

O TEMPO E A HISTÓRIA*

Ivan Domingues
UFMG

1. A experiência do tempo

Na Introdução às Ciências do Espírito, Dilthey afirma que a intuição do efêmero é a primeira forma de que se reveste a experiência humana do tempo e como um enigma acompanhou a trajetória da humanidade desde as épocas mais recuadas: a corruptibilidade da natureza, a fragilidade da existência, a precariedade das instituições humano-sociais etc. atestavam a ação implacável do tempo, com o ciclo de nascimento, crescimento e morte, de modo que os homens desde cedo, ao experienciarem a ação do tempo, foram levados a buscar explicações que dessem sentido a essa experiência, sem que, todavia, o enigma do tempo fosse decifrado ou ficasse de todo resolvido.

O que é digno de nota, porém, nessa experiência — e ao que parece Dilthey não o percebeu, muito embora tivesse destacado em outras ocasiões o papel da idéia de ponto fixo na elaboração das categorias de substância e de átomo, para se pensar o elemento permanente que subjaz ao fluxo cambiante das impressões —, não é tanto a intuição do efêmero, mas antes a sua negação, a procura de um elemento permanente, a busca de um ponto fixo que permitisse aos homens a evasão do tempo, pondo-os ao abrigo de sua ação corrosiva. Quer dizer: ao invés de aprofundar a experiência do efêmero e de valorizar o tempo em si mesmo e por si mesmo, o que os homens desde as épocas mais remotas fizeram ao experienciar a presença fugaz do efêmero e a ação corrosiva do tempo foi dar um jeito de esvaziá-las e de negá-las, ainda que soubessem que não poderiam subtrair-se delas e pôr-se de todo ao abrigo delas. Ao contrário do que imaginava Dilthey, esta busca de um elemento estável não tem que ver com a natureza do pensamento, que precisa de um ponto fixo para pensar o móvel e de um

elemento permanente para pensar o cambiante, mas, sim, com a natureza profunda do próprio homem, que suporta mal a idéia de efêmero, tem uma dificuldade imensa para lidar com o novo, o fortuito e o imprevisto, e faz de tudo para afastar o tempo com seu cortejo de sofrimento, decadência e morte.

Por isso, ao se fazer uma hermenêutica da experiência do tempo e do sentido da história, é preciso desfazer-se das idéias, caras aos modernos, de que a experiência da temporalidade é uma coisa tranqüila, limitando-se os homens a assistir à ação de Cronos, impassíveis e resignados; de que o tempo é uma espécie de marco vazio, meio neutro, o lugar onde as coisas duram e acontecem indiferentes a ele; de que o sentido da história brota da ação dos homens sobre o tempo e do tempo sobre os homens, como se a relação fosse transitiva, o sentido co-natural e ambos homogêneos. A julgar pela ampla literatura que nos chegou através da antropologia e da história, o que caracteriza a experiência do tempo vivida pelos homens arcaico, grego e judeu-cristão é seu lado trágico (o deus que engole seus próprios filhos; o tempo da queda, danação e morte etc.); o fato de o tempo ser uma potência que em sua ação implacável corrói as coisas e tudo marca com o selo do provisório e do efêmero; o fato de a história ser mais uma potência que sobrepára os homens e os envolve do que o meio neutro em que eles agem indiferentes a ele; o fato de o sentido de sua marcha ser menos desejado do que temido, experienciando os homens um verdadeiro terror pânico diante dela e se servindo de todos os meios para subtrair-se, evadir-se e refugiar-se num mais além dela, na eternidade, instalada no tempo ou fora do tempo, pouco importa, onde se poriam ao abrigo de sua ação corrosiva. De sorte que, tanto quanto a intuição do efêmero, o desejo da eternidade é constitutivo da experiência humana do tempo, desde as épocas mais recuadas. As duas experiências andam juntas. Lugar do efêmero e também do eterno, a experiência do tempo que repousa no sentimento da caducidade das coisas leva a um desejo incontrolável de evadir-se dele e pôr-se ao abrigo dele, ainda que as estratégias e formas de evasão não sejam as mesmas em diferentes povos e épocas (mito, religião, arte, ciência, filosofia etc.). A nosso ver, é com a ajuda destes dois operadores — intuição do efêmero e desejo da eternidade — que a hermenêutica poderá ser bem-sucedida em sua abordagem da experiência do tempo e do sentido da história. Para tal, na falta de material disponível trabalhado pela própria hermenêutica, não nos resta outro caminho senão buscar socorro alhures, numa obra que soube como poucas pôr em relevo a ambivalência da experiência humana do tempo e do sentido da história, destacando o lugar do efêmero, o papel da evasão do tempo e o sentido da busca da eternidade, a saber: *O Mito do Eterno Retorno*, de Mircea Eliade — a outra é *O Desejo da Eternidade*, de Ferdinand Alquié, à qual recorreremos mais à frente, na terceira parte.

Nessa obra notável, vigorosa e de grande força especulativa, Eliade nos mostra que os homens de todas as idades e latitudes tudo fizeram para pôr-se à margem do tempo e, à única exceção talvez dos modernos, sempre olharam a história com desconfiança, vendo nela não o meio indiferente às coisas que o habitam ou a sede de potências favoráveis aos homens, mas uma potência demoníaca, uma casa de horrores, um poder terrificante que só lhes traz infelicidade, com seu cortejo de guerras, doenças, sofrimentos e morte. Esta experiência de terror pânico em face da história, segundo Eliade, pode ser atestada em todos os quadrantes do planeta, sob todos os céus, em todas as

idades e em todos os lugares — nas chamadas sociedades primitivas, nos grandes impérios do oriente, na antiguidade clássica, no ocidente cristão, no mundo islâmico, nas Américas etc. Ora, tamanha extensão nos sugere algo mais do que uma simples resistência à história, um mero sentimento negativo ante o poder nefasto do tempo, porém uma disposição profunda da natureza humana que, qual carapaça, está aparelhada não propriamente para integrar e assimilar o tempo, mas para barrá-lo e subtrair-se dele, sob pena de desintegrar-se nele.

Pode-se dizer que essa disposição da natureza humana, cujos órgãos e mecanismos funcionam como uma carapaça para se proteger do tempo e da história, é análoga à fixação dos indivíduos em espécies no mundo da vida e à instalação de estruturas no mundo das coisas. Integram esses dispositivos o instinto, o hábito, a memória, o esquecimento, e também a consciência. Se, à diferença do instinto, que é puro automatismo sem relação com o passado e a mera repetição do eterno presente, o hábito, como diz Alquié, é o passado pesando sobre o presente e fixado no presente, não obstante a função de ambos é parecida na luta da vida contra o tempo negando a mudança, elevando-se contra o devir e insurgindo-se contra o novo e o imprevisto, ambos terminam por instalar certa continuidade na ordem do tempo, certa fixidez no modo de ser dos homens e certa permanência no mundo dos homens, dando origem ao que os gregos chamavam de *ethos*, uma espécie de segunda natureza em que os homens se põem ao abrigo da ação do tempo e da atividade desintegradora da história. Já a memória deve ser vista não, sem mais, como o órgão do tempo e do passado, como quer H. Arendt, mas, sim, como diz Alquié, como faculdade do eterno e do presente, que conserva o passado no presente e o adere a nós, a ponto de se confundir com nós mesmos. E mais: uma faculdade que só mais tarde, não sem opor resistência, vai reconciliar-se com a história, dissociar-se do presente e abrir-se ao passado, instalando um passado morto estranho a nós e procurando animá-lo e dar-lhe vida por si e em si mesmo, como viu muito bem Le Goff. Quanto ao esquecimento, é preciso ver nele antes de mais nada o outro da memória, a faculdade que permite apagar o tempo ou, ao menos, na impossibilidade de apagar tudo, esvaziá-lo ou empalidecê-lo, permitindo aos homens, como diz Eliade, suportá-lo como uma dimensão da existência, mas sem interiorizá-lo e transformá-lo em consciência. É preciso também ver em sua ação não uma atividade puramente negativa, uma espécie de esponja que apaga a memória e desfaz as marcas do tempo, mas uma atividade positiva que instala o eterno e se abre ao ser, animada pela sede do ôntico e pelo desejo de permanecer, como no-lo mostra a atitude do homem arcaico que, com o mesmo ímpeto com que se esforça por lembrar-se dos gestos inaugurais dos seres arquetipais e guardá-los na memória, se esforça também por se esquecer e apagar a memória de tudo aquilo que cai no tempo e traz o selo de sua ação corrosiva: o novo, o imprevisto, o efêmero. Há que destacar ainda, e sobretudo, a consciência, em que é preciso ver, como o nota Alquié, a faculdade do eterno por excelência, com seu poder notável de se desprender da cadeia temporal e de se furtar à ação do tempo, sendo-lhe indiferente marchar de frente para trás ou de trás para frente, desafiando toda cronologia, pondo-se no passado, instalando-se no futuro, refugiando-se no presente. Por fim, é preciso assinalar o papel da linguagem, extensão da consciência e também da memória, cujo poder de instalar a continuidade do tempo foi apontada por Gadamer, bem como assinalar o papel de instituições como

a família, o Estado, a economia etc., que não somente se furtam ao tempo, mas se voltam contra ele e se organizam contra ele, assegurando outros tantos elementos de permanência e de coesão, sem os quais a humanidade ficaria desprotegida e se desintegraria nele.

Embora não seja dotado de um órgão dos sentidos para marcar o tempo, deficiência suprida pela consciência; ainda que a consciência do tempo seja algo tardia, adquirida pela criança, como mostrou Piaget, na segunda infância, em torno dos sete anos — o homem desde as épocas mais remotas estava aparelhado para pensar a individualidade e a caducidade das coisas. Por um lado, os órgãos dos sentidos dão aos homens a capacidade de notar a individualidade. Por outro, a consciência dá-lhes o poder de marcar a caducidade das coisas — poder e capacidade que, em verdade, não são infinitos, haja vista que os homens não podem representar diretamente o tempo, menos ainda a ação do tempo, a não ser indiretamente, por meio das coisas e de seus efeitos sobre elas. Ora, assinala Eliade, o que é notável na memória coletiva dos povos, em que pesem esses poderes, é que ela dificilmente retém os acontecimentos “individuais” e personagens históricos “autênticos”. Isto porque funciona de outra maneira, mediante estruturas diferentes: categorias ao invés de acontecimentos, arquétipos ao invés de personagens históricos. Este traço da memória dos povos, que não pode aceitar o individual e não conserva senão o exemplar, reduz os acontecimentos às categorias e prefere às individualidades os arquétipos, pode ser atestado não apenas na mentalidade arcaica, mas também em nossos dias, em comunidades mais avançadas em civilização e cultura¹. Sintoma disso, segundo Eliade, é o fato de que a lembrança de um acontecimento histórico ou de um personagem autêntico não subsiste por mais de dois ou três séculos na memória dos povos. Depois simplesmente se converte em mito, sendo o personagem histórico assimilado ao seu modelo arquetipal (herói) e o acontecimento integrado na categoria de ação mítica (façanha), a exemplo do príncipe de Gozon, a quem a lenda atribui ter morto um dragão e em quem vê uma espécie de São Jorge². Por isso, ao contrário do que se pensa, a memória coletiva é profundamente a-histórica: além de não conferir nenhuma importância às lembranças pessoais, ela não retém os acontecimentos e as individualidades históricas senão na medida em que os transforma em arquétipos, isto é, na medida em que anula todas as suas particularidades históricas e pessoais³.

