

## TEMPO E MODERNIDADE, ESPAÇO E OS PARADOXOS DE ZENÃO. COM UMA APOSTILA SOBRE O CONCEITO DE ESPAÇO

A. Paulo Dias Oliveira – [aolivei@ualg.pt](mailto:aolivei@ualg.pt) - UALG<sup>1</sup>  
Renata Malcher Araújo – [raraujo@ualg.pt](mailto:raraujo@ualg.pt) - UALG<sup>2</sup>  
Texto recebido em / Text submitted on: 01/06/2016  
Texto aprovado em / Text approved on: 10/09/2016

### Resumo

Tem sido, desde sempre, uma questão essencial a forma como os seres humanos lidam com os conceitos de tempo e espaço, ou melhor, a maneira como o tempo e o espaço se impõem ao homem, o que não é bem a mesma coisa. Nessa ordem de ideias, procurou-se nesta singela investigação ilustrar alguns pontos fundamentais dessa relação dialética e íntima que condiciona a própria existência humana e tem, ao limite, o poder de nos condicionar a viver, hoje em dia, na nossa opinião, “diluídos na pura temporalidade”.

**Palavras-chave:** Tempo, Espaço, Modernidade

### Abstract

As they are important frameworks of human behavior, all past cultures have always had to deal with the concepts of time and space. Therefore, that crucial and dialectic relation is at the core of this paper, which aims to understand how contemporary society came to live under a state of “absolute submersion on time”.

**Key-words:** Time, Space, Modernity

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”  
Agostinho de Hipona, *Confissões*, Liv. 11, Cap. 14.

“Quizá haya una relación más estrecha de lo que se cree, y de lo que pensaban sin duda alguna ellos mismos, entre las lecciones de los maestros de Oxford y de Paris y las empresas de los mercaderes de Génova, de Venecia, de Lubeck, en el declive de la Edad Media”  
Jacques Le Goff, “Tiempo de la Iglesia y tiempo del Mercader en la Edad Media”, p. 62

---

<sup>1</sup> Departamento de Artes e Humanidades, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade do Algarve. Centro de História d’Além e Aquém Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores.

<sup>2</sup> Departamento de Artes e Humanidades, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade do Algarve. Centro de História d’Além e Aquém Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores.

Esta pequena exposição espraia-se em três momentos distintos mas complementares. Começa com a definição dos conceitos de espaço e de tempo, socorrendo-se da obra de Kant, continua com uma análise destas categorias durante a Idade Média com o auxílio de algumas reflexões expendidas por historiadores deste período histórico e finaliza com uma percepção desses termos durante a época contemporânea, com base, sobretudo, na nossa própria vivência particular.

### **1. Os Conceitos**

Começamos, então, com os conceitos. É pela sensibilidade que os objetos nos são dados, chegam até nós, o efeito deles sobre os sujeitos é a sensação e a forma é a intuição empírica, que consiste na relação entre o sujeito e o objeto por meio da sensação, ao objeto de uma intuição empírica chama-se fenômeno. Desse modo, deve haver no nosso entendimento uma forma pura *a priori* da sensibilidade que permaneça mesmo quando retiro ao fenômeno a cor, dureza e as outras características empíricas, ou seja, a extensão e a figura que são as tais formas puras da sensibilidade, por conseguinte, existem duas formas puras da sensibilidade que são o espaço e o tempo.

Ora bem, o espaço não é um conceito extraído de qualquer experiência externa, porque para eu ver um qualquer objeto ocupando outro espaço que não o meu é necessário que eu possua a noção de espaço. Com efeito, é o espaço uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas, isto é, o espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, quer dizer, a condição subjetiva da sensibilidade, a única que permite a intuição externa (KANT, 1985: 61-70).

No mesmo sentido, o tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer, visto que a representação do tempo é o fundamento *a priori* ou transcendental do próprio princípio. Nessa ordem de ideias, o tempo é uma representação necessária que fundamenta todas as intuições internas, ou seja, a forma do sentido interno, *i. e.*, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior, daquela qualidade a que os filósofos chamam *emsimesmamento*. No entanto, mais do que isso, porque o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral, é sem

dúvida, a condição imediata dos fenómenos internos e, por isso mesmo, também, de forma mediata, dos fenómenos externos (KANT, 1985: 70-78).

