possibilidades da mecânica quântica descortinam, portanto, fronteiras inimagináveis para a ciência do século XX e XXI, abrindo caminho para as inúmeras conquistas tecnológicas, que viriam a seguir. Oliveira (2014) ressalta, a esse respeito, o quanto o pensamento científico articulou, nos dois últimos séculos, teorias inovadoras e complexas, que seguem abalando, profundamente, as visões de tempo e de mundo. Em suas palavras:

Fala-se neste contexto de revoluções pós-newtonianas, considerando sobretudo as transformações na Física ocorridas no século XIX, a Revolução da Termodinâmica e do Eletromagnetismo, e as do século XX, a revolução da Mecânica Quântica e a da Relatividade, depois a Teoria das Cordas, a Teoria da Complexidade, dos Fractais e

¹⁴⁶ Ainda que as questões postuladas por Einstein merecessem um maior aprofundamento, isto foge completamente ao objetivo desta escrita. Interessa-nos tão somente, compreender, neste momento, que as pesquisas de Einstein abrem, no mundo científico, novas e inimagináveis possibilidades acerca das questões temporais (OLIVEIRA, 2014).

do Caos, as Teorias da Auto-organização, a teoria dos Sistemas, o Princípio de Indeterminação de Heisenberg. Brush considera estas transformações no contexto mais amplo que o da Física, considerando também a emergência da Teoria da Evolução de Darwin no século XIX e da Genética Molecular no século XX. Pode-se dizer que o que aqui está em jogo é a substituição do determinismo físico newtoniano pela complexidade da teoria da evolução biológica, como novo paradigma geral do conhecimento científico e como horizonte de abertura para uma nova visão de mundo. No seio destas transformações, modificou-se profundamente a concepção de tempo (OLIVEIRA, 2014, p. 109).

Refletimos, portanto, que, com as novas descobertas e com os avanços da ciência, a própria “verdade científica sobre o tempo” deixa de ser considerada eterna e imutável, tornando-se, ela própria, dependente das possibilidades do que ainda está por vir. Os séculos XX e XXI assistem, assim, a uma verdadeira desconstrução dos paradigmas científicos que ajudaram a definir as noções de tempo, espaço, matéria e energia, que, desde a revolução científica do século XVII, serviram como norteadoras do pensamento ocidental. Novas e complexas teorias passam a ser articuladas renovando-se e aprofundando-se cada vez mais, na busca por respostas que desafiam o saber humano em face à origem do Universo.

Afirmamos, pois, que o século XX irrompe, na história ocidental, como um século de transformações insuspeitas. Podemos situá-lo como o século das grandes teorias e inusitadas transformações científicas, dos avanços tecnológicos e das grandes guerras mundiais, mas também, como o século de importantes contribuições filosóficas, em que pensadores de diferentes escolas voltam, novamente, a sua atenção para os assuntos temporais. Dentre as grandes contribuições desse século, não poderíamos deixar de mencionar – só para citar alguns – Jacques Derrida (1930-2004), Hannah Arendt (1906-1975), Walter Benjamin (1892-1940), Gilles Deleuze (1925-1995), Mircea Eliade (1907-1986) e Paul Ricoeur (1913-2005). No entanto, seguramente, nenhum pensamento do século XX foi tão inovador, no que tange às questões temporais, quanto aquele expresso na análise da temporalidade de Martin Heidegger (1889-1976), na qual a investigação da historicidade traz à luz uma diferente e mais autêntica experiência do tempo. A grande novidade de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) – sua obra mais conhecida, apesar de inacabada – é o deslocamento do foco dessa experiência temporal do instante pontual inapreensível da linearidade para o átimo da decisão autêntica, em que o *dasein* (o Ser-aí) experimenta a própria finitude, que se estende, a cada momento, do nascimento à morte. Neste sentido, o homem - que *existe finitamente* -, não cai no tempo, mas antes, “existe como temporalização originária”¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Nos escritos dos últimos anos, tendo abandonado o projeto de uma explicação originária do tempo como horizonte da compreensão do ser, apresentado em *Ser e Tempo*, o pensamento de Heidegger depara-se com uma dimensão na qual, já consumada a superação da metafísica, a historicidade do homem poderia ser pensada de

Esclarecemos, no entanto, que, apesar de toda essa valiosa contribuição filosófica do século XX, relativamente aos assuntos temporais, o aprofundamento das ideias desses brilhantes pensadores extrapola os interesses daquilo que segue orientando a nossa escrita, qual seja, traçar um breve panorama das principais concepções temporais, que ajudaram a construir as experiências predominantes com o tempo na contemporaneidade. Pensamos ser importante destacar, mais uma vez, que todo o percurso histórico, empreendido ao longo deste capítulo, teve sua finalidade ancorada tão somente na tentativa de explicitarmos as mudanças sofridas por essas concepções, configuradas a partir das inúmeras descobertas, das transformações científicas e das novas teorias do conhecimento, que tiveram lugar nesses dois mil anos de legado cristão. Retomando, portanto, os objetivos que ensejaram inicialmente a construção deste texto, ressaltamos, neste momento, que fomos motivados a desenhar esse panorama temporal, a fim de que pudéssemos localizar, no contexto das sociedades atuais, a singularização do *horologium vitae* beneditino; forma de vida esta que permanece, há quinze séculos, estruturando-se e afirmando-se como um modo próprio de subjetivação.

Assim, na esteira de tantas transformações, podemos afirmar que é exatamente a partir do século XX, com a rede mundial de computadores e com a informatização do mundo, que toda a capacidade de criação e de realização – potencializadas pelas ideias de desenvolvimento e de progresso, tão celebradas pelos evolucionistas oitocentistas – assumem, verdadeiramente, proporções exponenciais. Escoltado por suas conquistas científicas e tecnológicas, por sua racionalidade cada vez mais instrumental, bem como por sua capacidade de inovação e de intervenção em seu próprio futuro, esse homem herdeiro da modernidade irrompe no contemporâneo, identificando-se cada vez mais com sua capacidade de criação e de realização, com a ideia do devir e assumindo-se significativamente como criador de sua própria história.

O advento constante de novas tecnologias e a fantástica velocidade de transmissão de dados da era digital levam-nos a concluir que, na atualidade, mais do que nunca, a relação com o tempo passa a se organizar, indiscutivelmente, a partir de novas configurações e de variáveis inusitadas. Sem dúvida alguma, a informatização do mundo moderno e sua consequente globalização assumem, agora, papéis paradigmáticos relativamente à percepção do tempo, promovendo experiências temporais aceleradas e instantâneas, que se mostram cada vez mais múltiplas e efêmeras, inaugurando, inquestionavelmente, uma nova era na história da

maneira totalmente nova. Neste sentido, o conceito de *Ereignis* (Evento ou Acontecimento), que, depois de Ser e Tempo, ancora o limite extremo do pensamento de Heidegger; Evento ou Acontecimento pensado não mais como uma determinação espaciotemporal, mas como a abertura da dimensão originária sobre a qual se funda toda a *dimensão* espaciotemporal (AGAMBEN, 2005).

humanidade. A esse respeito, Whitrow (2005) assinala o quanto é razoável examinar Platão e a cerâmica “conjuntamente” para compreender o mundo grego, assim como Descartes e o relógio mecânico “simultaneamente” para compreender a Europa nos séculos XVII e XVIII. Do mesmo modo, é razoável que consideremos, na contemporaneidade, o computador como um paradigma tecnológico para a ciência e para os demais setores da vida humana. Segundo ele, uma vez que uma nova tecnologia é inventada, ela tende a seguir seu caminho com uma lógica própria e inexorável, promovendo, em seguida, um efeito duradouro sobre toda uma civilização. “Vimos que foi isto o que aconteceu após a invenção do relógio mecânico, e é isto que está acontecendo hoje, desde o profundo *insight* matemático de Alan Turing (1912-1954) e J. von Neumann (1903-1957) que levou à invenção do computador digital moderno, talvez a maior realização da tecnologia do século XX” (WHITROW, 2005, p. 202).

Como pudemos observar, portanto, a modernidade, com todos os seus avanços científicos e tecnológicos e suas diferentes construções teóricas, produziu e reforçou, sobremaneira, um olhar característico sobre a realidade, abrindo espaço para um certo modo de experiência temporal. Em sua obra *O mistério e o mundo*, Maria Clara Bingemer (2013) retoma a ideia, apontada anteriormente, de que nas origens de toda essa ruptura moderna reside, justamente, o questionamento do aspecto divino no horizonte da humanidade, inaugurando-se – a partir dessa *secularização do mundo*¹⁴⁸ –, a civilização da racionalidade, do progresso, da produtividade e da emancipação em todos os níveis, que caracteriza sobremaneira a atualidade. Refletindo sobre as raízes históricas desse fenômeno, ela o situa, na verdade, como o resultado de um processo que culminou no *desencanto* do mundo, ou, em outras palavras, como o produto de uma compreensão de mundo que deixou de repousar sobre o mito (*mythos*), para vincular-se definitivamente ao discurso racional (*logos*), construindo a partir daí novos sentidos e significados existenciais.

Portanto, reside aí, na secularização e nas transformações decorrentes dela, um dos aspectos mais relevantes da modernidade, responsável pelas novas compreensões, atitudes e realizações das civilizações modernas, em face da natureza e do mundo. Para Bingemer (2013), neste sentido, “modernidade e secularização estariam então profundamente sintonizadas, colhendo mesmo deste fato um juízo de valor positivo se se considera a civilização secularizada como superior àquelas que não o são” (BINGEMER, 2013, p. 99). Assim, neste contexto atual em que nos encontramos – que atende, na verdade, por diferentes denominações tais como modernidade, modernidade tardia, hipermodernidade, pós-modernidade, dentre tantas outras –

¹⁴⁸ O fenômeno da secularização é compreendido como um movimento de retorno ao mundo profano - ou seja, ao *saeculum* - de uma realidade que esteve durante muitos séculos estreitamente ligada ao divino e ao religioso.

, as experiências temporais predominantes configuram-se, de fato, como uma contrapartida a esse fenômeno de *secularização*. Quando refletimos, pois, sobre tais experiências, é necessário que nos situemos sempre a partir de todas essas transformações sociais, culturais e econômicas – que ajudaram a construir e traduzem o momento presente –, mas, torna-se necessário, que tenhamos em mente, em especial, essa inequívoca dessacralização do mundo e do tempo. Nas palavras da autora:

sendo *culturalmente* o período da *secularização total das artes e das ciências*; *economicamente* o período marcado pelo *primado da produtividade*, da intensificação exacerbada do trabalho humano (que hoje deixa ver seus frutos degenerados na passagem de uma civilização do trabalho e do progresso para uma civilização do consumo, da obsolescência imediata e rápida e do lazer entendido como impune fricção); *politicamente pela transcendência abstrata do Estado*, marcado por traços como a institucionalização do individualismo, da propriedade privada; *cronológica e temporalmente* por uma *nova concepção e vivência do tempo*, cronométrico, linear e histórico, a modernidade traz como uma das suas características principais pensar-se não mais miticamente, mas historicamente; reger-se não mais pelos parâmetros religiosos (e concretamente por uma religião, o cristianismo), mas por uma nova visão de mundo que não pretende conhecer absolutos; conhecer e dar lugar a uma nova concepção de *kronos*, em que não há espaço para a eternidade, mas apenas para uma temporalidade sempre “contemporânea” e mundialmente “simultânea” (BINGEMER, 1993, p. 17).

Ressaltamos, com Bingemer (2013), que, inobstante tantas construções teóricas e tantos avanços tecnológicos, a concepção temporal que ainda parece predominar na atualidade é aquela que vincula o tempo ao legado cristão retilíneo e unidirecionado – sancionado e reforçado pela mecânica moderna. Um tempo cristão que se vê, todavia, totalmente esvaziado de seu sentido escatológico e destituído de sua condição de atributo divino, tão caracteristicamente presente na temporalidade do medievo. Predomina, pois, na atualidade, uma temporalidade cristã cada vez mais dessacralizada e que habita, agora, a sua versão reconhecidamente histórica, tripartida em passado, presente e futuro, que nos leva a associar o momento presente ao século XXI. É nesse sentido que Agamben (2005) corrobora e aprofunda tal pensamento, ao afirmar que: “a concepção do tempo da idade moderna é uma laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda ideia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois” (AGAMBEN, 2005, p. 117).

Assim, na contemporaneidade – sob o império da racionalidade instrumental e dos processos tecnológicos, que a caracterizam – a secularização parece atingir a sua versão mais plena, alimentando-se continuamente dessa concepção temporal identificada com a irreversibilidade e com a linearidade do tempo cristão, esvaziado, porém, de toda a sua narratividade de “história da salvação”. Neste sentido, relacionamo-nos com a nossa existência,

no momento atual, a partir de uma noção temporal que, no decorrer dos séculos, se distanciou completamente dos atributos de sacralidade e “de redenção”, que lhe eram originariamente próprios, vinculando-se, cada vez mais, à pura cronologia e – de maneira significativa e especial –, aos aspectos utilitários e produtivos do capital.

Em meio à trama do capítulo anterior, pudemos constatar o quanto as concepções e experiências temporais foram sendo afetadas, construídas e moldadas, ao longo dos séculos, pelas diferentes heranças culturais das civilizações que nos antecederam, culminando, por fim, na historicidade cristã. Atentos, pois, a esse legado que norteia significativamente a nossa história ocidental – marcadamente em seus aspectos religiosos, sociais e culturais –, acompanhamos, no decorrer deste capítulo, os seus desdobramentos, procurando compreender o quanto essa herança temporal retilínea e irreversível – que derogou a reversibilidade do tempo mítico, abrindo espaço para a historicidade – foi decisiva para a experiência temporal predominante na atualidade. Observamos que, de maneira complexa e paradoxal, esse mesmo legado cristão, após inaugurar uma nova relação sagrada com o tempo e com o mundo – sobrepondo a “história da salvação” à periodicidade cíclica –, vai, por sua vez, ceder espaço ao apelo laico da modernidade, tornando-se, neste movimento, cada vez mais dessacralizado – o tempo do capital, produtivo, irreversível e consumido nas ações humanas – em detrimento da reversibilidade originária, presente nas cosmogonias míticas.

De tal forma, tendo percorrido diferentes contextos e inúmeros aspectos presentes na construção da relação temporal predominante na atualidade, comprovamos, no desdobramento deste capítulo, a importância dos parâmetros sociais e culturais que se mostram presentes, – senão, imprescindíveis – na determinação das relações com o tempo e com o mundo. Assim, partindo justamente de nossa pretensa localização no século XXI, ancorados no sistema cronológico em curso no Ocidente – Era Cristã ou Era Comum – debruçamo-nos, no decorrer desta escrita, sobre os principais aspectos que ajudaram a compor e a sedimentar essa secularização temporal, que parece nos traduzir na contemporaneidade. Neste sentido, cientes das complexas determinações temporais que compõem o nosso legado cultural, deixamo-nos conduzir, na construção deste texto, pelos diversos padrões adotados relativamente à passagem do tempo – pelos imperativos sociais, econômicos, científicos e culturais que, no decorrer dos séculos, convencionaram e condicionaram a busca da precisão na mensuração temporal – e, em especial, pelas múltiplas interpretações da realidade, extraídas dessas muitas possibilidades de concepções temporais.

Tendo transitado por tantos espaços culturais na tecitura deste capítulo, procuramos, portanto, contextualizar, nesse percurso, as concepções temporais que nos definem no contemporâneo, buscando problematizar as noções de tempo absoluto, de linearidade e de irreversibilidade, interrogando a naturalização as ideias de historicidade, de progresso e de evolução. A partir da compreensão da importância desses imperativos nas determinações temporais que regem a nossa existência, refletimos que talvez possamos vislumbrar, afinal, outros modos possíveis de experiências temporais; experiências criativas e singulares, capazes de resistir e de escapar aos modos dominantes de temporalização. Nesse sentido, encontramos ressonância nas ideias de Agamben (2005, p. 122), quando nos assevera que, “os elementos de uma concepção diferente do tempo jazem dispersos nas dobras e nas sombras da tradição cultural do Ocidente”. Segundo o autor, tais elementos podem ser observados, por exemplo, nas experiências singulares messiânicas do tempo judaico, nas concepções temporais do *Estoicismo* - de Zenão de Cício (335-264 a. C.), na representação interrompida e plena do *tempo gnóstico*, ou mesmo, em algumas experiências próprias do cristianismo primitivo.

É justamente nessas experiências temporais, que se manifestam a intervalos no cristianismo primitivo – experiências de um tempo mais original, mais pleno e apreensível –, que identificamos, por fim, aquilo que irá nortear a construção das reflexões do próximo capítulo. Pensamos encontrar nas experiências monásticas do cristianismo primitivo – em especial, nas do monaquismo beneditino – a singularidade de uma relação própria com o tempo, singularidade esta que ainda se faz presente no cotidiano dos mosteiros beneditinos da atualidade. Como mencionado na introdução deste texto, esse movimento monástico cristão – com tradições e rituais que desafiam os séculos –, estrutura o seu cotidiano, desde o século VI, a partir de inúmeros preceitos e regras, definidos e enunciados no documento conhecido como *Regra de São Bento*. Neste sentido, pautados na máxima *Ora et Labora*, que os caracteriza, os monges beneditinos preservam, ainda hoje, tradições seculares, afirmando a sua relação singular com o tempo, a partir do ritual diário da *Liturgia das Horas* ou *Ofício Divino*, que – herança do medievo – convida, ao toque dos sinos, para os momentos de oração das *horas canônicas*, quando então toda a comunidade monástica se une, para orar e louvar a Deus.

Uma vida regida por uma *regula*, um modo de vida horológico ou – nas palavras de Agamben (2014) – um *horologium vitae*; talvez possamos nos referir, assim, a esse *modus vivendi* monástico que, na contemporaneidade, ainda se afirma e se deixa conduzir pelos toques dos sinos, que, sete vezes ao dia, anunciam seus momentos de oração comunitária. Com suas bases históricas assentadas na figura dos “padres do deserto” – pais do monacato primitivo que habitaram os desertos egípcios dos séculos III e IV da Era Cristã –, esse movimento monástico

cristão pauta, ainda, toda a sua rotina diária pelo ritmo das *Horas* – que interrompe as atividades no interior de um mosteiro e convida à oração. Transformados nos principais momentos da rotina de um mosteiro, esses rituais de oração comunitária parecem destituir, pois, a experiência temporal de sua *duração* homogênea ordinária e contínua, restituindo-lhe intervalos de “*tempo sagrado*”, dotando o dia a dia monástico de instantes de epifania, de revelação, de acontecimento temporal.

Pensamos reconhecer, portanto, nessa repetição diária da *Liturgia das Horas*, a atualização de uma experiência temporal originária, capaz de devolver sacralidade ao tempo e atribuir sentido ao *modus vivendi* beneditino. Ao preservar a sua capacidade de experienciar o tempo a partir de suas tradições seculares de silêncio e de oração, o monaquismo beneditino dissocia, pois, a temporalidade cotidiana dos seus aspectos utilitários e mercadológicos, próprios da contemporaneidade. Nesse movimento, reapropria-se continuamente dos atributos de durabilidade e de demora, que – determinantes de suas práticas contemplativas e de seus rituais de louvor –, apontam simbolicamente para o resgate da sacralidade temporal eliadiana; na verdade, apontam para a experiência de um tempo, que por sua própria natureza é renovável, em detrimento do instante fugidio e irreversível que se esgota nas ações do mundo.

De tal forma, compreendemos que, com seus rituais das *Horas*, a subjetividade beneditina soube preservar uma experiência temporal tão singular que conseguiu manter-se fiel às suas próprias determinações, constituindo-se, ao longo de quinze séculos, como uma alternativa capaz de resistir e de sobreviver aos imperativos sociais e às capturas das temporalizações dominantes. No desdobramento do próximo capítulo, trabalharemos, pois, com a ideia de que essa repetição milenar e diária do ritual das *Horas*, pelo monaquismo beneditino, possa ter se constituído, afinal, como um diferencial; como algo capaz de instaurar simbolicamente uma experiência sagrada com o tempo, levando os monges a se apropriar, enfim, de uma qualidade de tempo que não se perde e nem se esgota na rotina diária, antes, faz-se pleno e devolve sentido ao dia a dia da escolha monástica.

MONAQUISMO BENEDITINO E O HOROLOGIUM VITAE

*Aquele para quem
o tempo é como a eternidade
e a eternidade é como o tempo
livre está de qualquer conflito.
(Jakob Böhme, 1575-1624)*

3.1. A fuga mundi: monacato primitivo e a “ida ao deserto”

Acompanhamos, no capítulo anterior, os desdobramentos assumidos pela concepção temporal retilínea, cronológica e unidirecionada - herdada do cristianismo -, nas configurações do Ocidente, através dos séculos. Deixamo-nos conduzir pelo próprio aspecto histórico do tempo e percorremos, em nossa trajetória, as principais variáveis culturais, sociais e econômicas, que se amalgamaram nas interfaces do medievo e da modernidade, produzindo em seus movimentos a experiência temporal predominante nas sociedades contemporâneas. Ao longo do texto, procuramos destacar o quanto esse nosso legado cristão - responsável justamente por instaurar, em definitivo, a “história da redenção da humanidade”, afirmando-se, durante séculos, como uma verdade incontestada no mundo ocidental -, acabou se tornando, afinal, o causador da ruptura paradigmática, capaz de dissociar o tempo de sua reversibilidade mítica, cíclica e eterna, afastando-o de maneira paradoxal - mas, progressiva e definitiva - de sua condição de sacralidade.

Reconhecendo, portanto, toda a influência da contribuição social e cultural nas configurações temporais predominantes em cada período, refletimos, ao final do capítulo, sobre o quanto a nossa experiência com o tempo, na atualidade, se vê impregnada das características de aceleração, de funcionalidade e de produtividade da contemporaneidade. Assim, nessas sociedades secularizadas e aceleradas em que vivemos, quando a máxima “tempo é dinheiro” parece assumir *status* de verdade definidora e norteadora da existência - fazendo com que a sacralidade do tempo mítico se distancie e desapareça cada vez mais do horizonte das possibilidades temporais e existenciais - somos confrontados, mais uma vez, pelos questionamentos iniciais, que nos conduziram no decorrer desta escrita: se nos reconhecemos, portanto, como herdeiros de um certo modo de experiência com o tempo, podemos aceitar, em contrapartida, a possibilidade de que haja, afinal, outros modos de experiência? Em plena era do capitalismo transnacional, da tecnologia digital e da cibercultura, haveria ainda espaços para experiências temporais singulares, capazes de desvincular o tempo dos aspectos cronológico, utilitário, produtivo e atomizado, que lhe parecem tão próprios na atualidade?

Cabe, aqui, fazer uma ressalva e destacar que, ao nos referirmos às experiências temporais singulares, assim o fazemos levando em consideração as colocações de Guattari e Rolnik (2011) - em, *Micropolítica: cartografias do desejo* - quando nos falam da possibilidade de reapropriação de espaços singulares de subjetivação na contemporaneidade. Segundo o autor, o atual estágio do capitalismo - que a partir da década de 60, adquiriu uma forma globalizada, transnacional -, aponta para aquilo que, de uma maneira geral, identificamos como um capitalismo contemporâneo¹⁴⁹, consagrado por suas novas formas econômicas, capazes de substituir, em parte, o “modelo de produção e de consumo em massa”, que vigorou durante o período de 1930 a 1970. Essas novas formas têm se servido, na atualidade, do crescimento acelerado das tecnologias de informação e de comunicação, que operam cada vez mais nos universos semióticos, produzindo subjetividades - essencialmente fabricadas, modeladas, recebidas e consumidas -, que definem comportamentos coletivos, atuando sobremaneira sobre os desejos, as necessidades, as atividades e as relações humanas.

Assim, para os autores, o que caracterizaria, de fato, esses “modos de produção *capitalísticos* é que eles não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são da ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento (...)” (GUATTARI; ROLNIK, 2011, p. 21). Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação, que pode ser identificado como um *sistema de equivalência na esfera da cultura*. Assim, a poderosa máquina do capitalismo contemporâneo produz não apenas mercadorias, mas também – e principalmente – subjetividades, que se apoiam na produção de corpos, de mentes, de necessidades e de desejos, sempre voltados para um mercado consumidor. Dessa forma, vivemos mergulhados em uma sociedade atual cuja lógica de produção é a capitalista; um capitalismo que se manifesta não só em sua face econômica e material, mas fundamentalmente, em seus aspectos subjetivos e culturais. Sob essa perspectiva mercadológica e utilitária da contemporaneidade, os produtos, o trabalho, as relações humanas, as relações com as artes, com a espiritualidade, com nossos corpos, a nossa própria relação com o tempo, ou seja, tudo, enfim, pode se transformar em mercadoria e, neste sentido, a tudo se pode atribuir um valor mensurável monetariamente.

É num sentido tal que a nossa relação com a existência passa a ser regulada e codificada, então, por algo indefinido, intangível, identificado pelo autor como “lei transcendental do capitalismo”, que permeia tudo e age como uma máquina produtora desses processos de subjetivação. Em tal contexto, tornamo-nos frequentemente reprodutores passivos e

¹⁴⁹ Guattari (2011) utiliza-se, frequentemente, da expressão Capitalismo Mundial Integrado ou CMI.

inconscientes dessa subjetividade desejante e consumista, que se projeta não só na realidade do mundo, mas também - e principalmente - nas realidades psíquicas, produzindo e influenciando os modos de relações humanas. Somos afetados em nossas representações inconscientes e intrassubjetivas, reproduzindo esquemas de condutas, de valores, de sentimentos, de automatismos, de ações, de desejos, de percepções e de pensamentos. É neste sentido que esta subjetividade modelada pelo capitalismo em sua versão mais complexa - identificada pelo autor como “subjetividade capitalística” -, fabrica a nossa relação “com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro – em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e, portanto, consigo mesmo” (GUATTARI; ROLNIK, 2011, p. 51).

Os autores ressaltam, no entanto, que, mesmo num contexto assim descrito, é possível resistir à captura desses modos dominantes da atualidade. Contrapondo-se a esse movimento de homogeneização coletiva - como uma recusa a essa subjetivação industrializada -, é possível que identifiquemos processos de reapropriação de subjetividade - denominados por Guattari como “processos de singularização” - processos de recusa à serialização, capazes de escapar aos enquadramentos e de resistir aos modos hegemônicos. Uma singularização subjetiva que pode se expressar, por exemplo, na afirmação positiva das relações que envolvam dimensões afetivas e de criatividade, como as que se estabelecem com as artes - com a música, com a literatura, com a pintura, etc. -, mas também, no modo como determinados grupos sociais constroem a sua própria relação com o tempo, com o espaço e com as suas atividades, em oposição aos modos dominantes de temporalização e de espacialização. Para o autor, portanto, a singularização “vai desde a recusa de um certo ritmo nos processos de trabalho assalariado, até o fato de certos grupos entenderem que sua relação com o tempo deve ser produzida por eles mesmos – como na música e na dança” (GUATTARI, 2011, p.56).

Partindo, pois, desse diálogo inicial com Guattari e Rolnik (2011), retomemos, neste momento, as reflexões acerca das questões temporais. Temos trabalhado, na construção deste texto, com as concepções temporais que se produzem e se inscrevem no registro do social e que, portanto, participam da definição e da expressão de modos de subjetivação, submetendo-se, de igual forma, às reapropriações singulares. No final do capítulo anterior identificamos - juntamente com Agamben (2005) - modos singulares de experiências com o tempo, inscritos ao longo da tradição ocidental. Interessa-nos, sobretudo, a partir das colocações do autor, a originalidade da experiência temporal ressaltada relativamente ao cristianismo primitivo. É justamente nos modos próprios da experiência temporal do segmento monástico do

cristianismo¹⁵⁰ - em especial, do monaquismo beneditino - que pensamos encontrar aquilo que conduzirá as nossas reflexões, a partir de agora. No desdobramento desta escrita, trata-se, na verdade, de responder às seguintes questões: seria a experiência monástica com a *Liturgia das Horas*, uma prática verdadeiramente capaz de devolver sacralidade ao tempo e, neste sentido, abrir espaço no cotidiano beneditino, para uma reapropriação temporal singular? Tratando-se, na verdade, de um ritual de mais de quinze séculos, esse louvor das “Horas” poderia ser considerado, afinal, uma prática de resistência, em face aos modos dominantes de temporalização da atualidade? Refletimos que sim e é o que buscaremos comprovar no desenvolvimento deste capítulo. Pensamos reconhecer, na apropriação característica do tempo pelo monasticismo cristão - desde as suas origens nos séculos III e IV d.C. -, uma singularização temporal que se afirma, perante as concepções temporais predominantes nos modos historicamente situados de nossa herança ocidental.