Nas sociedades arcaicas, tudo se passa como se existissem dois tempos: um tempo “fraco”, povoado de acontecimentos e entes banais, no qual os homens levam uma vida anódina e sem importância (tempo profano); um tempo “forte”, povoado de acontecimentos extraordinários e habitado por potências sobrenaturais, cujos atos os homens devem imitar e cujos perigos devem conjurar (tempo sagrado). Mas não é bem assim, pois estes dois tempos, longe de se escandir em duas ordens separadas, são na realidade um só e mesmo tempo, simultaneamente sagrado e profano, e três são as notas que o qualificam: realidade, continuidade e reversibilidade. Em seu livro *Comentário da Lenda do Mestre Manolo*, Mircea Eliade nos dá elementos para pensar essas três notas do tempo mítico, tal como ele é experienciado pelo homem primitivo, à luz de certos mitos cosmogônicos de fundação do mundo, a partir dos quais nosso autor tenta explicar os laços entre o mito, o rito e o tempo. No plano do mito, frisa Eliade, vamos encontrar subjacente a ele uma espécie de teoria segundo a qual nada no mundo é real

e pode durar se não é animado, se não está dotado de uma alma que o anima e lhe dá vida desde dentro⁴. No plano do rito, embora Eliade não o explicita, pode-se dizer que se pressupõe que o suplemento de alma indispensável à duração do real é obtido por meio de um ato (sacrifício), que repete por imitação o ato primordial mediante o qual os deuses criaram o mundo e deram vida às coisas. No que tange ao tempo, admite-se que o tempo concreto e profano pode ter seu curso suspenso e os acontecimentos podem ser revertidos com a ajuda de um conjunto de atos apropriados (ritos) que, ao repetirem o gesto inaugural cumprido pelos deuses quando da criação do mundo, instala-nos num tempo primordial, um tempo sagrado situado *in illo tempore, ab origine*, no qual a criação do mundo ocorreu⁵. A assinalar que é através da força mágica do rito que esse tempo primordial é reatualizado e a continuidade do mundo no tempo fica assegurada. Tão forte é essa necessidade, que os deuses têm suas forças exauridas em seu esforço de criar o mundo e pelo fato de nele terem de intervir a todo instante, ao fim de cada ciclo, no começo de cada ano, sob pena de o mundo desaparecer, se suas forças não são renovadas ou reanimadas. Sendo assim, habitado por potências sobrenaturais que agem sobre o curso das coisas e o mundo dos homens, o tempo é uma realidade concreta e sua ação afeta os homens e as coisas; animado por forças anímicas que dão vida às coisas e permitem a continuidade do mundo, o tempo é um *continuum* e seu sentido duração; por fim, podendo ter seu curso suspenso e revertido, ligando o fim à origem e o resultado ao começo, o tempo, além de contínuo, é reversível, repetição do ciclo e eterno retorno.

Destas três notas do tempo mítico, a mais singular e talvez a mais desconcertante para nós modernos é a idéia de reversibilidade e a figura da temporalidade que a acompanha: a do tempo circular. A obra de Eliade abunda em exemplos deste jaez entre os povos primitivos. Não sendo possível deter-nos neles, limitamo-nos a remeter o leitor a estas páginas notáveis e a pôr em relevo o papel daquilo que o nosso autor chama de arquétipos da repetição, com cuja ajuda o homem arcaico elabora a experiência do tempo e confere sentido à história. Segundo Eliade, o traço que mais chama a atenção dos estudiosos da experiência da temporalidade das sociedades tradicionais é a sua revolta contra o tempo concreto cotidiano, sua nostalgia de um retorno periódico ao tempo sagrado das origens, ao Grande Tempo⁶. E mais — prossegue Eliade na sua análise da regeneração do tempo, levada a cabo no capítulo II: “Em última instância, nós deciframos em todos estes ritos e em todas estas atitudes a vontade de desvalorização do tempo. Levados a seus limites extremos, todos os ritos e todos os comportamentos que assinalamos acima se sustentam no seguinte enunciado: se não lhe concedemos nenhuma atenção, o tempo não existe; ademais, lá onde ele se torna perceptível (pelo fato do ‘pecado’ do homem, isto é, quando o homem se afasta do arquétipo e cai na duração), o tempo pode ser anulado. No fundo, se a olhamos em sua verdadeira perspectiva, a vida do homem arcaico (reduzida à repetição de atos arquetipais, isto é, às categorias e não aos acontecimentos, à incessante retomada dos mesmos atos primordiais, etc), embora ela se desenvolva no tempo, não carrega seu fardo, não registra sua irreversibilidade, em outras palavras não tem nada a ver com o que é precisamente característico e decisivo na consciência do tempo (quer dizer, na nossa consciência — ID). Como o místico, como o homem religioso em geral, o primitivo vive num contínuo presente”⁷. Um bom exemplo disso nos dá, segundo Eliade, uma série de mitos lunares

que vamos encontrar espalhados em praticamente todas as sociedades arcaicas, nos quais reconhecemos a mesma tentativa de estabelecer um paralelo entre as fases da lua (aparição, crescimento, diminuição, desapareição seguida de reaparição depois de três noites de trevas) e as fases da humanidade (aparição, desapareição, reaparição), desempenhando um papel decisivo na elaboração das concepções cíclicas da temporalidade. "Na perspectiva lunar — escreve nosso autor — a morte do homem, assim como a morte da humanidade, são necessárias, tanto quanto o são os três dias de trevas que precedem o 'renascimento' da lua. A morte do homem e da humanidade são indispensáveis à sua regeneração. Uma forma, qualquer que seja ela, pelo fato mesmo de que ela existe como tal e de que ela dura, se enfraquece e se desgasta; para retomar seu vigor, é preciso reabsorvê-la no amorfo, nem que seja por um só instante; reintegrá-la na unidade primordial da qual ela saiu; em outras palavras, voltar ao 'caos' (no plano cósmico), à 'orgia' (no plano social), às 'trevas' (para as sementes), à 'água' (batismo no plano humano, 'Atlântida' no plano histórico)"⁸.

Podemos facilmente compreender o sentido dessa experiência da temporalidade vivida pelo homem arcaico, bem como o motivo que governa esses arquétipos da repetição em todos os planos: cósmico, biológico, histórico. De um lado, a anulação da caducidade das coisas pela regeneração constante do seu ser. De outro, a anulação da irreversibilidade do tempo pelo retorno cíclico ao seu começo, à sua origem. Na realidade, a anulação da caducidade das coisas e da irreversibilidade do tempo vão juntas: é pela reversão do tempo que a caducidade dos seres é anulada e é pela anulação da caducidade das coisas que o tempo é revertido. Segundo Eliade, é exatamente isso que nos mostram todas as concepções cósmico-mitológicas lunares: "Tudo recomeça em seu início a cada instante. O passado não é senão a prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível e nenhuma transformação é definitiva. Em certo sentido, pode-se mesmo dizer que não se produz nada de novo no mundo, pois tudo é apenas a repetição dos mesmos arquétipos primordiais; esta repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetipal foi revelado, mantém o mundo no mesmo instante auroral dos começos. O tempo somente torna possível a aparição e a existência das coisas. Ele não tem nenhuma influência decisiva sobre essa existência — já que ele mesmo se regenera sem cessar"⁹.

Mais à frente mostraremos o laço que une a experiência do tempo e o sentido da história nas sociedades arcaicas. Por ora cabe concluir com Eliade, que no fim do capítulo nos mostra que essa desvalorização do tempo é acompanhada do desejo do homem primitivo de evadir-se da história. Pensados segundo o modelo dos arquétipos, a experiência do tempo e o sentido da história não podiam ser diferentes: do lado do tempo, o arquétipo leva à idéia de queda; do lado da história, à idéia de afastamento — queda e afastamento do arquétipo. Daí a desvalorização do tempo e o desejo de anular a história. Contudo, esta desvalorização e esta anulação não levam à perda do real e à eliminação do tempo, mas à instalação de uma realidade e de uma temporalidade superiores: a ordem da eternidade, instalada não fora do tempo, mas no tempo, no tempo sagrado das origens (*in illo tempore, ab origine* — dirá Eliade). Platonismo "avant la lettre", por trás dos arquétipos temos, portanto, não um gosto extravagante pela imitação indefinida de entes irrealis (os arquétipos), mas algo bem mais profundo e bem mais visceral: o desejo firme do homem arcaico de manter o contacto com o ser,

a sede insaciável do real, o medo de se “perder” deixando-se invadir pela insignificância da existência profana. Escreve Eliade: “Pouco importa se as fórmulas e as imagens pelas quais o ‘primitivo’ exprime a realidade nos parecem infantis e mesmo ridículas. É o sentido profundo de seu comportamento que é revelador: este comportamento é regido pela crença numa realidade absoluta que se opõe ao mundo profano das ‘irrealidades’; em última instância, este último não constitui um ‘mundo’ em sentido próprio; ele é o ‘irreal’ por excelência, o não-criado, o não-existente: o nada”¹⁰.

A intuição do efêmero e a evasão do tempo, por certo, também caracterizam a experiência grega da temporalidade, e essa ambivalência poderia nos fazer acreditar, com razão, que é a mesma a experiência da temporalidade e que é a mesma a atitude diante do tempo, não havendo, portanto, maiores diferenças entre o homem arcaico e rude e o homem grego e civilizado a este respeito. Esta é a convicção de Eliade, que vê disseminada em todo o mundo helênico, à exceção de uma meia dúzia de filósofos e bem-pensantes, a presença desses mesmos arquétipos da repetição, que leva à desvalorização do tempo e à recusa da história¹¹: a presença da mesma figura da temporalidade, senão circular, ao menos cíclica, que leva à suspensão do devir e à anulação da irreversibilidade da história¹²; a presença da mesma sede ôntica do perene, do mesmo desejo de manter o contato com o que existe desde todo o sempre e por todo o sempre, da mesma vontade de instalar um ser estável, eterno e sem lacunas, que leva à evasão do tempo e a saturar todas as formas do devir pela co-presença sempiterna do ser¹³. Em seu afã de reduzir e aplainar as diferenças, seduzido pela fertilidade de sua descoberta (arquétipos da repetição), vítima de sua nostalgia dos tempos em que imperava incólume a crença no sagrado e a força constringente da eternidade, Eliade não hesita em ver na experiência grega do tempo a presença do mesmo “regime ontológico do arquétipo”, a ponto de dizer que “a teoria grega do eterno retorno é a variante última do mito arcaico da repetição de um gesto arquetipal, da mesma forma que a doutrina platônica era a última versão da concepção do arquétipo, e a mais elaborada”¹⁴. Embora a ressonância da doutrina arcaica dos arquétipos em Platão não possa ser negada; ainda que o desejo de anular a caducidade das coisas e a tentativa de evasão do tempo caracterizem tanto a atitude do homem arcaico quanto do grego civilizado; não se pode dizer que a experiência da temporalidade vivida pelo mundo helênico seja a mesma, visto que se o regime dos arquétipos ainda impera a experiência do tempo é acompanhada de novas e importantes modalizações.