Concluamos de forma sintética, os dados expostos apontam, no nosso entendimento, para duas conclusões genéricas e evidentes: 1 – o tempo e o espaço são categorias subjetivas, ou seja, quer o tempo quer o espaço são transcendentais, isto é, imanentes e interiores. Aliás, isso mesmo tinha sido admitido por S. Agostinho (Séc. IV-V), tal como se constata na epígrafe que encima esta exposição; 2 – a lenta superioridade da noção de tempo sobre a de espaço, pelo menos essa admissão, visto que mais do que o espaço, que só fundamenta as intuições externas, o tempo alicerça todos os fenómenos em geral, particularidade que, como veremos, é uma característica distintiva da modernidade. No entanto, é necessário proceder com maior cuidado e, por esse motivo, começaremos por ver em que consiste o tempo e o espaço para o homem medieval.

## 2. O espaço e o tempo na Idade Média<sup>3</sup>

Talvez a melhor forma de avaliar em que consistem essas categorias durante a Idade Média seja ver a maneira como os conceitos são utilizados pela literatura medieval. Desse modo, temos que uma das mais antigas crónicas de que há memória para o espaço peninsular, *A Crónica Geral de Espanha de 1344*, atribuída a Pedro Afonso, Conde de Barcelos, filho de Dinis, Rei de Portugal, não utiliza qualquer marcador temporal a não ser o ano, sendo nesse campo bastante explícita, pois indica vários elementos de notação temporal – por exemplo, o início do Vol. III dá-nos o dealbar do reinado de Afonso V, Rei de Leão, era de 933, ano da encarnação 895, do império de Armilffo, Imperador de Roma, ano 11, do Papa Formosio ano 1 e do Rei de Córdova, Abdenaamer, ano 7 (*CRÓNICA GERAL DE ESPANHA DE 1344*, 1991: 3)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Para Gurevitch, “o tempo é talvez, entre os aspetos de uma cultura, aquele que melhor caracteriza a sua natureza. Ele é a sua encarnação, está ligado à conceção do mundo de uma época, ao comportamento dos indivíduos, à sua consciência, ao seu ritmo vital, às suas relações com as coisas” (GUREVITCH, 1991: 115).

<sup>4</sup> Já agora as duas primeiras notações, era de César e era de Cristo, têm uma diferença de facto de 38 anos, o que em muitos casos desta *Crónica* não se verifica. Também Lucas, Bispo de Tuy, na sua crónica indica como o tempo presente, a dada altura, o ano de 5870, não sabendo nós onde inicia ele a contagem, supondo que no dilúvio (LUCAS, 1926: 147). Para o caso da cultura islandesa (GUREVITCH, 1991: 125-126).

O mesmo procedimento se verifica nas *Crônicas de 1419, D. Pedro e D. Fernando* (todas, ao que se sabe, redigidas por Fernão Lopes), tal como na *Crônica do Condestável* de autor desconhecido. Em todos os textos aludidos, além do ano e, por vezes, nem esse, a notação temporal é sempre deduzida, como faz o editor crítico da *Crônica do Condestável*, a partir de acontecimentos de que sabemos a data exata. No entanto, algo de mais curioso se processa, pois se analisarmos determinados factos conhecidos, por exemplo, a tomada de Toledo, acontecimento emblemático da luta da reconquista, constatamos que apenas o deslocamento das forças armadas nos é transmitido, e, ficamos na dúvida, se o relato será diário. Em conclusão, o que nos é fornecido é um conjunto de linhas de convergência que apontam para um determinado facto devidamente datado e que nos possibilitam, por reconstituição, determinar o espaço temporal anterior e posterior<sup>5</sup>. A acrescentar a tudo isto, a evidência de que os cercos, que chegavam a ser anuais, raramente eram referidos em termos de tempo de permanência, ou seja, nunca, ou quase nunca, pudemos apurar, através do texto da crónica, a sua duração efetiva.

