

FÁTIMA POMBO

O TEMPO EM HUSSERL: UMA FILIAÇÃO EM SANTO AGOSTINHO?

1. A reflexão sobre as *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de Husserl apontou para a concepção do tempo em S.^{to} Agostinho. É aliás, o próprio Husserl que reconhece nas primeiras linhas das *Vorlesungen* que S.^{to} Agostinho já equaciona toda a problemática labiríntica do tempo, quando se trata de procurar a consciência do tempo. "Os capítulos 14-28 do XI livro das *Confissões* devem ser ainda hoje estudadas a fundo por quem se preocupe com o problema do tempo. Com efeito, nestas matérias a época moderna tão orgulhosa do seu saber, não contribuiu com nada de muita amplitude nem foi muito mais longe do que este grande pensador, que se debateu seriamente nesta dificuldade. Actualmente podemos ainda dizer com S.^{to} Agostinho: "Si nemo a me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio" " ¹.

Assim, com o apoio do próprio Husserl torna-se mais fácil argumentar a tese da filiação daquele filósofo em S.^{to} Agostinho quanto à concepção do tempo, ainda que se tenham de ressaltar os aspectos originais que o tratamento analítico do tema assume quando integrado na globalidade da orientação fenomenológica.

Neste trabalho, vai procurar-se colocar em relevo o paralelismo dos modos de duração do tempo cuja transparência a perspectivação fenomenológica e a perspectivação agostiniana pretendem alcançar ao nível de um plano de subjectividade.

¹ HUSSERL, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. de Henri Dussort P.U.F., Paris, 1964, p. 3.

Em Husserl afirma-se um apelo ao eu que definido como consciência transcendental é a unidade última que se consegue atingir ². A consciência na sua forma original de síntese — as coisas dão-se por perspectivas que se ligam por sínteses — tem como forma subjacente a todas as formas, a consciência do tempo imanente.

Husserl vai, assim, mostrar o tempo na evidência intuitiva do seu aparecimento originário — “admitimos também um tempo que é, mas não é o tempo de um mundo de experiência, é o tempo imanente no curso da consciência” ³ — tornando-se prudente ao referir a objectivação dos caracteres formais da temporalidade, designadamente quando mostra que a noção de situação temporal (*Zeitstelle*) permite atribuir a ordem do presente, do passado, do futuro às vivências materialmente diferentes.

Husserl não dá importância ao tempo objectivo que faz equivaler ao tempo do mundo, ao tempo da natureza no sentido das ciências da natureza ou ao tempo da psicologia enquanto ciência da natureza que tem por objecto o psíquico. O tempo de que Husserl vai falar já está pensado depois da redução fenomenológica. Para Husserl a suspensão do movimento para o mundo aparece como única maneira para melhor nos apercebermos desse movimento. Por conseguinte, toda a redução é simultaneamente transcendental e eidética: submeter ao olhar filosófico a nossa percepção do mundo é deixar de se unir a ele.

Suspendendo a atitude natural pela qual o sujeito se entrelaça no mundo e aí se perde, como parte do mundo, a redução descobre o sujeito como fundamento do mundo. Desse modo, a estrutura da consciência aparece, isto é, a particularidade que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa.

Husserl pretendendo radicalizar maximamente o *cogito* cartesiano pratica a *epoché* suspendendo todo o carácter existencial, inclusivamente o do próprio sujeito cognoscente, em ordem a encontrar o fundamento último. Com Husserl pela redução eidética reduz-se o fáctico ao eidético e ficamos com as essências das coisas; pela redução transcendental as essências que resultam da redução eidética apresentam-se na corrente vivencial

² É importante referir que é, no entanto, deste eu solipsista que surgirá a intersubjectividade por apresentação.

³ HUSSERL, E., *op. cit.* p. 7.

do sujeito. Para o filósofo das *Cartesianische Meditationen*, para compreender o mundo é preciso exercer esse processo redutivo, ou seja recorrer à idealidade para compreender a facticidade: quando vivemos demasiado mergulhados no mundo não temos a distância necessária para compreender o que ele verdadeiramente é. Com a redução libertou-se a consciência das implicações psíquicas e psicológicas, ficando purificada enquanto veículo de objectividade. Porém, a redução não é completa nem pode ser completa, porque não somos espírito absoluto ou puro. Assim, quando a redução fenomenológica husserliana, após o longo processo de purificação, nos revela o mundo vivido (*Lebenswelt*) que Husserl considerou como provisório e preparatório, deparamos com a realidade de que é esse mundo pré-objectivo com o qual nos defrontamos, quando *voltamos às coisas mesmas*, isto é, quando não se rompe a familiaridade que se tem com ele ⁴. A imanência dá-se com a orientação da reflexão do curso do mundo objectivo para o curso da consciência.