Com efeito, em que pese as dificuldades notórias de se falar da experiência de algo que já passou, sobretudo de algo tão abstrato e “déroutante” quanto o é a experiência do tempo, cujas tentativas de reconstituição, por mais tímidas que sejam, esbarram em dificuldades e embaraços de toda sorte, a começar pela falta de documentação e de fontes abundantes e confiáveis, pode-se não obstante dizer que, mais além da continuidade apontada por Eliade, há um conjunto de modificações na experiência grega do tempo que não podem ser negligenciadas e que Eliade não parece dar-lhes a devida importância. Como reservamos à terceira parte deste estudo a análise do problema do tempo histórico elaborada pelos historiadores e filósofos, incluídos os gregos, vamos nos ater aqui ao que se poderia chamar de concepções não-filosóficas e não-científicas da temporalidade. Para tal, apoiamo-nos num eminente helenista inglês, G. E. R. Lloyd, que no ensaio *Le Temps dans la Pensée Grecque*, publicado pela Payot em 1975, numa

obra coletiva patrocinada pela Unesco, dirigida por Paul Ricoeur e intitulada *Les Cultures et les Temps*, nos oferece preciosos elementos para pensar a experiência grega da temporalidade, permitindo-nos matizar as afirmações de Eliade, ainda que sem desautorizá-lo por completo.

No que diz respeito à figura da temporalidade, duas inovações das autorizam-nos falar de uma continuidade pura e simples entre as experiências grega e arcaica do tempo, como quer Eliade, que confunde o ciclo com o círculo e faz menção ao eterno retorno como se estivesse diante de uma sequência de ciclos e não de um círculo à imagem de um anel simbolizado pela serpente enroscada. Por um lado, a introdução da idéia de idades por Hesíodo leva à transformação do círculo em uma sequência de ciclos com intervalos fechados que por assim dizer se lineariza em uma série de tempos distintos entre si, impedindo uma repetição no sentido próprio da palavra, pois se é verdade que as idades se sucedem para formar um ciclo completo que recomeça uma vez acabado, a repetição pode se dar seja na mesma ordem, seja na ordem inversa¹⁵. Por outro lado, a idéia de irreversibilidade do envelhecimento veiculado pela literatura grega desde Homero, na qual segundo Lloyd abunda passagens comoventes sobre o caráter transitório da juventude, a aproximação da morte inelutável e a marcha inexorável do tempo, autoriza algo como uma concepção linear do tempo, bem antes do cristianismo e mais ou menos contemporâneo do judaísmo, embora sem ligação com eles. A estas figuras se soma uma terceira, a do círculo, tão cara aos filósofos, reservada para pensar não propriamente o tempo dos homens e das coisas, mas a eternidade dos fixos e dos incorruptíveis, instalada não fora do tempo, mas no tempo em sua infinita duração. Por isso, nada mais errôneo do que a idéia de que os gregos só conheciam a figura do tempo circular, à diferença dos judeus e dos cristãos, que lidavam com a figura do tempo linear. Além do círculo, lidavam com o ciclo e a linha, e a coexistência um tanto conflitiva destas três figuras da temporalidade nos dá uma primeira idéia do aprofundamento da experiência do tempo operada pelos gregos, a qual se verticaliza, ganha profundidade e adquire densidade tal que a idéia de continuidade em face das sociedades arcaicas não resiste a uma análise mais detida dos poucos testemunhos que chegaram às nossas mãos.

Uma segunda idéia do aprofundamento da experiência da temporalidade nos é dada pelas inovações introduzidas pelos gregos no campo semântico do tempo. Se o homem arcaico se satisfaz com pontuar o tempo em um tempo fraco e um tempo forte — profano, um; sagrado, o outro —, os gregos, não satisfeitos, tratam de ampliar o léxico do tempo, com a introdução de termos que traduzem novos aspectos da experiência da temporalidade e, assim, modalizam o tempo. O mais importante deles é, sem dúvida, *Kronos*, termo introduzido por Hesíodo na Teogonia, com o qual, a par a idéia de seu lado temerário (a lembrar que o poeta o qualifica como a criatura de “pensamentos funestos”, “o mais temível dos filhos do céu”, o deus que “devora seus próprios filhos”), deu-se livre curso à noção de escoamento do tempo ritmado por ciclos e cadenciado por pontos de ruptura na série de ciclos. Ao *Kronos* de Hesíodo se associam, depois, o *Chronos* de Homero, que é utilizado para designar os intervalos de tempo¹⁶, e, mais tarde, aparentemente sem qualquer relação com Homero e Hesíodo, o *Chronos* da teologia órfica, que deu origem à noção de um tempo que não envelhece, imortal, imperecível e eterno, simbolizado por uma serpente que, qual um anel, fecha-se em

círculo ao se enroscar sobre si mesma, e como tal não franqueado aos homens, que nascem, crescem e morrem, sem conseguir juntar o começo e o fim do tempo¹⁷. Foi com a ajuda deste termo 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 vão gravitar as outras noções. Núcleo um tanto contraditório e confuso, é verdade, pois termina por fundir duas tradições que pouco ou nada têm a ver entre si — uma, a hesíodica, falando de um tempo que nasce com o 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 na do filho. A estas duas tradições se junta uma terceira, também de origem mitológica, ligada a Oceanos, o rio do tempo que escoar sem cessar e arrasta tudo atrás de si, em seu leito insaciável de morte. A assinalar que estas tradições algo díspares foram sintetizadas por Cícero numa máxima famosa, cujo fundo trágico marcou definitivamente a concepção antiga da temporalidade, dos gregos aos romanos. Ei-la: o deus que engole seus próprios filhos — escreve Cícero — é “o próprio Tempo, o tempo insaciável de anos, que consome todos que nele se escoam”¹⁸. Além destes termos e figuras bastante conhecidos, Lloyd cita *Aion*, palavra que acabou por designar, segundo ele, a duração da vida, a idade ou a geração, e que em Platão e outros autores posteriores passou a designar também a eternidade¹⁹. Por fim, duas palavras empregadas por Homero, igualmente importantes: *emar*, utilizada para designar o dia, e hora, usada para designar seja as estações do ano seja o momento que convém a uma ação ou a uma atividade, como o momento de fazer um relato ou o tempo do casamento²⁰. Poder-se-ia acrescentar, ainda, o termo *kairos*, de uso corrente nos sofistas, designando o instante privilegiado, o momento mais oportuno para tomar uma decisão e desencadear uma ação²¹.

Estas inovações (as figuras da temporalidade e o campo semântico do tempo), além de nos ajudar a compreender o aprofundamento da experiência da temporalidade, permitem-nos esclarecer também o sentido da evasão do tempo empreendida pelos gregos, sem que, conquanto se possa falar da presença de um mesmo arquétipo da repetição, como quer Eliade, fique autorizado algo como uma linha contínua a interligar o mundo grego e as sociedades arcaicas. A idéia de efêmero, por exemplo, é conhecida dos gregos, que têm inclusive palavras apropriadas para designá-la, como *ephemerios* e *ephmeros* (o que dura um dia), aplicando-se tanto aos homens como às coisas. Lembra-nos Lloyd que Homero compara a geração dos homens ao crescimento e queda das folhas e sustenta que a oposição fundamental entre os homens e os deuses reside no fato de que aos homens estão reservadas a velhice e a morte odiosas, ao passo que aos deuses, não²². Por sua vez, Hesíodo diz que os homens da raça de ferro já nascem velhos e cansados, em meio a toda sorte de doenças e males, condenados à fadiga do trabalho, e que suas penas só terão fim no dia em que Zeus aniquilar esta raça, no tempo em que eles nascerem com as têmporas brancas. Por fim, Sófocles, na peça Édipo em Colona, não é menos eloqüente ao pôr na boca de seu desafortunado herói duas frases que exprimem com raro vigor o poder destruidor do tempo, do qual só escapam os deuses. Diz Édipo: “Somente os deuses estão livres da velhice e da morte; todas as coisas, afora eles, estão envoltas pelo tempo soberano. A força da terra se esgota, o vigor do corpo se esgota; a confiança enfraquece, a desconfiança floresce...”²³. Por isso, cômicos embora de que o tempo é o pai de todas as coisas, de que nada pode

contra sua potência soberana que faz e desfaz, semeando por toda a parte os males bem como os remédios capazes de repará-los, como a morte e o esquecimento, os gregos ainda assim, com medo de seu poder destruidor, tudo fizeram para evadir-se do tempo e, tanto como os arcaicos, também se puseram em busca de um plano superior da realidade em que se pudessem pôr ao abrigo de suas penas e fadigas: a ordem da eternidade. A primeira forma de evasão que buscaram, e talvez a mais eficaz de todas elas, é de tipo religioso, fundada na crença da transmigração da alma, alma que depois da morte renasce em outro homem, num animal, numa planta. Porém, esta doutrina, em que pese instalar a reversibilidade do tempo, está longe de ser uma fonte de consolo — escreve Lloyd²⁴. Por um lado, ao invés de ser a redenção do homem que enfim se livra dos males deste mundo e do fantasma da morte, o ciclo de renascimentos e reencarnações é visto como um ciclo de infortúnios e aflições. A prova disso é que os gregos esperam em recompensa de uma série de vidas santas não tanto o prosseguimento do ciclo das reencarnações, mas o fim dele, quando, a exemplo dos deuses, vão fruir não somente da imortalidade, porém de uma imortalidade imóvel, segundo Lloyd²⁵. Por outro lado, nem sempre é certo que aquelas almas que descem em direção ao Hades terão uma existência superior, lembra-nos Lloyd, que cita o grito amargo de Aquiles, proclamando que é preferível ser escravo na terra a ser rei entre os mortos²⁶. Outra forma de evasão do tempo igualmente buscada é a evasão na obra e na ação, vale dizer na obra de arte e na ação moral e política, com base na idéia de que os homens passam e as obras ficam, e de que só a reputação ou excelência da ação pode resistir ao tempo e durar indefinidamente²⁷. Este desejo de imortalidade, que é visto como a instalação da eternidade no tempo, além de ter dado origem a esta idéia tão grega de perfeição da obra e do agente, a exemplo do ideal de eudaimonia, que se realiza aqui e agora na existência temporal do varão virtuoso, está na raiz do nascimento da crônica e da história enquanto gêneros literários — a primeira com fins laudatórios; a última com vistas a perenizar as ações e as obras dos homens naquilo que elas têm de digno de ser lembrados e legados à posteridade, dependendo, pois, não tanto do indivíduo poderoso que a encomenda, mas do reconhecimento público da pólis e dos seus concidadãos. Tal é, pois, o sentido da experiência do efêmero e da evasão do tempo para o homem grego: da mesma forma que para o homem arcaico, o efêmero deve ser anulado e perenizado; porém, o ponto de evasão e a eternidade estão diante de nós, aqui e agora, no presente atual, não atrás de nós, no passado, no começo do tempo.