Por outro lado, sabemos que, muito raramente, os camponeses e mesmo outros indivíduos são capazes de determinar a sua idade real e, por esse motivo, um historiador medieval ao constatar que dois inquiridos, em 1216, afirmavam que tinham 130 anos certifica que ficou surpreendido “com a indicação numérica da idade, já que, na generalidade, os declarantes ouvidos nessa época para este tipo de documentos, afirmam, muitas vezes, desconhecer o exato número dos seus anos de vida” (KRUS, 1994: 26). E mais acrescenta que, tinha sido determinado, através de estudos de medievalistas franceses e italianos, que dizer-se centenário equivalia na realidade a um comportamento habitual nos inquiridos de 70 e 80 anos, visto que a elevada idade era sinal de prestígio e estatuto, atitude que era émula dos textos bíblicos, em especial do *Antigo Testamento*, a que se vinham adicionar as próprias representações de Deus pai, velho ancião embora de ar robusto e viril.

Ao mesmo tempo, toda a mudança e inovação eram liminarmente evitadas, mesmo aquelas que sendo necessárias, por exemplo, no caso da reconquista, a reapropriação das terras “usurpadas” ou nas inquirições, a avaliação das posses dos

---

<sup>5</sup> Ao que sei, é, deste modo, que a maior parte dos historiadores medievais procede para definir balizas temporais.

terrenos pelas famílias nobres, eram justificadas não como uma mudança ou devir mas, singelamente, como um “repor da legalidade”, quer dizer, como um movimento de retorno ao *status quo ante*, que significaria o verdadeiro estado das coisas. Desta noção decorre, como parece evidente, a valorização do conceito de Tradição, ele também com um profundo conteúdo atemporal, o que vai levar a concluir “que o ritmo da adoção das inovações, mesmo as referentes às tecnologias agrárias, fosse sempre de compromisso, progressivo e parcial” (KRUS, 1994: 32)<sup>6</sup>. Nessa ordem de ideias, vai ser no espaço urbano, como veremos de seguida, que essas categorias começam a entrar, paulatinamente, em falência.

Por outro lado, podemos alicerçarmo-nos na conclusão de Luís Krus de que se podem diferenciar dois paradigmas de organização quotidiana do tempo que dão origem a diferentes tipos de organização social. O arquétipo rural regula-se por “um tempo astronómico<sup>7</sup>, *natural*, marcado pela sucessão dos dias e das noites e pelo ritmo alternado das estações do ano que pauta as épocas das sementeiras e das colheitas. É um tempo em constante repetição, um tempo cíclico, circular” (KRUS, 1994: 12), daí a ideia, que deriva da antiguidade, do tempo circular que era característico da cultura grega, por exemplo. E, por outro lado, “as sociedades urbanas organizam o trabalho de acordo com um tempo preciso, de instrumento, de relógio, quantificado. É um tempo linear, acumulativo, de progresso” (KRUS, 1994: 13)<sup>8</sup>.

Com efeito, continuamos a socorreremo-nos do medievalista português, a isto corresponde, identicamente, duas formas diversas de encarar as atividades laborais, por exemplo, no mundo agrícola a jorna depende da tarefa a desempenhar, não existe um limite para o seu fim, também não é nítida a oposição entre a atividade profissional e o tempo livre, sendo que este último conceito quase não existe, ou não existe mesmo,

---

<sup>6</sup> Acerca desta questão (GUREVITCH. 1991: 119-120, 149-150 e 154-156). Jacques Le Goff no artigo pioneiro sobre esta problemática ajunta, citando G. Poulet, *Études sur les temps humain*, que “para el cristianismo de la Edad Media... sentirse existir era sentirse ser, y sentirse ser era sentirse no cambiar, no sucederse a si mismo, sino sentirse subsistir” (LE GOFF, 1983: 49).

<sup>7</sup> Espaço esse onde se podem inserir as profecias milenares (KRUS, 1994: 103-127).