Para que possamos compreender, no entanto, todo o alcance da singularidade da experiência temporal do monaquismo cristão, torna-se necessário que contextualizemos tal fenômeno. Em sua obra - *As fundações da mística: das origens ao século V* - Bernard McGinn (2012, p. 199), assevera que “a virada monástica foi a grande inovação religiosa da Antiguidade tardia, e as instituições e os valores monásticos continuam a afetar a história do cristianismo até o presente. O monaquismo do século IV foi contundente tanto por sua novidade quanto por seu sucesso”. Segundo o autor, o movimento monacal cristão dos primeiros séculos inscreve-se, na verdade, num contexto social muito mais abrangente do que somente o religioso. Embora alguns estudiosos aliem o monaquismo às fontes judaicas ou mesmo pagãs, McGinn (2012) afirma que esse novo modo de vida evoluiu dos estilos de vida *ascéticos*¹⁵¹ encontrados no cristianismo primitivo, que se adaptava às circunstâncias históricas de um mundo em transformação. Para ele, indiscutivelmente, a evolução gradual das formas de vida ascética -

¹⁵⁰ Thomas Merton (2011), monge trapista e escritor, em sua obra “*A vida silenciosa*”, refere-se ao monge como aquele que se isola, retira-se do mundo, deixando para trás a ficção e as ilusões de uma vida puramente material. Tal ideia é referendada pela própria etimologia da palavra monge, que vem do grego *monos*, só, solitário, que vive à parte, isolado. Em nome de sua busca pessoal, o monge faz uma escolha e uma entrega: escolhe viver plenamente a sua fé entregando-se inteiramente à oração, à meditação, ao estudo, ao trabalho, à penitência e ao silêncio, retirando-se voluntariamente do mundo (*fuga mundi*). Busca tornar-se um solitário, alguém que, pelo desapego de tudo, tornou-se “só”, a fim de viver numa atmosfera propícia à oração interior profunda.

¹⁵¹ *Ascese ou Askesis*: termo grego que quer dizer exercício ou treinamento; exercício prático que leva à efetiva realização da virtude. De *ascese* veio a derivação *ascetismo*, que é um estilo de vida caracterizado pela abstinência dos prazeres mundanos, normalmente perseguindo objetivos espirituais. O ascetismo, embora de grande valor, não é retratado como um fim em si mesmo, mas sempre como um meio para a meta de transformação. Muito influenciado pelos círculos gregos da época, o monacato primitivo fazia uso da ascese como um caminho para se chegar a Deus. Algumas tradições religiosas como o budismo, o hinduísmo e o jainismo ainda se utilizam de práticas que envolvam restrições em relação às ações do corpo, da fala e da mente (GRÜN, 2012).

reconhecidas no cristianismo do século III - constitui-se na matriz histórica, a partir da qual o monaquismo surgiu e se firmou definitivamente como uma realidade.

O registro histórico de vários tipos de *formas livres de ascetismo* - ou seja, de pequenos grupos de homens e de mulheres vivendo vidas ascéticas no contexto do universo cristão do século III d.C. -, aponta para as origens do que viria a ser, pois, o fenômeno monástico. “Ora chamados de *apotaktikai* (grego), *remnuoth* (copta), *ihidaya* (síriaco) e *sarabitae* (latim), eles eram reconhecidos como uma ordem ou grupo específico (*tagma* em grego) na Igreja e referidos como *monachoi* (‘os solitários’), desde 324, em um texto num papiro” (MCGINN, 2012, p. 202). Para o autor, mesmo reconhecendo a presença desses *monachoi*, nos desertos egípcios dos primeiros séculos - assim como na Palestina, na Síria e na Mesopotâmia - isso não significa, todavia, que estejamos perto de compreender todo o mistério que envolve essa mudança de homens e de mulheres para a solidão do deserto (*eremo*), e que marca, definitivamente, o início do monaquismo cristão em seu sentido amplo.

No final do século III d.C., muitos desses ascetas tinham dado início à prática da *anachoresis* - ou afastamento da sociedade rumo ao deserto - uma separação que, segundo McGinn (2012, p. 202), “envolvia tanto uma mudança geográfica de natureza significativa quanto um novo tipo de exploração da geografia interna da alma”. Frequentemente associado, no imaginário popular, ao lar dos demônios e não dos humanos, o deserto era o cenário ideal para se travar um embate contra os “espíritos do mal” - demônios da luxúria, da gula, do orgulho e similares. Em tal contexto, retirar-se do mundo em direção ao *eremo* equivalia, sem dúvida, a combater e a dominar os poderes demoníacos que, “sempre presentes dentro da alma, tornavam-se numinosamente reais no calor intenso e na atmosfera introspectiva do deserto” (MCGINN, 2012, p. 202). Pode-se afirmar que, muito embora a presença do ascetismo severo e de uma vida de abstenção sexual já fosse comum na Antiguidade tardia - sendo encontrada tanto entre filósofos pagãos quanto entre cristãos - esses monges primitivos foram muito além dos filósofos, não apenas no grau de seu ascetismo, mas também - e principalmente - no modo como eles voltaram as costas à sociedade para alcançar a perfeição, empreendendo a *fuga mundi*, num embate solitário e silencioso de penitências e de privações.

Ainda que todo esse fenômeno nos pareça bastante complexo, é certo que seu surgimento nos remete, sem dúvida, à influência do ambiente filosófico-espiritual daquele contexto, que favorecia a busca por uma forma de expressão singular e autêntica de religiosidade, em que se procurava reviver os ideais do cristianismo primitivo, ameaçados pela disseminação da fé cristã. Pierre Hadot - em suas obras, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1987) e *O que é a filosofia antiga?* (1999) - ressalta que, sem dúvida, é preciso que

localizemos tal fenômeno numa estreita relação com os círculos filosóficos - especialmente, os gregos - daquele momento histórico ¹⁵². Para o autor, é possível reconhecer, nas formas ascéticas do cristianismo primitivo, influências diretas de um contexto filosófico que nos remete ao estreito vínculo da filosofia com a criação de uma *forma de vida* - ou estilos de vida, se assim o preferir - que caracterizou sobremaneira a cultura clássica. Durante cerca de mil anos - no período compreendido entre Sócrates, no século V a. C. e a hegemonia da cultura cristã, no século V d. C. -, a filosofia antiga preocupou-se em ajudar a construir essas “formas-de-vida”, auxiliando os sujeitos a constituírem em si mesmos estilos de existência. Os conjuntos de conhecimentos (*mathesis*) das escolas filosóficas (metafísica, lógica, física, cosmologia, retórica, etc.) eram compreendidos, em tal contexto, como meras ferramentas conceituais para auxiliar no modo de vida filosófico dessas escolas.

Em *O que é a filosofia antiga?*, Pierre Hadot (1999) debruça-se detidamente sobre essa contribuição filosófica grega, que concebia a filosofia como um estilo de vida. Encontra-se aí - nesse modo próprio de se fazer filosofia - algo que, segundo Hadot (2016), foi perdendo importância face às construções teóricas e à especulação conceitual propriamente dita, tão características da filosofia moderna. Para o autor, na Antiguidade - mais precisamente na Grécia -, a ideia fundamental da filosofia era formar as “almas” dos alunos, de modo que estes pudessem exercitar a formação de si, mediante o uso do discurso filosófico e de um modo de vida que possibilitasse a harmonia com a razão. Para tanto, era comum a utilização dos chamados *exercícios espirituais*, que, segundo Hadot (1999), nada mais eram do que “práticas que podiam ser de ordem física, como regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que eram todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as praticava” (HADOT, 1999, p. 21). Na visão do autor, tais *exercícios espirituais* eram fundamentais na formação dos discípulos dos círculos filosóficos da época - na verdade, tão importantes quanto os conjuntos de seus conhecimentos - e eram praticados no interior das escolas filosóficas visando à realização do modo de vida transmitido por Sócrates. ¹⁵³.

¹⁵² Observa-se a origem helenística de grande parte do vocabulário da época, exemplificada na derivação de palavras como ascese, anacorese (*anachorétès*: *ana* = acima, além; *choréo* = retirar-se, portanto, que se afasta da sociedade; que se retira do mundo), monge (*monachos*, aquele que se isola), *koinobion* (comunidade dos monges), dentre outras.

¹⁵³ Apesar de só haver uma menção a Pierre Hadot na introdução ao uso dos Prazeres (1984), há um consenso de que supostamente Hadot teria influenciado Michel Foucault na elaboração dos argumentos que foram publicados no final de sua vida, mais precisamente em seus últimos escritos - *Uso dos Prazeres* (1984) e *Cuidado de Si* (1985) -, em que o autor recorre à noção de filosofia como um estilo de vida.

Por diversos motivos, que não nos cabe desenvolver neste momento, a filosofia como um modo de vida foi sendo esquecida ou deixada de lado na especulação moderna, como algo secundário. Dialogando com Hadot e suas ideias, Castor Bartolomé Ruiz (2015) - em seu artigo *A Filosofia como forma de vida I. Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito* - destaca que, ainda que muitos grandes filósofos tenham dedicado parte de suas reflexões a essas questões, isso parece ter sido abordado quase sempre como algo menor e, ao longo da história da filosofia, submetido ao objetivo maior que era a construção conceitual. Todavia, segundo ele, “para os filósofos clássicos, durante mais de mil anos, a relação era inversa. O ingente aparato conceitual das diversas escolas filosóficas tinha por objetivo implementar uma *forma-de-vida*” (RUIZ, 2015, p. 12).

Na filosofia contemporânea, no entanto, não só Pierre Hadot, mas alguns outros pensadores têm se dedicado a esta questão “esquecida” da filosofia, qual seja, a responsabilidade pela criação de uma forma de vida. É neste sentido que dialogaremos, ao longo do texto, com alguns conceitos apontados por Michel Foucault - que dedicou vários cursos do Collège de France a pesquisar a genealogia do “cuidado de si” (*epimeleia heatou*), juntamente com a *parresia* (dizer franco) - e também com o pensamento de Giorgio Agamben, que, seguindo as trilhas abertas por Hadot e Foucault, tem se utilizado do método genealógico para contextualizar e analisar algumas práticas de subjetivação.

Assim como Foucault, o interesse de Agamben pela filosofia como forma de vida parte da noção de *biopolítica*, que se caracteriza pela instrumentalização utilitária da vida humana como um insumo dos dispositivos de poder. Neste sentido, suas pesquisas debruçam-se sobre esta capacidade de gerenciar a vida como um insumo útil - realizada pela maquinaria biopolítica -, que formata e normatiza as subjetividades em padrões de comportamentos preestabelecidos pelos dispositivos de controle social. De tal forma, essa maquinaria biopolítica retroalimenta-se, continuamente, através da fabricação desses modos de subjetivação, acordes com a racionalidade instrumental. Para Ruiz (2015, 11), esse modelo biopolítico pretende produzir, pois, “uma imanência absoluta da vida na racionalidade utilitária capturando todas as formas de vida e qualquer habilidade vital na lógica funcional mercantil, produtiva, lucrativa, entre outras.”

Na visão desses autores, uma boa gestão de poder captura, portanto, todas as dimensões da vida humana na lógica da funcionalidade utilitária. É neste sentido que, partindo do questionamento sobre *a possibilidade de se criar uma forma de vida como linha de fuga e de resistência aos modelos instrumentais de subjetivação*, Agamben e Foucault foram atraídos, em suas pesquisas, por práticas de subjetivação que pudessem, de fato, produzir e afirmar novas

formas de vida; formas estas com capacidade de resistir e de não se assujeitar tão facilmente aos modelos estabelecidos e dominantes. É partindo de tal perspectiva, portanto, que referendamos o pensamento de Agamben (2014), quando afirma encontrar no monasticismo cristão uma *experiência de forma de vida* original, cuja genealogia oferece elementos críticos a serem explorados.

Retornemos, pois, neste momento, ao monacato primitivo dos séculos III e IV. Deparamo-nos - naquele contexto de *fuga mundi* e de práticas ascéticas -, com o surgimento de uma expressão de espiritualidade cristã sustentada, na verdade, pela busca por uma forma de vida ideal. Ruiz (2015), a este respeito, referenda o pensamento de Hadot (2016) e acrescenta que, indubitavelmente, podemos encontrar nesse fenômeno de “ida aos desertos” muitas influências dos “exercícios (*askesis*) do espírito” das escolas filosóficas predominantes naquele contexto histórico. Como vimos anteriormente, durante aproximadamente mil anos - principalmente entre os séculos V a.C e V d.C. -, “as diversas escolas filosóficas se autocompreendiam como portadoras da missão de construir uma forma de vida própria que se diferenciava dos outros modos de vida, ao oferecer a possibilidade de conseguir a *eudaimonia* (felicidade) ou, ao menos, diminuir o sofrimento e dar sentido à existência” (RUIZ, 2015, p. 11).

As práticas ascéticas do monaquismo primitivo corroboravam, naquele momento, o principal objetivo do modelo socrático da filosofia¹⁵⁴, que - perdurando até o século V d.C. - buscava criar uma *forma-de-vida* ideal regida por *gnosis* correta, *techne* condizente e uma *askesis* apropriada. As diversas escolas filosóficas que se sucederam e que permaneceram ao longo dos séculos - platônicos, neoplatônicos, aristotélicos, estoicos, epicuristas, cínicos e céuticos - divergiam entre si no conteúdo teórico e quanto aos métodos, no entanto, todas elas coincidiam na ideia de que o principal objetivo da filosofia era construir uma maneira de viver. Assim, ainda que cada escola tivesse um ideal a ser perseguido e para o qual se direcionava todo o conhecimento - desde a física à ontologia, da retórica à lógica, passando pela ética e pela política -, todas as variantes de formas de vida propostas tinham um ponto importante em comum: conseguir a *eudaimonia* (felicidade). Nas palavras de Ruiz (2015),

para os aristotélicos, o ideal de vida era atingir o *bios teoreticos* (vida contemplativa), para os estoicos era conseguir a *ataraxia* (não perturbar-se, permanecer impassível, não sofrer) através do controle do *hegemonikon* (princípio diretor da vontade): para

¹⁵⁴ Foram mais de mil anos em que Sócrates foi o grande ícone deste modo de entender a filosofia. Sua vida esteve dedicada a fazer da filosofia um estilo de vida e ajudar (*Paideia*) os jovens a construírem um modo de vida pautado pelos princípios filosóficos do bem, do verdadeiro e do belo. O objetivo da filosofia, para ele, não era saber muito ou argumentar melhor, senão saber e argumentar para viver. O estilo de vida, e não o saber, tornava a pessoa um verdadeiro filósofo. O verdadeiro filósofo se distinguia por sua forma de vida (RUIZ, 2015).

os epicuristas, a felicidade se conseguia também atingindo a *ataraxia*, porém o meio proposto era o desfrute inteligente, comedido e harmonioso dos prazeres da vida; os cétricos também propunham a *ataraxia* como meta da forma de vida, que para eles se atingia através da suspensão do juízo, pois nada é verdadeiro ou falso, tudo é relativo. Para os cínicos, o ideal da filosofia devia ser uma forma de vida segundo a natureza, despojando-se de todos os artifícios sociais que escravizam o ser humano. Seu objetivo era conseguir a *autarkeia* (autonomia), ser livres ao máximo dos entraves sociais e depender o mínimo das necessidades naturais praticando a *apatheia* (suspensão dos sentimentos) (RUIZ, 2015, p. 11).

A esse respeito, McGinn (2012, p. 203) ratifica o pensamento de Hadot (2016) e de Ruiz (2015), ao destacar que, rompendo com a sociedade humana para chegar à perfeição, buscando o controle completo sobre os “demônios internos e externos”, num *rito de dissociação bastante elaborado e solene - de se tornar um estranho total*”, os anacoretas do deserto constituíram-se, naquele contexto, no equivalente cristão ascético da busca por uma forma de vida ideal. Ainda que as práticas destes “pais do deserto” apareçam revestidas de uma forte conotação cristã, especialmente através da invocação da *apatheia* e da apresentação do iniciado como um *novo Adão* - o ser humano renovado que, através do poder crístico recuperou tudo o que Adão perdeu - o monasticismo primitivo, praticamente sozinho forneceu o cenário, dentro do qual uma vida de ascese e de preces preparava o cristão para formas mais especiais de contato com Deus. As fontes históricas revelam que o protótipo dessa nova criação foi Antão (c. 250-356), considerado, por muitos, como um dos primeiros *abba* (“pai”) ou, de fato, o “pai dos monges”.

Apesar de o Antão histórico apresentar um sem-número de controvérsias - especialmente pelo panorama bastante contraditório encontrado em suas fontes - sabemos que sua subsequente influência se deve à *Vida grega*, obra escrita por Atanásio, em c. de 357, considerada o veículo através do qual sua fama ganhou tanta força na espiritualidade cristã. Essa narrativa minuciosamente construída apresenta um Antão que, ao deixar a sociedade para trás e se retirar para o deserto, empreende uma batalha contra “seus demônios”, que durará cerca de vinte anos. Sua vida pautada em uma rigorosa *askesis* pode ser considerada essencialmente essa busca transformadora pela virtude, como preconizada pelos círculos filosóficos gregos. Trata-se, na verdade, de um itinerário espiritual de conversão, de recolhimento, de embate purgativo e de transformação, fazendo com que Antão - o *monachos* -, se revelasse afinal como o místico iniciado ideal. Em sua obra, *Os padres do deserto*, Anselm Grün - teólogo e monge beneditino da Abadia de Münsterschwarzach (Alemanha) -, descreve toda essa trajetória de recolhimento e de transformação, ao afirmar que:

Quando, pelo ano 270, Antão tinha seus vinte anos, participando de uma liturgia, ouviu as palavras de Jesus: “Vai, vende tudo o que tens, distribui o dinheiro aos pobres e terás um tesouro duradouro no céu: então, vem e segue-me” (Mc 10, 21). Estas

palavras atingem o jovem em seu coração. Ele vende sua herança e se retira para o deserto. Primeiro ele se tranca em um castelo abandonado, não mantendo qualquer contato com o mundo. Ali, está ele só com Deus. Todavia, não é somente a Deus que ele encontra, pois encontra-se também consigo mesmo. É então que ele sente o tumulto do seu interior e é confrontado com sua própria sombra (GRÜN, 2010, p. 14).

De tal forma, ainda que a figura de Antão apareça envolta em aspectos misteriosos, é certo que, nascido em Alexandria, ele tornara-se cristão e, ainda jovem, retirara-se para o deserto do sul do Egito com o objetivo de tornar-se um eremita. Também é certo que, ao retornar do deserto, ele já não se encontra mais só. Nas palavras de Grün (2010, p. 14), quando, por volta do ano 305, Antão volta para o convívio humano, transformara-se, em alguém “iniciado em profundo mistério e apaixonado por Deus”. Logo, a experiência transformadora de Antão arrebatava seguidores, fazendo com que certas áreas dos desertos egípcios - especialmente Kellia e Scetis, ao sul de Alexandria - acabassem se tornando famosas como locais frequentados pelos anacoretas do deserto. Parece residir, aí, afinal - nessa fuga *mundis* (fuga do mundo) para uma vida solitária e silenciosa num deserto inóspito (real ou simbólico) - empreendida inicialmente por Antão, o fundamento do monasticismo cristão que ganhará forças, em todo o Ocidente, a partir do século V d.C.

Assim, o padrão básico de recolhimento-purificação-transformação - do qual Antão fora pioneiro - acabará se transformando, na verdade, na estrutura que dará forma e propósito aos valores e às práticas dos primeiros monges. Ruiz (2015) reconhece nessa escolha eremítica muito mais do que somente uma aspiração religiosa. Para este autor, essa forma de vida eremítica transforma-se, na verdade, numa “fuga e resistência ao poder instituído identificado no sintagma *mun-do*. O eremita fugia das estruturas de poder e resistia a seus dispositivos de cooptação: a glória, a riqueza e seus modos de vida banais. A fuga e a resistência do mundo tornaram-se assim categorias recorrentes dos discursos dos eremitas” (RUIZ, 2015, p. 05). Por esta perspectiva, podemos encontrar, nessas figuras marginais, uma autêntica manifestação de práticas resistentes, que tanto se aproxima daquilo levantado por Foucault e por Agamben, relativamente às linhas de fuga e de resistência aos dispositivos de controle social. Todavia, para Ruiz (2015), na verdade, os conceitos de fuga e de resistência traduzem, neste caso, muito mais do que somente uma metáfora; a *fuga* será, na verdade, um princípio motivador dessas formas de vida eremíticas e a resistência será uma prática de si recursiva destes modos de vida.

Relativamente ao eremitismo, vale destacar que, ao longo de toda a história do cristianismo, essa forma de vida - que desponta na Antiguidade tardia - irá se manifestar no imaginário medieval através de muitos adeptos e seguidores, tanto históricos quanto

lendários¹⁵⁵. Para Le Goff (2005), tal fenômeno encontra seus fundamentos na transformação do modelo do eremita isolado - o verdadeiro realizador da renúncia e da solidão – na mais elevada manifestação do ideal cristão no contexto do medieval. Sua figura passa a encarnar e a refletir, nas palavras do autor, as inquietações e as contradições da fé cristã, em face do próprio sucesso histórico do cristianismo:

Sobretudo, personagens marginais, anarquistas da vida religiosa, alimentaram durante todo o período as aspirações das massas para a pureza. São os eremitas, (...), que pululam por toda a Cristandade, desbravadores, recolhidos nos desertos e nas florestas para onde acorrem os visitantes, (...). São modelos não corrompidos pela política do clero organizado, orientadores espirituais dos ricos e dos pobres, das almas dos aflitos e dos amantes. Com seu bastão, símbolo da força mágica e da errância, com seus pés descalços e suas vestimentas de peles de animais, eles invadem a arte e a literatura. Encarnam as inquietações de uma sociedade que, com o crescimento econômico e suas contradições, procura na solidão o refúgio dos problemas do mundo (LE GOFF, 2005, p. 79).

Compreendido, pois, o contexto histórico e social em que surge a figura do eremita e o sentido envolvido em tais manifestações, não nos surpreende a constatação de que, já no início do século IV - por volta do ano 300 -, possam ser encontrados eremitas espalhados por diferentes desertos, muitos deles discípulos de Antão. No entanto, tal movimento só se torna realmente expressivo quando estes anacoretas começam a fixar residência, simultaneamente - além dos desertos -, em diversos outros locais de diferentes regiões inabitadas. Fazer a opção por essa transformação espiritual - a partir de uma busca silenciosa de Deus na solidão de *eremo* -, tornara-se assim algo tão característico e importante para esses cristãos, que é justamente em tal contexto que começam a surgir, em várias regiões desabitadas, aquilo que viria a ser conhecido como *cela*¹⁵⁶. A partir daí, pode-se afirmar que, às duas formas do monasticismo primitivo cristão – as *formas livres de ascetismo* das primeiras vilas cristãs e a vida dos eremitas solitários ou anacoretas do deserto -, logo se juntou uma terceira. No formato de comunidades organizadas ou *comunidades de vida em comum*, esta terceira forma - os *cenóbios* (*koinoniai* ou *coenobia*)¹⁵⁷, de onde derivamos o termo *cenobitismo* -, viria a constituir, na sequência, as grandes comunidades monásticas, que se consolidariam ao longo do período medieval.

Podemos concluir, tendo em vista o exposto, que, no contexto dos primeiros séculos do cristianismo, a procura por *uma forma de vida monacal cristã* torna-se, na verdade, paradigmática, especialmente a partir do momento em que o cristianismo abandona as fileiras

¹⁵⁵ O eremitismo apresenta dois momentos fortes de expressão: o primeiro na Antiguidade, nos séculos III e IV e o segundo na Idade Média, nos séculos XII e XIII (LE GOFF, 2005).

¹⁵⁶ *Cela*: lugar em que o monge primitivo se fixava e que dará origem aos *cenóbios*, ou comunidades de monges.

¹⁵⁷ A palavra cenóbio vem do grego *Koinobion* (comunidade de monges), formada por *koinos* (comum) e *bios* (vida). Já a palavra eremita (vida solitária) vem do grego *eremo*, que quer dizer deserto.

das seitas perseguidas e se vê alçado à condição de religião pelo Imperador Constantino, O Grande (272-337)¹⁵⁸. A partir de Constantino, assistiremos a uma crescente tendência de integração do cristianismo nas estruturas políticas do império, que terá um dos seus pontos álgidos com Teodósio I (347-395)¹⁵⁹, ao tornar o cristianismo a religião oficial do império e declarar as outras religiões ilegítimas. Nesse contexto de século IV, paralelamente à expansão e ao fortalecimento do cristianismo junto à população, iremos assistir ao início do enriquecimento, da hierarquização e do empoderamento das organizações clericais, juntamente com as transformações das práticas cristãs - o crescimento desenfreado do culto das relíquias e o recrudescimento de superstições e dos rituais pagãos -, que irão caracterizar sobremaneira o início da institucionalização da fé cristã. Assim, o papel decisivo da *forma de vida monacal cristã*, em tal contexto, aparece vinculado, significativamente, ao modo como ele passa a servir de referência para uma experiência espiritual direta - ou seja não contaminada pelo poder -, originária e singular com o Deus único do cristianismo.

Em seu artigo - *A filosofia como forma de vida IV. A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social* -, Ruiz (2015) contextualiza bem as contradições desse contexto de deslizamento e de captura do cristianismo pelos interesses do Império Romano, no século IV, ao destacar que:

Além das riquezas materiais que o império foi transferindo para as dioceses, os bispos obtiveram o poder de juízes, as instituições eclesiais vincularam-se organicamente ao poder do império, os clérigos obtiveram prerrogativas de não pagar impostos, etc. Ser cristão, que antes era perigoso e subversivo, tornou-se uma credencial para ganhar cargos burocráticos no império. O cristianismo, para muitos, deixou de ser uma opção de vida alternativa para se tornar uma ideologia oficial do poder que assegurava privilégios políticos e administrativos. O Evangelho foi transformado em ideologia oficial de governo, o modo de vida das comunidades cristãs primitivas derivou numa estrutura clerical com crescimento burocrático semelhante às estruturas imperiais, e a forma de vida cristã foi capturada na forma do funcionário, deslocando-se para a prática funcional de uma religião institucionalizada (RUIZ, 2015, p. 03).

Em meio a tudo isso, o fenômeno da *anachoresis* - a “ida ao deserto” - torna-se, afinal, paradigmático e produtor de sentido para aqueles cristãos, que viam na singularização destas

¹⁵⁸ Segundo Paul Veyne (2011, p.11), em sua obra - “*Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-324)*” -, o século IV tinha começado muito mal para a Igreja cristã: de 303 a 311, ela sofrera uma das piores perseguições de sua história; milhares de cristãos haviam sido mortos. No entanto, um acontecimento tão imprevisível quanto decisivo para a história ocidental e até mesmo mundial teria curso ainda no ano de 312: um dos coimperadores do imenso Império Romano, Constantino, na véspera de uma batalha decisiva, converte-se ao cristianismo depois de um sonho, no qual o Deus dos cristãos lhe promete a vitória se abraçasse publicamente a nova fé. Segundo ele, tal evento - em 29 de outubro de 312 - deve ser considerado o marco histórico e definitivo entre a época cristã e a antiguidade pagã e não - como normalmente se divulga - à data do “Edito de Milão”, em 313.

¹⁵⁹ Teodósio I, o Grande (346-395): também conhecido como Flavius Theodosius, foi imperador bizantino. Foi, resumidamente, o último líder de um Império Romano unido – após a divisão entre os seus herdeiros, o império nunca mais seria governado por apenas um homem (RUIZ, 2015).

práticas a realização do ideal cristão, em resposta à institucionalização da Igreja, que já se distanciava dos assuntos puramente espirituais e religiosos, transformando-se ela própria numa ramificação do poder imperial romano. Assim, essas expressões solitárias da fé cristã passam a atrair cada vez mais adeptos, simbolizando um ideal capaz de manter um modo de vida mais coerente com os ensinamentos evangélicos e com o modelo crístico, longe das estruturas consolidadas de poder sociopolítico¹⁶⁰. No novo império cristão do século IV, essas formas monásticas de vida - pautadas em solidão, silêncio e ascese -, irão assumir um papel decisivo, sucedendo assim a figura do “mártir”, que se configurara como o ideal cristão dos três primeiros séculos.