A exemplo do homem arcaico e do heleno civilizado, a intuição do efêmero e o desejo da eternidade são os dois modalizadores que caracterizam a experiência do homem medieval relativamente ao tempo, porém um conjunto de inflexões oriundas das tradições judaica e cristã que conformaram a mentalidade dessa época desautoriza-nos falar de continuidade de experiência e de atitude. Tanto é verdade que mesmo lá onde uma figura se reitera, uma palavra se repete, um termo dá lugar a outro, correlato, é uma atitude nova que se instala, uma experiência nova que se revela, um tempo novo que se instaura. Daí a necessidade de precauções para afastar o risco não apenas de aplainar as diferenças em relação às épocas anteriores, como também de nivelá-las em relação às diferentes fases de um vasto período que se estende por mais de 1.000 anos e abarca povos tão diversos. Talvez o primeiro risco a ser evitado seja o pecado de

anacronismo de que Eliade é vítima. Não contente de ver em ação o mesmo regime dos arquétipos no mundo grego, estende-o agora ao mundo medieval e cristão, no qual ele acomoda, não sem esvaziar, a reafirmação numa escala jamais vista da figura do tempo linear, desconhecendo que a introdução desta figura e a experiência da temporalidade que lhe dá estofo pôs fim exatamente ao regime dos arquétipos e colocou no seu lugar o regime da história: história da salvação. É, pois, com vistas a matizar e retificar o “*approche*” de Eliade, que chamaremos a atenção em seguida para três pontos fortes dessa nova experiência e dessa nova atitude relativamente ao tempo. Para tal, restringir-nos-emos por ora às chamadas concepções não-filosóficas e não-científicas da temporalidade, visto que também aqui ficam reservadas à terceira parte deste estudo as abordagens dos historiadores e filósofos do tempo histórico, incluindo-se a dos medievais. Na sequência, aludiremos 1) às figuras do tempo na Idade Média; 2) ao campo semântico da temporalidade; 3) à evasão do tempo e à instalação da eternidade. Senão, vejamos:

Começemos pelo primeiro ponto: as figuras do tempo na Idade Média. Acredita-se, e Eliade está disposto a concedê-lo, que o divisor de águas que separa a concepção do tempo da tradição judeu-cristã da concepção da tradição helenístico-romana e mesmo das sociedades arcaicas, nada mais é do que o fato de que a primeira lida com um tempo linear, enquanto as últimas com um tempo cíclico ou até mesmo circular. Nada mais certo, e também nada mais inexacto. Isto porque se é verdade que, quanto à figura do tempo, na Idade Média a linha prevalece sobre o círculo, não é menos verdade também que nessa época, afora os eruditos, filósofos e doutores da Igreja, os quais — diga-se de passagem — nem sempre são claros e coerentes a este respeito, os homens lidavam com outras figuras da temporalidade, como o ciclo e até mesmo o círculo, como de resto o admite o próprio Eliade. Segundo nosso autor, dos primeiros séculos da era cristã até uma data bastante avançada da Idade Média segue valendo a crença, muito arraigada nas massas populares, na renovação periódica do mundo e do tempo²⁸. A coexistência destas figuras da temporalidade é posta em relevo também por Jacques Le Goff no seu vigoroso artigo sobre a História na Enciclopédia Einaudi, onde ele escreve que “certo tipo de tempo circular, o tempo litúrgico, desempenha nele (no cristianismo — ID) um papel de primeiro plano” e que sua supremacia é tal que levou o cristianismo “a datar durante muito tempo apenas os meses e os dias, sem mencionar o ano, de maneira a integrar os acontecimentos no calendário litúrgico”²⁹. Porém, não nos deixemos levar pelas ilusões continuístas. Por um lado, como sói acontecer com todos os acontecimentos que se repetem em intervalos regulares, o círculo pode dar lugar ao ciclo e o ciclo à linha, de modo que os acontecimentos celebrados pelo calendário litúrgico também podem ser lidos numa perspectiva linear, e é pelo lado da linha, e não do círculo ou do ciclo, que melhor podemos avaliar o significado profundo da experiência cristã do tempo, visto que nos põe frente a frente com acontecimentos fundadores, únicos e irreversíveis e, enquanto tais, a serem lembrados pelo crente cotidianamente, a se acreditar nos relatos do Livro Santo: “1) Fundadores, porque (...) fala da criação dos homens, da fundação da Nação de Israel com o chamado de Abraão, da revelação da Tábua das Leis a Moisés, da Encarnação de Cristo, da fundação da Igreja, etc. 2) Únicos, porque os acontecimentos não se repetem e seu sentido radica em sua diferença e individualidade: não vai haver outra Encarnação, outras Tábuas da Lei,

outra queda de Adão, etc. 3) Irreversíveis, porque se eles fundam, eles começam, inauguram uma nova era: no tempo do êxodo, os judeus não possuíam um palmo de terra, mas eram fiéis a Javeh; depois o povo se distanciou de Deus e as desgraças se multiplicaram, até que o crime de Judá e seu castigo provocaram o desastre nacional³⁰. Por outro lado, além da ordem do tempo, há a eternidade, morada do Senhor e abrigo do homem regenerado e reconciliado com Deus no fim dos tempos — na tradição judaica, a redenção ocorrendo no mundo (terra prometida); na tradição cristã, fora do mundo (céu). Se a figura da linha presta-se muito bem para marcar os acontecimentos únicos e irreversíveis de que nos falam as Sagradas Escrituras, dotando a história da salvação de três pontos fixos: a Criação, a Encarnação e o Resgate, o mesmo não se pode dizer quanto à eternidade, que não tem começo nem fim no tempo, é anterior ao tempo, está fora do tempo, sobrevém ao tempo e está acima de todo e qualquer tempo, finito ou infinito. Talvez a figura do círculo fosse mais apropriada, mas esvaziada das idéias de duração e de infinitude com cuja ajuda os gregos pensavam a eternidade, instalada no tempo, não fora do tempo, como querem os cristãos; ou então, numa outra perspectiva, se fazemos da eternidade um atributo de Deus e a pensamos como um tempo infinito, limitando o tempo finito dos homens e do mundo a uma fração limitada da duração ilimitada do tempo de Deus, a exemplo de Germano Pàttaro³¹, poder-se-ia figurar a eternidade como um círculo abrigando em seu interior uma linha; mas na verdade não se sabe ao certo o que se ganha com isso.

Passemos ao segundo ponto: o campo semântico da temporalidade. Três palavras latinas conhecidas dos eruditos e retóricos romanos são retomadas pelos padres e doutores da Igreja. Com elas procura-se designar certos aspectos e modulações do tempo de que nos falam as Sagradas Escrituras, não apenas interpondo matizes nas noções recebidas, mas instaurando outras tantas acepções novas, de modo que também aqui dificilmente se pode falar de continuidade. O primeiro termo é *tempus*, que tem uma significação muito vasta, utilizado para designar desde a idéia de tempo no sentido genérico (duração) até as frações ou porções do tempo, tais como as noções de época, período, hora, instante, estação do ano, e especialmente momento favorável, oportunidade, ocasião, nesta última acepção num sentido muito próximo do *kairos* grego. O segundo termo é *aeternitas* (subst) ou *aeternus* (adj), empregado para designar a eternidade na acepção de duração indefinida no tempo, como em Cícero, mas que é utilizado pelos pensadores cristãos para designar uma ordem situada fora do tempo, conforme vimos anteriormente. O terceiro termo é *aevum*, próximo de *tempus*, termo que os romanos empregavam para designar desde o tempo em sua duração continuada e ilimitada (Horácio) até as frações ou partes do tempo, como a duração da vida (Cícero), época, idade, geração (Tito Lívio), e que os cristãos reservam para designar uma ordem intermediária entre o tempo e a eternidade, a exemplo de Sto. Tomás, que alojava no *aevum* os anjos. Além destes três termos latinos, um termo grego vai desempenhar um papel de primeiro plano na economia cristã do tempo: *kairos*, empregado por São João para designar não propriamente o momento primordial, a ocasião favorável para a tomada de uma decisão e a deflagração de uma ação, como nos sofistas gregos, a depender de uma escolha e de uma decisão humanas, mas um instante primordial a depender da escolha e da decisão de Deus, como o *kairos* do nascimento, morte e ressurreição de Jesus Cristo, *kairos* no qual se juntam o tempo e a eternidade

na atualidade do presente, mas que se abre ao futuro, que é o tempo escatológico da espera, porém um futuro já decidido no presente e uma espera já antecipada e de certo modo realizada no presente, em Cristo. Por isso — escreve Germano Pàttaro em sua análise magistral da concepção cristã do tempo —, ao contrário do que se pensa, o cristianismo não evacua a experiência do tempo e sequer esvazia o presente a favor do futuro: além de conferir ao tempo o máximo de potencialidade, com o tema do *kairos* fica evidenciado que é “do tempo presente que é preciso tirar proveito” e que “(...) toda a recomendação acerca da virtude a praticar neste tempo deve ser considerada como uma disposição ativa e não torna vão o *kairos* de Cristo”³².

Passemos, por fim, ao terceiro ponto: a instalação da eternidade. Pode-se dizer com Le Goff que o cristianismo se esforçou por centrar a atenção dos homens no presente³³. Pode-se dizer também com Germano Pàttaro que o *kairos* nada mais é do que a instalação da eternidade no tempo e que o *kairos* de Cristo é o ponto central da história da salvação, história que se dá na linha do tempo e está toda ela voltada para o presente, conferindo à experiência da temporalidade uma densidade e uma profundidade tais que interdita ao crente toda ascese visando dele escapar³⁴. Todavia, em que pese a proceder o cristianismo sobre a linha do tempo e procurar tirar do presente todo o proveito, ele está longe de valorizar o tempo por si mesmo e, assim, autorizar uma abordagem que faria do tempo o horizonte último do ser no qual se instalaria a eternidade. Evidentemente, o tempo não pode apagar o passado, também não pode apagar a si próprio, por isso é irreversível³⁵. Mas, sendo sua duração limitada na duração ilimitada do eterno³⁶, um dia ele terá fim, com o fim dos tempos; em consequência, ao contrário do que pensa Pàttaro, a eternidade não se instala no tempo, mas fora do tempo, e se define pela ausência de tempo³⁷. E poderia ser diferente? Afinal, segundo as Sagradas Escrituras, o tempo foi criado, antes do tempo não havia tempo, mas Deus e a eternidade; depois do tempo, com a queda do homem, é a danação, e a vida na terra um vale de lágrimas: “17. E a Adão disse: Visto que atendeste a voz de tua mulher, e comeste da árvore que eu ordenara não comesses: maldita é a terra por tua causa: em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida. (...) 19. No suor de teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: porque tu és pó e ao pó tornarás”³⁸. Mas se nada pode contra o tempo em sua marcha irresistível, nem o homem nem o próprio tempo, Deus, onipotente e misericordioso, pode e muito: não só intervém no curso do tempo (a revelação da Tábua das Leis a Moisés, o chamado de Abraão e a Aliança com Israel, a Encarnação e a Ressurreição de Cristo), mas ibole o tempo e põe fim aos suplícios e males que afligem os homens, passando a lividir com eles o mesmo tabernáculo: a eternidade (Apocalipse, XXI). Portanto, é bem a evasão do tempo com seu infortúnio que se trata: a eternidade; mas à diferença do homem arcaico e do heleno civilizado, o ponto de evasão não está atrás de nós ou antes de nós, no passado, nem ante nós ou diante de nós, no presente, mas à frente de nós ou depois de nós, no futuro, quando passado, presente e futuro se revolvem, se superpõem e se abrem, ao se anularem, à eternidade.

Concluindo a primeira parte deste estudo, chamaríamos a atenção para três aspectos das experiências arcaica, grega e judeu-cristã do tempo, que vão marcar profundamente a atitude do homem pré-moderno ante a história: 1) o tempo não é algo plano, uma espécie de marco vazio onde as coisas *duram* e *acontecem indiferentes a ele*, mas algo espesso, dotado de profundidade, uma espécie de potência que envolve as coisas e as

marca com o selo de seu ser (é o que nos sugere a metáfora do rio que escoar, que nos vem do mito de Oceanos); 2) a capacidade de o tempo afetar as coisas ou faz dele próprio uma potência ou requer ser ele mesmo habitado por potências que com seus poderes e caprichos intervêm no mundo e mudam o curso das coisas: força sobrenatural, destino, fortuna, providência — ei-las em ação desde as sociedades arcaicas até a Idade Média; 3) sendo ele próprio uma potência ou sendo habitado por potências, o tempo não apenas regula o mundo e muda o curso das coisas, mas cria um plano no real que é ele mesmo uma potência que sobrepassa a cabeça dos homens com seu poder ameaçador, espalhando guerras, fomes, doenças, mortes e toda sorte de infortúnios: a história (o tempo do destino cego, senhor absoluto da vida e da morte; o tempo da roda da fortuna que, com seus caprichos, leva aos homens a boa e a má sorte; o tempo da ação da providência divina no mundo dos homens — tempo da danação depois da queda, tempo da esperança depois da encarnação de Cristo, tempo do resgate e da reconciliação com Deus no fim dos tempos). A seguir vamos examinar a articulação da experiência do tempo e do sentido da história na época arcaica, na Antiguidade Clássica, na Idade Média e na Modernidade.