<sup>8</sup> Também Massimo Cacciari, ao analisar o caráter esquizofrénico (o termo é do próprio) da cidade contemporânea, que balança entre os espaços do *ócio* e do *negócio*, reconhece que “desde el siglo XV al XX, se ha producido, en nombre de la ciudad instrumento una destrucción de todo aquella que en la ciudad precedente impedía ese movimiento, obstaculizaba la dinámica de los *negotia*” (CACCIARI, 2010: 26). Considera, ainda, o mesmo autor que na metrópole dominam as suas duas figuras-chave: a indústria e o comércio (CACCIARI, 2010: 29).

porque o trabalho é orientado pela empreitada<sup>9</sup>. Enquanto nas sociedades urbanas a atividade é cronometrada (tome-se, como exemplo, o contemporâneo horário das 9 às 5) e, além do mais, tem limites precisos, surge, desse modo, a divisão trabalho/lazer, porque o primeiro é medido, de forma rigorosa, pelo tempo.

Por tudo isso, assevera-nos o autor de *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280- 1380)* que “o tempo medido, linear e acumulativo, generalizando-se com a industrialização, tende a tornar-se hegemônico, a ser o padrão da organização quotidiana do tempo na sociedade contemporânea” (KRUS, 1994: 13). É assim que, segundo a ótica de Edward Thompson, esta evolução histórica se processa entre 1300 e 1650 e para ela contribuem, na perspectiva do especialista em história medieval, entre outros, os seguintes fatores: a generalização e crescente aperfeiçoamento dos instrumentos de medida do tempo, os relógios; alterações no que diz respeito à organização do trabalho; estímulos materiais ligados ao aumento da produtividade e instituição de multas para o não cumprimento dos prazos; interiorização das noções de pontualidade e eficiência ligados à escola e à religião, com a conseqüente reprovação da ociosidade; supressão de determinadas formas de sociabilidade, como mercados, feiras e jogos, ou a sua concentração em determinados dias e horários (KRUS, 1994: 13)<sup>10</sup>.

Em conseqüência de tudo isso, este modo de experienciar a temporalidade é, sucessivamente, generalizado e o Estado toma dele posse transformando-o, dessa maneira, em norma de toda e qualquer atividade laboral. No mesmo sentido, para Habermas, na esteira de Max Weber, as “novas estruturas sociais” vão-se cristalizar em torno “do cerne organizativo da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado”. Levando estes a uma dissolução das “*formas de vida* tradicionais, que no princípio da modernidade se diferenciavam sobretudo em função dos misteres exercidos” (HABERMAS, 2010: 15-16).

Tendo em atenção que a origem de todo este processo é a atividade mercantil, pois é dela que vai depender a produtividade e o lucro que, do seu modo, estão em proporcionalidade direta com os seguintes vetores: duração das viagens, tempo da

---

<sup>9</sup> Talvez seja por esse motivo que Gurevitch nos assevere que no conceito de tempo estava sempre abarcado “um conteúdo preciso, sempre específico e determinado” (GUREVITCH, 1991: 116).

<sup>10</sup> Acerca destas características (LE GOFF, 1983: 53-55).

jornada de trabalho, oportunidade de transações cambiais e, por fim, o rápido cumprimento dos contratos. Na mesma ordem de ideias, o filósofo alemão admite que

o conceito de modernização refere-se a um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à acumulação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais, à expansão de direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas, etc. (HABERMAS, 2010: 16)<sup>11</sup>

Porém, no nosso entendimento, um facto significativo ainda não foi, devidamente, sublinhado, consiste este na substituição do conceito de tempo pelo do espaço nas Crónicas medievais em geral e, em especial, na *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes, que vamos analisar em particular. Desde já é de referir que tal fenómeno aponta, na nossa opinião, para a absorção da categoria tempo pela de espaço, num movimento contrário aquele que temos examinado, que, por sua vez, postula que, no passado, esse facto tenha sido uma realidade ou, pelo menos, algo próximo da realidade. Em conclusão, pode asseverar-se que a verdadeira medida do tempo é o espaço vivido, isto é, o espaço da ação, da *praxis* existencial.