Seguindo, portanto, nessas trilhas abertas por McGinn, Hadot e Ruiz, pensamos poder afirmar com Agamben (2014) - em *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* - que as origens do fenômeno monástico cristão se inscrevem nesse contexto de criação de uma *forma-de-vida ideal*. Ao abandonarem as cidades para viverem nos desertos desabitados, esses “Padres do Deserto”- como ficaram conhecidos os pais do monacato primitivo - buscavam dedicar-se à contemplação, à oração e ao encontro com Deus, como vivenciado no início do cristianismo.¹⁶¹ Instaure-se, assim, com esses “pais do monaquismo”, uma nova expressão de espiritualidade cristã, que passa a atrair cada vez mais adeptos, difundindo-se como uma alternativa aos modos sociais dominantes e como uma possibilidade de resistência à cooptação exercida por eles. Ruiz (2015) aprofunda e esclarece tais questões, ao afirmar:

Para compreendermos as motivações daqueles cristãos em criarem novas formas de vida, há que contextualizar sua decisão de fugir do mundo com a captura da vida cristã pelo império romano, já que muitas práticas de domínio de si por eles desenvolvidas eram conexas com as técnicas de resistência aos apelos de cooptação do poder institucional. A fuga e a resistência do mundo preconizada pelos cristãos destes séculos têm estreita relação com o mundo das estruturas imperiais. A forma de vida do monasticismo surge coetaneamente com o processo de captura do cristianismo pelo império romano. Não é difícil perceber na opção de muitos cristãos pela forma de vida do monacato, durante os séculos III a VI, uma espécie de reação à assimilação do cristianismo nas estruturas imperiais, pretendendo criar uma alternativa de vida mais evangélica em relação à cumplicidade das nascentes instituições eclesiais identificadas com o império (RUIZ, 2015, p. 03).

¹⁶⁰ Tal movimento encontra suas raízes nos círculos ascéticos dos primeiros cristãos, que já no século II, agrupavam-se em núcleos de fiéis, a fim de resistir à hostil atmosfera do Império Romano. Dessas formas de vida ascéticas e resistentes do século II, surgem os primeiros *eremitas*; porém foi somente no final do século III e, principalmente, durante o século IV, que os estilos individuais de vida eremítica se tornaram formas coletivas de vida (os cenóbios).

¹⁶¹ Tal tradição, originalmente vinculada aos desertos egípcios e líbios, logo passa a ser imitada pelos ocidentais, em seu recolhimento nas florestas.

No entanto, inobstante o monaquismo ter se tornado um fenômeno social e cultural ao longo do medievo, é importante destacar que isso não se deu de imediato. A ênfase na necessidade da *fuga mundi* e nas práticas de negação sexual, de ascetismo e de prece contemplativa, como precondições para se chegar à perfeição, parecia dificultar a concretização de tal meta - ou mesmo torná-la impossível – com exceção daqueles iniciados monásticos. Assim, monges e monjas começam a ser vistos, a partir daí, como os cristãos ideais, os *virtuosi* religiosos que possuíam o autodomínio ascético e o conhecimento necessário para se chegar a Deus. Todo esse fenômeno monástico passa a ser melhor compreendido, no entanto, somente do século IV em diante, com o surgimento das primeiras comunidades estruturadas de monges – os cenóbios – e com o aparecimento das primeiras literaturas sobre as *regras*¹⁶² e sua relação com a vida.

Neste sentido, destacam-se os escritos - *Orientações da vida comum do cenóbio* - daquele que seria usualmente conhecido como o fundador do *monasticismo cenobita*, Pacômio (292-348)¹⁶³. Nascido em Tebas e após uma experiência frustrante de soldado romano, Pacômio converte-se ao cristianismo, decidindo também praticar a ida ao deserto, onde conhece Antão e recebe grande influência de outro importante eremita, Macário. Atribui-se a Pacômio a decisão de criar uma nova forma de vida comum - que denominaria *koinobion* (cenóbio). Há registros históricos de uma primeira comunidade criada em 318, em Tabennisi, no Egito, mas segundo McGinn (2012), tudo indica que essa primeira tentativa de Pacômio de formar uma comunidade anacoreta livre não foi bem-sucedida. Neste sentido, foi somente “depois de cinco anos, em c. de 323, que ele impôs uma regra de vida à sua comunidade e começou a desfrutar de algum sucesso. Pacômio, assim, se tornou o primeiro legislador monástico, embora os regulamentos que sobrevivem sob seu nome provavelmente representem a ordem das casas que seguiram seu modelo no fim do século IV” (MCGINN, 2012, p. 208).

Na época do falecimento de Pacômio, em 348, nove casas de homens e duas de mulheres seguiam sua regra. As comunidades pacomianas haveriam de crescer e de se tornar grandes e poderosas, especialmente no Alto Egito, onde elas finalmente transformaram-se num conjunto de vilas monásticas contendo milhares de monges e de monjas. A esse respeito, Ruiz (2015, p. 13) destaca que, “nesta vida em comum aparece pela primeira vez a noção de regra de vida (*regula vitae*) cuja problematização permanente se tornará o elemento diferencial desta forma de vida, em relação a outros modos de viver social ou eclesialmente”.

¹⁶² Por sua importância na temática, as *Regras* monásticas serão amplamente aprofundadas na sequência do texto.

¹⁶³ Atribui-se a Pacômio a criação do termo *Abba* (pai em hebraico), que derivou em Abade, designando aquele que dirige o cenóbio.

Assim, ao longo do século IV, testemunhamos o surgimento e a crescente difusão dessa nova expressão da fé cristã, conhecida como monaquismo cristão. Levando uma vida de total entrega às práticas ascéticas, no silêncio e na solidão dos desertos, esses monges primitivos mantinham-se ocupados em trabalhos manuais – tecelagens de cestas e de cordas – enquanto permaneciam totalmente voltados para a oração, a contemplação e a busca de Deus. Ainda que a história completa da expansão do monaquismo em todo o mundo romano, do século IV em diante, ultrapasse os interesses desta escrita, importa saber, no entanto, que, embora o Egito tenha tido um papel fundamental nas origens desse movimento, a influência monástica não ficou adstrita à terra do Nilo. As tendências ascéticas presentes em toda a cristandade, especialmente na Palestina e na Síria, mas também na Ásia Menor, no Norte da África, e mesmo na Itália, Gália e Espanha, logo produziram suas próprias formas inconfundíveis de monaquismo. Em todo esse processo - que ainda hoje não nos é totalmente claro - certo é que, lá pelo fim do século IV, as duas correntes monásticas distintas, ou seja, *os modos de vida anacorético ou eremítico e o cenobítico*, já se encontravam relativamente organizados e viviam de acordo com suas próprias regras.¹⁶⁴

Nessa breve contextualização do surgimento do monaquismo cristão e na consolidação desse *modo de vida regular*, vale destacar, ainda, a importância da figura de João Cassiano (360-435). Nascido em Cítia (atual Dobruja), na Romênia e falecido em Marselha, na França, Cassiano conheceu os diversos mosteiros da época e, seguindo as regras dos mosteiros egípcios, transportou a *forma de vida cenobítica* do Egito para Marselha, sendo responsável pela criação da Abadia de São Vitor, em 410, que é considerado o primeiro mosteiro do Ocidente. Segundo Ruiz (2015, p. 13), no mosteiro de Cassiano formaram-se “teólogos renomados do século IV, que expandiram esta forma de vida criando novos mosteiros. Entre eles destacam-se Vicente de Lerins, Fausto de Riez e Castor de Apt (Apta de Julia Fulgêncio, França). Este último era advogado, casado e optou pela vida monástica fundando o mosteiro de Monanque, na França. A seu pedido, Cassiano escreveu a obra *De Institutis Cenobiorum*”.

A figura do monge é assim introduzida na fundamentação da sociedade medieval - então dividida entre clérigos e leigos - como um terceiro grupo, e seu grande diferencial passa a ser

¹⁶⁴ A principal fonte histórica desse monacato primitivo, do tipo que transmitiu sua imagem às gerações posteriores tanto no Oriente quanto no Ocidente, foram os *Apophthegmata Patrum* (Apotegmas dos Padres), coleções de materiais originalmente orais venerando frases e histórias exemplares, cujas origens remontam ao século IV. Os Apotegmas e as muitas vidas, frequentemente lendárias, dos santos do deserto não podem ser chamados de literatura de modo direto, mas retratam de fato um estilo de vida. Essa herança – sua sabedoria, seus ditos e escritos legados pela tradição – remete-nos aos nomes que a produziram, cultivaram e preservaram para a posteridade, como Antão, Atanásio de Alexandria, Pacômio, Cassiano, Basílio, Gregório de Nissa, Macário e Evágrio Pôntico, dentre outros (GRÜN, 2012).

justamente a presença dessas práticas singulares de vida, norteadas por uma *regula vitae*. Para Le Goff (2013), a importância de tal movimento passa a residir, justamente, em “continuar a propor os modos de ser e o fervor de renúncia dos primeiros cristãos, a única forma de vida que podia garantir, pela sua estrutura organizativa separada do resto da sociedade, uma continuidade a esse modelo de perfeição que, de outra forma, se veria irremediavelmente contaminado e disperso pelo próprio sucesso histórico do cristianismo” (LE GOFF, 2013, p. 97). Além de contrastar com as concepções de poder e de política em que a Igreja da época se envolvia, o monasticismo estabelecia, portanto, uma tentativa concreta de resgatar a experiência espiritual tal como vivenciada pelos primeiros cristãos, pautando-se nos princípios norteadores de convivência das *regras de vida* das comunidades monásticas.

Dessas disposições da Igreja do século IV - face à sua grande participação no Império - surge, portanto, esse novo tipo de organização de religiosos, “uma espécie de igreja paralela à Igreja, ou ainda uma Igreja dentro da Igreja: a comunidade dos monges (ARAÚJO apud BERNARDES, 2017, p. 33). Ao opor a *fuga do mundo* à organização econômica, social e espiritual, a instituição monástica expõe claramente a complexidade desse começo do medievo. Se por um lado esses religiosos tentavam resgatar o ideal cristão primitivo e aproximar-se cada vez mais de Deus por meio de suas práticas ascéticas, por outro lado, suas comunidades monásticas surgiam como uma forma de estruturar e organizar esse modo próprio de expressão da fé cristã. Desde então, com o surgimento e a consolidação do monaquismo, a organização clerical viu-se constituída por dois ramos religiosos estruturalmente distintos: em contraposição a uma *Igreja Secular*, cujos religiosos (bispos e padres das paróquias permaneciam no “século”, no *mundo*), constituía-se e estabelecia-se uma outra manifestação cristã, a *Igreja Regular*, cujos seguidores (os monges), originalmente afastados do convívio social, passavam a conviver regidos por *regras* norteadoras de uma vida em comunidade.¹⁶⁵

Para McGinn (2012), não parece haver dúvidas, portanto, de que o monaquismo foi originalmente um fenômeno muito mais estranho e ameaçador do que talvez possamos conceber agora. “Jean Leclercq e outros já falaram com acerto do “monaquismo selvagem”, do monaquismo como um fenômeno contrassocial, que foi contra os valores do mundo civilizado da Antiguidade tardia e estava, indubitavelmente, em maior tensão com as estruturas eclesiais do que comumente imaginamos” (MCGINN, 2012, p. 209). Para o autor, contudo,

¹⁶⁵ J. Allegro, no seu livro "O Mito Cristão e os Manuscritos do Mar Morto", aponta para o estudo dos documentos encontrados neste século, nas margens do Mar Morto, e que dão testemunho da vida monástica (essênios e terapeutas) na época de Jesus Cristo, que, provavelmente teriam influenciado os primeiros Cristãos. Estas comunidades espalharam-se até a Tebaida – fronteira entre a Ásia e a África –, onde a tradição diz ter nascido o monaquismo cristão.

o mais surpreendente sobre todo esse fenômeno foi quão rapidamente ele acabou sendo apropriado pelos líderes da Igreja helenizada do século IV. No entanto, ele ressalta que, muito embora o movimento monástico tenha sido organizado rapidamente e até rotinizado a serviço da Igreja imperial, podemos afirmar que sua função marginal, crítica e resistente continuou a marcá-lo através da história, manifestando-se de diferentes formas, como veremos a seguir.

3.2. *Regula vitae: a regra e a vida*

Como ressaltado anteriormente, podemos localizar as origens do monaquismo cristão em meio à matriz cultural dos círculos filosóficos gregos dos primeiros séculos da Era Cristã. Influenciados pelo ascetismo das escolas filosóficas da época, esses *monachos* propuseram-se, pois, a criar formas de vida coerentes com seus anseios espirituais, representativas de práticas de fuga e de resistência aos modos dominantes de institucionalização da fé cristã. A partir da opção solitária desses primeiros eremitas, assistiremos ao surgimento das grandes comunidades de monges - os cenóbios -, com suas regras, suas práticas e suas tradições, que se consolidaram ao longo de todo o período medieval, chegando até a contemporaneidade.

Neste sentido, principalmente a partir de Pacômio - com suas primeiras comunidades monásticas organizadas - o termo *monasterium* (monastério) passa a identificar cada vez mais a opção cenobítica, quando então o modelo de vida anacorético vai sendo gradualmente colocado de lado, em detrimento da vida em comum. A esse respeito, Agamben (2014) destaca que pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como uma fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem, afinal, a um modelo de vida comunitária integral. Em suas palavras,

ao menos até a renovação monástica do século XI - que, com Romualdo e Pedro Damiano, vê reacender a “tensão entre cenóbio e eremitério” - aparece como tendência constante o primado da vida comunitária com relação àquela eremítica, culminando na decisão do Concílio de Toledo (646), segundo o qual, numa evidente inversão do processo histórico que havia levado da vida anacorética à conventual, ninguém pode ser admitido na vida eremítica se antes não passou pela cenobítica. O projeto cenobítico é definido literalmente como *koinos bios*, como vida comum, de que tira o nome, e, sem ela não poderia de forma alguma ser compreendido (AGAMBEN, 2014, p. 22).

Em tal inversão, o autor identifica um claro significado político, em que a *koinos bios* (vida comum) vai além do “viver juntos” - da *polis* de Aristóteles - e objetiva, na verdade, um ideal de “vida perfeita”. Para ele, tal ideia é referendada claramente por Cassiano - em sua *De Institutis Cenobiorum (As Intituições cenobíticas)* - quando afirma que o mosteiro, como a

polis, é uma comunidade que se propõe a realizar a “perfeição da vida cenobial (*perfectionem coenobialis vitae*)”. É, pois, com este “patriarca do monaquismo cristão” que aparece, pela primeira vez, uma distinção objetiva entre mosteiro e cenóbio: “mosteiro é só o nome de um lugar, a saber, do habitáculo dos monges, enquanto cenóbio significa também a qualidade e a disciplina da mesma profissão. Mosteiro também pode significar habitação de um só monge; cenóbio designa exclusivamente a comunhão única de muitos que vivem juntos (*plurimorum cohabitantium unita communio*)” (CASSIANO apud AGAMBEN, 2014, p. 23). Justamente neste sentido, Agamben (2014) assevera, portanto, que “o cenóbio não nomeia apenas um lugar, mas sobretudo uma forma de vida” (AGAMBEN, 2014, p. 23).

Em consonância com tais ideias, podemos afirmar que, com as comunidades cenobíticas, inaugura-se, verdadeiramente, o fenômeno do movimento monástico cristão no Ocidente. Veremos, pelos próximos séculos, o projeto cenobítico - a *koinos bios* - assumir o protagonismo do monasticismo, como uma opção de “vida perfeita”. Tendo se constituído a partir da variação anacoretica, a problematização do monaquismo, a partir daí, será a de constituir-se e afirmar-se, cada vez mais, como comunidade ordenada e bem governada. Os séculos IV e V assistem, portanto, ao nascimento de uma *forma de vida regida por uma regra* - na verdade, uma forma de vida monástica comunitária -, que acabaria se consolidando, se multiplicando e se desdobrando, ao longo de todo o medievo.

Nisto reside, de fato, para Agamben (2014), a grande novidade do monasticismo: uma tentativa exemplar de construção de uma *forma de vida*, ou, em outras palavras, uma tentativa de construção de uma vida que se vincule tão estreitamente à sua forma que, afinal, se torne inseparável dela. Segundo o autor, verifica-se neste fenômeno monástico, “a identificação de um plano de consistência, impensado e talvez ainda hoje impensável, que os sintagmas *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae* (vida ou regra, regra e vida, forma de viver, forma de vida) buscam, de modo exaustivo, nomear, e nos quais tanto a “regra” quanto a “vida” perdem seu significado familiar para apontar na direção de um terceiro, que se trata precisamente de trazer à luz” (AGAMBEN, 2014, p. 10).

Em decorrência de tal fenômeno - e paralelamente a ele -, é justamente nos séculos IV e V que surge, portanto, uma literatura particular que não parece ter precedentes no mundo clássico: *as regras monásticas*. Há uma ampla literatura sobre elas e, a título de curiosidade, enumeramos algumas: *Regra de Pacômio* (292-348), *Regra de Martinho de Tours* (316-397), *Regra de Jerônimo* (347-420), a já mencionada *De institutis cenobiorum* de João Cassiano (360-435), *A Regra dos Padres de Agostinho* de Hipona (354-530), *Regra do mestre* de Basílio de Cesareia (330-379), *Regra dos quatro Padres* de Honorato (427), *Regra de Eugíppius*

(aproximadamente 482), *Regula Magistri*, anônima (530), *A regra de Macário* (495), *Regra de Cesário de Arles* (470-543), *Regra do Mosteiro do Jura* (s.d.), *Regra de Ciaram de Clonmacniose* (515-544), *Regra de Columba de Iona* (563), *Regra de Corngall Bangor* (520-602), *Regra de Bento de Nursia* (480-547)¹⁶⁶, *Regra de Aurelian* (523-551), *Regra de Ferreol de Uzes* (558), *Regra de Columbano* (543-615).

Embora tenham a pretensão de regular - muitas vezes nos mínimos detalhes e mediante sanções bem precisas -, a vida de um grupo de indivíduos, tais *regras* não se confundem, na verdade, com normas jurídicas. De igual modo, não se inscrevem como narrações históricas, embora muitas vezes pareçam simplesmente transcrever o modo de vida e os hábitos dos membros de uma comunidade. Tampouco podem ser confundidas com hagiografias, ainda que às vezes se debrucem sobre a vida de algum santo. Na realidade, a preocupação central de tais *regulas* reside única e exclusivamente em estruturar a vida e os costumes de uma comunidade monástica e nisto reside o seu grande diferencial.

A questão suscitada nos cenóbios - e posteriormente nas ordens religiosas, chamadas de *regulares*, por adotarem a *regra* como forma de vida - esteve sempre ancorada na possibilidade de se praticar um modo de vida consonante com os ideais dos primeiros cristãos, que não se deixaram contaminar pelo sucesso histórico do cristianismo. Principalmente a partir do século V, essas codificações surgem, portanto, nesse cotidiano cenobítico, como um método capaz de possibilitar, ou melhor, de concretizar, verdadeiramente, esse novo modo de vida cristão; na verdade, surgem como uma tentativa de elaborar orientações minuciosas capazes de descrever e de efetivar uma *forma de viver* em comunidade. A esse respeito, Agamben (2014) ressalta que:

Em todos os casos, é decisivo que a forma de vida que está em questão nas regras é um *koinos bios*, uma vida comum. Toda interpretação das regras monásticas deve, em primeiro lugar, situá-las nesse contexto, do qual não podem ser separadas. Quando nos interrogamos sobre a relação entre os monges e a regra, não devemos nos esquecer da observação de Wittgenstein, segundo a qual não é possível seguir uma regra de maneira privada, porque o fato de referir-se a uma regra implica necessariamente uma comunidade e um hábito¹⁶⁷. Também para o monge vale o princípio segundo o qual “Não é possível que um só homem tenha seguido uma regra uma só vez (...) Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (usos, instituições)”, e: “Seguir a regra é uma prática. E crer que se segue a regra não é seguir a regra. Por isso, não se pode seguir uma regra *privatim* (...)” (AGAMBEN, 2014, p. 68).

¹⁶⁶ Na sequência do texto, iremos nos deter sobre a *Regra de São Bento*, pois trata-se da regra norteadora do cotidiano monástico dos monges beneditinos, grupo sobre o qual nos debruçaremos, a partir daqui.

¹⁶⁷ A partir de Wittgenstein, o pensamento contemporâneo e, recentemente, filósofos do direito procuraram definir um tipo particular de normas, as normas chamadas constitutivas, que não prescrevem um ato determinado nem regula um estado de coisas preexistente, mas são elas que fazem existir aquele ato ou aquele estado de coisas. O exemplo usado por Wittgenstein é o das peças do jogo de xadrez, que não existem antes do jogo, mas são constituídas pelas regras do jogo – “o bispo é a soma das regras, pelas quais é movido”. (AGAMBEN, 2014).

Inobstante delimitar um horizonte de ação numa comunidade monástica, a regra é, portanto, sempre muito mais do que um mero conselho. Por outro lado, também está muito além da lei e da norma, porque não prescreve como comportar-se nem impõe o que fazer. Uma vez estabelecida, a *regula* tem, na verdade, a peculiaridade de deixar um campo aberto para a vida: *ela orienta um modo de viver, mas não prescreve como isso deve ser feito*. Exatamente nesta peculiaridade da regra reside a originalidade da construção social monástica; os monges não pretendiam negar o valor da lei, mas mostrar a sua insuficiência em relação à vida. Ao optarem pela vida cenobítica, eles pretendiam criar, na realidade, uma forma de vida que pudesse viver além da lei, sem estar, contudo, fora dela. Para Ruiz (2015), com o uso da regra, os monges desativaram, na verdade, o valor prescritivo da lei. “A lei existe desativada, porque a regra exige uma forma de vida além da lei. (...) Esse é o campo aberto em que a vida há de encontrar seu modo de viver específico vivendo a regra. A tensão agonística exige que a regra deixe livre a vida para definir o modo de viver a regra, mas exige da vida que viva a regra como modo de vida” (RUIZ, 2015, p. 15).

Nessa mesma perspectiva, Agamben (2014) entende que a *forma-de-vida* criada pela *regula vitae* se contrapõe tanto ao modelo soberano da lei quanto ao modelo administrativo da norma. Para o autor, “a lei exige a submissão como atitude implícita da prescrição soberana”, ao impor prescritivamente os atos a serem cumpridos, sob ameaça de penalizações punitivas, agindo em representação de uma vontade soberana externa à qual a vida deve ser submetida (AGAMBEN, 2014, p. 14). Num contexto tal, a *lei* cria soberanamente as prescrições que permitem, proíbem e obrigam a vida. Assim, a vida submetida ao império da lei vive sob a sombra da obrigação, que submete sua vontade às determinações (legais) de uma vontade externa. Para Agamben (2014), “a vida regida pela lei encontra-se submetida a um regime de soberania externo cujo modelo de subjetivação se aproxima do súdito. Perante a lei todos somos súditos obedientes, ou criminosos transgressores” (AGAMBEN, 2014, 13).

A *norma*, à diferença da lei, não resulta de uma vontade soberana, mas opera em relação a uma racionalidade administrativa da vida, atuando nos espaços indefinidos, nos quais a lei não prescreve nem proíbe. De tal forma, na racionalidade administrativa moderna - que, nas palavras de Ruiz (2015), regula a lógica biopolítica -, “todos os espaços em que a vida humana transcorre sem ter uma prescrição legal definida devem ser também gerenciados” (RUIZ, 2015, 13). O amplo espaço vital não prescrito pela lei deve ser regulamentado pela norma, que, diferentemente da lei, não prescreve de forma soberana as ações, mas regula funcionalmente os comportamentos. Assim, a norma captura a vida na lógica utilitária, pois tem por objetivo tornar

a vida funcional e eficiente. A regulação normativa é produzida, portanto, pela instituição, delimitando os parâmetros em que a vida há de comportar-se num determinado espaço institucional ou social e seu principal objetivo é institucionalizar ao máximo os indivíduos que nela se inserem. Nas palavras de Ruiz (2015):

A normatização tem por objetivo sujeitar o agir vital dos indivíduos aos interesses institucionais. A norma normatiza produzindo modelos de normalização. Os indivíduos normatizados se inserem funcionalmente numa instituição e se normalizam através do desempenho eficiente da sua função. A norma opera num campo diferente da lei produzindo um outro modo de subjetivação, o do funcionário. A lei exige a submissão a uma vontade soberana, a norma captura a vontade colaborativa dos indivíduos. A norma administra a vontade dos sujeitos levando em conta suas possibilidades e capacidades dirigindo-os às metas institucionais. A normalização é o modelo de subjetivação da biopolítica moderna (RUIZ, 2015, p. 13).

Nem o modelo de subjetivação produzido pela lei - que se aproxima do súdito -, nem a subjetivação do funcionário, produzido pela norma; na problemática da *regula vitae* abre-se um campo novo da vida em relação ao direito. Tais regras se diferenciam, na verdade, substancialmente de quaisquer outros instrumentos jurídicos, pois foram criadas como uma dimensão original e distinta da lei em relação à vida. Uma vez que as pessoas que escolhiam a *forma de vida monástica* o faziam de maneira livre e voluntária – podendo mesmo abandoná-la a seu critério -, tais regras não poderiam jamais ser confundidas com leis ou normas, porque, desse modo, transformar-se-iam em preceitos legais ou normativos de obrigado cumprimento. Partindo, portanto, deste pressuposto - de que “a força da lei ou da norma” sufoca a vida -, a originalidade desta relação entre “a regra e a vida”, torna-se evidente, já que realmente não faz qualquer sentido a utilização de um formato jurídico para estruturar e organizar as comunidades monásticas, onde, voluntariamente, a escolha é tão somente por um *modo de se viver a vida*.

Ruiz (2015) sintetiza apropriadamente as particularidades da opção pela vida monástica - no que tange à vinculação à regra - quando afirma, “a *regula vitae* é uma regra da vida. Não é uma regra que se impõe sobre a vida, é uma regra que surge da vida” (RUIZ, 2015, p. 14). Neste sentido, no monasticismo, “é a regra que parece nascer do cenóbio”. Observa-se que desde os primeiros escritos sobre a *regula vitae*, a regra deveria deduzir-se da vida, e não o contrário. Cada cenóbio deveria experimentar, assim, novas formas de vida e, posteriormente, levando em conta as experiências vividas, decidiria qual a regra que melhor expressaria o modo de vida pretendido. Assim, a relação proposta pelas práticas das primeiras comunidades monásticas, não era a de criar a regra para depois cumprir vitalmente o prescrito - nesse caso estaríamos no campo da norma. Sob a ótica de Ruiz (2015), “a vida não tinha que se submeter prescritiva ou normativamente à regra, senão que deveria criar sua própria regra acorde com o modo de vida

pretendido” (RUIZ, 2015, p. 14). Assim, uma vez que a iniciativa partia da vida e não da regra, a relação entre a regra e a vida, numa comunidade cenobítica, sempre se constituía de maneira fundamentalmente inversa aos processos de normatização; no cotidiano da opção monástica, a regra devia sempre se submeter à vida, sob pena de negar o seu caráter vital.

Dessas primeiras experiências cenobíticas, as *regulas* foram surgindo, portanto, como o resultado das possibilidades de uma vida em comunidade. Ruiz (2015) adverte que somente quando esses aspectos singulares da *regula vitae* são preservados e vivenciados na cotidianidade de um mosteiro, é que a escolha da opção monástica como forma de vida pode ser assumida como um estilo de existência. Neste sentido, quando a vida monástica fica submetida ao mero cumprimento da regra como norma ou lei externa, ela perverteu o sentido da *regula vitae*.

Quando a vida é vivida seguindo os preceitos legais, os monges tornam-se meros funcionários cumpridores de regulamentos e normatividades. O monge que é normatizado pela regra anula o sentido da regra. O monge só pode viver a regra como uma forma de vida que faça da regra um estilo de existência. Frequentemente se problematiza, nos tratados sobre a regra, o perigo de a vida dos monges tornar-se uma vida submissa à lei porque não conseguem viver a regra como uma forma de vida. Nesse caso, eles tornar-se-iam meros repetidores de normas, o que os transformaria em funcionários religiosos ou “burocratas institucionalizados” (RUIZ, 2015, p. 15).