2. A experiência do tempo e o sentido da história

Sendo o tempo uma potência e a história o prolongamento dessa potência no mundo dos homens, pode-se compreender que a mesma necessidade experienciada pelo homem arcaico, grego e medieval de evadir-se do tempo e refugiar-se na eternidade ao se deparar com a ação nefasta de Cronos nos diferentes planos da natureza (secas, inundações, terremotos, usura dos tempos, decadência do corpo, morte) reaparecerá com maior força ainda no plano da história. Antes de mais nada, a história é o terreno em que as potências noturnas do tempo causam estragos terríveis, espalhando por toda parte a decadência das instituições e dos costumes, a guerra, a fome, a miséria e outros tantos suplícios. Por isso, conscientes de seus poderes terríveis e também de suas ações reparadoras ante os males que ela mesma provoca, os homens desde a noite dos tempos foram levados a suscitar a questão, aflorada no bojo mesmo da experiência do tempo, de saber qual é, afinal, o sentido da história, por força de que necessidade as coisas se corrompem e por que tantos males perfilam em meio de seu caminho? Várias foram as vias percorridas pelas mitologias, religiões e filosofias de diferentes épocas ao tentar responder à questão. Em todas elas, ou quase todas, o caminho consistiu em postular um plano trans-histórico ou supra-histórico que nos daria não apenas uma espécie de *métron* a partir do qual os acontecimentos poderiam ser avaliados ou medidos em função de sua maior ou menor proximidade em relação ao *métron* (arquétipo), como também uma sorte de chave de leitura com cuja ajuda o sentido da história poderia ser decifrado e fixado em sua necessidade intrínseca. O imperativo de buscar a chave de leitura e, mais ainda, de procurar o *métron* num plano meta-histórico residia no fato de que ambos não poderiam ser encontrados no fluxo dos acontecimentos, de vez que do ponto de vista do fluxo os acontecimentos ou se desintegram na multiplicidade das ocorrências ou se valem em sua unidade, o sentido não se comunica e nenhum evento pode se erigir em *métron* e medir o outro. Daí a experiência do

efêmero e a evasão do tempo (desejo da eternidade) irem juntas também no plano da história: o efêmero é da ordem do tempo e relativo à história; o eterno é da ordem do transtemporal ou supratemporal e dá sentido ao tempo e à história.

Eliade poderia simplesmente ter percorrido este caminho, pensada que é sua obra, *O Mito do Eterno Retorno*, como uma introdução à filosofia da história (cf. Ant-Propos). Mas não o fez. Talvez porque não acreditasse que enfrentar a questão do sentido da história em sua generalidade, com a ajuda de elementos puramente *a priori*, fosse um bom caminho, a julgar pelo fracasso das inúmeras filosofias da história, de Santo Agostinho a Hegel. Estimou que seria mais bem-sucedido se interrogasse o sentido da história na linha de algo como uma fenomenologia da experiência vivida do tempo e da história. Porém, em sua "fenomenologia", ao invés de perquirir o sentido em sua generalidade, com a ajuda da redução eidética ou algo equivalente, a exemplo do filósofo, Eliade preferiu tomar um atalho e abordá-lo sob um ângulo bem mais concreto e mais próximo das aflições dos mortais, mas que nunca deixou de exasperar os teólogos, filósofos e moralistas que se dispuseram a enfrentá-lo, a saber: a partir do ângulo do problema do mal, do mal na história ou do mal da história. Este atalho levou-o a tratar o problema do sentido da história num terreno que à primeira vista tem mais a ver com a ética e a metafísica do que com a filosofia da história propriamente dita, a julgar pelas perguntas a que nosso autor se propôs a responder: como a história com seu cortejo de males, dores e sofrimentos era suportada pelos homens arcaicos, pelos helenos e romanos civilizados e pelos judeus e cristãos? Como o homem moderno, com a perda da transcendência e a imanentização do sentido da história, lida com o problema do mal? Contudo, assim formulado, o problema de fato é mais afeto à teologia do que à filosofia, a qual sempre se viu um tanto impotente ao tentar solucioná-lo, preferindo esvaziá-lo ou simplesmente ignorá-lo, acreditando que é o supremo Bem que regula a vida dos homens (Platão) ou que o mal é reparado por Deus na economia cósmica do melhor dos mundos possíveis (Leibniz). O que nos mostra Eliade é que o homem arcaico, antigo e medieval não estava desamparado ante o problema do mal na história, pois tinha no mito e na religião com seus arquétipos e símbolos um elemento poderoso para explicar e justificar o mal na história, história que estava integrada na economia cósmica e nos desígnios da providência divina e era considerada a um tempo como lugar dos males e também dos remédios capazes de repará-los: a regeneração do tempo, o eterno retorno, o juízo final. Começamos pelo homem arcaico. Se há um ponto que chama a atenção dos estudiosos da mentalidade arcaica é a idéia, compartilhada por todos os povos primitivos, de que a existência atual do homem no Cosmos é uma queda e a história, decadência (afastamento do arquétipo). A idéia de queda é facilmente atestada, segundo Eliade, pela ocorrência de uma série de mitos em numerosos povos que fazem alusão a uma época paradisíaca, *in illo tempore*, em que os deuses viviam em meio dos homens, até que um dia, por causa da falta dos homens, os deuses se retiram para longe e os homens são abandonados à própria sorte, condenados à fadiga do trabalho e a levar uma vida miserável, cheia de penas e infortúnios³⁹. É então que começa a história. A idéia de decadência é atestada — podemos formulá-la assim, sem o risco de trair nosso autor — pela crença de que em seu livre curso a história mais não é do que um afastamento progressivo do arquétipo, sendo suas penas castigo dos deuses, razão por que o homem arcaico

alimenta por ela uma forte desconfiança e uma atitude de denegação, tentando por todos os meios aboli-la e esforçando-se com todos os meios, por conjurá-la⁴⁰. Para tal, volta as costas ao tempo, trata de esquecer sua ação corrosiva, reprime todos os comportamentos desviantes, cuida de viver em estrita obediência às leis, procura observar todos os ritos que assegurem a repetição do ciclo — do dia, da noite, das estações, do ano —, tudo faz para expulsar o novo e apagar o imprevisto e o inesperado. Porém, por mais que se esforce, cedo o homem arcaico descobre que nem sempre pode conjurar a história e afastar seus males: “Por exemplo — escreve Eliade —, ele não pode nada contra as catástrofes cósmicas, os desastres militares, as injustiças sociais (...) ou os infortúnios pessoais etc.”⁴¹. Por isso, cabe perguntar, e é o que faz nosso autor, “como esta ‘história’ era suportada pelo homem arcaico; isto é, como ele suportava as calamidades, o infortúnio e os ‘sofrimentos’ que fazem parte do quinhão de cada indivíduo e de cada coletividade”⁴². Em outras palavras: que significam a dor e o sofrimento para o homem arcaico? como são tolerados? qual o seu sentido, se é que há um sentido para essas coisas? Ora — responde Eliade — tais sofrimentos puderam ser suportados precisamente porque não lhe pareciam “nem gratuitos nem arbitrários (...). O primitivo que vê seu campo devorado pela seca, seu gado dizimado pela doença, seu filho sofrendo, ele próprio febril ou caçador demasiadamente infortunado etc., sabe que todas estas conjunturas não são devidas ao acaso, mas a certas influências mágicas ou demoníacas (...)”⁴³. Quer dizer: são suportados porque não absurdos e não são absurdos porque motivados. Pouco importa se na origem dos males está uma falta coletiva, um delito pessoal ou a maldade de um vizinho invejoso. Qualquer que seja ela, o sofrimento é atribuído à vontade dos deuses, seja que os deuses tenham intervido diretamente para provocá-lo, seja que o tenham feito indiretamente por meio de forças ou pessoas interpostas. Na mentalidade primitiva, simplesmente não há lugar para o acaso ou o fortuito. Tudo é motivado. De modo que — escreve Eliade — da destruição da colheita pela seca, passando pelo saque da tribo pelo vizinho hostil, até a perda da liberdade e da vida imposta pelo inimigo — tudo tem “sua explicação e sua justificação no transcendente, na economia divina”⁴⁴. Fonte dos males, os deuses são também seu remédio. Por isso, devem ser invocados para repará-los. Por isso, o mal tem um sentido (castigo dos deuses) e também a própria história: integrada na economia cósmica, ela é o lugar dos males e também a fonte reparadora, por meio das forças que nela atuam. Por isso, a eternidade é o antípoda e o complemento necessário do tempo para restaurar o equilíbrio do universo: sem ela, os deuses não teriam morada, os entes sobrenaturais não teriam abrigo, as almas dos bem-aventurados não teriam para onde ir, o Cosmos não renovaria suas forças, o homem seria abandonado à sua própria sorte, o tempo terminaria por tudo tragar, não haveria como conjurar a história e reparar o mal.

A exemplo dos arcaicos, também para os gregos a existência atual do homem no Cosmos é considerada como uma queda e a história como decadência (afastamento do arquétipo). As idéias de queda do homem e de decadência da história estão presentes em Hesíodo, por exemplo, que nos fala da “idade de ouro” de Cronos *in illo tempore*, em que os homens viviam em comunidade com os deuses, afastados dos males, e da perda destes tempos paradisíacos depois, acompanhada da degradação progressiva da condição dos homens (“idade de ferro”). Condenados à fadiga do trabalho, expostos às mazelas do tempo, experimentando em seu corpo toda sorte de males e sofrimentos