No entanto, é melhor passarmos a essa constatação, de facto, os exemplos são variados e, por esse motivo, vamos tão só recorrer aqueles que se nos mostram mais pertinentes, *e. g.*, quando se quer designar o facto de o dia já ter começado há algum tempo, certifica-se que “sendo já *espaço* de dia andado” (LOPES, 1977: 117); quando se quer atestar que não houve tempo para tratar de determinado assunto, afirma-se que não houve “nenhum *espaço* para pôr em obra” (LOPES, 1977: 229); quando se pretende tempo para refletir, opina-se “que lhe desse *espaço* pera cuidar em ela e falarem antre

---

<sup>11</sup>Acerca deste tema (GUREVITCH, 1991: 168 e 174-175). Tenha-se em atenção que o autor russo admite, com L. Mumford, “que a chave da compreensão do mundo industrial moderno não é a máquina a vapor, mas o relógio mecânico”, (GUREVITCH, 1991: 175). Sobre esta questão (GIDDENS, 1991: 19-24 e 2002: 22-23). Ainda referente a esta problemática, (LE GOFF, 1983: 63 ss). Alvitra, do mesmo modo, Le Goff, a propósito de um exemplo da localidade de Aire-sur-la-Lys, na região de Artois (1355), que “el reloj comunal es un instrumento de dominación económica, social y política de los mercaderes que regentan la comuna”, (LE GOFF, 1983: 54).



si, e então lhe responderiam o que delo sentissem” (LOPES, 1977: 241)<sup>12</sup>; sendo, por último, de assinalar um facto curioso que tem a ver com a expressão “passar tempo” que é usado do seguinte modo: “às vezes os que tinham cárrego das torres vinham *espaçar* pela cidade e leixavam-nos encomendadas a homens de que muito fiavam” (LOPES, 1977: 285)<sup>13</sup>. Por outro lado, raramente existem notações puramente temporais<sup>14</sup>, pois quase sempre estas são trocadas pelas horas canónicas (LOPES, 1977: 274, 280, 282, 317, 319, passim)<sup>15</sup>, e mesmo estas são usadas com muita parcimónia.

De tudo isto se podem extrair as seguintes conclusões: 1 – o tempo não era, de facto, uma categoria essencial mas, claramente, acessória; 2 – pela análise linguística e concetual chega-se à ilação de que o termo espaço recobre a categoria do tempo, talvez procedendo daí o uso dos nossos literatos do Séc. XIX, nomeadamente, Eça e Camilo, da expressão “falar de espaço” com alguma frequência, querendo significar “falar com tempo” ou “demoradamente”<sup>16</sup>, ver, ainda, a expressão em castelhano, *hacer de espacio*;

---

<sup>12</sup>Casos semelhantes sucedem-se (LOPES, 1977: 196, 245, 248, 271, 281, 288, 304, 319, 366, 415 (aqui a expressão é curiosamente “espaço de tempo”), 417, 436 e 442). Também Lucas, Bispo de Tuy, na sua Crónica de Espanha refere o termo espaço como sinónimo de tempo (LUCAS, 1926: 22, 85, 366 e 368), usa a expressão por um espaço de tanto de tempo, levando quase à identificação das duas categorias de espaço e tempo (LUCAS, 1926: 185), de forma quase idêntica (LUCAS, 1926: 349). Veja-se, ainda, sem ter qualquer preocupação sistemática (*ESTORIA DE DOM NUNO ALVREZ PEREYRA*, 1991: 41 e 62).

<sup>13</sup> O mesmo sentido (LOPES, 1977: 354). Na *Estoria...* ainda com essa significação, *espaçou, espaçar e espaçando* (*ESTORIA*, 1991: 39, 183, 187). Como é óbvio, todos os itálicos das variadas citações são nossos.