No pensamento de S.^{to} Agostinho há a direcção de uma interioridade profunda que o próprio tempo acentua na medida em que se capta num movimento de interiorização: o tempo é apreendido na alma.

As consequências do não reconhecimento de um tempo identificado com o movimento dos corpos celestes em S.^{to} Agostinho ou de um tempo objectivo em Husserl não se pretendem inferir nesta análise.

2. Sendo o plano explícito de Husserl — “submeter a uma descrição o aparecimento do tempo enquanto tal” ⁵ — o filósofo faz a análise do acto de consciência no qual se constitui a consciência do tempo imanente: uma vez que o mundo natural foi reduzido ao mundo transcendental, tudo se liga ao eu puro. Esta determinação coloca em relevo o carácter intencional da consciência e dá uma clareza crescente à intencionalidade em geral.

A consciência do tempo aparece na consciência-tempo e apresenta-se com tal evidência que o hífen de ligação é uma

⁴ Merleau-Ponty afirmará que (...) “le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète” in *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1968, p. VII.

⁵ RICŒUR, P., *Temps et Récit — Le Temps raconté*, t. III, Ed du Seuil, Paris, 1983-85, p. 38.

perturbação, uma vez que a consciência do tempo é íntima. Esta consciência-tempo caracteriza-se imediatamente por não ser produzida pelo tempo objectivo, porque não há intervalo entre consciência e tempo.

Importa, porém, ter em conta que o horizonte de intencionalidade na consciência dinamiza essa consciência-tempo, designadamente porque cada agora não é um intervalo pontual. O aparecimento de cada novo agora vai transformar o agora precedente num agora retido, fazendo então aparecer um horizonte de passado: a retenção. Mas, interessante é ainda constatar que esse novo agora que surgiu na consciência, não se liga apenas a um extremo, neste caso a um extremo de retenção. Pelo contrário: ele próprio liga-se a um outro extremo que virá e que o converterá em passado, ligando-o ao agora já retido que o precede. Deste modo, faz aparecer um horizonte de futuro: a protensão.

Estas ligações sucessivas de agoras em circunstâncias mutáveis implicam abertura ao sentido: afinal cada agora aponta para um futuro que actualizando-se modifica o horizonte de retenção ao tornar o agora presente um agora retido. A retenção como uma forma de referência intencional a um objecto dado como agora só é possível devido ao carácter regressivo da corrente temporal. Assim, vai-se constituindo a unidade absoluta da consciência do tempo: pelo horizonte de retenção e de protensão, de passado e de futuro o tempo é uma presença. Afinal, o tempo que aparentemente se perdeu volta a encontrar-se e o tempo que há-de vir já é anunciado. O passado remete ao presente, o presente ao passado. O presente remete ao futuro e o passado enquanto antigo presente remete ao presente actual como futuro desse passado.

O tempo em Husserl, no entanto, não é uma perseguição de agoras descontínuos. O nosso agora ao tornar retidos os antigos presentes fá-los desaparecer em termos imediatos do campo da actualidade o que impede por um lado que demasiados sentidos se entrelacem simultaneamente na consciência e por outro, facilita o aparecimento do futuro como nova condição de possibilidade. Deste modo, torna-se importante pensar cuidadosamente os momentos da temporalidade.

A própria noção de retenção apela para um vocabulário que corresponde a novos conceitos, nomeadamente o de modificação retencional e o de lembrar. A retenção e o passado recente

pertencem-se uma vez que a retenção mantém o conceito de presente. Na medida em que a *consciência impressional* — toda a retenção aponta para uma impressão — ao fluir constantemente em consciência retencional justifica o progressivo carácter difuso da impressão originária, a nova expressão retenção das retenções faz o encadeamento das retenções pertencerem a um ponto inicial.

É nesta sequência que se desprendem algumas implicações com a análise do relembrar. O prefixo *re* define que o agora pontual tem o seu correspondente num quase-presente. Porém, é preciso afirmar que é por este *re* se definir como um quase, que a representação não produz originariamente o sentido, mas apenas o reproduz. Só a apresentação é um acto originariamente doador. Deste modo, há por um lado, o reforço da continuidade entre retenção e impressão e por outro, como contrapartida para a caracterização nuclear da retenção, há a ligação do passado retido ao presente pontual no interior de um presente que desaparecendo, permanece.