As colocações de Ruiz (2015) colocam-nos, portanto, diretamente em contato com as características singulares que identificam a forma de vida monástica como um estilo de existência. Podemos inferir, a partir de suas colocações, que, no dia a dia de um cenóbio, há um campo de tensão permanente entre a forma de vida de *regula vitae* e a realidade vivida pelos monges. Percebemos, assim, o quão tênue é a linha que separa a verdadeira opção monástica - e que a sustenta - dos perigos da perda de singularização desse *modus vivendi*, quando, no interior de um mosteiro, a relação com a regra deriva para um formato de lei ou de norma. Assim, tendo compreendido a especificidade das relações, que se constituem no interior de um mosteiro a partir de uma *regula vitae* - e da singularização subjetiva que aí tem lugar -, voltamos, neste momento, a nossa atenção, para as particularidades da codificação conhecida como *Regra de São Bento*, que, desde o século VI, norteia a forma de vida que despertou o nosso interesse e que tem nos conduzido ao longo desta escrita: os monges beneditinos.

3.3. Bento de Núrsia e sua Regra

Uma vez contextualizado historicamente o movimento monástico cristão dos primeiros séculos e as especificidades da *regula vitae* que o organiza, resta-nos situar, agora, a figura

daquele que é referenciado, pela maior parte dos historiadores, como o *Pai do monaquismo ocidental*: Bento (Benedictus) de Núrsia (480-547) ou, simplesmente, São Bento, para o cristianismo. Foi justamente o momento histórico favorável ao desenvolvimento das comunidades monásticas e o papel importante do monaquismo na consolidação do continente europeu - ainda em construção no medievo -, que tornaram, sobremaneira importantes para a história da cristandade, a figura de Bento e a regra que recebe o seu nome, a qual acabou imposta, a partir do século IX, à universalidade dos mosteiros no Ocidente.

Merton (2011) alerta-nos que a história não diz muito claramente quem foi Bento de Núrsia, mas debruça-se, especialmente, sobre o legado deixado por ele. Assim, para compreendermos sua herança, relativamente ao monaquismo cristão, é necessário que consideremos as duas principais fontes que informam sobre sua figura: os *Diálogos II* de Gregório Magno¹⁶⁸, beneditino que foi Papa de 590 a 604 - cujo segundo livro é todo dedicado a um certo Benedictus (Bento) -, bem como, a codificação que passa para a história como a *Regra de São Bento*.

Na verdade, a principal fonte sobre a vida de Bento - os *Diálogos II* do Papa Gregório - não se trata realmente de uma biografia no sentido usual. Nessa obra, a ênfase de Gregório recai muito mais sobre a figura do “santo” Bento, realizador de milagres, do que sobre a figura do “homem” Bento, situado em seu contexto histórico. A pretensão do autor, segundo as ideias do seu tempo, era, na realidade, ilustrar o exemplo de um homem “santo”, que, ao abandonar tudo para unir-se a Deus, acaba se constituindo em um modelo de perfeição a ser seguido. Assim, torna-se irrelevante, em tal contexto, a discussão em torno do ano de seu nascimento. Se ele teria nascido em 490 e não em 480, como afirma a maioria dos historiadores, pouco importa. O que importa, realmente, é o que tal questão suscita: possuindo poucos elementos históricos biográficos que referendem a sua existência, alguns autores chegam mesmo ao paradoxo de se interrogarem se Bento de Núrsia existiu de verdade.

André de Araújo (2008), em sua dissertação, *Do livro e da leitura no Clautro*, desconsidera tal possibilidade e adverte que, para compreendermos a importância de Bento, basta situá-lo no século em que viveu - o sexto - e considerar que, a despeito das controvérsias históricas, há elementos biográficos recorrentes em sua vida. Segundo ele, geralmente se

¹⁶⁸ Gregório I, beneditino que se tornou o 64º Papa da Igreja Católica Romana, nasceu em Roma (540), numa família da aristocracia tradicional romana. Por volta de 575, Gregório ingressa num mosteiro e assume a vida religiosa por influência dos escritos e personalidade de São Bento. Enquanto papa (590 a 604), Gregório I – também conhecido como Gregório Magno - foi o responsável pelo envio dos primeiros missionários para converter os anglo-saxões nas Ilhas Britânicas. Além da extensa obra escrita, Gregório I é ainda responsável pela compilação e divulgação do tipo de música que é, hoje em dia, conhecido como canto gregoriano. Pesquisado em https://pt.wikipedia.org/wiki/Papa_Greg%C3%B3rio_I, em 07/09/2017.

menciona o fato de Bento “ter nascido na cidade de Núrsia (atual Nórcia), na região central da península itálica, de ser filho de uma família nobre e também de ter sido enviado, ainda jovem, juntamente com uma ama, para estudar Letras (ou Direito) em Roma, onde recebeu educação escolar fortemente impregnada pela cultura antiga” (ARAÚJO, 2008, p. 45).

Segundo Araújo (2008), começa a partir daí, aquilo que podemos identificar como a vida *santificada* de Bento: não encontrando em Roma um ambiente favorável aos seus ideais de moral cristã, Bento abandona o curso de Letras e retira-se para um lugar deserto e distante, conhecido como região de Subiaco, onde passa a viver em uma gruta esculpida nas montanhas, entregando-se ao asceticismo extremo, à maneira dos eremitas solitários dos desertos egípcios. Despojado de tudo e na solidão do silêncio, permanece nesta gruta durante três anos, em estado de meditação, penitência, oração e contemplação. Reconhecemos aqui, nesse itinerário espiritual de Bento de Núrsia, a mesma via purgativa de recolhimento, de conversão e de transformação - da qual Antão fora pioneiro no século IV -, que identifica o *modus operandi* dos pais do monacato primitivo.

Após empreender, portanto, em Subiaco, o caminho purgativo de resistências às tentações e de conquista de si mesmo, tendo alcançado, enfim, a almejada libertação das paixões - *apatheia* -, Bento volta para o convívio dos homens, passando a viver em uma comunidade das redondezas, rodeado de discípulos. Nesta oportunidade, como nos informa Merton (2011), teve o ensejo de pôr em prática toda a transformação adquirida em seu retiro autoimposto, ao se livrar de uma tentativa de assassinato por envenenamento, resultante da discórdia entre alguns membros da comunidade. Após tal episódio, Bento retorna a Subiaco, onde funda doze pequenos mosteiros que reuniam eremitas da vizinhança. No ano de 529 d.C., Bento deixa a região de Subiaco para se estabelecer, definitivamente, em Monte Cassino, onde funda o mosteiro que se tornará o símbolo de uma nova comunidade monástica, nele permanecendo até vir a falecer em 547 d.C. Estavam estabelecidas ali as bases de sua vida como Abade e como fundador da ordem monástica que leva seu nome: a Ordem dos Beneditinos (OSB).

Tendo compreendido os principais eventos associados à vida de Bento de Núrsia, voltemos, agora, a nossa atenção para a Regra que carrega o seu nome. Não obstante ser considerada fundamental para o monaquismo beneditino, não deixa de ser curioso o fato de não haver, em seu texto, menção alguma que a vincule ao seu criador, muito embora, nos diversos escritos sobre ela, a maior parte dos comentadores refira-se a Bento como o seu grande codificador. Nas palavras de Araújo (2008), “os manuscritos da Regra suscitam (...) questões importantes de ordem documental e ao mesmo tempo dúvidas sobre a identidade do Bento de *Diálogos II* e o da Regra, já que uma regra anônima, conhecida por *Regula Magistri* (‘Regra do

Mestre’), era anterior à de São Bento” (ARAÚJO, 2008, p. 47). No entanto, apesar das controvérsias que envolvem a sua formulação, há indícios de que essa *regula vitae* - que, em alguns séculos, seria usada como referência para a vida monástica em comunidade - tenha realmente se originado de uma codificação empreendida por Bento de Núrsia como somatório das principais regras conhecidas até aquele momento¹⁶⁹. Merton (2008, p. 68) afirma-nos a esse respeito, que “é na regra e na pessoa de Bento que encontramos o espírito e a ‘forma’ sem os quais monge algum poderá considerar-se verdadeiro beneditino. ”

Deixando de lado as divergências quanto à sua autoria, assumimos, com Merton (2011), a ideia de que essa importante *regula* de quinze séculos seja verdadeiramente obra de Bento de Núrsia. Ao entrarmos em contato com o conteúdo de seu texto, observamos que se trata, na verdade, de um conjunto de preceitos de convivência em comunidade, resultante das proposições do codificador à atmosfera ainda pouca definida e estruturada do movimento monacal naquele momento. Neste sentido, a preocupação de seu autor residia justamente em determinar as bases de organização para uma vida cenobítica possível, delimitando regras para a convivência material e espiritual dentro de uma comunidade monástica. A este respeito, Merton (2011) destaca que, ao codificar a sua regra, Bento compreendeu que

nem todos os homens poderiam seguir-lhe o exemplo, passando sem transição da vida das cidades turbulentas aos vales rochosos dos desertos. Nem todos os homens são capazes de viver na fenda de uma rocha para se tornar um santo monge. Ao escrever uma regra para cenobitas, em que toda a ênfase está colocada nas virtudes de humildade e obediência, e mantendo o espírito do deserto, tornado acessível a todos, São Bento conseguiu transplantar o ideal monástico dos desertos do Egito ao solo da Europa. E não só isso, mas assegurou ainda a sobrevivência permanente do ideal da solidão do deserto. Se o pôde fazer, foi porque temperou algumas das austeridades dos eremitas da Tebaida e suavizou prudentemente os rigores do cenobitismo pacomiano (MERTON, 2011, p. 136).

Assim, segundo o autor, a forma de vida que Bento propunha em sua regra era igual à que ele próprio se submetia, em seu cotidiano: uma vida solitária, austera, de disciplina e de renúncia, capaz de proporcionar a experiência plena do ascetismo monástico, em um contexto

¹⁶⁹ Dom Cristiano Collart, OSB (2011), em sua obra, *A sabedoria de São Bento para o nosso tempo*, esclarece que, para compor a regra que passaria para a história com o seu nome, Bento teria se utilizado, na verdade, de citações das Sagradas Escrituras, juntamente com regras anteriores dos antigos patriarcas do monaquismo primitivo: textos antigos que tratavam da vida cenobítica (Regra de São Pacômio - Alto Egito; Regra de São Basílio - Capadócia e Regra de Santo Agostinho - África Romana e Tunísia), bem como, textos antigos sobre a vida eremítica (Regra de Santo Antão - Baixo Egito; Regra de Santo Hilário e São Sabas - Palestina e Regra de Cassiano - Gália e sul da França). Assim, a codificação conhecida como Regra de São Bento nada mais é do que uma sùmula, uma síntese, ordenada a partir de compilações do que havia de melhor nas Regras do monaquismo primitivo, unidas a um “tronco básico”, conhecida como Regra do Mestre (RM), uma das principais fontes de inspiração do legislador, mas cuja origem não é definida historicamente.

que não implicava necessariamente uma “ida ao deserto”. De tal forma, quando se compreende o sentido da regra beneditina, o que mais chama a atenção é a disposição expressa de que o cotidiano transcorra de forma o mais simples possível, de maneira que o monge possa se dedicar verdadeiramente àquilo que o conduz a uma vida de reclusão: uma íntima comunhão com o Deus cristão, através da contemplação e da oração. Para tanto, nas palavras de Araújo (2008), o legislador estrutura seu texto de maneira organizada e acessível, detalhando a forma de vida numa comunidade cenobítica como um ideal de ascetismo monástico: “desde como deveria ser a administração do mosteiro até as determinações das horas das refeições e do recolhimento, contemplando conselhos para o Abade e para os irmãos em geral, e determinando, ainda, como os monges deveriam proceder para alcançar a elevação espiritual almejada” (ARAÚJO, 2008, p. 48).

A fim de atingir seus objetivos e oferecer um ambiente propício à realização desse *modus vivendi* monástico, Bento de Núrsia interpõe, no corpo de toda a *Regula*, conselhos espirituais com determinações práticas. A regra beneditina aparece, pois, estruturada no formato de *setenta e três capítulos*, dispostos da seguinte maneira: “nove tratam dos deveres do Abade, treze regulam a adoração de Deus, vinte e nove se preocupam com a disciplina e o código penal, dez se referem à administração interna do mosteiro e os doze restantes consistem em regulamentos complementares” (ARAÚJO, 2008, p. 48). Com tal disposição, Bento busca contemplar todas as facetas da vida monástica, com ênfase especial para as relações que se estabelecem no interior de um cenóbio - vertical, entre o Abade e os monges e horizontal, entre os próprios monges -, que, conjuntamente, estruturam o dia a dia, no qual deve reinar, antes de tudo, o senso de comunidade e de fraternidade.

Partindo, portanto, do pressuposto de que a vida monástica deve estar acessível a todos que queiram se aproximar cada vez mais de Deus, o texto da regra é objetivo, claro e simples. Considerando que solidão, silêncio, oração e disciplina criam a disposição necessária para esse encontro mais íntimo e profundo com o Deus transcendente do cristianismo, o legislador propõe, em sua Regra, três principais instrumentos para este caminho: a obediência (capítulo V: *De Oboedientia*) - considerando-se o Abade como a figura representativa do Pai (*Abbas*) -; o silêncio (capítulo VI: *De Tarcitunitate*) - entendido como a faculdade de silenciar-se, externa e internamente, para abrir-se à escuta de Deus - e a humildade (capítulo VII: *De Humilitate*), considerada disposição imprescindível e necessária a uma atitude monástica.

Ao fixar os objetivos da Regra e definir o caminho para atingi-los, Bento determina, de maneira clara, a estrutura para uma vida em comunidade, traçando os meios para alcançá-la. Para tanto, o tempo do monge aparece dividido entre orações e trabalhos (*ora et labora*), além

dos momentos reservados para as leituras e para as meditações da Bíblia (*lectio divina*). Na prática, isso equivalia a um total de cinco a oito horas do cotidiano monástico reservado às orações e aos trabalhos manuais e duas a três horas reservadas à leitura e à meditação. No caso das orações, essas deveriam acontecer em caráter público e privado e sua expressão comunitária se efetivaria no ofício divino (*Liturgia das Horas*), que, na prática, consistiria na recitação de uma série de salmos e de leituras dos livros santos¹⁷⁰. A título de ilustração, Merton (2011) oferece-nos uma ideia do que parece ter sido a rotina monástica prescrita por Bento - e à qual ele próprio se submetera -, numa comunidade cenobítica de seu tempo:

Os monges eram despertados mais ou menos uma hora depois da meia-noite, para cantar ou salmodiar um ofício muito simples, consistindo em salmos e lições. (...). Sete vezes ao dia, reuniam-se no oratório, ou no próprio lugar em que trabalhavam nos campos, para a recitação das horas canônicas. Cada uma das “horas menores” levava uns dez minutos. Após os salmos, havia alguns instantes de meditação em comum, que São Bento fazia questão que fosse curta. (...) Assim, São Bento estava seguro de que, quando o monge desempenhava sua principal obrigação - o louvor de Deus no coro - fazia-o com o espírito fresco e atento às palavras proferidas (MERTON, 2011, p. 72).

Como foi possível perceber até então, a *regula vitae*, implementada por Bento de Núrsia nos mosteiros de sua época, buscava favorecer a criação de *uma forma de vida cristã ideal* - em consonância com os ideais dos pais do monacato primitivo dos desertos egípcios. Neste sentido, enquanto codificação, tratava-se, tão somente, da enunciação - de maneira clara e objetiva - de preceitos e de orientações, cuja função principal era ajudar a constituir esse *modus vivendi* monástico cenobítico, organizando a sua convivência em uma comunidade. Lembrando que o princípio norteador da *regula vitae*, como defendido por Agamben (2014), é aquele que define que tal codificação surja como uma experiência de vida - diferentemente da soberania da lei e do modelo administrativo da norma -, todas as observâncias e as práticas previstas na *regula beneditina* objetivavam tão somente a uma completa internalização dessas disposições, ao ponto de criar, como descrito pelo autor, uma zona de indistinção entre a regra e a própria vida.

Surgida como um estilo de vida, em um contexto de fuga e de resistência aos modos imperiais dominantes, essa forma de vida monástica cristã - estruturada e definida, a partir do século VI, pela Regra de São Bento - irá se consolidar, pelos séculos seguintes, afirmando-se como uma das mais influentes e importantes organizações do medievo: a Ordem de São Bento. Para Araújo (2008) as explicações para o sucesso histórico do movimento monacal beneditino,

¹⁷⁰ Como já adiantamos na introdução deste texto, a *Liturgia das Horas* mantém-se, ainda hoje, como prática norteadora do cotidiano monástico beneditino em todo o mundo, constituindo-se, na verdade, como o ponto central de nossa pesquisa.

ao longo do período medieval, parecem estar associadas, sem dúvida, à objetividade e à fácil aplicabilidade de sua Regra - que, em pouco tempo, deixou de ser somente mais uma, para tornar-se a “Regra” por excelência das comunidades monásticas. Verifica-se, no entanto, que devemos atribuir, indiscutivelmente, o sucesso beneditino ao contexto histórico favorável ao modelo monástico de comunidades ordenadas e bem administradas, que serão decisivas para a difusão e consolidação do cristianismo no Ocidente.

Assim, para a compreensão desse fenômeno monástico naquele momento, faz-se necessário que atentemos, mais uma vez, à contextualização histórica. Os séculos V e VI - em que localizamos historicamente a figura de Bento de Núrsia - são conhecidos no Ocidente como aqueles que protagonizaram a grande ruptura sociocultural e geográfica, ocasionada pela invasão dos “povos bárbaros” e pela queda do Império Romano do Ocidente. Em meio ao caos decorrente do esfacelamento da unidade política, econômica e cultural representada pelo Império Romano, a vida de Bento e sua obra – “transformadas em modelo de virtude cristã, pelo Papa Gregório Magno” - acabarão representando um importante papel na organização e na consolidação da nova unidade cultural e geográfica, que começa a se esboçar, desde já, entre os povos que virão a compor o continente europeu. As motivações subjacentes às atitudes de Gregório Magno - decisivas para os próximos séculos -, ficam evidenciadas nas colocações de Le Goff (2005, p. 41) quando afirma:

O pontificado de Gregório Magno (590-604), o mais glorioso do período, é também o mais significativo. Eleito papa durante um surto de Peste Negra em Roma, Gregório, antigo monge, imagina que as calamidades anunciam o fim do mundo e para ele é dever de todos os cristãos fazer penitências, desligar-se deste mundo e preparar-se para o outro que se aproxima. Ao estender a Cristandade e converter os Anglos-Saxões ou os Lombardos está procurando realizar da melhor maneira o seu papel de pastor, a quem o Cristo do Juízo final pediria contas de seu rebanho. Os modelos que propõe em sua obra de edificação espiritual são: São Bento, quer dizer, a renúncia monástica, e Jó, quer dizer, o despojamento integral e a resignação (LE GOFF, 2005, p. 41).

De tal forma, no século VII, que se seguiu à morte de Bento, ao se iniciarem as grandes peregrinações missionárias dos monges beneditinos - levando para outros povos o ideal monástico de Bento e sua Regra -, assistimos ao fortalecimento da fé cristã como elemento de unidade espiritual e cultural, entre os povos desse novo continente que aí se esboça: a Europa. Foi justamente com um grupo de beneditinos enviados por Gregório Magno, para a cristianização da Inglaterra (conhecida como Missão Gregoriana), que a Regra beneditina foi levada para outros locais da Europa, arrastando consigo a difusão da fé cristã. Mais tarde, a conversão da Germânia realizou-se através de monges anglo-saxões, de tradições

beneditinas¹⁷¹. Assim, as peregrinações missionárias beneditinas - em sua busca por isolamento, mas também por novas almas a converter para a nova fé -, serão as principais responsáveis, neste período, pela difusão do cristianismo e pela expansão das fronteiras da cristandade ocidental, ajudando a definir os contornos do que viria a ser o continente europeu.

Na esteira da obra de edificação espiritual empreendida pelo Papa Gregório I, juntamente com a difusão da espiritualidade cristã, os próximos séculos assistem, portanto, ao crescimento, ao fortalecimento e à expansão da Ordem de São Bento, por todo o território do continente europeu¹⁷². Pelos séculos seguintes, a expansão do movimento beneditino e de sua Regra efetivar-se-á, de forma significativa, através dos estreitos laços estabelecidos entre a organização eclesiástica e as dinastias de poderosos soberanos da Europa medieval - em especial os reis francos da dinastia Carolíngia, sobretudo no reinado de Carlos Magno¹⁷³ - fundamentais para a difusão e para a consolidação da Regra de Bento em todo o continente.

Sobre esse fenômeno, Agamben (2014) afirma que “no curso do tempo e, especialmente, a partir da época carolíngia, a regra beneditina, sustentada pelos bispos e pela Cúria Romana, impõe-se progressivamente nos cenóbios até se tornar, entre os séculos IX e XI, a regra por excelência que as novas ordens devem adotar ou com cujo modelo devem configurar a própria organização” (AGAMBEN, 2014, p. 55). Referendando Agamben, Ruiz (2015) esclarece que tal fenômeno coincide, na verdade, com o processo de judicialização da Igreja - ocorrido entre os séculos IX e XI - cujo ápice está no denominado Decreto de Graciano (1140-1142), uma compilação exaustiva e detalhada de leis e de normas canônicas editadas pela Igreja, que termina por consolidar o direito canônico como instrumento normatizador de condutas e de instituições.

Assim, na esteira dessa normatização reguladora de todas as instituições eclesiais - que teve lugar entre os séculos IX e XI -, as formas de vida regidas por regras monásticas também

¹⁷¹ Agostinho de Cantuária: monge beneditino que se tornou o primeiro arcebispo de Cantuária, em 597.

¹⁷² Por tal motivo, São Bento é comumente conhecido como “Padroeiro da Europa”, ou, nas palavras de Merton (2011) “O monaquismo beneditino teve tamanha importância na reconstrução da Europa, após as grandes migrações, que, com razão, Bento é chamado, não somente Pai do monaquismo ocidental, mas simplesmente *Pai do Ocidente*” (MERTON, 2011, p. 68).

¹⁷³ Carlos Magno (742-814) é considerado a figura máxima da Dinastia Carolíngia, que dominou grande parte da Europa entre meados do século VII e finais do século IX. Sua importância deve-se ao seu caráter guerreiro, conduzindo várias batalhas e conquistando muitas terras da Península Itálica. Com a escusa de difundir o cristianismo lutou contra os muçulmanos da Espanha e ocupou a região sul dos Pirineus, estabelecendo a Marca da Espanha. Em seu reinado, o cristianismo se propagou e a Igreja estendeu sua área de influência graças às suas conquistas. Como forma de agradecimento, em dezembro de 800 o papa Leão III coroou o monarca como o imperador dos romanos, fazendo assim renascer o Império Romano do Ocidente, extinto desde 476, que agora ficara conhecido como *Império Carolíngio*. As monarquias francesa e alemã descendentes do império governado por Carlos Magno, na forma do *Sacro Império Romano Germânico*, cobriram a maior parte da Europa e a Renascença carolíngia encorajou a formação e uma identidade europeia comum. Pesquisado em: <http://www.colegioweb.com.br/historia/o-reino-franco-e-o-imperio-carolingio.html>, em 26/01/13.

se viram afetadas. Ao providenciar a extensão do uso da regra beneditina a todos os mosteiros do Império, desejando a ordem e a uniformização dos cleros secular e regular, o Império Carolíngio - principalmente através de Carlos Magno e de seu sucessor, Luís, o Piedoso -, acaba por fortalecer sobremaneira o movimento monástico beneditino. “Em vários Concílios, sendo os principais os de Mogúncia (Mayence) em 813 e de Aquisgrano (Aix-la-Chapelle) em 817, ficou definida que a ‘Santa Regra’ seria a única admitida nos mosteiros do interior do império” (ARAÚJO, 2008, p. 52). De tal forma, data dessa época, juntamente com a difusão da Regra de São Bento, também o fortalecimento de um certo papel social do monaquismo na Europa, já que os monges tornam-se, então, uma espécie de “procuradores” dos leigos diante de Deus e “acessórios” habituais da realeza cristã, em especial da dinastia Carolíngia¹⁷⁴.

No entanto, Araújo (2008) destaca que a tentativa de uniformização e de estruturação de todos os mosteiros beneditinos sob um Abade - empreendida pelos carolíngios - não obteve o êxito esperado, uma vez que tal hierarquização ia contra o propósito de agir conforme as tradições de cada comunidade, que sempre norteou o cenobitismo. “Assim, inobstante o programa de uniformização carolíngio, cada mosteiro continuava sendo uma entidade distinta e os monges continuavam pertencendo à categoria social abstrata da ordem monástica, já que cada um entrava em um mosteiro particular. Em tal contexto, submetidos aos bispos de diferentes dioceses, cada mosteiro permanecia reunido, na verdade, pela observância de uma mesma ordem (*ordo*), isto é, de um mesmo estilo de vida”¹⁷⁵ (BERNARDES, 2017, 43).

De qualquer forma, toda esse processo de judicialização e de organização das instituições eclesiais, empreendido pela realeza cristã, causará profundas repercussões políticas, econômicas e culturais, pelos próximos séculos do medievo. Segundo Le Goff (2005, p. 53) “Quando o sonho romano do ano mil se acaba, uma renovação está prestes a ocorrer: a do

¹⁷⁴ Nesse sentido, Ruiz (2015) ressalta que o próprio monacato, que surgiu como uma linha de fuga e de resistência do poder imperial, acaba se tornando, durante o feudalismo medieval, uma poderosa estrutura de poder. Como já é sabido, muitos mosteiros se tornaram poderosos feudos com centenas e até milhares de servos sob o regime de vassalagem, que trabalhavam para manter o mosteiro. Muitos mosteiros concentraram grandes riquezas e se tornaram núcleos de domínio econômico regional. Neste contexto, diversos abades eram senhores feudais com exércitos próprios. Concomitantemente à cooptação do monacato e do deslizamento para uma estrutura de poder feudal, vemos surgir a reação de novos movimentos sociais e religiosos que, principalmente ao longo dos séculos XI, XII e XIII, convulsionaram toda a Europa (RUIZ, 2015, p. 16).

¹⁷⁵ É interessante observar com Araújo (2008) que é, inicialmente no século VIII, que a palavra *ordem* passa a ser utilizada para designar um estado monástico ou um conjunto de monges: *ordo monachorum*, *ordo monasticus*. Data dessa época, portanto, a origem da utilização da palavra *ordem* como referência a um conjunto de monges, reunidos por uma vida em comum, estrutura que até hoje permanece existindo entre as diversas *Ordens* religiosas existentes. No entanto, a partir de sua utilização inicial descrevendo um conjunto de monges, unidos pelo mesmo estilo de vida, a palavra *ordem* passa a ter a sua utilização ampliada, estendendo essa significação também aos mosteiros. Assim, nas palavras de Araújo (2008) “posteriormente, quando certos mosteiros adotaram a mesma ordem de vida, ela foi usada para designar o conjunto destes mosteiros, como *ordo cluniacensis* e *ordo cisterciensis*”(ARAÚJO, 2008, p.53).

Ocidente inteiro. Sua brusca eclosão fará do século XI o século do verdadeiro arranque da Cristandade ocidental”. Na verdade, data dessa época o movimento conhecido como a Reforma de Cluny¹⁷⁶, cujo marco é a fundação da Abadia de Cluny - em 910 d.C. por Guilherme de Aquitânia, na Borgonha - que acabará se transformando na maior igreja da cristandade da Idade Média. Dando origem à primeira grande *congregação de mosteiros* de que se tem notícia, Cluny sediará um movimento que se expandirá, pelos próximos duzentos anos, por toda a Europa, tornando-se responsável por influenciar decisivamente a vida política, econômica e cultural e por fortalecer ainda mais o cristianismo - em especial o ramo monástico - naquele contexto.

Ressalta-se, com Araújo (2008), que, ao dar origem à primeira grande *congregação de mosteiros*, Cluny - que, nas palavras de Merton (2011, p. 75), “devia tornar-se a maior coisa jamais vista na cristandade” -, torna-se responsável, justamente, por lançar o esboço da primeira estrutura beneditina semelhante à definição de “ordem monástica”, como a utilizada na acepção moderna do termo. A este respeito, é importante esclarecer, com Araújo (2008), que a palavra *Ordem*, quando aplicada aos monges beneditinos, não significa, exatamente, uma ordem religiosa com estrutura hierárquica, no sentido estrito do vocábulo na atualidade. Assim, na organização da *Ordem Beneditina*, não encontramos a estrutura de uma hierarquia centralizadora, definida pela figura de um superior comum a todos os mosteiros.