<sup>14</sup> Encontramos algumas onde a sexta é substituída pelo meio-dia, (LOPES, 1977: 258, 325, 332 (aqui é referido o eclipse de 19 de Agosto de 1422 – era de César), 340 e 350 (neste caso, são as matinas substituídas pela meia-noite). A partir da última parte deste primeiro volume as referências temporais multiplicam-se, veja-se, por exemplo, as cinco referências ao mês de Outubro de 1422: 2 (LOPES, 1977: 375), 6 (LOPES, 1977: 376), 14 (LOPES, 1977: 382) 21 e 28 (LOPES, 1977: 383) e 24 (LOPES, 1977: 401). Será que este é o reflexo da preocupação crescente com a contagem do tempo? De facto, será esta que se revela, de uma outra forma, em *O Leal Conselheiro*, muito em especial os capítulos CI – “Da roda pera saberem as horas quantas som da manhã, noite ou despois” e CII – “Pera saber quantas horas som ante ou despois da mea noite, e quanto ante manhã” (DUARTE I, 1998: 371-372). Outra hipótese plausível é o facto das fontes utilizadas por Lopes serem mais precisas a partir dos acontecimentos narrados nesta parte da *Crónica*, situação que, dificilmente, se poderá avaliar, devida à circunstância de elas não terem chegado até nós.

<sup>15</sup>É importante ter em atenção que a prima coincide com o nascer do sol (6 horas), a hora terça com as 9 horas, a sexta com o meio-dia, a nona (ou noa, origem do inglês *noon*) com as 15 horas, as Vésperas com as 18 horas e as matinas com a meia-noite, a estas juntam-se as completas (21 horas) e as laudes (3 horas).

<sup>16</sup> No mesmo sentido, o medievalista soviético assevera que “as noções temporais, na sua maioria, possuem, na base, uma conotação espacial”, (GUREVITCH, 1991: 123), em nota acrescenta que “em russo antigo o termo *Musto* significava o «lugar» e o «tempo»”, (GUREVITCH, 1991: 369). Por tudo isso, vai atestar que era “o espaço, e não o tempo, a força diretriz da literatura”, (GUREVITCH, 1991: 164). De modo inverso, “no século XX, o tempo tornou-se objeto de análises, de pesquisas, e é ele, praticamente, o herói principal da literatura”, (GUREVITCH, 1991: 162). Talvez seja mesmo por isso que na história de Ulisses de Homero a ação decorra durante dez anos e na de James Joyce só dure vinte e quatro horas. Veja-se, ainda, a preciosidade da indicação temporal em *A vida e opiniões de Tristram Shandy*, obra redigida entre 1759 e 1767, onde nos surge a seguinte indicação: “deixei o meu pai atravessado na cama, e o meu tio Toby na sua



3 – que o dito costume vai, de modo lento mas seguro, desaparecendo com o “tempo dos mercadores” e sofre um aceleração muito significativo com o capitalismo, onde a questão do tempo associado aos contratos e ao negócio, no seu literal sentido de negação do ócio, é essencial<sup>17</sup>.

### 3. O tempo e o espaço na modernidade

Como se pode constatar, e a análise das categorias de espaço e tempo kantianas foram um dos primeiros sinais, foi no final do Séc. XVIII que, ao invés da norma medieval, o tempo se foi substituindo ao espaço. Desse facto depende, sem dúvida, a afirmação de Fichte, em 1808 em plena ocupação napoleónica, de que “conosco, o tempo dá passos gigantescos, mais do que em qualquer era desde que há história do mundo” (FICHTE, 2009: 39)<sup>18</sup>.