Para a constituição do passado, o método fenomenológico assenta sobre o poder de repetir a experiência mais primitiva da retenção na dupla acepção do fazer vir de novo e do reiterar. Mas, nesta constituição do passado é preciso ter em conta a distinção entre retenção e representação: como a retenção ainda pertence ao presente e a representação já não lhe pertence é preciso fazer uma correspondência adequada entre um *agora presente* e um *agora passado*, na medida em que o relembrar presentifica o passado de uma maneira diferente da presença do passado na retenção. Por isso é que nos diz Husserl que “a melodia uma vez expirada, já não a temos como percebida e presente, mas ainda a temos na consciência, não é uma melodia presente, mas acabada de passar. Que ela seja acabada de passar não é uma simples opinião, mas um facto dado em pessoa, portanto percebido” ⁶.

Sendo a percepção o acto em que se encontra toda a origem, o lembrar é percepção e o *acabado de passar* é representativo e não representativo, enquanto o relembrar só nos dá a re-presentação. Não sendo, por conseguinte, a representação um acto originariamente doador, reenvia para ele. Podemos, portanto,

⁶ HUSSERL, E. , *op. cit.*, p. 52.

pensar que um tempo representado remete para um tempo originariamente dado.

Para completar a importância do relembrar no fluxo do vivido é preciso ter em conta o carácter de espera que o lembrar contém e cujo preenchimento conduz ao presente.

O presente realiza as antecipações de um passado rememorado. Por outro lado, esta realização inscreve-se na espera rememorada. Por conseguinte, o presente realiza o futuro rememorado. Em relação à percepção, pertence à essência do lembrar ser efectivamente consciência do ser-que-foi-percebido, assim como pertence à essência do representar, referir qualquer coisa de presente como sendo *agora*, sem que esteja a ser dado na sua imediaticidade, com base em percepções anteriores. Esta situação dá-se, porque a percepção já é um património que o relembrar pode usar, sem ter presente o ser que é percebido.

Com a possibilidade do relembrar incluído no fluxo unitário do vivido há a ligação de toda a temporalidade: do passado do que se espera e que pode ser realizado ou não pelo presente e do futuro que implica toda a espera.

É na 3ª Secção das *Vorlesungen* que perante uma radicalização da *epoché* se percebe o alcance da verdadeira intenção de Husserl: a evidência originariamente intuitiva da consciência do tempo.

Para nós, a única maneira de estar no mundo é habitá-lo. É, por isso, que é ao procurar descrever a problemática da situação do homem no mundo, que a temática da temporalidade nos aparece como fundamental. Se o passado e o futuro apenas são conceitos desligados da ordem fáctica das nossas percepções, devemos renunciar a compreender o devir do tempo vivido. Uma sucessão de acontecimentos descontínuos não faz um tempo: presente, passado e futuro devem ser pensados na unidade do seu surgimento e da sua diferenciação. O tempo faz tudo chegar ao presente: o presente como campo de presença liga-se na sua essência com um passado e um futuro. Este tempo como sucessão de recomeços constantes, anuncia o tempo vivo, o tempo de um sujeito que não está insularizado, mas, antes que se define pelo escapamento de si.

3. No pensamento filosófico de S.^{to} Agostinho há também um objectivo explícito: o originário enquanto fundamento de tudo o que é.

Tal como em Husserl há a definição da esfera para além da qual não é possível pensar mais nada. É a procura do momento primeiro sobre o qual se torna possível edificar todo o pensamento.

Em Husserl essa esfera de onnipotência é a consciência-tempo, marca radical de uma egologia fundamentadora. Em S.^{to} Agostinho o originário do tempo ou mais rigorosamente o originário-tempo integra-se numa dimensão criacionista. Deste modo, há dois pólos de confrontação — o tempo e a eternidade — que não se confundem. Efectivamente, não se pode falar do tempo antes da criação, porque o tempo é uma criatura.

Assim, antes é um signo que só tem significado ao nível do temporalizado. Paralelamente a este antes mundaneizado a pressuposição de um depois terá que ter o mesmo carácter ontológico. Por isso, qualquer pergunta sobre o que fazia Deus antes da criação é uma pergunta sem sentido: (...) "se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para quê perguntar o que fazíeis *então*? Não podia haver *então*, onde não havia tempo. Não é no tempo que Vós precedeis o tempo, pois, doutro modo, não seríeis anterior a todos os tempos" ⁷.