que só terão fim com a morte, esta história só não adquire cores mais pessimistas e não leva a uma atitude de paralisia diante dela, porque há a ação reparadora dos deuses, que deixaram misturados aos males alguns bens e socorrem os homens quando são invocados, remediando um pouco sua condição. É o que nos mostra o tema do destino, tão caro a Hesíodo e aos trágicos. Em Hesíodo este tema aparece nos mitos das Moiras e de Pandora. Filhas de Zeus (clareza) e de Justiça (Lei), as Moiras conferem aos homens a felicidade e a miséria, como o quinhão de cada um, e sob este aspecto até mesmo os deuses estão aquinhoados, submetidos à sua dura necessidade. Já Pandora foi o castigo reservado pelos deuses aos homens, por terem, com Prometeu, se insurgido contra eles, pondo-se à escalada do Olimpo: o castigo foi o envio de uma mulher, Pandora, que traz numa caixa (jarro) a infelicidade, espalhando pelo mundo, ao abri-la, os males e as doenças, deixando guardada, ao fechá-la, longe do alcance dos mortais, um sentimento que poderia estragar toda a vingança dos deuses — a Esperança. Nos trágicos, o tema do destino ganha cores mais dramáticas ainda ao nos falarem da ação dos deuses no mundo dos homens como fruto de uma dura necessidade que confere a cada um o seu quinhão, força de desgraça que traz a dor e o sofrimento e também força reparadora que remedia os males e restaura a ordem cósmica. Como se sabe, este tema foi imortalizado nas figuras de Édipo e de Agamenão, de quem Sófocles e Eurípedes nos deixaram páginas inesquecíveis (não dá para “explicar” por que Édipo fez o que fez, mas, depois do que ele fez, seu “destino” é ser castigado; Agamenão deseja o sacrifício de sua filha Ifigênia, vítima de uma maldição ancestral paga por faltas que não cometeu, senhor de seus atos paga por crimes pelos quais é responsável). Daí a natureza ambivalente do destino: arbitrário, do ponto de vista da contingência dos indivíduos, o destino é cego, leva os males a inocentes e culpados e não poupa nem mesmo a descendência; necessário, do ponto de vista da ordem cósmica, o destino restaura o equilíbrio das coisas e é o remédio capaz de conjurar os males e expiar as faltas. No que concerne à relação do tempo com a história, o tema do destino nos mostra duas coisas. Por um lado, a articulação de duas ordens de tempo diferentes, porém associadas: o tempo dos deuses e o tempo dos homens, cuja união e confrontação constantes revelam a irrupção do sagrado na ordem do mundo — um tempo “profano” que flui na existência cotidiana dos homens, banal, sem grandes acontecimentos, ao sabor da alternância do dia e da noite e do ciclo das estações (o tempo do “trabalho e dos dias” de Hesíodo); um tempo “sagrado” que flui num mais além da vida dos homens, num plano, como diz Vernant “divino, onipotente, que abrange a cada instante a totalidade dos acontecimentos, ora para ocultá-los, ora para descobri-los, mas sem que nada escape a ele, nem se perca no esquecimento”⁴⁵. Por outro lado, o limite dos homens em face do tempo: se os deuses onipotentes podem pouco contra o tempo, ele próprio um deus (podem mudar o curso das coisas futuras, mas não podem alterar o passado, ao qual estão presos como a hidra às suas cabeças), os homens podem menos ainda — livres, podem moldar o tempo e se servir dele como lhes convém; atados a ele pela mais dura necessidade (destino), a ação dos homens é limitada e fragilizada pela ação dos deuses, de modo que nada é mais estranha à mentalidade grega do que a idéia de uma ação prospectiva para controlar o tempo e dominar a história.

Em que pese às potências “noturnas” do tempo terem ficado cada vez mais “diurnas” com a descoberta do *lógos* e sua extensão à história, é a partir de um fundo mitológico

de um tempo habitado por potências ou ele próprio uma potência (o destino primeiro que tudo rege) que os gregos pensam não apenas a articulação do tempo com a história, mas também o problema do mal na história. A exemplo do homem arcaico, o grego faz de tudo para abolir da história o devir, na expectativa de, ao aplacar o tempo, conjurar o mal que ele provoca. À diferença do homem cristão, o grego não busca o sofrimento, não lida com a idéia de pecado (o mal está no mundo, não em mim) e não vê nos males uma provação à qual é preciso dar um conteúdo positivo de purificação, a prova de edificação moral e o testemunho de elevação espiritual; não obstante, o mal tinha para ele um sentido, não era visto como arbitrário e devia ser suportado com a alma resignada: poluição com que os deuses marcaram os homens, mancha transmitida de geração em geração, castigo imposto a toda a descendência — o mal é falta; o sofrimento, expiação da falta; por isso, tem um sentido e deve ser suportado. Integrada na economia cósmica, a história é o lugar do mal (castigo) e também o meio capaz de repará-lo pela ação das forças que nele atuam (justiça) — tal é a convicção profunda da mentalidade helênica.

Sabemos quanto na mentalidade grega estavam misturadas as forças cósmicas, as ações das divindades e o comércio dos homens, e também quanto estavam associadas as experiências do tempo e da eternidade. Habitada por potências e sendo ela própria uma potência, a história era o lugar da ação dessas forças e os homens ficavam à sua mercê, devendo pois ser conjuradas. Um bom exemplo disso nos dão os temas do eterno retorno e do grande ano. Menos conhecido do que o eterno retorno, o tema do grande ano estava não obstante associado a ele e fundava-se na idéia, de origem caldéia, segundo a qual uma determinada configuração astral que se repete de tempos em tempos (o número de anos varia) é acompanhada de uma série de calamidades cósmicas (dilúvios, secas, incêndios de grandes proporções). Ora, a simples associação dos dois temas é suficiente para afastar a idéia de um otimismo fácil a permear a concepção cíclica do tempo e da história, pois a espera do cataclisma e da derrocada final tem um quê de trágico, nada de róseo ou paradisíaco, algo de escatológico, e como tal obcecou profundamente os gregos e, mais ainda, os romanos.

Eliade conta, com base em estudo de Jean Hubaux, que os romanos, antes de acreditarem que sua cidade era eterna, experimentaram um verdadeiro terror pânico quanto a seu fim iminente, decidido no momento mesmo de fundação da cidade, quando Rômulo avistou as 12 águias. Desde os começos de vida da cidade, os romanos tentaram por todos os meios decifrar o significado dessa aparição e descobrir quanto tempo lhes restava, vendo em cada expedição guerreira e em cada calamidade natural os signos da iminente catástrofe. Mas logo o tempo se encarregou de desmentir esses temores, tranquilizando os espíritos, até uma época muito avançada: 120 anos se passaram e ... nada. Compreendeu-se que as 12 águias vistas por Rômulo não significavam 120 anos de vida para a cidade. Depois acreditou-se que o número fatal era 1.200, composto de 12 meses de 100 anos ... mas era preciso esperar muito tempo; enquanto isso César ultrapassou o Rubicão, sem que a catástrofe final pressentida por Nigídius Figulus se consumasse. Depois veio Augusto que, após uma seqüência interminável de longas e sangrentas guerras civis, instaurou a *pax aeterna*; Roma continuou tranqüilamente dominando o mundo, e Virgílio saudou a cidade eterna ao dirigir aos romanos seus contemporâneos as palavras de Júpiter a Vênus, dizendo: "É o império sem fim

que eu lhes dei" ("His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi"). Por fim, foi a vez de Alarico, que tomou de assalto a cidade, parecendo cumprir a profecia das 12 águias e a crença de que a data fatídica era composta de 12 meses de 100 anos: Roma tinha entrado no seu 12º e último século de existência, perfazendo exatos 1.200 anos! ...⁴⁶. Segundo Eliade, naquela época em que praticamente todos os espíritos se renderam a tamanha evidência, "só Santo Agostinho se esforçou por mostrar que ninguém podia conhecer o instante em que Deus se decidiria a pôr fim à história, e que, em todo caso, embora as cidades tenham por sua natureza uma duração limitada, a única 'cidade eterna' sendo a de Deus, nenhum destino astral pode decidir a vida ou a morte de uma nação"⁴⁷.

Na verdade, a perspectiva de Santo Agostinho não podia ser compartilhada nem por um grego nem por um romano: mais do que um gosto desmesurado pela fatalidade, estes temores vividos pelos romanos como uma verdadeira obsessão traduzem em realidade outra relação com o tempo, a eternidade e a história. Por um lado, testemunham uma consciência aguda quanto à caducidade das coisas e à efemeridade do mundo humano. Por outro, espelham o desejo firme de evadir-se do tempo, de defender-se contra a história e elevar-se à eternidade. Este é, ao que parece, o significado da história como eterno retorno: lugar do efêmero e também do eterno, a figura do anel que liga o começo ao fim do tempo à imagem da serpente enrolada sobre si mesma (eterno retorno) nada mais é do que a instalação da eternidade no tempo e do tempo na eternidade (infinita duração), tempo esse e eternidade essa que devem ser destruídos para serem de novo recriados, sob pena de as forças cósmicas não serem renovadas, *as potências divinas não serem revivificadas, o homem ser abandonado à sua própria sorte e não haver como conjurar o sofrimento e reparar o mal*.

Na tradição judeu-cristã o laço cósmico que une as forças sobrenaturais, o homem e o mundo é desfeito e substituído por um laço histórico (história da salvação), ainda que mais uma vez a história deva ser abolida e o tempo, anulado. A substituição do laço leva ao fim do regime dos arquétipos, ficando em seu lugar o regime da história (história da salvação), porém é mantida a idéia de que a existência atual do homem no mundo é uma queda (perda do paraíso) e a história, decadência (afastamento de Deus). Todavia, se é mantida a idéia, não é a mesma a experiência que lhe dá estofo, nem são as mesmas as motivações que fazem os homens acreditar numa e noutra. Para os gregos e os arcaicos, na origem da queda e do afastamento estava a falta, e esta era mais a obra de uma fatalidade (destino) do que o fruto da liberdade; para os homens medievais, formados dentro da tradição judeu-cristã, a falta, ao contrário, era devida à liberdade, dom de Deus aos homens, mais uma perfeição do que a ausência dela, mas que os levou à queda e à danação. Com a introdução da idéia de liberdade, uma liberdade que é limitada pela ação da providência divina e que por si só não garante a salvação, mas que dá aos homens o espaço próprio do agir, para o bem e para o mal, o problema do mal na história adquire uma nova significação. Quer dizer: não tão nova assim, a ponto de romper de todo com a experiência arcaica e grega, porém a ponto de acrescentar-lhe um novo aspecto capaz de transfigurá-lo completamente: se para um grego o mal está no mundo antes de estar no homem (foi Pandora quem o espalhou pelo mundo ao abrir a caixa), para o homem judeu e cristão — é preciso insistir sobre este ponto — o mal está no homem antes de estar no mundo (por causa

do pecado), e desde logo não é uma coisa, fruto de uma fatalidade e obra do destino, mas um dado interior ao homem, fruto de uma livre escolha e obra da liberdade. Obra da liberdade dos homens, a interiorização da falta (pecado) leva à introjeção do mal e acarreta uma nova relação do homem com Deus, a história e a eternidade. Do lado da tradição judaica, Eliade põe em relevo a aliança de Deus com o povo judeu, uma aliança (histórica) tantas vezes feita e desfeita, mas que deu origem a uma nova atitude em relação à história, a qual passa a ser vista como o lugar da manifestação de Deus nos quadros de uma teofania que procura dar sentido aos acontecimentos históricos, "considerados como presença ativa de Javeh" no mundo⁴⁸. Do lado da tradição cristã, Germano Pàttaro destaca nessa teofania não propriamente a intervenção de Deus no mundo das coisas, a exemplo do mito, mas sua intervenção ativa no mundo dos homens, dando origem a uma história na qual os acontecimentos são ordenados segundo um esquema origem-fim, que explica os acontecimentos e os justifica, dando-lhes um sentido global, história que nada mais é do que a história da salvação, não de um povo eleito (o povo judeu) — acrescentamos nós — mas do homem, constituída de três tempos fortes: a criação, a encarnação e o resgate⁴⁹.