Quando aplicada aos beneditinos, a palavra *Ordem* ganha, na verdade, uma conotação toda própria, pois difere do sentido usualmente empregado no tocante a outros grupos religiosos. Diferentemente dos beneditinos, “o significado deste termo, dentro de outras ordens, implica uma família religiosa completa, composta de um número de casas religiosas sujeitas a um superior comum ou *chefe*. A este *chefe* - que reside em uma casa principal - podem estar sujeitos chefes provinciais que residem nas várias províncias ligadas ao mosteiro principal” (ARAÚJO, 2008, p. 53). De tal forma, podemos dizer que o que ocorre com os beneditinos é o contrário do que acontece, por exemplo, com os jesuítas e com os dominicanos, que têm uma organização central e são corpos unitários.

Quando empregamos, portanto, o termo *Ordem* para os beneditinos, temos que ter sempre em mente que, não obstante tratar-se de uma única Ordem Beneditina na perspectiva da lei canônica, ela abriga, na verdade, uma grande diversidade de famílias¹⁷⁷. Araújo (2008, p.55) afirma que, “as congregações beneditinas funcionam como certas ‘ordens menores’ dentro da

¹⁷⁶ Na verdade, a Reforma de Cluny fora concebida no intuito de resgatar a primitiva observância da Regra de São Bento, a qual, no decorrer dos séculos passara a sofrer interferências, modificações e inovações, desvirtuando-se do ideal das origens do monaquismo primitivo.

¹⁷⁷ Há diferentes ramos na grande organização beneditina, dentre os quais podemos destacar: os cistercienses, os olivetanos, os cartuxos (não são considerados beneditinos por alguns autores) e os camaldulenses.

Ordem Beneditina. Cada congregação é autônoma e se respeitam entre si; cada uma representando facetas diferentes do monaquismo beneditino e da Regra de São Bento”. De tal forma, percebemos, portanto, que o diferencial dessa “ordem” é ser constituída, na realidade, por um número de congregações, autônomas entre si, as quais são unidas, na verdade, pelo vínculo espiritual de lealdade para com a Regra de Bento, que pode ser modificada de acordo com cada casa ou congregação.

Nesse sentido, a par das restrições em se usar o termo *Ordem*, quando aplicado à família beneditina, a ideia de Cluny foi estabelecer uma verdadeira ordem, na aceitação comum do termo e não no sentido empregado entre os beneditinos, de modo que o Abade de Cluny tornar-se-ia responsável por todos os mosteiros dependentes de sua abadia, ou seja, pelos *priorados*. Na esteira da judicialização das instituições, objetivava-se, portanto, a elaboração de um sistema altamente centralizado de governo, até então desconhecido para o monaquismo beneditino. Nas palavras de Araújo (2008) “tal arranjo foi responsável por possibilitar um maior controle e homogeneização das práticas dos mosteiros envolvidos, favorecendo, assim, a estrutura de um cristianismo organizado e fortalecido, que veremos assumir grande importância política, econômica e religiosa, no contexto dos séculos XI e XII” (ARAÚJO, 2008, p.55).

Assim, ainda que a Reforma de Cluny tenha sido motivada, originalmente, pelo resgate do ideal ascético e pela renovação das virtudes do início do monaquismo beneditino - em resposta ao desvirtuamento da vida monástica que assumira novos formatos, por toda a Europa -, é justamente dentre os seguidores de Bento que, a partir do século X, vemos delinear-se a constituição da primeira grande *congregação* de mosteiros de que se tem notícia.

A reforma cluniciense em breve se espalhou, atingindo várias das maiores Abadias da Europa. Em toda parte do continente europeu como França, Itália, Espanha, Inglaterra, Escócia e Polônia começaram a surgir, por essa época, novas fundações de mosteiros que adotavam os costumes de Cluny, ainda que muitos conservassem sua autonomia. Assim, a *congregação cluniciense* fundou novas casas e cresceu de tal forma que vamos assistir, no século XII, Cluny transformar-se no centro de uma verdadeira “ordem” constituída por, aproximadamente, 314 mosteiros em toda a Europa. No entanto, ainda que tal congregação tivesse sua própria constituição e fosse absolutamente autônoma, seus mosteiros reivindicavam ser e eram de fato reconhecidos como beneditinos. Assim, podemos afirmar, citando Araújo (2008, p. 56), que “Cluny não foi estritamente uma ordem nova, mas só uma congregação reformada dentro do monaquismo beneditino” (BERNARDES, 2017, p. 48).

Assentada, portanto, em bases religiosas - mas, significativamente também em bases políticas e econômicas -, a reforma cluniciense acabará afetando de maneira determinante a ampliação das fronteiras da cristandade. Em torno do ano mil e pelos dois séculos subsequentes, o cristianismo e, em especial, o monaquismo cristão passarão a desempenhar um papel cada

vez mais fundamental no progresso do Ocidente medieval. É justamente no meio camponês que a contribuição beneditina se faz sentir de maneira mais determinante, sendo inegável a sua importância para o desenvolvimento técnico da atividade agrícola. Graças aos seus vastos domínios rurais e ao afastamento das vilas urbanas, os monges beneditinos, com sua mão de obra e seus instrumentos de trabalho, serão responsáveis por transformar seus mosteiros em grandes centros de produção e em modelos econômicos do medievo. Nas palavras de Le Goff (2005, p. 52), assistimos, por esse período, a transformação dos mosteiros beneditinos “em grandes centros de civilização do Ocidente europeu”.

Fazer um esboço histórico dos beneditinos na Idade Média implica, portanto, escrever não só a história da cristandade, mas também a história da própria sociedade medieval. “Em cada país da Europa, os monges negros, como eram chamados, se estabeleceram como proprietários de terras, administradores, bispos, escritores, artistas” (WAAL, 1993, p.21). Assim, o surgimento de novos mosteiros em diferentes e distantes lugares da Europa, acabam favorecendo não só o desenvolvimento agrícola, mas também a formação de incipientes núcleos urbanos - muitos deles originados nos arredores dos próprios mosteiros -, responsáveis pelo aparecimento de pequenas oficinas de manufaturas. Em tal contexto, a grande produção de matérias-primas (pedra, madeira, ferro), bem como o aperfeiçoamento das técnicas e das ferramentas necessárias à construção - não apenas de catedrais, mas também de igrejas de todos os tamanhos, de pontes, de celeiros, de mercados - acabaria constituindo, enfim, aquela que viria a ser a primeira - senão a única - indústria medieval: os canteiros de construção.

Podemos afirmar, portanto, que a reforma cluniciense - materializada pela grande Abadia de São Hugo (1049-1109) - estará no centro desse importante movimento cristão do medievo - senão o mais importante -, fazendo com que o modelo monástico se tornasse, afinal, o protagonista de um acentuado desenvolvimento econômico e cultural, que definirá a importância do monaquismo beneditino pelos próximos séculos¹⁷⁸. Le Goff (2005, p. 57) cita, sobre esse período, uma célebre passagem do cronista borgonhês Raul Glaber que afirma: “Ao aproximar-se o terceiro ano que se seguiu ao ano mil, via-se em quase toda a terra, principalmente na Itália e na Gália, a reconstrução das igrejas. (...) Dir-se-ia que o próprio mundo se agitava, renunciando sua velhice e cobrindo-se em toda parte de um branco manto de igrejas”.

¹⁷⁸ Segundo Merton (2011, p.76), “os dois mil mosteiros de Cluny tornaram-se, no tempo do abade São Hugo (1049 – 1109), o baluarte da autoridade papal e o principal esteio de São Gregório VII na obra das vastas reformas do meio da Idade Média”.

Como foi possível perceber até então, o movimento monacal cristão, com suas origens nos desertos egípcios do século IV, atravessou todo o período medieval, organizando-se, modificando-se e ramificando-se. Desde a criação do mosteiro de Monte Cassino, em 529, por Bento de Núrsia - considerado o verdadeiro fundador do monasticismo ocidental - e da “regra que provavelmente escreveu, que seguramente inspirou e que desde o século VII é colocada sob seu nome” (LE GOFF, 2005, p. 117), o movimento monacal conhece então um período de grande desenvolvimento e difusão no Ocidente. Nesse sentido, a utilização da *Regula beneditina*, que soube organizar harmoniosamente o cotidiano dos monges, em atividades manuais, intelectuais e espirituais - com a “*cruce, libro et aratro*”¹⁷⁹ -, mas, sobretudo, o contexto histórico dos séculos VII a XII favorecem o desempenho de uma importante missão pelos mosteiros beneditinos, levando, ao mesmo tempo, o cristianismo e a civilização, durante o medievo, a uma grande parte do que hoje se conhece como Europa.

Em *A Procura de Deus, segundo a Regra de São Bento*, Esther de Waal (1993) referenda tal ideia afirmando que, por ocasião da morte de Bento, sua Regra era somente mais uma, dentre as várias utilizadas pelas famílias monásticas de então. Alguns séculos após a sua morte, a Regra de São Bento tinha se tornado a mais influente do Ocidente cristão. “A idade monástica tinha começado”. Em pouco tempo, toda a cristandade ocidental se cobria de mosteiros como de um manto” (WAAL, 1993, 20). Nessa perspectiva, principalmente a partir do século IX, em uma sociedade medieval que então se estruturava, o monasticismo beneditino difundiu-se e consolidou-se, assumindo, no decorrer dos séculos, novos formatos e diferentes contornos. Assim, influenciando e sendo influenciada pelas configurações políticas, econômicas, sociais e culturais de todo o período medieval, encontramos essa forma de vida monástica assumindo significativa e silenciosamente, em diversos momentos, o protagonismo do que viria a ser o continente europeu.

Com uma trajetória construída a partir das formas resistentes do monacato primitivo, assim como dos interesses políticos e econômicos do medievo, os seguidores de Bento atravessaram séculos da história do Ocidente, chegando, afinal, até a contemporaneidade, preservando, porém, nesse movimento, sua regra, suas crenças e suas tradições monásticas. Tendo transitado, até aqui, pelos caminhos constitutivos dessa subjetivação tão singular, refletimos, neste momento, que, inobstante o interesse despertado pela complexidade do seu legado de quinze séculos de história, torna-se necessário que voltemos agora a nossa atenção para aquilo que realmente tem norteado a nossa escrita desde o início: a singularidade da relação

¹⁷⁹ Com cruz, o livro e o arado: uma clara referência ao modo como a Regra dispõe as atividades dos monges.

estabelecida pelos monges com o tempo, no dia a dia de um mosteiro beneditino. Partindo, pois, da genealogia e da constituição desse *modus vivendi* monástico, pensamos poder adentrar, a partir de agora, nas especificidades de seu cotidiano e de suas tradições, que se estruturaram nos desdobramentos do Ocidente, permanecendo fieis aos preceitos da Regra de Bento e à sua espiritualidade cristã. Esperamos, neste movimento, localizar e compreender, na atualidade, a rotina dessa forma de vida horológica, que, no decorrer dos séculos, tem se afirmado e resistido a todas as transformações culturais, religiosas, econômicas e sociais, bem como, aos apelos dos modos dominantes de temporalização da contemporaneidade.

3.4. Monaquismo beneditino e o cotidiano “horológico”

3.4.1 “O hábito faz o monge”

Vimos, nas seções anteriores, que o monaquismo beneditino ancora-se, desde suas origens, nas orientações para uma vida em comunidade, atribuída a um certo Bento de Núrsia do século VI, configurada a partir do documento conhecido como a Regra de São Bento. É, portanto, nas disposições dessa *Regula*, que pensamos encontrar as trilhas necessárias para a compreensão da subjetivação beneditina - monástica, multissecular e horológica.

Do contato com tal codificação, temos observado, no entanto, o quão difícil tem sido apreender o seu sentido, somente a partir de seu texto. Em seu livro *Sabedoria que brota do cotidiano*, a monja beneditina Joan Chittister (2004) destaca que, na prática, a Regra de Bento não é verdadeiramente uma lista de diretivas; é, na realidade, sabedoria que brota do cotidiano e, enquanto tal, precisa ser experienciada para ser compreendida. Para ela, “ a Regra de Bento é um modo de vida” e esta é a chave para a sua compreensão (CHITTISTER, 2004, p. 21). Seu sentido único reside, justamente, em sua distinção das noções de *controle*, de *lei* ou de *exigência*. Trata-se, de fato, de um texto “vivo”, não de uma codificação de práticas ou de exercícios espirituais ultrapassadas, tampouco de um documento de valor somente histórico ou ainda de um passatempo para antiquários excêntricos. Para a beneditina Joan, a Regra de Bento é verdadeiramente um plano de vida em comunidade; uma série de princípios - que se aproxima muito mais da palavra latina *regula* (guia) do que do conceito de *lex* (lei) -, cujo significado só pode ser claramente revelado através da experiência.

Em sua visão, o sentido da palavra *regula* - naturalmente traduzida, na atualidade, por *regra* -, significava originalmente “*sinal de orientação* ou *trilhos* (no sentido de limites por onde se deve andar), algo a que se agarrar na escuridão, que conduz numa determinada direção,

algo que indica a estrada, algo que nos dá apoio quando estamos escalando” (CHITTISTER, 2004, p. 21). Assim, a Regra de Bento não se enquadraria, exatamente, no sentido moderno da palavra *regra*, mas sinalizaria, antes, um formato de vida, uma direção. Em outras palavras, a regra beneditina não prevê grandes ascetismos e não estimula façanhas espirituais, não exige grandes renúncias físicas e não dá garantias místicas; na verdade, é uma *Regra* que se examina e se adapta de um século para outro e de uma cultura para outra. Em outras palavras, é atenção e consciência que a Regra traz à espiritualidade beneditina. Ao se constituir como uma orientação para o cotidiano monástico - muito mais experiência secular e sabedoria do que lei ou norma - A Regra de Bento traduz-se, na verdade, na chave para a compreensão do *modus vivendi* beneditino.

Agamben (2014) ratifica essas ideias e afirma que, de fato, as regras monásticas determinam, antes de qualquer coisa, uma forma de vida, ou, mais especificamente, um modo de vida comum. Segundo ele, isso fica claramente demonstrado quando interrogamos o sentido da palavra “habitação” - *habitatio* - no vocabulário monástico. A habitação comum é um fundamento necessário e constitutivo do cenobitismo. No entanto, observamos que, nas regras mais antigas, como, por exemplo, numa passagem da *Regra dos quatro Padres* - “As virtudes que distinguem os irmãos, a saber, a habitação e a obediência...” (AGAMBEN, 2014, p. 25) -, o termo *habitatio* parece indicar mais uma virtude e uma condição espiritual do que simplesmente uma moradia. Para o autor, na mesma direção, a *Regra do mestre* - quando estabelece que os clérigos podem permanecer como hóspedes no mosteiro (*hospites suscipiantur*), mas não podem “morar ali” (*in monasterio habitare*), ou seja, assumir a condição de monges - sinaliza, na verdade, que o termo *habitare* (habitar) parece designar não exatamente uma situação fatural, mas, na verdade, um modo de vida.

Morar junto significa, portanto, para os monges, compartilhar não apenas um lugar, mas, sobretudo, uma forma de vida - um *habitus* -, que, em tal contexto, passa a assumir significativamente também o sentido de “uma vestimenta”. Assim, é interessante observar que as regras monásticas são os primeiros textos da cultura cristã em que as vestes adquirem um significado integralmente moral, tornando-se uma referência de um modo de vida. Quando nos debruçamos sobre o primeiro livro das *Instituições cenobíticas* de Cassiano - *De habitu monachorum* (Do hábito dos monges) - deparamo-nos com uma descrição “das vestes dos monges”, que se apresenta como parte integrante da regra: “No momento de falar das instituições e das regras dos mosteiros (*de institutis ac regulis monasteriorum*), existe início mais conveniente do que começar pelo próprio hábito monacal (*ex ipso habitu monachorum*)?”

(CASSIANO apud AGAMBEN, 2014, p. 25)¹⁸⁰. Para este pai do monacato primitivo, o hábito do monge não concerne, de fato, ao cuidado do corpo, mas é sobretudo, *morum formula*, “exemplo de um modo de vida”, e, neste sentido, todas as partes de seu vestuário carregam em si significados morais. Sendo assim,

o pequeno capuz (*cucullus*) que os monges usam dia e noite é uma advertência para “manter em cada instante a inocência e a simplicidade das crianças”. As mangas curtas da túnica de linho (*colobion*) significam a renúncia a qualquer ato e a qualquer obra mundana - e aprendemos de Agostinho que as mangas longas (*tunicae manicatae*) eram procuradas como sinal de elegância. As alças de lã que, passando por baixo das axilas, mantêm as vestes aderentes ao corpo dos monges significam que eles estão prontos para qualquer trabalho manual (*inpigri ad omnes opus expliciti*). O pequeno manto (*palliolus*) ou sobreveste (*amictus*) com que se cobrem o pescoço e os ombros simboliza a humildade. O bastão (*baculus*) lembra que eles “não devem caminhar inermes em meio à multidão berrante dos vícios”. As sandálias (*gallicae*) significam que “os pés da alma devem estar sempre prontos para a corrida espiritual” (AGAMBEN, 2014, p. 26).

No contexto da vida monástica, o termo *habitus* (hábito) - que em sua origem significa “modo de ser ou agir” e, no estoicismo, se torna sinônimo de virtude (*habitus appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem; denominamos hábito qualquer perfeição psíquica ou corporal constante e absoluta*) - passa a designar, cada vez mais, principalmente a partir da Regra de Cassiano, um modo de vestir. Em tal perspectiva, descrever a veste exterior (*exteriorem ornatum*) equivale a expor um modo de ser interior (*interiore cultum ...exponere*). Na visão de Agamben (2014), o cenóbio representa, na verdade, “a tentativa de fazer coincidir o hábito e a forma de vida em um *habitus* absoluto e integral, em que não fosse mais possível distinguir entre veste e modo de vida. No entanto, a distância que divide os dois significados do termo *habitus* nunca desaparecerá completamente, e marcará duradouramente com sua ambiguidade a definição da condição monástica¹⁸¹ (AGAMBEN, 2014, p. 25).

Compreendemos, assim, o caráter de solenidade que, desde as regras antigas, envolve o momento em que o aspirante a monge depõe suas vestes seculares, a fim de receber o hábito monacal. Tal solenidade se justifica, uma vez que o *habitus propositi* trata-se certamente de muito mais do que uma veste e, como tal, não deve ser concedido com facilidade ao aspirante: ele é o *habitus* - ao mesmo tempo veste e modo de vida - correspondente ao *propositum*, ou

¹⁸⁰ Isso é muito significativo quando pensamos que ocorre no momento em que o clero ainda não se distingue por seu vestuário dos demais membros da comunidade. Foi só depois que o monasticismo transformou a veste em um *habitus*, tornando-a indiscernível de um modo de vida, que a Igreja (a partir do Concílio de Macon, em 581) dá início ao processo que levará à clara diferenciação entre hábito clerical e o hábito secular (AGAMBEN, 2014).

¹⁸¹ O provérbio, “o hábito não faz o monge” trabalha justamente com essa ambiguidade entre *habitus*-veste e *habitus* como forma de vida monástica e sua possível não correspondência.

seja, o projeto em que o aspirante se engaja. Pelo mesmo motivo, a *Regra do mestre* estabelece que, ao abandonar a comunidade para voltar ao mundo, aquele que desiste da vida monástica deve ser “*exutus sanctis vestibus vel habitu sacro*” (despido das santas vestes ou do hábito sagrado”), não se tratando, aqui, exatamente, de uma redundância, uma vez que, “o *hábito sagrado* é algo mais do que as *santas vestes*, porque expressa o modo de vida de que estas são o símbolo” (AGAMBEN, 2014, p. 27).

O monge é, nesse sentido, um homem que vive de acordo com o seu “habitar” e o seu *habitus* - ou seja, seguindo uma regra e uma forma de vida - cuja opção concretiza-se continuamente no modo como experiencia o seu cotidiano. Para Agamben, essa profunda identificação de um modo de vida com uma vestimenta é somente mais uma confirmação do quanto a opção monástica guarda em si particularidades, que a identificam e a singularizam. O núcleo decisivo da condição monástica não se trata, pois, de uma substância ou de um conteúdo, mas, singularmente, de um *habitus*, cuja delimitação ancora-se fundamentalmente numa forma de vida pautada por uma busca espiritual. Compreender tal condição implica, pois, antes de tudo, em assumir a opção pelo sagrado como constitutiva do *modus vivendi* beneditino, ou, em outras palavras, em assumir a opção monástica como um aspecto do *homo religiosus*, tão bem descrito por Eliade (2012). Seja através das vestes, do silêncio contemplativo, da utilização dos salmos, do canto gregoriano ou das tradições litúrgicas, esse modo de vida monástico preserva-se há séculos a partir dessa relação sagrada com a existência, na qual todos os aspectos do cotidiano, inclusive a sua relação com o tempo, têm em comum o fato de serem sinais e sacramento de uma realidade espiritual.

3.4.2. *Ora et labora* e a rotina monástica

Compreendendo, pois, a inseparabilidade da forma de vida monástica de uma condição sagrada eliadiana, resta-nos entrar em contato com o cotidiano dos seguidores de Bento, buscando extrair de sua rotina os aspectos que identificam e caracterizam essa opção diária pela sacralidade. Quem quer que entre em contato com o monaquismo beneditino irá se deparar, em algum momento, com o lema, que, em duas palavras, resume toda a atividade no interior de um mosteiro: *Ora et labora* - reza e trabalha. Nada é mais representativo do cotidiano beneditino do que esta máxima, em cuja aparente simplicidade encontra-se um universo milenar de tradições e de práticas, que organizam e ajudam a constituir o *habitus* monástico. Percebemos aí, o quanto a rotina de orações é determinante na constituição dessa singularização subjetiva. Todos os dias os monges dedicam várias horas a diversas formas de oração, tanto orações

individuais - meditação sobre a palavra de Deus, oração solitária na cela - quanto as orações comunitárias, configuradas na celebração conhecida como *Ofício Divino* ou *Liturgia das Horas*, que organizam o ritmo diário no interior de um mosteiro.

Em seu livro, *Buscando verdadeiramente a Deus*, Dom Bernardo Bonowitz - Abade do Mosteiro Trapista Nossa Senhora do Novo Mundo¹⁸² - ressalta que a melhor maneira de se compreender o cotidiano dos monges é considerá-lo, justamente, a partir desses diferentes momentos de oração. Segundo ele, no dia a dia de um mosteiro, há três modalidades principais e distintas, que dão sentido à rotina monástica: a oração comunitária presente na *Liturgia das Horas* ou *Ofício Divino*; a meditação orante das Escrituras (*lectio divina*) e a oração pessoal silenciosa, realizada pelo monge na solidão de sua cela.

Quem se hospeda em mosteiros - ou quem os visita - percebe rapidamente a importância da *Liturgia das Horas* na estruturação de toda a rotina monástica. A Liturgia das Horas é a oração litúrgica diária da comunidade, configurando-se como a obrigação monástica por excelência, a partir da qual todas as demais atividades acontecem. Tendo em vista a sua importância, existem treze capítulos da Regra de Bento (do oito ao vinte) dedicados especialmente à forma e à sacralidade com que tal oração deve ser realizada. Em vários momentos do dia - tradicionalmente chamados “Horas”¹⁸³ - os monges se unem para louvar a Deus. Ao som do sino do mosteiro, o monge deixa o que quer que esteja fazendo - trabalhos manuais, leituras, orações privadas - e se reúne à comunidade monástica no coro, para a prática do trabalho comunitário de Deus. A forma predominante de oração na Liturgia das Horas é a verbal: a palavra cantada e a palavra falada. A maior parte de cada “hora” é dedicada ao canto de certo número de *Salmos*¹⁸⁴ - poemas sagrados do Antigo Testamento, considerados “o livro de orações da Igreja”, que produzem, na regularidade da repetição monástica, uma experiência concreta de comunhão com Deus. A celebração da Liturgia das Horas (ou Ofício Divino) -

¹⁸² O Mosteiro Nossa Senhora do Novo Mundo pertence à Ordem Cisterciense - ramo monástico iniciado no século XI, como uma reforma que pretendia voltar o monaquismo beneditino à observância de suas origens. Embora sigam a Regra de São Bento, os monges cistercienses não são propriamente considerados beneditinos. É fato curioso que a palavra beneditino, surgida no século XIII - em 1215, no IV Concílio de Latrão - foi utilizada exatamente para designar os monges que não pertenciam a nenhuma ordem centralizada, em oposição aos cistercienses, cuja ordem bem constituída e estruturada, tornara-se modelo de organização. É por tal motivo que, ainda hoje, nos referimos aos monges beneditinos e cistercienses como pertencentes a Ordens distintas, inobstante ambas se utilizarem da Regra de São Bento como documento balizador. A Ordem Cisterciense encontra-se dividida, atualmente, em dois grandes grupos: os Cistercienses da Comum Observância e os Cistercienses da Estrita Observância ou trapistas (derivados da reforma da Abadia da Trapa, na França).

¹⁸³ As horas canônicas têm nomes; tendo em vista a sua importância, serão aprofundadas, na sequência do texto.

¹⁸⁴ Os salmos nem são leituras, nem orações em prosa, mas poemas de louvor. Por isso, embora admitindo que às vezes tenham sido recitados em forma de leitura, todavia, dado o seu gênero literário, com razão são designados em hebraico pelo termo *Tehillim*, quer dizer, “cânticos de louvor”, e em grego *psalmói*, ou seja, “cânticos acompanhados ao som de saltério”. De fato, todos os salmos possuem um certo caráter musical, que determina o modo como devem ser executados (BERNARDES, 2017).

repetida ao longo dos dias, meses e anos de uma comunidade monástica -, confere ritmo, identidade e sacralidade ao modo como o tempo é experienciado por esse grupo de monges.

Já na *lectio divina* - ou meditação orante das Escrituras -, o volume de textos é menor. O monge em solidão escolhe uma breve passagem da Escritura e a pondera lentamente, demorando-se tranquilamente em tal passagem (*meditatio* ou *ruminatio*). Lendo e relendo o mesmo texto breve por meia hora ou mais, um mundo de significados acabará surgindo diante dele - ou melhor, surge de dentro dele. O texto curto evoca outros textos das Escrituras do arquivo interior do monge ou toca em experiências pessoais do seu passado ou presente, levando-o a compreensões mais profundas, que pode culminar em momentos de *oratio* e de *contemplatio*¹⁸⁵. Geralmente, um versículo do trecho escolhido permanece com ele no decorrer de todo o dia e constitui um ponto de referência espiritual ao qual constantemente volta até a próxima *lectio*.

Quando chegamos à última modalidade de oração, que integra o dia a dia monástico - a oração silenciosa pessoal -, com frequência o número de palavras se reduz a uma única frase, ou até mesmo a uma única palavra. Há palavras cujos conteúdos e ressonâncias são infinitos - Deus, Senhor, amor, glória, graça, verdade, caminho. Com frequência, o monge tem uma palavra que o acompanha por anos a fio, em seus momentos de oração pessoal. Repetindo-a interiormente (como uma meditação silenciosa) ou simplesmente deixando-a ressoar, ele é conduzido a um aprofundamento cada vez maior de sua experiência, abrindo espaço para a escuta de um Deus que fala sem palavras, extraindo daí sentidos e significados insuspeitos e transformadores para sua vida.

Em virtude dessa relação sagrada estabelecida pelos monges com os diferentes momentos do dia, os demais trabalhos - realizados nas horas restantes da rotina monástica -, assumem também uma qualidade de oração. O monge que faz artesanato, que limpa, que cozinha, que planta e colhe, que trabalha na contabilidade, que recebe os hóspedes, que prepara e ministra aulas, descobre que este investimento de tempo e de energia não é menos oração do que os seus momentos contemplativos no claustro ou nas salmodias do coro. Dom Bernardo (2013) ressalta que não é por acaso, que o lema dos beneditinos é expresso, exatamente, com estes termos: *Ora et labora*. Para ele, a semelhança e a própria assonância entre as palavras *ora* e *labora* indicam que trabalho e oração estão interligados desde as suas origens. “*Labora* estende e encarna o *ora*: é a oração das mãos, a oração do corpo. Assim como o “ora” é o

¹⁸⁵ Dom Bernardo reconhece a existência de quatro momentos distintos na *lectio divina* (*lectio*, *meditatio* ou *ruminatio*, *oratio* e *contemplativo*), mas ressalta que não se deve pensar nestes momentos como um programa diário a ser percorrido.

trabalho monástico por excelência, um trabalhar com a mente, com o coração, com o espírito, com a voz, a fim de dar glória a Deus” (BONOWITZ, 2013, p. 33).