O originário que cria o tempo está acima do tempo: estar acima do tempo é ser eterno, imutável ou seja desconhecer o passado e o futuro. Só o presente o define como presente eterno. "Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir *todos*, quando já todos não existirem. Os vossos anos são como um só dia, e o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se quotidiano, mas é um perpétuo hoje, porque esse vosso hoje não se afasta do amanhã nem sucede ao ontem. O vosso hoje é a eternidade" ⁸. Parece ficar assim, definido que o passado, o presente temporal como instante e o futuro são categorias de ordenação existencial que não pertencem ao originário.

⁷ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Liv. Apostolado da imprensa, Porto, 1984, p. 303.

⁸ Id., p. 303.

“Para que haja passado é necessário qualquer coisa que passe, como qualquer coisa que advenha para que haja futuro e qualquer coisa que é para que haja presente. Mas, essa qualquer coisa chamada a fundar a realidade do tempo, como pode ser, se o passado já não é, o futuro ainda não é e o presente não poderia durar sem se tornar eternidade?”⁹ E ainda pensando com Pomian: (...) “é preciso que o passado e o futuro se deixem ver em qualquer sítio; não contamos o passado? não predizemos o futuro?”¹⁰.

4. O que é, pois, o tempo?

Numa passagem das *Confissões* que é aliás célebre, S.^{to} Agostinho faz oscilar esta mesma pergunta entre a clareza e a ambiguidade.

Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras, o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente”¹¹.

Fica esclarecido que o tempo não é ser em plenitude nem o não-ser da multiplicidade. Mas para dar inteligibilidade ao estatuto que o tempo possui e fazer a sua ordenação por categorias que definam os modos da sua duração é preciso destacar um elemento: a alma.

Para prosseguir na ligação da alma com o tempo é necessário pelo menos ressaltar que a noção de alma em S.^{to} Agostinho é complexa. Subjaz a essa concepção uma metafísica platónica que é, contudo, submetida a uma leitura crítica e interpretativa.

⁹ POMIAN, K., *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984, p. 247

¹⁰ Id., p. 247.

¹¹ SANTO AGOSTINHO, *op. cit.*, pp. 303-304.

O grande problema pode dizer-se que é estabelecer a ligação entre a imortalidade da alma e a corporeidade material. Efectivamente, a alma apesar de ser diferente do corpo pertence à criatura que enquanto composto humano é mortal. Gera-se, assim, indiscutivelmente uma tensão ontológica que só é superada pela unidade intrínseca da alma. Por conseguinte, S.¹⁰ Agostinho fala-nos de uma unidade interior do homem que se distingue da exterioridade, enquanto caracterizada como multiplicidade que, deste modo, está impossibilitada de ser sede de verdade.

É preciso, portanto, reconhecer que a imagem de Deus se expressa na alma, que como tal se define pela unidade e pela permanência. Ressalvando a ausência da análise da alma como imagem da Trindade conseguida pelas três capacidades da alma — memória, vontade, entendimento — é fundamental mostrar que é a memória o sinal mais claro da presença no homem na Unidade fundamentadora.

É ainda pela análise da memória que se encontra o cruzamento da questão do tempo com a da eternidade.

Na realidade, a memória como marca de Deus na criatura tem um sentido ontológico e define o carácter de permanência no homem. É também pela *distentio* da alma que S.¹⁰ Agostinho determina o princípio da medida do tempo ao justificar a continuidade temporal a partir da noção do triplo presente: (...) “numa perspectiva agostiniana só há futuro e passado em relação a um presente (...). O passado só é anterior e o futuro só é posterior a um presente (...) atestado pelo próprio acto de enunciação”¹².

O presente que num instante se transforma, tem duração na alma sob a forma de atenção às coisas presentes: é o presente do presente.

Da capacidade da memória que guarda todas as percepções estabelece-se a memória do presente. É a memória íntima que mantém a unidade da pessoa e traça a história específica de cada um. O que faz a memória individual são, portanto, as vivências exclusivas e pessoais. Assim, marcam-se na alma traços deixados por presentes que não desaparecendo permitem que o passado seja presente. O futuro que não é ainda, está na alma sob a forma de expectativa: é a espera do futuro. “Quem,

¹² RICŒUR, P., *op. cit.*, pp. 30-31.

por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras *ainda* não existem? Não está já no espírito a expectativa das coisas futuras? (...) Portanto, o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro”¹³.