Do exposto pode-se compreender como o sofrimento era suportado pelo homem formado no espírito da tradição judeu-cristã, e qual era o seu sentido. Ora, segundo Eliade, os acontecimentos históricos com seu cortejo de dores, provações e sofrimentos foram suportados pelo povo judeu precisamente porque "de um lado, eles eram queridos por Javeh, de outro porque eles eram necessários à salvação definitiva do povo eleito"⁵⁰. Algo parecido vamos encontrar entre os povos cristãos, também formados dentro da tradição messiânica dos profetas, a que se soma a dos evangelistas, com base nos testemunhos da vida de Jesus, ele próprio considerado um Messias, povos que só puderam suportar as perseguições impiedosas de que foram vítimas por acreditar que essas provações cessariam um dia e que a história seria abolida num futuro muito breve. É o que nos mostra Eliade numa passagem notável em que nos dá os pontos fortes da concepção messiânica do mal e da história, mas que podem ser facilmente estendidos aos povos cristãos, ao menos antes que o cristianismo se convertesse em religião de Estado e uma história triunfalista se instalasse no lugar de uma história de perseguidos, confundindo os espíritos. Segundo nosso autor, da mesma forma que as crenças em uma regeneração periódica do tempo professadas pelos gregos e arcaicos, a crença messiânica numa regeneração final do mundo encerra também uma atitude anti-histórica: "Se o hebreu não pode mais ignorar ou abolir periodicamente a história, ele a suporta na esperança de que ela vai cessar definitivamente num momento mais ou menos afastado. A irreversibilidade dos acontecimentos históricos e do tempo é compensada pela limitação da história no tempo. No horizonte espiritual messiânico, a resistência à história aparece como sendo mais firme que no horizonte tradicional dos arquétipos e das repetições; se aqui, a história era recusada, ignorada ou abolida pela repetição periódica da Criação e pela regeneração periódica do tempo, na concepção messiânica a história deve ser suportada porque ela tem uma função escatológica, mas ela só pode ser suportada porque ele sabe que ela cessará um belo dia. A história é assim abolida, não pela consciência de viver um eterno presente (coincidência da revelação atemporal dos arquétipos) nem por meio de um ritual periodicamente repetido (por exemplo, os ritos do começo do ano), mas é abolida no futuro. A regeneração

periódica da Criação é substituída por uma regeneração única num *in illo tempore* que há de vir. Mas a vontade de pôr fim à história de maneira definitiva é ainda, ela também, uma atitude anti-histórica, tanto quanto as outras concepções tradicionais⁵¹. Com a diferença de que — Eliade deveria ter acrescentado — a eternidade se instala agora não no tempo, nem num *in illo tempore* no passado, sequer num *in illo tempore* alojado no futuro, mas fora do tempo, depois do tempo, no fim dos tempos. Habitada por potências e sendo ela mesma uma potência, a história é o lugar do mal e também o meio onde atuam os remédios capazes de repará-lo: a fé, a oração, a vida santa, a graça e a presença ativa da providência divina. Mas os males só terão fim com o fim da história, no fim dos tempos, quando passado, presente e futuro se revolverem e se abrirem a um novo plano do real, até então escondido e recuado nos confins do universo, mas que agora se estampa na plenitude de seu ser, sem nenhum risco de contaminação pelas potências corrosivas do tempo com seu cortejo de dores, mortes e sofrimentos: a eternidade — tal é a convicção profunda do homem judeu e cristão.

Em consequência — escreve Eliade —, por mais diversas que fossem as experiências arcaica, grega e judeu-cristã do tempo e da história, elas encerravam, não obstante, um caráter ou ponto comum: “A história podia ser suportada, não somente porque ela tinha um sentido, mas ainda porque ela era necessária em última análise⁵². Pouco importa se a história era regida pela marcha dos astros, ou pela lei do ciclo que leva à sua destruição e recriação contínua, ou pela vontade imperscrutável da providência que intervém no curso do tempo e acode aos homens; pouco importa pois, malgrado essas diferenças de índole e de perspectiva, o resultado a que conduziam era o mesmo: “Nenhuma das catástrofes que a história revelava era arbitrária⁵³. Se os impérios se erguem e se afundam; se as guerras provocam fomes, mortes e sofrimentos; se a imoralidade, a dissolução dos costumes e a injustiça social aumentam sem cessar — tudo isso devia ser suportado porque “necessário”, isto é, segundo Eliade, porque “querido pelo ritmo cósmico, pelo demiurgo, pelas constelações ou pela vontade de Deus⁵⁴. Habitada por potências e sendo ela mesma uma potência, a história é destino e seu sentido *fatum* (necessidade), a história é fortuna e seu sentido acaso (boa ou má sorte), a história é providência e seu sentido salvação (escatologia). Desde então, independentemente de sua fonte ou origem, mesmo quando devido às ações da fortuna, ficando a depender dos caprichos da deusa de olhos vendados, o mal podia ser suportado, tinha ele mesmo um sentido, havia como repará-lo, sendo o remédio fornecido pela própria história através das forças que nela atuam (a lei do ciclo, a potência dos deuses, a vontade da providência).

Ao se chegar à modernidade, essa experiência do tempo e da história sedimentada em povos e culturas tão diversos é profundamente abalada, senão rompida. Por um lado, o tempo vê-se esvaziar de suas potências para se converter numa espécie de marco ou forma vazia indiferente às coisas que o habitam. Por outro lado, a história deixa de ser uma potência e de ser habitada por potências, para se converter numa espécie de lugar, num meio onde as coisas duram e acontecem. Porém, ao serem esvaziadas, as potências do tempo e da história, elas, ao invés de desaparecerem de vez, simplesmente são transferidas para o próprio homem que, ao recolhê-las e fazê-las suas, qual um deus, se imagina agora suficientemente poderoso para pôr o tempo a seu serviço e a história a seu dispor. No rastro do projeto de dominação da natureza anunciado por Bacon e

Descartes, é bem do mesmo prometeísmo de que nos fala Gusdorf que se trata, porém agora estendido à história, terreno em que não tinha ousado o antigo e sofrido titã. Primeiro, o homem moderno trata de dominar o tempo do mundo, cria os relógios e inventa instrumentos de precisão para todos os fins e por todos os meios, numa escala que deixaria os gregos com suas clepsidras e quadrantes solares humilhados. Depois, cuida de controlar e dominar a história, com a ajuda da ciência e da técnica, instalando algo como a ação prospectiva sobre o tempo histórico, voltada para o planejamento consciente do futuro nos planos econômico, social e político, numa escala também capaz de deixar os gregos humilhados e mesmo em pânico, eles que consideravam sacrílega a idéia de dominar a natureza, o tempo e a história. Mais confiantes do que os helenos, os modernos, qual novo Prometeu, não hesitaram em de novo, conhecedores dos segredos da natureza, do tempo e da história, pôr-se à escalada do Olimpo para impor-se aos deuses, sabendo que agora seriam mais bem-sucedidos na empreitada, pois eram mais fortes e poderosos do que eles. Esta nova atitude em face do tempo e da história leva a uma atitude nova ante o problema do mal. Com o esvaziamento das potências do tempo, o desaparecimento do sagrado e a perda do transcendente, há a imanentização do sentido da história ao próprio homem e o esvaziamento do problema do mal. A fonte do mal não é mais a divindade mas o homem, e a história é o meio capaz de reparar por ela mesma, sem o auxílio de nenhuma potência transcendente, os males que ela mesma produz — tais são as idéias-força das inúmeras ideologias do progresso que grassaram ao longo da modernidade, das diversas correntes do iluminismo do século XVIII aos diferentes positivismos, historicismos e evolucionismos do século XIX.

Ainda que seja temerário falar de descontinuidades e rupturas em história, pois na mesma proporção em que são assinaladas encontrar-se-ão outros tantos fatos que as desmentem e apontam para continuidades e prolongamentos, pode-se não obstante dizer que o traço que define a época moderna, por oposição às anteriores, quanto à experiência do tempo e da história, e que é compartilhado pelos diferentes iluminismos, positivismos e historicismos, é uma inversão de perspectiva e de valores de uma maneira tal que leva ao virtual desaparecimento de duas notas com cuja ajuda as civilizações arcaica, helenístico-romana e judeu-cristã pensavam o homem e a história, a saber: as idéias de queda e de decadência. De um lado, se antes a existência atual do homem no Cosmos era considerada como queda (perda do arquétipo), na modernidade a existência atual do homem é vista como ascensão e mesmo como superior à antiga, e que só tende a melhorar, com o avançar do tempo, levando a um aperfeiçoamento maior ainda do homem. De outro, se antes a história era vista como decadência (afastamento do arquétipo), na modernidade, em contrapartida, é vista como progresso e lugar do aprimoramento do homem, num tempo indefinido e num futuro aberto. Na raiz desta inversão de perspectiva encontra-se uma inversão ontológica na escala do ser, a qual levou os modernos a considerar que o que vem depois na ordem do tempo é superior ao que vem antes, e não o inverso, como imaginavam os antigos. Mudança capital, ainda que algo ingênua, a julgar pelo otimismo fácil dos iluministas e historicistas de várias observâncias, mas suficientemente poderosa para alterar a fundo a escala de valores no plano axiológico, especialmente no que diz respeito ao homem e à história. Antes de mais nada, no homem passa a ser valorizada não propriamente a imitação e a repetição dos arquétipos (deuses, heróis e santos), mas a criação e a inovação en-

quanto tais, totalmente desprendidas dos arquétipos, quaisquer que sejam eles. Já na história passa a ser valorizado não o que permanece e não-muda (o mesmo) segundo o modelo dos arquétipos da repetição, mas a mudança e a diferença (o outro), dissociadas de todo e qualquer arquétipo, salvo o do progresso, se é que se pode falar de arquétipo ainda, visto que o modelo é buscado e atingido no futuro, não no passado, ao contrário do que se imaginava antes. 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 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. Resultado: lá onde os homens arcaico, antigo e medieval viam na novidade do acontecimento a falta, o pecado, algo como uma transgressão a ser combatida e abolida do comércio dos homens, o homem moderno vê o signo do poder de criação do homem e algo a ser celebrado e valorizado como tal, como acontecimento, como novidade, como a história em seu infinito poder de inovação e transformação, mesmo que acompanhada de uma vertigem, como a experimentada por Tocqueville diante dos tempos novos que a revolução francesa parecia instalar, não tendo nada de sólido e de antigo em que se apoiar, a não ser o novo.

Muitos viram nessa passagem, operada pela modernidade, do regime dos arquétipos já fraturado pelo cristianismo ao regime da história enquanto tal, passagem essa acompanhada pelo abandono das idéias de queda e de decadência em favor das idéias de perfeição e de progresso, algo como a dessacralização da história e a secularização da providência cristã, pondo-se o homem no lugar de Deus e a razão no lugar das forças sobrenaturais. Mas não é bem assim. Pois tão logo as potências da história foram devolvidas ao homem e este, qual um deus, se imagina com o poder de criar e controlar a história, pondo suas forças a seu serviço, esta, a história, como que adquire autonomia, suas forças levam o homem de roldão, e ela própria é adorada como o novo deus do homem. Com isso, não apenas seus personagens são divinizados mesmo que para caírem em desgraça logo depois (Stalin, Hitler, Mussolini, Mao-Tsé-Tung, o aiatolah Komehni), como também o próprio acontecimento em sua fugacidade é santificado em si mesmo e por si mesmo, assim como o efêmero é entronizado no altar da história e a este título é reverenciado, a ponto de Hegel fazer da leitura dos jornais a oração típica do homem moderno.