No interior de um mosteiro, o dia a dia expressa-se, em sua relação sagrada com a existência, a partir das diferentes atividades que compõem a sua rotina, seja através da Liturgia das Horas, da *lectio divina* e da oração privada, ou ainda, dos momentos de trabalho manual ou intelectual - nos artesanatos, na jardinagem, nas hortas, na cozinha, nas leituras, nas aulas, na recepção e no cuidado com os hóspedes. A cada hora corresponde seu ofício¹⁸⁶, tanto de oração e de leitura quanto de trabalho manual. O cotidiano monástico apresenta-se, de tal forma, como uma divisão integral da existência dos monges em momentos de trabalho dedicados especialmente a Deus - a obra divina (*opus Dei*). Agamben (2014) ressalta, sobre isso, que, inobstante a Igreja primitiva já ter elaborado uma “liturgia das horas”, em continuidade com a tradição da sinagoga - que prescrevia aos fiéis reunir-se três vezes ao dia para rezar¹⁸⁷ -, o monaquismo foi bem além disso. Segundo ele, em Cassiano já encontramos as diretrizes do que viria a ser o ideal de vida monástico:

Cassiano, ao expor as instituições dos padres egípcios, que representam para ele o paradigma perfeito do cenóbio, escreve: Os ofícios que, pelo sinal de preposto, somos obrigados a cumprir em favor do Senhor em horas e intervalos distintos (*per distinctiones horarum et temporis intervalla*), eles o celebram espontaneamente sem interrupção (*iugiter*) ao longo de todo o dia, acrescentando-lhe o trabalho. Dessa forma, cada um em sua cela, separadamente, exerce incessantemente a obra das mãos (*operatio manuum*), sem por isso omitir a recitação dos Salmos e das outras Escrituras. Misturando a todo instante preces e orações, eles passam o dia inteiro nesses ofícios, que nós só celebramos em tempos estabelecidos (*statuto tempore celebramus*) (AGAMBEN, 2018, p. 33).

Assim, para o autor, a grande novidade do cenóbio é que, tomando ao pé da letra a prescrição paulina da oração incessante (*adialeiptōs proseuchesthe*), ele transforma, pela divisão temporal da rotina monástica, “a vida inteira em um ofício divino”. O ritmo monástico - construído a partir dos momentos das “Horas” -, apresenta-se, portanto, único; pautado e construído numa relação de *Opus Dei*, em que cada atividade do dia guarda em si um caráter sagrado. Sacralidade que se manifesta e se expressa, tanto no silêncio do *habitus* e na utilização do hábito (veste) quanto no modo característico das salmodias - e na sonoridade inconfundível

¹⁸⁶ É importante destacar que a palavra ofício vem do latim "opus" que significa "obra". Os momentos das “Horas” instauram as pausas, em meio a toda a agitação da vida, para se recordar que a “obra” é sempre de Deus.

¹⁸⁷ A *Tradição apostólica*, atribuída a Hipólito (século III), desenvolve tal costume vinculando as horas de oração aos episódios da vida de Cristo: oração da terça (“nessa hora Cristo foi visto suspenso na cruz”), da sexta e da noite (“nessa hora o dorso de Cristo ferido verteu água e sangue”), a oração da meia-noite e a do canto do galo (“levantate ao canto do galo e reza, pois nessa hora, os filhos de Israel negaram Cristo”) (AGAMBEN, 2014).

do canto gregoriano - bem como, através da organização e na pontualidade presentes na execução de cada uma das tarefas do cotidiano de um mosteiro.

Nesse ritmo todo próprio - em que a obra é sempre de Deus (*opus Dei*) - a rotina transcorre pautada na sacralidade que habita cada momento. Assim, a disposição dos monges diante do tempo - de contínua reverência e presença - atribui gratidão e inteireza aos momentos do dia, enfatizando as nuances rítmicas e as diferenças significativas no decorrer de cada hora. A atitude monástica em face do binômio tempo-trabalho deixa visível uma organização e um caminho temporal absolutamente diferentes da agenda de compromissos ou do “relógio de ponto” - cronológico e cronométrico - com os quais trabalha a sociedade moderna. Ao habitar a sua condição monástica, o monge beneditino aceita e assume que, no interior de um mosteiro, esse binômio tempo-trabalho irá se realizar, na verdade, a partir de uma tríade, na qual o terceiro elemento - a sacralidade - é o que diferencia e ressignifica tudo.

Localizados na experiência temporal predominante da atualidade, refletimos, do contato com a rotina monástica, que organizar o ritmo das atividades do dia a partir de momentos de oração torna-se, para nós, algo de difícil compreensão, uma vez que - como detalhado nos capítulos anteriores -, estruturamos a nossa existência, no contemporâneo, a partir de variáveis que vinculam o tempo, frequentemente, ao trabalho, à produtividade e à remuneração. Assim, interromper as atividades cotidianas de um mosteiro - de jardinagem, de hospedagem, de alimentação, de confecção de produtos artesanais, etc. -, para a celebração da Liturgia das Horas, no meio de um dia de muito trabalho, pode parecer uma irrealidade, tanto quanto pode parecer estranho, para um número considerável de pessoas, o ato de levantar de madrugada para orar ou meditar sobre alguma passagem das Escrituras. Para aqueles que fizeram a opção pelo monaquismo beneditino, no entanto, nada mais sensato ou coerente, uma vez que, assim como os monges primitivos dos desertos, o encontro com Deus permanece ainda a finalidade primeira e última do *habitus* monástico.

De tal forma, o *Ora et Labora* da rotina monástica coloca-nos diante de uma forma de vida em que o tempo, que se vincula indissociavelmente ao trabalho, vincula-se, antes de tudo, ao sagrado. Assim, como bem colocou Agamben (2014), na divisão horológica do cotidiano monástico, a vida inteira vê-se transformada num ofício divino, ou numa *opus Dei*. A propósito, ele destaca o quanto é interessante observar que, muito antes da divisão cronométrica do tempo associado à divisão do trabalho nas fábricas, o monaquismo já inaugurara a sua própria divisão temporal, em bases muito diferentes. Em suas palavras,

estamos acostumados a associar a escansão cronométrica do tempo humano à modernidade e à divisão do trabalho nas fábricas. Foucault mostrou que, às vésperas

da Revolução Industrial, os dispositivos disciplinares (as escolas, as casernas, os colégios, as primeiras manufaturas reais), já a partir do final do século XVII, começaram a dividir a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, a fim de obter depois, pela combinação de cada série cronológica, um resultado conjunto mais eficaz (...) raramente se observou, todavia, que, quase quinze séculos antes, o monasticismo havia realizado em seus cenóbios, com finalidades exclusivamente morais e religiosas, uma escansão temporal da existência dos monges, cujo rigor não só não encontrava precedentes no mundo clássico, como também, em seu intransigente absolutismo, talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista” (AGAMBEN, 2014, p. 30).

Observamos, portanto, que, com uma rotina de tradições cujas origens remontam aos primeiros séculos do cristianismo, a forma de vida beneditina organiza sua rotina a partir da Regra de Bento, em moldes que destoam significativamente das subjetivações predominantes nas sociedades contemporâneas, principalmente no que tange ao tempo. Afirmando-se como um *homo religiosus* em sua busca por Deus, e, em tal sentido, transformando toda a sua existência em uma contínua *Opus Dei* - através de suas orações, de suas vestes, de suas práticas contemplativas e de quaisquer outras atividades - o monge é alguém que se manifesta através do seu *habitus* e de uma autêntica e característica relação com o tempo. Reconhecendo, pois, toda a importância da tradição da Liturgia das Horas na constituição dessa forma de vida beneditina, aprofundaremos, na sequência do texto, alguns aspectos relevantes concernentes a tal prática que, no interior de um mosteiro, determina, organiza e singulariza essa subjetivação monástica.

3.4.3 As “Horas” monásticas e o *horologium vitae*

Escuta, filho, os preceitos do Mestre, e inclina o ouvido do teu coração; recebe de boa vontade e executa eficazmente o conselho de um bom pai (RB, Pról 1); assim se inicia o texto da *Regula* beneditina. Há quinze séculos, o convite de Bento reverbera, conclamando a um certo modo de vida e a uma certa relação com o tempo. “Escuta”, exorta a Regra; “escuta”, ressoam os sinos; “escuta”, convida o silêncio reinante. No interior de um mosteiro, somos, de fato, convocados a um estado de constante atenção sobre o tempo que passa e sobre a nossa relação com ele. Os sinos - que, na atualidade, ainda ressoam as “Horas” -, mantêm vivo o legado de Bento, lembrando continuamente a contínua opção pela escuta e pelo estado de plena atenção, característicos do *habitus* monástico. Há mil e quinhentos anos, os repiques sonoros - que interrompem as atividades no interior de um mosteiro -, anunciam as “Horas” e rememoram séculos de tradições. Avisam sobre um certo modo de relacionamento com a vida e com o

tempo, lembrando que cada momento é precioso e sagrado - o momento oportuno e perfeito para a obra de Deus - e, como tal, deve ser reverenciado.

O cotidiano monástico pauta-se, portanto, pelo anúncio das “Horas” e por suas celebrações que, no decorrer do dia, interrompem as atividades no mosteiro e convidam ao louvor divino. Para Agamben (2014), nada é mais característico da forma de vida monástica do que essa relação com as “Horas” - ou, relação horológica, como identificada por ele - estabelecida pelo cenobitismo, desde as suas origens. *Horologium*, segundo ele, é o nome que designa, significativamente, o livro que, na tradição oriental, contém a ordem dos ofícios canônicos, ao longo do dia e da noite. “Em sua forma originária, remonta à ascese monástica palestina e siríaca dos séculos VII e VIII. Os Ofícios da oração e da salmodia aparecem aí ordenados como um “relógio”, marcando o ritmo da oração da madrugada (*orthros*), da manhã (prima, terça, sexta e noa), das vésperas (*lychnikon*) e da meia-noite (que, em certas ocasiões, durava a noite inteira: *pannychis*) (AGAMBEN, 2014, p. 30).

Consideramos oportuno destacar com Domingues (1996) que, seguramente, a palavra *hora*, quando mencionada nos primeiros contextos monásticos, não se referia exatamente ao conceito que utilizamos hoje. Tendo sido influenciado diretamente pelos círculos filosóficos gregos dos primeiros séculos, o autor considera natural que o monaquismo cristão tenha extraído da herança helenista a palavra apropriada para designar os momentos das orações, que, repetidos, ao longo dos dias e das noites, caracterizavam os ofícios da época. No entanto, inobstante a palavra grega para *hora* ter a mesma grafia que em português, as “horas” dos textos monásticos primitivos não correspondiam exatamente às horas, no sentido de uma duração limitada de sessenta minutos. Segundo o autor, Homero emprega a palavra *êmar* para designar o dia e a palavra *hóra* para designar tanto as estações do ano quanto o momento que convém a uma ação ou a uma atividade, assim como o momento de fazer um relato ou o tempo apropriado para o casamento.

Em sua obra, *No ritmo dos monges*, o beneditino Anselm Grün (2006) corrobora as colocações de Domingues e as complementa, alertando sobre uma possível contaminação de significado envolvendo “as horas” do monaquismo - os momentos de oração - com as Horas, no sentido de deusas, presentes na mitologia greco-romana. Em tal perspectiva, as *Horas* apareciam como um grupo de deusas que, além de guardiãs das portas do Olimpo, presidiam as estações do ano, a ordem natural das coisas e o ciclo anual de crescimento da vegetação. Grün (2006) ressalta que, já na Odisseia, as Horas aparecem acompanhando o ano, oferecendo ao povo a primavera e promovendo o crescimento do trigo e das uvas. “Os atenienses davam nomes às Horas: *Thallo*, *Auxo* e *Karpo*, isto é: protetoras do Florescer, do Crescer e do

Madurecer (Löhr 20). O poeta Hesíodo menciona mais três Horas: *Eunomia*, *Dike* e *Eirene* (Regularidade, Direito e Paz). Para ele, essas três são filhas de Zeus com Themis (GRÜN, 2006, p. 17)¹⁸⁸.

Em todas essas concepções, observa-se que as horas carregam algo de uma temporalidade divina - garantindo a ordem natural das coisas e o ciclo das estações -, mas justamente por isso são capazes de interferir diretamente com o mundo dos homens, estruturando a vida e proporcionando as medidas certas de todas as coisas. Grün (20016) ressalta que tais concepções referendam, assim, a ideia das horas como “mensageiras dos Deuses” - vindas de um outro mundo -, que anunciam a passagem do tempo e, neste sentido, ofertam aos homens renovação e recomeço. Para o autor, as horas seriam, pois, “como anjos, mensageiros divinos, que nos fazem recordar que cada momento pertence a Deus. O *anjo do tempo* chama a nossa atenção para o fato de que nosso tempo é limitado e que, portanto, devemos atravessar consciente e cuidadosamente este tempo de vida (GRÜN, 2006, p. 19).

Retornemos, mais uma vez, a Agamben (2014) e ao cenobitismo primitivo. Segundo o autor, é justamente a necessidade de estabelecer parâmetros para os momentos de oração que acabou levando os patriarcas monásticos à necessidade de delimitação das *horas*, que, em tal caso, já implicava numa divisão do dia e da noite em doze partes (*horae*). Obviamente, as horas não tinham, como hoje, uma duração fixa de sessenta minutos e, naturalmente, variavam de acordo com as estações: as horas diurnas eram mais longas no verão (no solstício, chegavam a oitenta minutos) e mais curtas no inverno. Além disso, os relógios solares, que constituíam regra na época, tinham a sua eficiência limitada por questões climáticas, funcionando plenamente, somente durante o dia e com céu claro. Para o autor, exatamente por tantas dificuldades, mais atentamente o monge deveria ater-se à execução de seu ofício, como é possível se depreender deste trecho da *Regra do mestre*:

Quando o tempo é nebuloso e o sol esconde do mundo os seus raios, tanto no mosteiro quanto nas viagens ou nos campos, os irmãos estejam atentos ao transcurso do tempo, calculando mentalmente as horas (*perpensatione horarum*) e, qual seja a hora, cumprindo seu ofício costumeiro, e mesmo que seja com atraso ou antecedência de uma hora, a obra de Deus (*opus Dei*) não deve ser desatendida, dado que, por ausência do sol, o relógio é cego (VOGÜÉ apud AGAMBEN, 2014, p. 31).

Podemos observar toda a importância assumida pelo ofício divino, no *habitus* monástico dos primeiros séculos, não só através deste trecho extraído da *Regra do mestre*, mas também

¹⁸⁸ Posteriormente, a mitologia greco-romana passa a trabalhar com a ideia de doze guardiãs da ordem natural das coisas: Diké ou Dice, Eunomia, Eirene ou Irene, Dicéia, Gimnásia, Euporia, Disis, Acme, Anatole, Talo ou Thallo, Auxo ou Auxésia, Carpo ou Karpo (GRÜN, 2006).

na passagem em que Cassiodoro, no século VI, informa a seus monges que mandou instalar um relógio de água no cenóbio, de modo que poderão calcular as horas também durante toda a noite: “Não toleramos que ignoreis de forma alguma a mensuração das horas (*horarum módulos*), tão útil ao gênero humano. Por isso, além do relógio que funciona com a luz do sol, quisemos outro, hidráulico (*aquatile*), que mede a quantidade de horas tanto do dia quanto da noite” (AGAMBEN, 2014, p. 31). Em todo caso, para escandir o ritmo das horas, há, sob a responsabilidade do abade, encarregados próprios, cuja importância não deve ser de modo algum menosprezada: “O marcador de horas deve saber que nenhum descuido no mosteiro é mais grave do que o dele. Se ele antecipar ou atrasar a hora de uma reunião, toda a sucessão das horas é perturbada” (AGAMBEN, 2014, p. 32). Assim, os dois monges que, na Regra do mestre, tinham a tarefa de despertar os irmãos cumprem uma função tão essencial que, para honrá-los, a regra os chama de “*vigigalos*” - galos sempre atentos: “tão grande é junto do Senhor a recompensa dos que acordam os monges para a obra divina que a regra, para honrá-los, os chama de *vigigallos*” (AGAMBEN, 2014, p. 32).

Quaisquer que fossem os instrumentos para medir as horas, é certo que toda a vida do monge se via moldada segundo uma implacável e incessante articulação temporal. Para Agamben (2014), todo esse cuidado em escandir a vida segundo as horas - em constituir a existência do monge como um *horologium vitae* (horolégio da vida) -, é sempre mais surpreendente quando se considera não apenas o primitivismo dos instrumentos de que eles dispunham, mas também o caráter aproximativo e variável da própria divisão das horas. Neste sentido, a transformação do monge em um *horologium vitae* sagrado não poderia aparecer de forma mais significativa, do que na passagem de Cassiano, quando considera que a continuidade da oração define a própria condição monástica: “Todo o objetivo do monge e a perfeição de seu coração consiste na contínua e ininterrupta perseverança na oração (*iugem atque indisruptam orationis perseverantia*), e a ‘sublime disciplina’ do cenóbio é aquela que ‘nos ensina a aderir a Deus sem interrupção’ (*Deo iugiter inhaerere*). Na *Regra do mestre*, a ‘arte santa’ que o monge aprende deve ser praticada ‘dia e noite incessantemente’ (*die noctuque incessanter adinpleta*)” (CASSIANO apud AGAMBEN, 2014, p. 34).

Em outro patriarca monástico - Basílio de Cesaréia (329-379) - encontramos também a presença dessa exortação à condição horológico-sagrada da existência dos monges, ou, em outras palavras, encontramos o chamado à execução ininterrupta da “obra divina”. Segundo Agamben (2014), Basílio tem o cuidado de expressar-se, multiplicando os exemplos tirados do trabalho manual: “assim como o ferreiro, enquanto bate o metal, tem em mente a vontade de quem encomendou a obra, o monge executa com cuidado ‘toda a sua ação, pequena ou grande’

(*pasan energeian kai mikran kai meizona*), porque tem consciência, em cada instante, de estar fazendo a vontade de Deus” (BASILIO apud AGAMBEN, 2014, p. 34). No entanto, na visão do autor, nenhuma passagem é mais significativa da “dedicação monástica à causa divina” do que aquela encontrada em Pedro Damiano, já no século XI. Para Agamben (2014), toda essa inseparabilidade entre trabalho, tempo e oração - que singulariza e identifica o cotidiano monástico - encontra a sua máxima expressão na passagem, em que Pedro Damiano convida os monges a se transformarem em “relógios vivos”, medindo as horas com a duração de suas salmódias: “O monge, se quiser calcular as horas cotidianas, habitue-se a medi-las com seu canto, de tal maneira que, quando as nuvens cobrirem o céu, se constitua numa espécie de relógio (*quoddam horologium*) com a duração regular de suas salmódias” (AGAMBEN, 2014, p. 31).

Observamos, assim - com base nos ensinamentos dos pais do monacato -, que o ideal do monaquismo se constituiu e se afirmou, no decorrer dos séculos, a partir de uma completa e profunda relação de *opus Dei*, que norteou, desde o princípio, o envolvimento integral da existência dos monges no ofício divino. Podemos afirmar, que, na cotidianidade beneditina, o tempo cronológico vê-se, assim, experienciado, a partir das “Horas”, num ritmo característico e próprio, - assumido e confirmado pela escolha do *habitus* monástico -, que lhe atribui sentidos e significados sagrados ao longo do dia. Na sequência destas ideais, descreveremos a seguir, um esboço do *Ofício Divino* - mais conhecido, no rito da Igreja latina, como *Liturgia das Horas* - no formato em que é, frequentemente, experienciado no dia a dia monástico.

3.4.3.1 O Tempo e as “Horas”

Domingos (1996) informa-nos que, assim como acontece com as *horas* - cujo sentido guarda correspondência com narrativas míticas -, podemos também apontar, em relação à palavra *tempo*, a ampliação do seu campo semântico, a partir de contribuições que nos chegaram através da herança dos gregos. Temos, assim, a ampliação do léxico do tempo, com a introdução de termos que modalizam e traduzem novos aspectos da experiência da temporalidade. Para o autor, o primeiro e mais importante deles é, sem dúvida, *chrónos* -, grafado com *chi* - termo, aparentemente, introduzido por Homero, para designar diferentes intervalos de tempos. Outro termo é o discutido *Krónos*, grafado com *kapa*, introduzido por Hesíodo na *Teogonia* e n’*Os Trabalhos e os Dias*, para designar “o deus dos pensamentos funestos”, “a divindade que devora

seus próprios filhos”, “o mais temível filho dos céus, sobre o qual se instalou a polêmica de se *Kronos* seria ou não o deus do tempo.¹⁸⁹

Ainda que parem dúvidas quanto a isso, *Kronos* - “o mítico deus do tempo” - aparece frequentemente referenciado como o deus descrito na *Teogonia*, filho de Urano (céu) e de Gaia (terra). Após libertar seus irmãos do corpo da Terra, para dentro do qual Urano tinha repellido os recém-nascidos, *Kronos* - o “mais temível filho dos céus” - torna-se o comandante dos Titãs, gerando os deuses do Olimpo, com sua irmã Rheia. Porém, por medo de um sucessor masculino, passa a matar também seus próprios filhos, devorando-os. Apenas Zeus, seu filho mais novo, consegue salvar-se, obrigando *Kronos* a vomitar seus irmãos e irmãs e, por fim, derrota-o, passando, em seguida, a governar o destino dos homens.

Para Grün (2006), ao interpretarmos esse mito, um aspecto essencial de *Kronos* - a divindade que devora seus próprios filhos - torna-se bem visível: o deus *Kronos* é um tirano e submete todos à pressão de sua tirania. De *Kronos* herdamos, pois, a sensação de temer aquilo que não controlamos: o tempo cronológico, o tempo que tudo devora, o tempo que controla e determina toda a nossa existência. Mas a tirania de *Kronos* gera muita aflição e angústia; sob o seu domínio, temos sempre a sensação de que o tempo nos escapa, sem que possamos fazer coisa alguma a respeito. O tempo cronológico, cronométrico e mensurável obriga-nos a ficar em um cotidiano rígido, onde tudo parece ser efêmero e fugaz, onde nada surge para ficar.

Outro termo utilizado para “tempo” na tradição grega é *kairos* - de uso corrente entre sofistas -, compreendido como o momento certo, a oportunidade, o proveito, a medida correta. Para os gregos, *Kairos* era um deus masculino, com asas nos pés ou nos ombros; um deus que se deslocava nas pontas dos pés ou em cima de rodas, segurando uma balança sobre uma navalha. Um detalhe interessante é a sua cabeça: na frente, há um topete, mas o restante é careca¹⁹⁰. Grün (2006) ressalta a importância deste detalhe: para os gregos, ao se deparar com *Kairos*, era preciso agarrá-lo pelo topete; a oportunidade, quando perdida, não podia mais ser alcançada. Para o autor, o cristianismo importou esse importante significado, que aparece no Novo Testamento: *Kairos* é o tempo da graça, um tempo de plenitude, um tempo que se cumpre, o momento decisivo em que Deus oferece a salvação aos homens. Grün (2006) destaca que, na

¹⁸⁹ No entanto, mesmo que se admita que Hesíodo não tenha feito de *Kronos* o deus do tempo mas tão-somente um “deus astucioso” - e que, a exemplo de Homero, ele emprega para designar o tempo o termo *chronos*, que nunca aparece propriamente como nome próprio (personagem) ou assumindo a função gramatical de sujeito -, na tradição deu-se livre curso à divinização do tempo, levando à assimilação de um e de outro termo, quando, à noção de intervalo ritmado por ciclos e cadenciado por rupturas na série de ciclos, sugerida pelo mito das raças, se acresce um fundo trágico ao fluxo temporal (DOMINGOS, 1996, 29).

¹⁹⁰ Na mitologia romana, tratava-se de uma deusa, *Occasio*.

segunda carta aos Coríntios, Paulo afirma: “Agora é o tempo muito bem-vindo (*kairos euprosdektos*)”. Nas palavras do autor, *Kairos* é o tempo que “se cumpre”:

O tempo que “se cumpre”, assim entendido, é aquele em que tempo e eternidade coincidem. É o tempo ao qual Deus dá plenitude. Os místicos refletiram sobre sua plenitude, principalmente o mestre Eckhart, quando descreve como o próprio Deus imergiu no tempo, transformando-o. Pela encarnação de Deus, o tempo ganhou outra qualidade: não é mais um bem escasso, do qual o ser humano tem de aproveitar o mais possível, mas o lugar onde a criação se une com Deus. Quem está totalmente presente, mesmo em um só momento, alcança a plenitude do tempo; Deus é sua plenitude. Essa pessoa está unida consigo mesmo e com Deus e o tempo parou para ela (GRÜN, 2006, p. 16).

Segundo Domingues (1996), foi com a ajuda desses termos de ressonância mitológica que os gregos organizaram sua experiência da temporalidade em seus aspectos qualitativo e quantitativo, constituindo-se numa espécie de núcleo semântico primitivo, em torno do qual gravitarão as outras noções. O autor ressalta o quanto é curioso que - aparentemente sem qualquer relação com Homero e Hesíodo -, encontramos novamente o termo *Chrónos* da teologia órfica., que surge posteriormente; este, sim, um deus, que dá origem à noção de um tempo que não envelhece, imortal, imperecível e eterno. Simbolizado por uma serpente que, como um anel, enrosca-se sobre si mesma, fechando-se em círculo - e, como tal, um tempo não franqueado aos humanos, que nascem, crescem e morrem - seu significado guarda muitas ressonâncias com a figura da *ouroboros*, serpente mítica que simboliza a eternidade em algumas culturas, mencionada anteriormente.

A estas acepções se junta uma outra, também de origem mitológica, “ligada a *Okéanos*, o rio do tempo que escoar sem cessar e arrasta tudo atrás de si, em seu leito insaciável de morte, figura que terminou por associar-se ao *Chrónos* da teologia órfica, como lembra Vernant” (DOMINGUES, 1996, p. 30). Revelando toda a complexidade da noção de tempo para os gregos, podemos citar, ainda, *aión*, palavra que acabou por designar a duração da vida, a idade ou a geração, e que com Platão - e outros pensadores posteriores - passou a designar também a eternidade. Para o autor, ao fundir, afinal, tradições que pouco ou nada tinham a ver entre si - como a homérico-hesíodica, falando de um tempo que é coextensivo ao mundo e é, de alguma forma, filho dele; outra, a órfica, de um tempo que preexiste ao mundo e está na origem dele, como o pai está na origem do filho - as contribuições gregas acabaram chegando até nós, através de um núcleo semântico um tanto contraditório e confuso, em que diferentes sentidos temporais de tradições distintas acabaram misturados de alguma forma.

Após essa breve digressão, relativamente aos diferentes sentidos assumidos pelo “tempo” - tendo em vista a grande influência das contribuições gregas sobre o monaquismo

primitivo - voltemos à rotina monástica. Como vimos, anteriormente, o dia dos monges está claramente estruturado, porém, não como um cotidiano rígido determinado pela cronometria de um relógio. Antes, trata-se de um cotidiano que obedece a um ritmo próprio, ou seja, de um cotidiano ritmado pela interrupção das tarefas diárias, através das celebrações das “Horas” canônicas. Grün (2006) esclarece que a palavra *ritmo* vem do grego *rythmizo*, que significa colocar alguma coisa em ordem e harmonia. Para o autor, o dia ritmado harmoniza e valoriza o tempo, revela suas nuances e suas cores, dá-lhe um formato e o plenifica, construindo com ele uma rede de significados. Exatamente pela presença desse ritmo, que organiza o dia monástico, os monges vivem o tempo de um modo mais consciente e completo, atentos ao momento que passa, utilizando-o com critério e com reverência.