Pode afirmar-se que na alma está a realidade do tempo: a alma como distensão determina pela atenção, pela memória e pela espera um fluxo de temporalidade que não tem ligação com a matéria que está marcada por uma desconexão temporal.

É na alma que se faz a medida do tempo, porque é na alma que as impressões das coisas coexistem através da síntese conseguida pela atenção.

5. “Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu acto divide-se em memória, por causa do que já recitei e em expectativa, por causa do que hei-de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fica totalmente consumida, quando a acção já está toda acabada, passa inteiramente para o domínio da memória”¹⁴.

“Percorremos a melodia na imaginação, temos uma *quasi*-audição, inicialmente do primeiro som depois do segundo, etc. Em cada instante presente há sempre um som (ou uma fase de som). Mas os sons precedentes não são apagados da consciência. Com a apreensão do som que aparece agora, que é quase-sentido agora, fundam-se a lembrança primária dos sons que acabamos de sentir e a espera (protenção) dos sons em instância. O instante presente tem de novo para a consciência um halo temporal que se realiza numa continuidade de apreensão de lembranças”¹⁵.

Apresentando as afirmações anteriores sem as identificar reconheceríamos certamente a primeira como sendo de S.¹⁶

¹³ SANTO AGOSTINHO, *op. cit.*, pp. 318-319.

¹⁴ *Id.* p. 319.

¹⁵ HUSSERL, E., *op. cit.*, p. 51.

Agostinho e a segunda como sendo de Husserl, porque se denunciam terminologicamente.

Após a integração da questão do tempo no universo filosófico destes pensadores, consideramos que ambos acentuam uma dimensão de subjectividade que ao negligenciar o corpo, aponta para uma visão incompleta do homem.

Para nós, a estrutura metafísica do homem é ser incarnado, isto é, a abertura intencional do homem — ao mundo, a Deus — está sempre marcada pela presença do corpo.

O sujeito é ser-no-mundo (*In-der Welt-Sein*). Com esta afirmação pretendemos sublinhar o facto de que ser homem é estar mergulhado numa situação que é oportunidade, que é obstáculo, que é estímulo, que é prisão.

Esta realidade que não é totalmente opaca nem propriamente translúcida não pode, contudo, ser negada. Só por uma ficção me situo fora da minha situação para a tratar como uma possibilidade que analiso exteriormente a ela.

A minha realidade é estar em tensão constante com o mundo, sem poder escapar à necessidade de estar sempre em situação. Reconheço-me como exposto, como aberto a uma realidade *outra-que-eu* com a qual inevitavelmente tenho de me relacionar, isto é, descubro-me envolvido em situações materiais, psíquicas, espirituais... que influencio e pelas quais sou influenciado.

Ainda com mais consequência, afirmamos que ser em situação é estar inserido de um certo modo no universo espaço-temporal, ou seja o homem abrindo-se ao mundo, espacializa-se e temporaliza-se, ele é *aqui* e necessariamente *agora* ... Por conseguinte, a temporalidade relaciona-se com a opacidade do mundo e nela se enraíza a opacidade do sujeito.

A existência é um acontecimento temporal: o sujeito pode referir o tempo, na medida em que ele próprio é temporal, isto é, na medida em que todas as suas vivências (*Erlebnisse*) são dispostas segundo um *antes* e um *depois*. Conceber o tempo é referenciar o inacabamento e a impossibilidade de síntese total. Cada momento do tempo refere uma existência que os outros momentos do tempo não podem exaurir.

Esta consciência aberta, que não se apresenta como um “eu penso” intemporal, é ela mesma temporalização. Enquanto tenho um corpo e enquanto a minha acção se faz através dele no mundo, o espaço e o tempo não são uma soma de pontos

justapostos nem uma infinidade de relações de que a minha consciência realizaria a síntese. Com efeito, o meu corpo tem o seu mundo sem ter de passar por "representações", sem ter de se subordinar a uma "função simbólica ou "objectivante". O inacabamento, a impossibilidade de síntese total são fundamentais para a concepção temporal do ser-no-mundo.