Cabe perguntar com Eliade, uma vez afastado o transcendente, sem qualquer arquétipo a remontar, tendo ante si apenas o novo e o efêmero a se reportar, se o homem moderno está "equipado" para lidar com o problema do mal na história e em que medida pode ele suportar o terror da história, de que de tempos em tempos é vítima. Otimista, o homem moderno, mesmo que esmagado pelas botas do tirano e do invasor, acredita um tanto ingenuamente que a história tem um sentido intrínseco e que ela

própria, fonte dos males, nos daria o remédio e repararia o mal. Esta idéia, partilhada pelos iluministas, historicistas e evolucionistas, é também professada por Kant, que melhor do que ninguém soube formular o problema do mal consoante às exigências da modernidade: atribuindo a origem do mal ao homem, não a Deus ou às forças sobrenaturais, falando de um mal radical como um dado de raiz constitutivo da natureza humana, dizendo que a natureza humana é torta de nascença, precisa da lei moral para ser endireitada e da história para ser aperfeiçoada, o solitário de Königsberg não acredita que o mal possa ser de todo afastado ou abolido, mas mantém a idéia de que a história é o lugar do aprimoramento do homem, onde ele dá livre curso à liberdade. Pessimista, ao analisar o problema do mal sob a ótica do historicismo, Eliade tem fortes razões para acreditar que não: a perda do absoluto, a abolição do transcendente, a imanentização do sentido da história ao homem e aos acontecimentos ... Ora, desde o início da modernidade assistiu-se, na esteira dos esforços por dominar o tempo, não à domesticação das forças da história, mas à sua autonomização e expansão numa escala jamais vista. O resultado foi, ainda que Voltaire, Hegel e Marx tratassem de suspender o devir num determinado "momento" da história (a idade das luzes, a unificação da Alemanha e o surgimento da burocracia, o comunismo ...), de um lado, a aceleração da história num ritmo vertiginoso, impulsionada pela eclosão de uma série de revoluções em todos os planos e níveis (economia, política, ciência, técnica, comunicação, informação etc.); de outro, o aumento brutal da pressão dos acontecimentos sobre a consciência dos contemporâneos, sem que nenhuma forma de evasão lhes fosse franqueada ou permitida.

Assim, pergunta-se Eliade, como poderia o homem moderno suportar e justificar os males da história sem se reportar a uma ordem trans-histórica ou supra-histórica, com base na absoluta imanência do sentido aos acontecimentos, que se convertem em "bem" pelo simples fato de existirem e de acontecerem? Impossível, responde: simplesmente, sem a transcendência, permanecendo colado aos fatos em sua imanência a si mesmos, não há como transcendê-los, não há como fixar um *métron* capaz de "medi-los" ou avaliá-los, não há como dar-lhes sentido, não há como se orientar por eles, opor resistência a eles e mesmo detê-los. Eliade é um romeno, filho dos balcãs, vizinho dos países bálticos, dos eslavos e dos povos do sudeste da Europa; quer dizer, povos na contramão da história que durante séculos sentiram o peso das botas dos invasores e sofreram toda sorte de desgraças e humilhações pelo simples fato de se encontrarem no caminho da história, na rota de países em expansão, na linha de invasores asiáticos e na vizinhança do império otomano⁵⁵. Segundo ele, as sociedades tradicionais puderam suportar as desgraças e os sofrimentos infligidos pela história precisamente porque essas provações tinham um sentido meta-histórico (sinais da ira divina, do declínio da "idade" etc.). Não o homem moderno que, sem nenhum plano meta-histórico a que se reportar, está mal equipado para suportar os males de uma história que mais e mais foge de suas mãos, à mercê de um aumento brutal da pressão dos acontecimentos que não permite mais nenhuma forma de evasão, e desamparado ante os massacres coletivos de povos inteiros, os campos de concentração, os "goulags" ...

Com certeza o homem moderno também tem suas formas de evasão e busca escapar do efêmero e da pressão da história. Não tendo mais a transcendência, o absoluto deve ser instalado no tempo, não fora do tempo. O ponto de evasão não está nem atrás de

nós, antes do tempo ou no começo dos tempos, nem depois de nós, no fim dos tempos ou depois do tempo, mas ante nós, no tempo — passado, presente ou futuro, dependendo dos gostos, credos e patologias. Uma das formas de evasão é a arte, de que a literatura é tão rica em exemplos, particularmente as obras de James Joyce e T. S. Elliot, nas quais Eliade vê uma profunda nostalgia do eterno e um desejo inabalável de abolir o tempo⁵⁶. Pode-se acrescentar ainda Proust, que nos deu uma obra-prima da evasão do tempo na obra de arte. A evasão da arte cresce a da ciência, cujo poder de sublimação foi assinalado por Freud. Também a ideologia, a exemplo do marxismo, com sua idade do ouro: o comunismo. Por fim, o desejo de permanência do Estado e de outras tantas instituições sociais, que é uma outra forma do desejo da eternidade e em que Hegel viu a própria instalação do Absoluto no tempo (espírito objetivo). Eliade reconhece nessas formas de evasão, mais do que uma resistência à história, uma revolta contra o tempo histórico e uma tentativa, levada a cabo em diferentes âmbitos da vida do homem moderno, de reintegrar o tempo histórico no tempo cósmico, cíclico e infinito⁵⁷. Exemplos desta natureza é que não faltam. Para além da literatura, da ideologia e da filosofia, essa tentativa de reintegração leva, em diferentes campos das ciências do homem, à substituição do tempo linear pelo tempo cíclico, desmentindo um pouco a idéia de que na modernidade imperou o primeiro às expensas do segundo, que não pôde opor-lhe nenhuma resistência: é assim — escreve Eliade — que em economia política assiste-se à reabilitação das noções de ciclo, de flutuações, de oscilações periódicas; que em história (ou filosofia da história como prefere Eliade) um Spengler ou um Toynbee recuperam o tempo cíclico ao enfrentarem o problema da periodicidade, ou um Braudel — acrescentamos nós — trabalha a “longue durée” da história como um tempo cíclico parecido com os grandes ciclos geológicos da geografia⁵⁸.

A questão é saber se estas formas de evasão do tempo e de resistência à história são eficazes e se substituem com igual força as formas antigas, como o mito e a religião. Para Eliade, não. Sintoma disso é o niilismo e a secura espiritual do homem de nosso tempo. Este mais uma vez precisa ser regenerado. Na encruzilhada em que se encontra hoje, há de escolher entre duas alternativas: ou o desespero ou a fé. Eliade escolhe a segunda. Com o fim dos arquétipos, o surgimento da liberdade interior e a queda do homem no tempo (ser histórico), só uma religião da história, da liberdade e da “queda” poderá salvar e regenerar o homem: o cristianismo, que segundo ele é a religião do homem moderno — um ser histórico, livre e decaído⁵⁹. Mas será esta evasão mais eficaz? Não será essa uma saída subjetiva (fé)? Subjetiva por subjetiva, há quem prefira, e não são poucos, para fugir das penas do trabalho, das frustrações da vida moderna e do inferno do outro, simplesmente evadir-se em viagens, fazer compras em shoppings ou ficar só em casa diante da TV. Decididamente é muito pouco. Se não se pode ser grego hoje, é melhor ler Borges ou Espinosa...

Em seguida vamos examinar como os historiadores e os filósofos elaboraram essa experiência milenar do tempo e da história e como lidaram eles com esses dois modalizadores: a intuição do efêmero e o desejo da eternidade. Por fim, indagaremos se a hermenêutica, ao usá-los como operadores do sentido da experiência do tempo e da história, estaria equipada para decifrá-los e compreendê-los, ou se deveria abrir-se a uma ontologia do tempo histórico, para além de uma consciência íntima do tempo, como quer Ricoeur.

*. Este estudo é uma homenagem ao Prof. Cirne Lima. No último Encontro da ANPOF, realizado em diamantina, MG (1992), o ilustre mestre e eminente professor, que acabara de ler o meu livro (*O Grau Zero do Conhecimento*), me disse que no fundo eu era, como todo filósofo, um "nostálgico do absoluto" e me desafiou a pensar, em futuro estudo, a instalação do absoluto na história, e não a sua perda, como *O Grau Zero* parecia sugerir, não sem o lamentar, na terceira parte e na conclusão do livro. Feito o desafio, não me restava senão aceitá-lo. O resultado é este estudo, que procura trabalhar a articulação entre a intuição do efêmero e o desejo da eternidade, bem como pensar a instalação do absoluto na história, com o intuito de esclarecer o sentido da experiência do temporalidade e da historicidade. Acompanhado de uma parte voltada para a elaboração dessa experiência pela historiografia, pela filosofia e pela hermenêutica, este estudo deverá integrar como capítulo, o meu segundo livro, em preparação, cuja primeira parte será dedicada à hermenêutica da história, o qual terá por título *O espírito e a letra: Os paradigmas da linguagem e as ciências humanas*.

1. Cf. ELIADE, M. — *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969, pp. 58-59, 62-63.

2. *Ibid.*, p 53.

3. *Ibid.*, pp 61-62.

4. *Ibid.*, p 32.

5. *Ibid.*, p 33.

6. *Ibid.*, p 9.

7. *Ibid.*, pp 104-105.

8. *Ibid.*, pp 107-108.

9. *Ibid.*, pp 108-109.

10. *Ibid.*, p 111.

11. *Ibid.*, p 41.

12. *Ibid.*, p 145.

13. *Ibid.*, p 146.

14. *Ibid.*, p 146.

15. Cf. ATTALI, J., *Histoires du temps*, Paris, Fayard, 1992, p 28.

16. Cf. LHOYD, G.E.R., "Le temps dans la pensée grecque", in: vários autores, *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Unesco, 1975, p 136.

17. ATTALI, J. - op. cit., pp 33-34.

18. Apud ATTALI, J. - op. cit., p 33.

19. LHOYD, G.E.R. - op. cit., p 136.

20. *Ibid.*, loc cit..

21. Cf. o artigo de TORDSILLAS, A., "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de kairós", in: vários autores, *Le plaisir de parler*, Paris, Minuit, 1986, pp 31-61.

22. LHOYD, G.E.R. - op. cit., p 138.

23. Apud LHOYD, G.E.R. - op. cit., p 143.

24. LHOYD, G.E.R. - op. cit., p 143.

25. *Ibid.*, loc. cit..

26. *Ibid.*, p 138.

27. *Ibid.*, p 143.

28. ELIADE, M., op. cit., p 152.

29. LE GOFF, J., "História", in: vários autores, *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p 190.

30. DOMINGUES, I., *O grau zero do conhecimento*, São Paulo, Loyola, 1991, p 281.

31. PATTARO, G., "La conception chrétienne du temps", in: vários autores, *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/unesco, 1975, p 198. 32 - id., *ibid.*, pp 196 e 203.

33. LE GOFF, J., "Passado/Presente", op. cit., p 302.

34. PATTARO, G. - op. cit., p 196.

35. *Ibid.*, p 196.

36. *Ibid.*, p 198.

37. *Ibid.*, p 197.

38. Bíblia Sagrada, Gênesis, III.
39. ELIADE, M. - op. cit., p 110.
40. Ibid., p 113.
41. Ibid., loc. cit..
42. Ibid., loc. cit..
43. Ibid., p 115.
44. Ibid., p 119.
45. VERNANT, J.-P. et al., *Mito e tragédia na Grécia antiga*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p 36.
46. Para o presente relato, ver ELIADE, M. - op. cit., pp 157-160.
47. ELIADE, M., op. cit., p 160.
48. Ibid., p 126.
49. Cf. PATTARO, G., op. cit., pp 194-195.
50. ELIADE, M., op. cit., p 127.
51. Ibid., pp 132-133.
52. Ibid., p 155.
53. Ibid., p 156.
54. Ibid., pp 156-157.
55. Ibid., p 174.
56. Ibid., p 177.
57. Ibid., pp 176-177.
58. Cf. ELIADE, M., op. cit., p 169, e BRAUDEL, F., "La longue durée", in: *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp 41-83.
59. Cf. ELIADE, M., op. cit., pp 184-187

Endereço do autor:
Rua Tavares Bastos, 311 / 303
30380-040 — Belo Horizonte — MG