Para os monges antigos, cada “Hora” equivalia a um atributo divino; cada “Hora” recebia a sua qualidade da plenitude dos tempos, isto é, do tempo messiânico, do tempo correspondente ao mistério da morte e da ressurreição de Cristo. Segundo Grün (2006), nessa perspectiva, as “Horas” eram parte do tempo sagrado do “mundo único de Deus” (*unus mundus*), caracterizado pelo Seu agir junto aos homens, expresso na multiplicidade do mundo empírico. Em tal perspectiva, os diversos tempos do dia e do ano apenas simbolizavam os vários aspectos desse “único mundo”, do único Deus que habita e opera em tudo. Como um grande legado dos monges primitivos, o tempo experienciado nas “Horas” participa, portanto, de um tempo divino, no qual não há “antes” nem “depois”, mas sempre e somente o presente. Nas palavras de Grün (2006): “As “Horas”, em que os monges, no tempo, abrem-se para o eterno, libertam-nos do domínio do tempo mensurável, da tirania de *Kronos*, e reconduzem-nos para o interior do tempo sagrado, onde imergem no mundo de Deus. É lá que entram em contato com seu verdadeiro ‘eu’, em que Deus habita” (GRÜN, 2006, p. 38)

Portanto, como mensageiras divinas, as “Horas” anunciam o tempo e o desvelam, oferecendo aos monges, ao longo dos dias, novos sentidos e significados. Para Grün (2006), as “Horas” funcionam, assim, como “anjos, com os quais nos encontramos em determinados momentos no decurso do dia (...) mensageiros de Deus que vêm de uma outra dimensão e nos lembram que cada tempo tem sua qualidade e seu mistério próprios” (GRÜN, 2006, p. 23). Como *anjos do tempo*, as “Horas” convidam os monges a ressignificar o cotidiano monástico - ocupado com muito trabalho -, liberando espaço para a harmonização com o tempo divino, através dos momentos de oração e de silêncio. Citando o beneditino austríaco David Steindl-Rast, ele afirma que “no momento em que liberamos nosso tempo, temos todo o tempo do mundo. Estamos além do tempo, pois estamos no presente, no agora, que supera o tempo finito” (STEINDL-RAST apud GRÜN, 2006, p. 24).

Sobre esse “sagrado ofício das Horas” no contexto monástico, uma das mais belas analogias vem-nos de Dom Bernardo Bonowitz (2013). Segundo este Abade, o ofício das “Horas” pode ser comparado, de muitas maneiras, à série de pinturas da Catedral de Rouen, do pintor impressionista francês Claude Monet. Nesta série de pinturas - cerca de trinta telas -, Monet preocupou-se em pintar a fachada da catedral, sob o mesmo ângulo, em diferentes momentos do dia - às sete da manhã, às oito da manhã e assim por diante.¹⁹¹ O pintor trabalhou sob o sol, sob a névoa, ao amanhecer, ao entardecer, procurando captar, em vários momentos do dia, as significativas variações de luz incidindo sobre a mesma catedral.

Mas o que será que Monet queria exatamente com isto? Para Dom Bernardo (2013), ele estava simplesmente “celebrando o efeito da luz sobre a matéria, a transformação da matéria que a luz produz, naturalmente, ao se chocar contra os mesmos objetos de ângulos diferentes” (BONOWITZ, 2013, p. 38). Certamente Monet reconhecia que aquilo que pintava e repintava, a cada novo momento, permanecia, em algum sentido, a “mesma velha catedral”. E, no entanto, nunca era exatamente a mesma; parece certo afirmar que o movimento da luz criava sempre uma outra catedral, pelo menos a cada hora. “Todos os dias eu capto e me surpreendo com alguma coisa que ainda não tinha conseguido ver”, esclarece Monet (MONET apud BONOWITZ, 2013, p. 38).

Dom Bernardo (2013) encontra nas pinturas de Monet uma bela e simbólica ilustração do efeito das “Horas” no cotidiano monástico. Segundo ele, quando os monges se unem para celebrar o ofício das “Horas” - e “celebrar é o termo técnico apropriado - eles estão fazendo algo análogo àquilo que Monet fez com sua série de pinturas. As “Horas” descortinam um novo olhar e uma nova percepção sobre a vida; ainda que já tenham se repetido inúmeras vezes ao longo dos anos, carregam em si algo que sempre renova e transforma a existência. Como as telas de Monet que, em cada nova hora, trazem à tona insuspeitas facetas e cores da catedral, assim também os momentos das “Horas” - iluminados por aquilo que os ortodoxos chamam de “a luz que alegra” (a luz divina) -, descortinam continuamente, no dia a dia dos monges, diferentes sentidos e significados espirituais, que jamais se deixarão esgotar.

Grün (2006) destaca que a peculiaridade dessa relação beneditina com o tempo consiste, sem dúvida, no fato de as “Horas” serem celebradas e experienciadas em um contexto de total inseparabilidade da obra de Deus. Assim, é justamente nas celebrações das “Horas” - que interrompem o trabalho, devolvendo ao tempo sua qualidade própria e divina - que a opção

¹⁹¹ A série da Catedral de Rouen foi pintada em 1890 pelo impressionista francês Claude Monet. As trinta e uma pinturas da série pretendiam capturar a fachada da catedral em horas diferentes do dia e do ano e refletir sobre os resultados obtidos sob diferentes condições de iluminação.

beneditina pela opus *Dei* encontra-se plenamente traduzida e caracterizada. “Pela interrupção salutar, o próprio tempo fica são e salvo; em seguida, perde a sua dilacerada incoerência e a sua rotina monótona; em resumo, percebe o seu centro, pois, na oração das “Horas”, o tempo de Deus invade o tempo humano. E é no tempo de Deus que pressentimos a sua eternidade” (GRÜN, 2006, p. 109).

O ritmo dos monges remete-nos à época de Bento e à previsão das sete orações diárias, além da vigília noturna. Na atualidade, muitos mosteiros se reúnem apenas cinco vezes ao dia. No entanto, o ofício das “Horas” completo, tal como celebrado por monges e monjas em algumas comunidades contemplativas, começa muito antes do nascer do sol - em alguns mosteiros, às três horas da manhã¹⁹². A prática da vigília era adotada pelos filósofos gregos para libertar a alma do sono da existência terrena, reconduzindo-a à sua essência original, através de celebrações iniciáticas. Nesta hora, adora-se o Deus invisível, o Deus transcendente. Sobre esse primeiro ofício do dia - *Ofício das Vigílias* - Bento conclama: “Levantemo-nos durante a noite para dar glória a Deus”. Os salmos e hinos de *Vigílias* são geralmente sóbrios e às vezes até mesmo sombrios - eles falam de um Deus que é justo e Santo; o misterioso Senhor da história. O Ofício de Vigílias separa os grupos de salmos com duas leituras longas: uma leitura das Escrituras e uma retirada dos escritos dos Santos Padres.

O próximo louvor é o do *Ofício de Laudes*, que deve coincidir com o nascer do Sol. Os sinos das *Laudes* cantam o mistério do dia que desponta. É a hora da aurora, que os gregos denominavam *Eos* - um ser divino - e que eles chamavam de “a Bela”, “a Bem-amada”. No louvor matinal das “Horas”, ouve-se algo da devoção dos gregos pelo sol, mas também se renova a Ressurreição de Cristo, a partir da qual toda a escuridão foi vencida. Esse dom do mundo renovado a cada manhã deve atrair do cristão uma resposta de louvor e de gratidão, até mesmo de exultação. Sabemos que *Laudes* significa “louvores” e essa é certamente a nota característica deste momento do Ofício Divino. O ritmo dos hinos passa de lento para *alegro* e os salmos do Ofício, qualquer que seja o dia da semana, são os finais do Saltério, os assim chamados “salmos aleluiáticos”. O salmista termina com uma afirmação geral abrangente: “Tudo o que vive e que respira, tudo cante os louvores do Senhor (Sl 150,5). Isto é *Laudes*.”

Laudes e *Vésperas* (cantadas quando o sol se põe) são as horas de oração mais antigas, chamadas de “horas cardeais” do Ofício Divino (da palavra latina *cardo*, “dobradiça”). Em diferentes povos e culturas, sempre houve o costume de louvar a Deus, no nascer e no pôr-do-

¹⁹² Como mencionamos anteriormente, as diferentes congregações, que seguem a Regra de São Bento, têm liberdade para introduzir pequenas variações em suas rotinas, que atendam melhor aos propósitos da cada comunidade monástica.

sol. Entre manhã e tarde, há o dia humano: as horas de trabalho e de produtividade, de colaboração e de competição. Este é o período do dia de mais intensa atividade física e intelectual. Para muitas pessoas, esse é o dia “real”.¹⁹³

No decorrer do dia - entre *Laudes* e *Vésperas* - celebram-se as “Horas menores” da Liturgia das Horas (momentos de celebração mais breve, de dez a quinze minutos cada): *Terça*, *Sexta* e *Noa*, celebradas, aproximadamente, às nove da manhã, ao meio-dia e às três da tarde. As “Horas” menores interrompem a atividade do dia, oferecendo a pausa necessária para a lembrança de que a obra é de Deus, assegurando que é o Espírito Divino quem comanda a vontade, a capacidade e a energia para a consecução dos trabalhos. Os salmos das “horas menores”, na maioria das vezes, são porções do mais longo dos salmos de todo o Saltério, o 119. Ele fala de muitas maneiras diferentes e poéticas do desejo do cristão de realizar, na sua obra do dia a dia, a sagrada vontade de Deus.

Dom Bernardo (2013) ressalta que, normalmente, se imagina que o monge está simplesmente esgotado quando chega a hora de *Vésperas*. No entanto, esta parece ser, na verdade, a hora preferida do Ofício Divino. A denominação *Vésperas* vem de *Vesper* (o planeta Vênus), a “estrela da tarde”. Mesmo para os monges e monjas enclausurados, que vivem no mosteiro e não precisam se deslocar para o trabalho, *Vésperas* ressoa um “chegar em casa”. Antigamente, *Vésperas* coincidiam com o rito de acender a luz para a chegada da noite. “A essa hora do dia (por volta das dezessete horas), nós voltamos à nossa casa, a nós mesmos e ao encontro de Deus, que habita em nós” (BONOWITZ, 2013, p. 41). O Deus de *Vésperas* é um Deus carinhoso e afável. Os salmos de *Vésperas* falam da fidelidade de Deus, do Seu cuidado dispensado em nosso proveito, das “vitórias” que ele realizou na vida dos Seus servos no dia que está por findar. Um hino vespertino a chama de “a Luz alegre”, mas o que mais marca as celebrações de *Vésperas* é o Cântico de Maria, o *Magnificat*, cantado quase no final, a cada tarde do ano.

Além do louvor de *Vésperas* - que finda a tarde - Bento preconiza ainda um último momento, imediatamente antes de dormir - *O Ofício de Completas*. O conceito vem de *completum est* (está consumado). Trata-se de um instante de entrega, de abandono confiante para aqueles que “habitam sob o abrigo do Altíssimo e vivem à sombra do Senhor Onipotente” (Sl 91,1). “Que o próprio Deus de paz vos santifique inteiramente”, lê-se no Ofício de *Completas*. E é exatamente isso o que os monges beneditinos vêm buscando, com seu

¹⁹³ Em alguns mosteiros, em seguida às *Laudes*, celebra-se *Prima*. *Prima* é a benção para o trabalho do dia; a primeira hora; aquela em que o ser humano inicia a sua jornada.

horologium vitae sagrado, dia após dia - ao longo de tantos meses, anos e séculos - na execução plena de mais um dia da obra de Deus (*opus Dei*).

Há quinze séculos, as vidas regidas pela Regra de Bento se veem, portanto, guiadas, renovadas e transformadas diariamente pelos ofícios das “Horas”, que irrompem no cotidiano, ressignificando e atribuindo diferentes sentidos aos momentos do dia. No interior de um mosteiro, a sequência das “Horas” organiza o dia monástico, que, por sua vez, integra e estrutura as semanas e os meses, compondo, em sua totalidade, o ano litúrgico - com suas festas e cerimônias sagradas, que rememoram os momentos de nascimento, morte e ressurreição de Cristo ¹⁹⁴. Assim, os ciclos do dia, da semana e do ano - que determinam o ritmo monástico -, interagem e se complementam, singularizando o *modus vivendi* beneditino.

Nesse ritmo estabelecido pela rotina das “Horas”, o *habitus* monástico vê-se, portanto, transformado numa incessante liturgia diária, em que cada momento do dia guarda uma sacralidade própria. Em última análise, as “Horas”, que devolvem sacralidade ao tempo, definem e afirmam o *habitus* monástico como o *homo religiosus* de Eliade. Assim, na visão de Agamben (2014), “se a liturgia cristã, que culmina na criação do ano litúrgico e do *cursus horarum* (liturgia das horas), foi eficazmente definida como uma ‘santificação do tempo’ - em que cada dia e cada hora são constituídos como “memorial das obras de Deus e dos mistérios de Cristo” -, o projeto cenobítico pode ser mais precisamente definido, ao contrário, como uma santificação da vida por meio do tempo (AGAMBEN, 2014, p. 35).

3.4.4 O *Horologium vitae* e os desafios contemporâneos

Uma forma de vida regular, um *horologium vitae*, uma vida transformada em liturgia; tendo transitado, até aqui, pelos muitos aspectos que constituem e identificam o *habitus* beneditino, pensamos que, sem dúvida, todas essas definições se aplicam a essa singularização subjetiva. Ruiz (2015) enfatiza que “a *regula vitae* propõe criar um modo de subjetivação que se diferencia do fiel *hasidim* do judaísmo, do patrício romano, do eupátrida grego e até do *epimeleia heautou* filosófico. A densa relação que se estabelece entre regra e vida conduz a vida a um modo de viver em que a regra só existe como vida” (RUIZ, 2015, p. 17). Para o autor, o limiar dessa relação torna-se uma perfeita indistinção entre regra e vida, ou, - melhor ainda -,

¹⁹⁴ O ano litúrgico adotava originalmente o ritmo das estações do ano. As festas originais eram celebrações da primavera, da sementeira, da colheita, do nascer e do pôr-do-sol. Os povos sempre consideraram os fenômenos da natureza como símbolos do próprio nascer e crescer, por isso organizavam as festividades. Com o tempo, a Igreja ligou essas imagens arquetípicas com a vida de Jesus: seu nascimento, seu batismo, sua morte e ressurreição (GRUN, 2006).

entre liturgia e vida, pois o horizonte a que aspira o *habitus* monástico é a transformação do cotidiano dos monges em uma plena e incessante liturgia da vida, concretizada pelos momentos diários dos ofícios das “Horas”.

Essa liturgia ininterrupta¹⁹⁵ - compreendida como a obra de Deus (*opus Dei*) -, é a grande novidade do monasticismo, mas também o desafio que terá que enfrentar. Observamos, ao longo deste capítulo, que, nascida em meio ao fenômeno da institucionalização e da cooptação do cristianismo pelas estruturas imperiais, essa forma de vida orientada por uma *Regula* afirmou-se, desde sempre, pela égide da resistência. Ruiz (2015) destaca que, também aí - nessa completa indiscernibilidade entre trabalho, tempo e oração, que singulariza e identifica o cotidiano monástico - encontramos, significativamente, um viés transgressor e resistente do movimento monacal. Nas palavras do autor,

a indistinção da regra com liturgia entrou numa linha de confronto com o conceito de liturgia que a Igreja hierárquica tinha desenvolvido ao longo dos séculos III e IV. Oficiar a liturgia oficial era privilégio do sacerdócio, e não uma prática acessível ao povo (laicos). O monacato subverte o privilégio hierárquico da liturgia propondo que a vida se torne um *officium* constante em que todos oficiam sem distinção uma liturgia permanente da vida. O monacato produz um outro sentido da liturgia como *officium*. Esse *officium* tem suas horas diárias de oração em comum, denominado de Ofício das Horas, mas o resto das horas do dia e seus afazeres são transformados em ofício pela regra que se torna a vida e a vida que vive a regra (RUIZ, 2015, p. 17).

Acompanhamos, no decorrer deste capítulo, que, para conseguir o ideal de forma de vida pretendido pela *regula vitae*, os diversos cenóbios criaram, em suas comunidades, práticas norteadoras, visando a uma completa estruturação do *habitus* monástico. Agamben (2014) destaca que, nesse movimento, a composição tempo-trabalho-vida nunca atingiu uma relação tão capilar quanto essa - instituída nos mosteiros e nas ordens religiosas de vida regular. Uma das técnicas características para a concretização desse *habitus* foi a criação do chamado *Horologium* - livro das Horas - através do qual, o dia, a semana, os meses e os anos aparecem divididos em diferentes períodos, visando uma correta execução de atos religiosos. Segundo Ruiz (2015), “o ponto nevrálgico da divisão temporal se equilibrava entre oração, trabalho e

¹⁹⁵ Ruiz (2015) esclarece que o termo grego *leitourgia* deriva de *laos* (povo) e *ergon* (obra). Seu sentido originário, vinculado ao campo da política, era o de “prestação pública ou serviço para o povo”. Denominavam-se *leitourgia*, mais especificamente, às prestações voluntárias que os cidadãos decidiam fazer em favor da *pólis*, assumindo os ônus das mesmas. A *leitourgia* constituía-se, assim, em uma doação ou serviço voluntário à *pólis*, sem contraprestação. Os rabinos de Alexandria, que traduziram a Bíblia do hebraico para o grego - denominados de 70 - decidiram utilizar o termo *leitourgia* para traduzir a palavra hebraica *sheret*, que significa servir, utilizado habitualmente na bíblia para designar os cultos do templo. O cristianismo continuou a utilizar o termo liturgia no sentido da tradução dos 70, porém, para Agamben, a origem política da *leitourgia* nunca abandonou totalmente a liturgia cristã.

lazer/descanso. A oração ocupava os horários nobres da vida, o trabalho os horários eficientes, o lazer os horários beneficentes. Cada cenóbio mantinha regras para horários em que a vida era escandida no tempo, vivendo cada tempo como uma forma de vida e tornando a vida uma modalidade temporal do viver” (RUIZ, 2015, p. 17). Neste contexto, a vida do monge submetia-se, assim, à regra da divisão temporal diária, com o objetivo de tornar o tempo uma parte fundamental na execução da liturgia incessante do cotidiano monástico. Em última análise, a regra buscava definir uma forma de viver na qual a temporalidade tornava-se parte integrante da obra de Deus, constituindo a vida do monge como um *horologium vitae*.

Como foi possível perceber nos desdobramentos deste texto, é exatamente nessa forma horológica de vida identificada por Agamben (2014) - nessa relação especial com a dimensão temporal, que singulariza o movimento monástico desde as suas origens - que encontramos o eixo norteador, através do qual a nossa escrita foi se consolidando. Pensamos encontrar, na afirmação dessa existência constituída como uma liturgia integral e incessante, aquilo que transforma o *modus vivendi* monástico em uma forma de vida voltada ao *sagrado* - o *homo religiosus* eliadiano - fator determinante da subjetividade dos seguidores da *Regula* beneditina. Na experiência contínua do ofício das “Horas” - que, há séculos, ancora esse *horologium vitae* - logramos vislumbrar algo da sacralidade e da reversibilidade do tempo mítico e primordial de Eliade (2010). A repetição das “Horas”, na rotina monástica, atualiza e atribui significado aos dias, às semanas e aos meses, compondo a experiência do calendário litúrgico cristão. Para Eliade (2010):

Quando um cristão de nossos dias participa do Tempo litúrgico, volta a unir-se ao *illud tempus* em que Jesus vivera, agonizara e ressuscitara – mas já não se trata de um Tempo mítico, mas do Tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judeia. Para o cristão, também o calendário sagrado repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência de Cristo, mas esses acontecimentos desenrolaram-se na História: já não são fatos que se passaram na origem do Tempo, “no começo”. (Acrescentemos, porém que para o cristão, o Tempo começa de novo com o nascimento do Cristo, porque a encarnação funda uma nova situação do homem no Cosmos). Em resumo, a História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. A História volta a ser a História sagrada – tal como foi concebida, dentro de uma perspectiva mítica, nas religiões primitivas e arcaicas (ELIADE, 2010, p. 98).

Nesta perspectiva eliadiana, compreendemos, portanto, que, ainda quando concebido dentro da historicidade irreversível, característica do legado cristão, o tempo monástico das “Horas” guarda em si uma correspondência com a sacralidade reversível da temporalidade mítica. Ao descrever a experiência da Liturgia das Horas, Grün (2006), referenda as colocações de Eliade (2010), afirmando que povos antigos acreditavam que o nosso tempo só pode ser renovado se participar do tempo sagrado, que concede à temporalidade, já gasta do cotidiano,

uma nova energia vital. O autor reconhece, na experiência da oração das “Horas”, a presença dessa energia divina restauradora, capaz de devolver sacralidade ao tempo. Assim, “ao recitar os salmos, o tempo ganha outra característica. Adquire cor, som e ritmo. Rezo os salmos juntamente com Cristo, que, há mais de dois mil anos e com as mesmas palavras, meditou sobre o mistério da vida e do mundo. Portanto, nessa oração, o tempo está suprimido” (GRÜN, 2006, p. 57).

Advogamos, assim, a ideia de que esse *modo de vida horológico*, característico do monaquismo beneditino, cria a abertura necessária, no cotidiano monástico, para a experiência diária com uma qualidade de tempo que se atualiza continuamente e que, portanto, não se esgota nas tarefas do cotidiano. A monja beneditina Joan Chittister (2004) ressalta que, na experiência das “Horas”, o tempo não se perde nem se esgota; ao contrário, na recitação dos salmos, o tempo está sendo estruturado, ritmizado, tornando-se, presente, audível. Segundo ela, em tal momento, o passado e o futuro se unem, enquanto o presente torna-se um tempo pleno, pois significa “não apenas o momento atual, mas também o ponto em que o passado e o futuro coincidem¹⁹⁶ (CHITTISTER, 2004, p. 30). Pensamos vislumbrar, portanto, nessa relação horológica dos monges com o cotidiano, não só algo de sagrado, mas, simultaneamente, algo de resistente e de transgressor, em face aos aspectos produtivos e utilitários, próprios das experiências temporais contemporâneas.

Para Ruiz (2015), indiscutivelmente, há traços característicos da “fuga e resistência” determinantes do monacato primitivo - como a capacidade eremítica de resistir aos modos do poder instituído - na relação estabelecida pelo monaquismo com o tempo, quando, ainda hoje, insiste em utilizá-lo para um usufruir estético e místico da existência, ao invés de transformá-lo em uma simples mercadoria, à qual se pode agregar valor monetário. Neste sentido, parece realmente haver algo de subversivo em estruturar e definir um modo de vida, na atualidade, a partir da Liturgia das Horas - experiências temporais que não objetivam lucro, antes, vinculam-se aos aspectos contemplativos e sagrados da existência e, como tal, carregam um sentido em si mesmas. Ruiz (2015) ressalta, a esse respeito, o quanto é significativa e clara a distinção entre os objetivos da horologia secular monástica e os sistemas de medidas de tempo - cronológicas e cronométricas - às quais nos submetemos nas sociedades de produção e de consumo dos contextos atuais. Nas palavras do autor:

Nenhuma sociedade disciplinar conseguiu atingir uma divisão capilar do tempo tão estrita quanto a vida nos mosteiros. Contudo, há uma diferença qualitativa entre a

¹⁹⁶ Para Ruiz (2015), um dado importante da mística cristã é que, na liturgia, o tempo e a eternidade coincidem.

sociedade disciplinar moderna e a forma de vida da *regula vitae*. Para o poder disciplinar moderno, a fragmentação do tempo é uma técnica que possibilita tornar mais produtiva a vida, enquanto a *regula vitae* segmenta os tempos para vivê-los com mais intensidade de vida. A sociedade disciplinar visa à produção eficiente e a maximização do lucro, a *regula vitae* pretende criar uma vida cujo sentido está na contemplação do viver, no usufruir estético e místico da forma-de-vida (RUIZ, 2015, p. 17).

Lembre-mos, neste momento, das colocações de Guattari e Rolnik (2011), relativamente aos processos de subjetivação. Se podemos nos reconhecer como o resultado das determinações coletivas, que agem sobre nós produzindo nossa subjetividade e influenciando nosso modo de experienciar o mundo, então, nosso desafio consiste em situar e compreender, na atualidade, a singularização monástica, em sua relação com o tempo. Podemos constatar, através do desenvolvimento dos capítulos anteriores, o quanto a “história da salvação”, inaugurada pelo cristianismo, foi perdendo gradativamente os seus aspectos de sacralidade e laicizou-se ao longo dos séculos, atingindo o contemporâneo como um tempo retilíneo e irreversível, esvaziado, porém, de sua condição teleológica originária. Observamos, no entanto, que o movimento monacal cristão - inobstante seus quase vinte séculos de existência -, soube preservar, no decorrer da história do Ocidente, uma relação especial e única com o tempo, configurando-se, através de suas práticas hierofânicas do cotidiano, como um *horologium vitae* sagrado.

No mundo dessacralizado e tecnológico da atualidade, em que o relacionamento com o tempo parece ter perdido há muito a sua condição de experiência sagrada - que tanto significado emprestou à realidade das sociedades pré-modernas -, uma vida transformada em uma liturgia constante parece não se enquadrar na lógica funcional, produtiva e lucrativa, tão característica do capitalismo contemporâneo. Afinal, qual é a finalidade de uma vida dedicada à obra de Deus? O tempo monástico não poderia estar sendo aproveitado de uma forma mais produtiva? Questionamentos como estes insistem em nos acompanhar quando entramos em contato com a opção pelo *horologium vitae*, determinante da vida dos monges. Toda essa aparente inadequação do *habitus* monástico - em sua busca por um Deus invisível -, na aceleração produtiva e na dispersão temporal característica da atualidade, parece se destacar na afirmação de Merton (2011), quando nos assevera que:

Numa cultura basicamente religiosa, como a da Índia ou a do Japão, o monge é, por assim dizer, coisa normal. Quando a sociedade inteira está orientada para além da busca meramente transitória dos negócios e do prazer, ninguém se espanta de que homens dediquem a vida a um Deus invisível. Numa cultura materialista, porém fundamentalmente irreligiosa, o monge se torna incompreensível porque ele “não produz nada”. Sua vida parece ser completamente inútil (MERTON, 2011, p. 12).

Enfatizando, portanto, as construções sociais e culturais que promovem e condicionam as subjetivações coletivas, Merton (2011) ressalta claramente toda a dificuldade em situar a figura do monge no cenário atual, em que o uso do tempo associado ao dinheiro - integrando uma construção coletiva de sentido - parece habitar, mais do que nunca, o imaginário das sociedades de consumo. Situados historicamente neste “contexto de século XXI” - hiperconectados por uma rede mundial de computadores, que promove e estimula a rapidez dos processos de informação - temos dificuldades em dissociar a concepção temporal dessa noção recorrente de uso, de celeridade e de eficiência produtiva, concebida e reforçada na esteira da modernidade. Nesse sentido, pensamos encontrar em Han (2016) - e em suas teorias de aceleração, de dispersão e de atomização temporal - diálogos norteadores, capazes de nos guiar através das experiências temporais predominantes na contemporaneidade ocidental.

Como vimos anteriormente, nas diferentes civilizações que nos antecederam, tanto o tempo mítico quanto a historicidade cristã buscavam se ancorar na tensão narrativa dos acontecimentos, que ganhavam sentido na medida em que ocorriam. Durante muitos séculos, o tempo mítico funcionou como uma imagem, ao passo que, o tempo histórico, em contrapartida, assumiu a forma de uma linha que se dirigia para um fim. Em suas colocações, Han (2016) ressalta, contudo, que a historicidade do nosso legado cristão vem se submetendo, ao longo dos séculos, a novas e a significativas transformações. Segundo ele, na *dispersão* e na *dissincronia* temporais, características das sociedades informatizadas e globalizadas do contemporâneo, toda essa historicidade - herdada do cristianismo com direção e sentido -, começa a perder também a sua tensão narrativa e, inclusive, o sentido de história.

Sabendo que a história organiza e dá sentido à trama dos acontecimentos, impondo-lhes uma trajetória narrativa linear, “se esta desaparece, forma-se um amálgama de informações e de acontecimentos que tropeça sem direção” (Han, 2016, p. 30). Assim, na visão do autor, na hiperconectividade em que vivemos, a historicidade tem cedido lugar, com frequência, às informações que se atropelam, destituídas de qualquer amplitude ou duração narrativa, abrindo espaço para um novo paradigma, no interior do qual habita uma outra ordem temporal: uma temporalidade transformada em um *amontoador de pontos* justapostos, traduzidos por fluxos temporais descontínuos e sem uma direção determinada. Manifesta-se, aí, aquilo identificado por Han (2016) como o *tempo atomizado*, o *tempo de pontos* - o *Punkt-Zeit* -, que enseja e naturaliza o fenômeno descrito como *atomização temporal*.