Não há outro meio para um sujeito de estar no tempo senão ser temporal. Este confronto com o tempo insinua-se na referência à ordem perceptiva da consciência: ao admitir a primordialidade da percepção, considerando que a nossa vida é inerente ao mundo percebido e ao mundo humano, teremos que afirmar que o mundo percebido é o mundo possível como ponto de partida para a apreensão dos acontecimentos do homem. A consciência perceptiva é o modo como posso dirigir-me às coisas mesmas. O mundo não é, pois, o que eu penso, mas o que eu vivo, eu estou aberto ao mundo, comunico com ele, ainda que não o possua, porque ele é inesgotável. Por isso, a percepção é um acontecimento temporal; a síntese perceptiva é uma síntese temporal: é na presença perceptiva que se distingue a geração espontânea do tempo para o sujeito que percebe. Nesta medida, afastamo-nos da afirmação husserliana de que "O a priori do tempo é o que nós procuramos esclarecer, explorando a consciência do tempo, trazendo a claro a sua constituição essencial e esclarecendo os conteúdos de apreensão e os caracteres do acto que pertencem eventualmente de forma específica ao tempo e dos quais aparecem essencialmente os caracteres aprióricos do tempo" ¹⁶. Efectivamente, enquanto o filósofo das *Vorlesungen* analisa o acto da consciência no qual se constitui a consciência do tempo imanente, nós consideramos que se a consciência do tempo fosse feita de estados de consciência que se sucedem seria preciso uma nova consciência para ter consciência desta sucessão e assim por diante.

Há tempo para mim, porque eu tenho um presente; um momento do tempo assume individualidade quando chega ao presente. É sempre no presente que estamos situados, é dele que partem as nossas decisões, ainda que possam sempre ser colocadas em relação com o nosso passado ou com a perspecti-

¹⁶ HUSSERL, E., *op.cit.*, p. 15.

vação de futuro. Porém, só há tempo para mim, porque estou situado, isto é, porque me descubro comprometido.

Qual é o tempo de uma *Partita* para violino solo de Bach, de uma espera angustiada ou de uma paixão incendiada?

Pelo relógio da torre podemos contar, sem dúvida, os minutos, as horas e saber qual dos três estados é mais demorado. Mas, na medida em que cada elemento é único nas múltiplas ordens da experiência, também a insinuação do tempo se diferencia para uma consciência incarnada.

Em relação à existência não nos podemos abstrair, isto é, colocarmo-nos num ponto exterior para a olharmos. O que apenas podemos olhar são os objectos e tudo o que participa da condição de objecto.

A encarnação transforma a consciência, porque a dota de uma espessura vivida e transforma o mundo e o tempo que existem para mim, no sentido forte do termo existir, quando lhes atribuo uma espessura da mesma ordem que estabeleço com o meu corpo próprio.

S.^o Agostinho desprende-se da experiência, levando nesse movimento de recolhimento a questão da temporalidade. Assim, todo o “peso ontológico” da temporalização é medido numa via de interioridade, que sai de si própria, quando se torna inspiradora de outras reflexões.

Para nós, a afirmação de que o tempo é para uma subjectividade, terá de ser a afirmação de que o tempo é para uma subjectividade que é um drama vivido, intransmissível, charneira entre o desespero e o apelo à transcendência. A condição humana tão profundamente dramática é uma condição de itinerância e o tempo é o do meu envelhecimento.

Não haveria, de facto, reflexão sobre o tempo se o meu corpo não se orientasse para a morte durante todo um percurso que é inquietude, serenidade, indeterminação, apaziguamento... isto é, o transcurso da vida humana é inseparável de uma alteração temporal que é a alteração de mim próprio. *Eu existo* quer dizer que *eu sou presença* pelo meu corpo e que *sou prolixidade* que decorre da minha adesão ao mundo, impedindo que a existência seja aprisionada por conceitos.

Assim, pensamos que a reflexão não pode abandonar a sua fundação inicial: ser condição humana, ser sensível, ser incarnado, ser consciência existencial.

A questão do tempo não pode, portanto, ser apanágio de uma inteligência pura, porque ao ser uma questão de intimidade para um sujeito-corpo, uma exclamação constante perante a vastidão do mundo, torna-se também um elemento corpóreo.

Ao pretendermos ter mantido a nossa argumentação ao nível da repercussão do fenómeno da temporalidade no âmbito da subjectividade, tivemos necessariamente que nos situar ao nível de uma subjectividade incarnada. Daí ser bastarda a nossa filiação em S.^o Agostinho ou em Husserl.