Para o autor, o tempo só começa a ter sentido quando adquire uma *duração*; quando ganha uma tensão narrativa, quando ganha profundidade e espaço. “O tempo se esvazia quando

se despoja de qualquer estrutura de sentido, de profundidade; quando se atomiza ou aplanar, se enfraquece ou se abrevia ” (HAN, 2016, p. 32). Em tal contexto, esse tempo atomizado, destituído de *duração*, compromete a construção e o encadeamento de sentido que produzem as narrativas, pois esconde, em seu centro, os espaços vazios da descontinuidade, onde nada acontece. Preenchido, portanto, por “vazios de sentido”, esse *Punkt-Zeit* busca suprimir sua perda de tensão narrativa através da vivência acelerada de uma sucessão de sensações e de acontecimentos, que se estende, afinal, a todos os âmbitos da vida.

O tempo assim experienciado, segundo Han (2016), torna-se refém de picos de atualidade, ancorado por uma percepção que vagueia de modo incessante - buscando estímulos, novidades e radicalismos produtores de sentido - incapaz de perceber que a aceleração, por si só, não proporciona sustentação alguma ou atribui sentido ao que quer que seja. A perda da *duração* faz, portanto, com que esse tempo atomizado não se prenda, verdadeiramente, a nenhuma ação ou se renda a qualquer atenção duradoura; um “tempo de pontos” que se torna incapaz, afinal, de reconhecer espaços de *atenção* ou de *espera*, ou, que - nas palavras de Han (2016, p. 32) - “já não permite mais qualquer demora contemplativa”.

Assim, na perspectiva do autor, toda essa fugacidade temporal contemporânea se veria apoiada, fundamentalmente, nas experiências de atomização do tempo, destituídas de durabilidade e, conseqüentemente, da capacidade narrativa produtora de sentidos. Sabendo que a tensão narrativa sustenta uma experiência de temporalidade, ancora um encadeamento particular de acontecimentos e dá sentido ao tempo, o que está em jogo, nessas experiências temporais, é o relacionamento com a noção de *duração*; na verdade, com o esvaziamento do “sentido da espera” e com a “arte da demora”, capaz de comprometer, inclusive, a própria noção de experiência (HAN, 2016). Estaríamos vivendo, portanto, sob a égide de um tempo disperso e atomizado; um tempo que já não se permite os desdobramentos lentos, encadeados e significativos que compõem as narrativas; um tempo que, na verdade, perdeu seu ritmo e flui em aberto, não se detendo mais em momentos, fatos ou acontecimentos.

Ao se destituir de sua tensão narrativa mítico-sagrada, ao se desprender do propósito final da historicidade cristã (*télos*) e constituir-se, finalmente, como o tempo cronológico, utilitário e irreversível do mundo do capital, o tempo revestiu-se, portanto, de novas roupagens, associando-se, cada vez mais, aos aspectos funcionais e produtivos, próprios do capitalismo. Han (2016) conclui, por fim, toda essa discussão, advertindo que a aceleração temporal, da qual tanto se fala, na atualidade, não se trata verdadeiramente de um processo primário, mas sim, de um sintoma, ou melhor, da consequência de um tempo que ficou insustentado, atomizado. Em suas palavras, “o tempo precipita-se, apinha-se para equilibrar uma falta de Ser essencial, mas

sem o conseguir, porque a aceleração por si mesma não proporciona sustentação alguma. Faz apenas com que a falta de Ser se torne até mais penetrante” (HAN, 2016, p. 32).

Justamente na contramão da hegemonia dessas experiências temporais atomizadas e dispersas da atualidade, pensamos reconhecer, no *horologium vitae* do monaquismo beneditino, um legado temporal concebido a partir de uma relação de sacralidade - e que, portanto, escapa aos domínios conceituais e ao utilitarismo dominante da contemporaneidade, constituindo-se como um modo de ser no mundo. Assim, na intimidade da rotina de um mosteiro, as práticas que ancoram o *habitus* monástico numa relação de *opus Dei* - as salmodias das “Horas”, as práticas contemplativas, a *lectio divina*, o silêncio reinante - atribuem continuamente um valor sagrado ao tempo e, no contemporâneo dessacralizado, manifestam-se como heranças produtoras de sentidos, atualizando-se e renovando-se, continuamente, nas vidas regidas pela *Regula* de Bento. Para Ruiz (2015), todo esse diferencial transgressor do monaquismo parece residir exatamente na desativação dos aspectos meramente produtivos do tempo, pela realização de uma forma de vida transformada integralmente em liturgia. Neste sentido, ele afirma que:

O disciplinamento do tempo foi uma técnica essencial para a consolidação do modelo capitalista de exploração da mão de obra. Na contramão da disciplina, a *regula vitae* segmenta o tempo para desativar sua produtividade tornando-o um tempo condensado (*kairos*) na vivência não produtiva da vida, que é a vivência mística da existência. A disciplina é uma técnica nevrálgica do controle biopolítico. A *regula vitae*, pelo contrário, escande a vida no tempo para qualificar a vivência da vida além de qualquer controle, já que a vivência mística da vida desativa sua captura produtiva (RUIZ, 2015, p. 17).

Na interlocução de todas essas ideias, constatamos, de maneira inequívoca, a presença de uma certa transgressão - bem como de uma contínua resistência - no modo como os monges experienciam o tempo no interior de um mosteiro. Pautado nas diretrizes norteadoras da *regula vitae* - e numa disposição existencial de *homo religiosus* - o cotidiano monástico vincula-se de modo indissociável ao *ora et labora*, que determina a relação beneditina com o tempo e confere um caráter sagrado aos diferentes momentos do dia. Neste sentido, no interior de um mosteiro, a Liturgia das “Horas” organiza, sustenta e renova o cotidiano monástico, atribuindo-lhe sentido e ressignificando-o, continuamente, com a experiência do tempo do “*agora*” - o eterno presente místico do louvor das orações comunitárias.

No decorrer deste capítulo, trabalhamos, portanto, com a ideia de que, no *habitus* monástico, o limiar de indiscernimento entre regra e vida, atinge seu clímax na vivência litúrgica da regra, assumida como uma celebração permanente da vida. Para Ruiz (2015, p. 18), “o ideal da forma de vida litúrgica aproxima-se, *mutatis mutandis*, ao modelo grego do *bios*

theoreticos, almejado pelos gregos como expressão máxima da vida humana”¹⁹⁷. Segundo o autor, na filosofia contemporânea vários autores delinearão linhas de fuga e de resistência aos controles biopolíticos propondo, neste sentido, a constituição de modos de subjetivação ancorados numa dimensão amorosa ou estética da existência. “Foucault denominava esta prática de *ética e estética da existência*, Hannah Arendt fala da *vida do espírito ou vida contemplativa*, Benjamim, de *messianismo*” (RUIZ, 2015, p. 18).

Na convergência de tantos pensamentos que ajudaram na construção desta nossa escrita, reiteramos nossas proposições iniciais e advogamos mais uma vez a ideia de que a relação beneditina com o tempo - traduzida no *horologium vitae* do cotidiano monástico -, possa constituir-se, verdadeiramente, como uma prática de resistência e de afirmação aos modos dominantes de temporalização e de subjetivação das sociedades atuais. Complementando nossas ideias, pensamos vislumbrar, na sacralidade da vivência mística da Liturgia das Horas - concretizada pelo *horologium vitae* no prazer da fruição estética e do gozo da relação afetiva - ressonâncias com a noção do *bios theoreticos* grego, aventada por Ruiz (2015). Ao buscar, ainda hoje, a construção de uma forma de vida - concretizada no *horologium vitae* - cujo ideal do viver repousa no indiscernimento da liturgia e da vida, o *habitus* monástico beneditino afirma-se, inequívoca e definitivamente, em face das experiências temporais contemporâneas, como uma singularização subjetiva, preservada e afirmada ao longo dos quinze séculos de sua existência.

¹⁹⁷ Os clássicos denominavam de *bios theoreticos* à conjugação das três dimensões inerentes ao ser humano - estética, afetiva e mística - coexistindo de maneira imbricada numa experiência única da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Cai da folha
a gota d'água.
Lá longe, o oceano aguarda.
(Haikai japonês)¹⁹⁸*

Dos pais do monacato primitivo, em sua *fuga mundi* e seu recolhimento aos desertos, chega-nos a seguinte narrativa:

Perguntou o discípulo: “Onde devo buscar a Iluminação? ”
“Aqui”, respondeu o ancião.
“Quando acontecerá? ”, queria saber o discípulo.
E o ancião respondeu: “Está acontecendo agora. ”
Então o discípulo perguntou: “Por que não a experimento? ”
E o ancião respondeu: “Porque você não olha. ”
“Mas, que deveria olhar? ”, quis saber o discípulo.
E o ancião sorrindo, respondeu: “Nada. Apenas olhe. ”
“Mas o quê? ”, insistiu o discípulo.
E o ancião continuou: “Qualquer coisa que vejam seus olhos. ”
“Bem, então devo olhar de uma maneira especial? ”, disse o discípulo.
“Não”, respondeu o ancião.
“Por que não? ”, persistiu o discípulo.
E o ancião respondeu calmamente: “Porque para olhar você deve estar aqui. O problema é que você está mais frequentemente em qualquer outro lugar. ”

O ancião monástico exorta-nos, assim, àquilo traduzido por Bento, em sua *Regra*, como *custodire* – prestar atenção, vigiar, zelar, observar conscientemente. “Vigiem sobre os atos de sua vida” (RB 4, 48); há quinze séculos, os monges beneditinos orientam-se pelos preceitos da *Regra*, que diariamente os lembra sobre a importância da atenção ao momento presente. Bento recorre às palavras do eremita Abbas Poimen, quando afirma que a atenção é o exercício central da ascese: deve-se vigiar sobre si mesmo, examinar sua alma e exercitar o dom da discriminação, eis a ascese espiritual. Em tal contexto, *custodire* não significa, pois, controlar, mas, simplesmente, “estar acordado, viver com atenção e diligência”. A ascese beneditina visa, assim, à presença total no momento e pode ser resumida, afinal, como a arte de lidar com o tempo, lembrando-se de que todo momento é o momento perfeito e pleno para a obra de Deus (*opus Dei*).

Desde quando, há sete anos, deparamo-nos com as tradições do monaquismo beneditino – a mais antiga Ordem monástica cristã do Ocidente –, autêntico herdeiro do legado dos monges primitivos, sentimo-nos afetados e desafiados por sua forma de vida. Do contato com o *Ora et labora* – que particulariza o seu cotidiano – e com as suas tradições multisseculares, regidas

¹⁹⁸ Haikai: forma mais sucinta da poética japonesa, consistindo de três versos. Em que pese a sua brevidade, é um poema completo em si mesmo. Em seu exíguo espaço, pode projetar uma paisagem ou conteúdos de subjetividade.

pela *Regula* de Bento, ficamos nos interrogando: afinal, quase dois mil anos depois, o que será que os monges beneditinos do contemporâneo têm, ainda, a nos dizer, acerca das buscas existenciais, que conduziram os patriarcas cristãos aos desertos?

Nascido nos primórdios do cristianismo, o movimento monástico beneditino guarda, desde então, correspondências inegáveis com a linearidade e com a irreversibilidade do tempo cristão. No entanto, vinculado originalmente à busca por um estilo de vida, tal movimento soube preservar também as tradições que remontam às suas origens. Assim como os patriarcas monásticos, que souberam encontrar - no isolamento dos desertos, em suas práticas ascéticas e na ritualização dos seus momentos de oração -, a constituição de uma forma de vida capaz de resistir à cooptação dos modos imperiais da época, os monges beneditinos têm se mantido fieis às suas práticas cotidianas, configurando-se, há séculos, como uma singularização subjetiva e resistente aos modos dominantes de temporalização. Neste sentido, o cotidiano beneditino coloca-nos na presença de modos insuspeitos de experiências envolvendo o tempo e as “Horas.

No cotidiano monástico, as celebrações horológicas traduzem-se, verdadeiramente, numa lembrança constante à passagem do tempo; todavia, não no sentido da cronometria da modernidade, que fragmenta e mensura o tempo, atribuindo-lhe funcionalidade e dotando-o de valor monetário. Os toques dos sinos, que anunciam as “Horas”, convidam, na verdade, ao “instante presente”. Ressoam – contínua e insistentemente – a lembrança do instante que passa, atualizando, de forma significativa e simbólica, o valor da presença, da escuta e da plena atenção. Assim, no ritmo constante das “Horas”, os monges recordam-se cotidianamente do caráter efêmero da vida; meditam sobre finitude, impermanência e eternidade, atribuindo, neste movimento, sacralidade e sentido à existência. Para a espiritualidade beneditina, é, exatamente na horologia cotidiana – no *instante mesmo do agora* em que a vida acontece –, que a existência pode ser constantemente redimensionada e ressignificada, traduzindo-se, enfim, em sacramento, em epifania, em “revelação”, em encontro com Deus.

Este texto estruturou-se, portanto, a partir de seus dois grandes eixos: o monaquismo beneditino e o tempo. No entanto, inobstante as muitas informações, detalhes e curiosidades atinentes às questões temporais, este não deve ser considerado exatamente um texto sobre o tempo. Encontrar conceitos ou respostas teóricas, capazes de traduzir em definitivo a natureza da condição temporal ou de explicar o que quer que fosse a esse respeito, nunca foi exatamente a nossa intenção. Mesmo porque, como pudemos perceber nos desdobramentos dos capítulos, habitando há séculos o imaginário das diferentes civilizações, o tempo tem resistido ao dogmatismo das definições, conjugando-se invariavelmente aos aspectos culturais de cada época. Contudo, de uma maneira um tanto curiosa e paradoxal, tampouco tivemos a pretensão

de escrever um texto sobre o monaquismo beneditino. A nossa atenção sempre esteve orientada, na verdade, para a interface desses dois eixos estruturantes. Encontramos, no monaquismo, uma forma de vida regida pelas “Horas”, uma vida horológica, um *horologium vitae*. Contextualizar e compreender essa forma de vida – que há mil e quinhentos anos se estrutura a partir das “Horas” e que ainda se afirma como possibilidade –, isto foi certamente a nossa pretensão e, seguramente, o nosso maior desafio.

Eis-nos, afinal, diante do que realmente nos motivou e nos direcionou, desde o começo: situar, no contexto contemporâneo, esse *modus vivendi* constituído há séculos – a partir de um *ora et labora* revestido de um caráter sagrado –, buscando resgatar os sentidos e os significados que ancoram a completa indiscernibilidade dessa forma *vitae* com os momentos de oração conhecidos como as “Horas”. Vê-se, de tal forma, que nosso interesse nunca recaiu exatamente sobre as questões temporais e suas aporias, ou ainda sobre as tradições dos seguidores da *Regula* de Bento, mas tão somente na interseção desses dois universos, que parecem confluir justamente na concretização cotidiana e contínua do que é conhecido como Liturgia das Horas. Poderíamos afirmar, portanto, que nessa peculiar relação estabelecida pelos monges beneditinos com o Ofício Divino – que estrutura e caracteriza o *horologium vitae* – logramos encontrar, afinal, aquilo que verdadeiramente norteou a construção de toda esta escrita.

Contudo, buscar compreender essa sacralização da vida por meio do tempo – como bem traduziu Agamben (2014), referindo-se aos modos monásticos – em contraposição aos modos dominantes da atualidade, equivale a colocar em perspectiva as nossas próprias escolhas, os nossos próprios “hábitos”, relativamente ao modo como nos relacionamos com o tempo em nossa vida cotidiana. Pudemos perceber, no decorrer dos capítulos, o quanto nos encontramos inconscientes das variáveis temporais que regem o nosso dia a dia – cronometrando os nossos momentos de trabalho, de lazer, de criatividade, de religiosidade – tornando-nos, frequentemente, meros reprodutores da fugacidade temporal das *vivências* (*Erlebnis*) – descritas por Han (2016) –, em detrimento da intensidade temporal presente nas *experiências*, capazes de romper e de distender o tempo, agregando sentido à existência.

Assim, no desdobramento do texto, pudemos entrar em contato com a presença incontestável dos inúmeros fatores sociais e culturais que, ao longo dos séculos, atuaram na determinação dos modos dominantes de temporalização. Neste sentido, reconhecemo-nos herdeiros das diferentes civilizações que nos antecederam, identificando em nosso legado cristão as origens da linearidade, da irreversibilidade e da historicidade, características tão presentes e marcantes da temporalidade ocidental. Na secularização das sociedades contemporâneas, tornamo-nos testemunhas da dessacralização dessa herança cristã; assistimos,

assim, ao fenômeno crescente da mercantilização do tempo – cronometrável, produtivo e funcional – cada vez mais refém dos apelos do capital e esvaziado nas ações humanas. No entanto, na contramão de tudo isso, pensamos identificar, na subjetivação monástica beneditina, uma singularização temporal que se faz possível, através dos séculos, a partir de uma sacralidade originária e determinante, configurada na afirmação de um modo de vida.

O Tempo e as “Horas”. Impossível pesquisar, ler e refletir sobre as questões temporais e as práticas monásticas e não se deixar afetar por uma tal experiência. O contato com os assuntos temporais coloca-nos invariavelmente diante de nossos conflitos existenciais mais originários, desnudando-nos quanto às nossas condições de permanência e de transitoriedade, de poder e de impotência, de vida e de morte. Seja por sua completa e absoluta inseparabilidade da condição de existir – da qual faz-se também garantia de impermanência – ou ainda, pelos aspectos inexoráveis e misteriosos que lhe parecem tão próprios, seguramente, o tempo ressignifica tudo; convida-nos a colocar em perspectiva todas as nossas teorias, certezas e verdades mais arraigadas. Do contato com as práticas monásticas e com o *horologium vitae* convertido em uma forma de vida – em uma contínua liturgia –, saímos, pois, implicados, transtornados, transformados, buscando ressignificar a nossa própria existência.

O modo como os monges relacionam-se com o tempo e, especialmente, com as “Horas” em seu cotidiano, convida-nos a refletir sobre as nossas próprias escolhas, abrindo-nos para a observação daquilo que mais claramente se aplica às questões temporais: antes de se deixar definir por qualquer conceito ou teoria, o tempo vincula-se à experiência e como tal habita o momento presente. Talvez aí resida, verdadeiramente, o grande diferencial do monaquismo beneditino, em face da temporalidade. Monges são contemplativos; reconhecem o valor da experiência do *agora*, do instante oportuno, do momento perfeito, em que a obra de Deus se concretiza no decorrer de uma existência. Estar simplesmente à espera, abrir-se à escuta, ficar vigilante, permanecer no agora; os beneditinos ocupam-se disto, há séculos. Há mil e quinhentos anos, subvertem a irreversibilidade do tempo que passa, abrindo-se ao instante perfeito da obra de Deus. Na completa entrega às suas práticas cotidianas – os momentos das “Horas”, os silêncios contemplativos, as *lectios* divinas, os trabalhos manuais -, buscam a experiência sagrada do momento presente, em que tempo e eternidade coincidem, onde não existe mais nem o antes ou o depois, mas, contínua – e, simplesmente –, plenitude e Presença.

REFERÊNCIAS

ADAM SMITH. Disponível em: < Em <https://www.todamateria.com.br/adam-smith/> > Acesso realizado em 16 mar. 2018.

AFRESCO. Disponível em: < <https://www.infoescola.com/pintura/afresco/> > Acesso realizado em 07 jul. 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e forma de vida. Trad. de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Editora Argos, 2012.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. Confissões. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ALMEIDA, Fábio. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011.

AMPULHETA. Disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ampulheta> > Acesso em: 01 jul. 2014.

ANO LITÚRGICO. Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Ano_lit%C3%BArgico > Acesso realizado em 10 jul. 2016.

ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. **A nuvem do não-saber**: Trad. Lino correia Marques de Miranda Moreira. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ARAÚJO, André de. **Dos livros e da leitura no Claustro**: elementos de história monástica, de história cultural e de bibliografia histórica para estudo da Biblioteca-Livraria do Mosteiro de São Bento de São Paulo (Sécs. XVI-XVIII). São Paulo: USP/SP, 2008. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

ASSIS, Jose Carlos de. **A razão de Deus**: ciência e fé, criacionismo e evolução, determinismo e liberdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

AUGRAS, Monique. **O Ser da Compreensão**: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico. Petrópolis: Vozes, 1986.

BENOIST, Luc. **Signos, símbolos e mitos**. Trad. de Anna Maria Viegas. Belo Horizonte: Interlivros, 1977.

BERNARDES, Rogéria. **Subjetividade silenciosa**: diálogos da psicologia com os monges beneditinos no contemporâneo. Curitiba: Editora Juruá, 2017.

BETTENCOURT, D. Estevão. **Apoftegmas: a sabedoria dos antigos monges.** Trad. De D. Estevão Bettencourt O.S.B. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1979.

BINGEMER, Maria Clara. **O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença.** Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

_____. **Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise.** São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Cristianismo: o mínimo do mínimo.** 2. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2013.

BOCK, Ana Mercês; GONÇALVES, M. Graça; FURTADO, Odair, (orgs.). **Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia.** 6.ed. São Paulo: Cortez, 2015.

BONOWITZ, OCSO, Dom Bernardo. **Buscando verdadeiramente a Deus.** Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2013.

CALAZANS, Diego José de. **Tempo ou não-tempo?: um estudo acerca da experiência do tempo e o não-tempo da experiência.** Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia), 2006.

CARLOS MAGNO. Disponível em < <http://www.colegioweb.com.br/historia/o-reino-franco-e-o-imperio-carolingio.html> > Acesso em 26 jan. 2015.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem. Mito.** Trad. J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CHITTISTER, OSB, Joan. **Sabedoria que brota do cotidiano: viver a Regra de São Bento hoje.** Trad. I. F. de A. Camargo. Juiz de Fora: Editora Subiaco, 2004.

COLLART, OSB, Dom Cristiano. **A sabedoria de São Bento para o nosso tempo.** 2. ed. São Paulo: Palavra & Prece, 2011.

CONSTANTINO. Disponível em:< <https://pt.wikipedia.org/wiki/Constantino> > Acesso em 12 mar. 2015.

DAVIES, Paul. **O enigma do tempo: a revolução iniciada por Einstein.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

DEMKOVICH, Michael. **Introdução a Mestre Eckhart.** Trad. Frei Mateus Cardoso Peres, OP. São Paulo: Paulinas Editora, 2009.

DIAS, Arcelina Helena Públio. **Além do silêncio:** peregrinação ecumênica por mosteiros da Europa. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2008.

DOMINGUES, Ivan. **O fio e a trama:** reflexões sobre o tempo e a história. São Paulo: Iluminuras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

DOWLEY, Tim. **Os cristãos:** uma história ilustrada. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

DURANT, Will. **A História da Filosofia.** In: Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus:** razão, fé e revolução. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. **A morte de Deus na cultura.** Trad. Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II:** de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Trad. de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Trad. de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Symbolism, the Sacred and the Arts.** New York: Crossroads, 1985.

_____. **Mito do eterno retorno.** Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **O conhecimento sagrado de todas as Eras.** Trad. de Luiz L. Gomes. São Paulo: Mercuryo, 1995.

_____. **Imagens e símbolos:** ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Trad. Sônia Cristina Tamer. São paulo: Martins Fontes, 1991.

ELLUCIDARIUM. Disponível em: < <https://en.wikipedia.org/wiki/Elucidarium> > Acesso em 12 out. 2016.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio:** o dicionário da língua portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2:** O uso dos Prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade 3:** O cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FRANCO JUNIOR, Hilário. O ano 1000. **Tempo de medo ou de esperança?** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GRANDE CARTUCHA. Disponível em: <<http://www.chartreux.org/pt/origem.php>> Acesso em 20 mar. 2013.

GREGÓRIO I. Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Papa_Greg%C3%B3rio_I > Acesso em 07 set. 2017.

GRÜN, Anselm. **Os padres do deserto: temas e textos.** Trad. de Edgar Orth. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **As exigências do silêncio.** Trad. de Carlos Almeida Pereira. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **No ritmo dos monges: convivência com o tempo, um bem valioso.** Trad. Frederico Stein. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **Mística: descobrir o espaço interior.** Trad. Luiz de Lucca. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **O encontro com Deus: experiências de fé de grandes nomes da História.** Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GUIMARÃES, André. **O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade.** Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2000.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica: Cartografias do desejo.** 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HADOT, Pierre. **A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson.** Trad. de Lara Cristina de Malimpensa. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. **Exercices spirituels et philosophie antique.** Paris, Études Augustiniennes, 1987.

_____. **Reflexions sur la notion de culture de soi,** in Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale, Paris, 1988.

_____. **O que é a filosofia antiga?** . São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAN, Byung-Chul. **O Aroma do Tempo: Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora.** Trad. Miguel Serras Pereira. Relógio D'Água Editores, 2016.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento filosófico.** Rio de Janeiro: Florence Universitária, 1997.

LEÃO, Emmanuel. **Aprendendo a Pensar II.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno.** Trad. Alcides João de Barro. São Paulo: Ática, 1991.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval.** Trad. José Rivair de Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____. **Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** Trad. de Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Em busca do tempo sagrado:** Tiago de Varazze e a Lenda dourada. Trad. Marcos de Castro. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LELOUP, Jean-Yves; BOFF, Leonardo. **Terapeutas do deserto:** de Fílon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckheim. Trad. Pierre Weil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LITURGIA DAS HORAS. Disponível em: <<http://www.liturgia.pt/lh/>> Acesso em: 01 jul. 2013.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Cultura, arte e literatura:** textos escolhidos. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel, (orgs.). **Diante do mistério.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística:** das origens ao século V. Trad. Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

MCGINNIS, Mark W. **A sabedoria dos beneditinos:** trinta monges e freiras compartilham as maiores lições de sua vida. Trad. de Claudia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.

MERTON, Thomas. **A vida silenciosa.** Trad. Companhia da Virgem. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MESOPOTÂMIA. Disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mesopot%C3%A2mia> > Acesso em: 06 mar. 2016.

MULLER, M.S.; CORNELSEN, J.M. **Normas e padrões para teses, dissertações e monografias.** 4.ed. Londrina: UEL, 2003.

NEEDLEMAN, Jacob. **Cristianismo perdido:** uma viagem de redescoberta. Trad. Daniel Camarinha da silva. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1980.

NORRIS, Kathleen. **O caminho do claustro.** Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo. O tempo na modernidade e na contemporaneidade. **Kairós**, Fortaleza, v. 11, p. 103-123, 2014.

ORDEM DE SÃO BENTO. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ordem_de_S%C3%A3o_Bento/> Acesso em: 25 mar. 2011.

ORDEM CISTERCIENSE. Disponível em: <<http://www.ocist.org/>> Acesso em: 20 mar. 2013.

OUROBORUS. Disponível em < <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/ouroboros/>> Acesso em: 16 mai. 2014.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PATTARO, G. **La conception chrétienne du temps**. In: Les cultures et le temps. Payot/UYESCO. Paris, 1975

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 1**. A intriga e a narrativa histórica. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

RUIZ, Castor. **Os labirintos do poder**: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

_____. A Filosofia como forma de vida. Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (*askesis*) de espírito. Publicada na **IHU On-line 461**, de 23-03-2015.

_____. A Filosofia como forma de vida (II). Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (*enkrateia*). Publicada na **IHU On-line 466**, de 01-06-2015.

_____. A Filosofia como forma de vida (III). Do cuidado de si ao deciframento de si. Publicada na **IHU On-line 467**, de 15-06-2015.

_____. A Filosofia como forma de vida (IV). A regra de vida (*regula vitae*), fuga e resistência ao controle social. Publicada na **IHU On-line 468**, de 29-06-2015.

SOARES, Afonso M. L. **No espírito do Abbá**: fé, revelação e vivências plurais. 1.ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo**: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 21. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SOUZA, Vítor. **Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico**. São Paulo: Factash Editora, 2014.

_____. **A dobra da Religião em Paul Ricoeur**. Santo André: Kapenke, 2017.

VALERIO, Raphael. Notas sobre as noções de resto, messianismo e tempo em Giorgio Agamben. **Profanações**, Santa Catarina, Ano 2, n.1, p. 124-151, jan./jun. 2015.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIRGILIO. Disponível em: < <https://www.suapesquisa.com/biografias/virgilio.htm> > Acesso em: 01 jul. 2014.

WAAL, Esther de. **A procura de Deus**: segundo a Regra de São Bento. Trad. Mosteiro do Encontro. Curitiba, 1993.

WEBER, Max. **A gênese do capitalismo moderno.** Org. Jesse Souza. Trad. Rainer Domschke. Rio de Janeiro: Ática, 2007.

WHITROW, Gerald. **O tempo na história:** concepções de tempo da pré-história aos nossos dias. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. **O que é o tempo?:** uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Trad. de Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

WOODS JR., Thomas. **Como a Igreja Católica construiu a civilização Ocidental.** Trad. de Élcio Carillo. São Paulo: Quadrante, 2008.