---

velha cadeira de franja, sentado ao seu lado, e prometi que a eles *voltaria passado meia hora, e já lá vão trinta e cinco minutos*” (STERNE, 1997: 336, itálico meu), é de realçar, de modo similar, a enumeração de uma série de tarefas que terão de ser executadas em menos de cinco minutos, (STERNE, 1997: 336). São, no mesmo sentido, dadas indicações precisas de tempo (STERNE, 1997: 408, 436, 459 e 460 e STERNE, 1998: 148, 344, 356 e 372). Não são despidiendas, ainda, a particularidade de o romance se iniciar com a peripécia referente ao esquecimento de se dar corda ao relógio mecânico (STERNE, 1997: 58) e a seguinte asserção, com que terminamos esta modesta análise do romance de Sterne, “o Tempo corre depressa demais, cada letra que traço me diz com que rapidez a Vida segue a minha pena” (STERNE, 1998: 342), atente-se à maiusculação do conceito de Tempo. Veja-se, ainda, a constatação de Le Goff de que “el mercader descubre el precio del tiempo en el mismo instante que explora el espacio”, (LE GOFF, 1983: 55). Não podemos deixar passar em claro as considerações, que o mesmo autor, faz sobre a arte e, em especial, sobre o triunfo do retrato, (LE GOFF, 1983: 55-57), de onde extratamos a seguinte asserção: “el retrato triunfa, pero no es ya la imagen abstracta de un personaje representado por símbolos, por signos que materializam el lugar y el rango que Dios le ha asignado, sino que ofrece al individuo captado en el tiempo, en lo concreto espacial y temporal, no ya en su esencia eterna, sino en su ser efímero, que precisamente el arte, en su nueva función, tiene por objeto inmortalizar”, (LE GOFF, 1983: 56).

<sup>17</sup> No entanto, Le Goff sublinha que “Montaigne [1533-1592] anota la confusión, el desorden que nace de esse tiempo de origem cambiante de una ciudad a outra” e em nota esclarece que “como se sabe, no habrá unificación del tiempo hasta el siglo XIX, com la revolución industrial, la revolución de los transportes (horarios e indicadores de ferrocarriles imponen la hora unificada) y el establecimiento de los fusos horarios. Después vendrán rápidamente la era del minuto, la del segundo, la dos cronómetros. Uno de los testigos literarios del tiempo unificado: *La vuelta al mundo en 80 días*, de Julio Verne (1873)”, (LE GOFF, 1983: 71). Por outro lado, para Le Goff, o homem deste tempo novo, moderno, é o humanista, o humanista italiano, “mercader el mismo o cercano a los medios mercantiles – que traslada a la vida la organización de sus negocios, que se regula mediante un horario, laicización significativa del horario monástico”, (LE GOFF, 1983: 74). Tudo isto nos leva a refletir se não é muito significativa a introdução da personagem *Tempo* na obra *Ropica Pnefma* de João de Barros, pois as personagens centrais da obra referida são: *Tempo*, *Vontade*, *Entendimento* e *Razão*, sendo que a junção das três primeiras servem para negar a última, (BARROS, 1983: 7-9). Porém, apenas uma análise aturada do texto nos permitiria extrair alguma conclusão, projeto que, neste momento, não está no horizonte da nossa investigação.

<sup>18</sup>No entanto, na ótica de Habermas é Hegel “o primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade”, para se seguir a sua análise (HABERMAS, 2010: 18-20), sobre a mesma questão

Por outro lado, qual de nós durante a infância, influenciados ou não pela literatura ou pelo cinema de ficção científica, não imaginávamos uma sociedade onde, por exemplo, as distâncias eram percorridas de forma imediata, saídos de determinado lugar o nosso corpo materializar-se-ia no espaço de destino, eliminando todo o espaço entre esses dois pontos. Pode-se mesmo afirmar que o espaço virtual e a *internet* já, de certa forma, preencheram esse desiderato.

Porém, o caminho a percorrer tem de se fazer de forma mais lenta. Como vimos, foi durante a Idade Média com a cultura urbana e dos mercadores que se deu uma primeira “aceleração” no conceito de tempo<sup>19</sup>, no entanto, só com o aparecimento do capitalismo e do caminho-de-ferro esse princípio começou a marchar a “passos de gigante”.

Veja-se, como exemplo, o seguinte romance, cuja ação decorre do final do Século XIX até ao início do XX - da exposição universal de 1888 à exposição universal de 1929 em Barcelona -, e no qual se certifica o seguinte:

também sabia que, a partir da segunda metade do século XIX, onde quer que a revolução industrial se fizera sentir a noção do tempo tinha-se modificado

---

(HABERMAS, 2010: 35-54). Neste último texto, Habermas identifica, através do pensamento de Hegel, com a modernidade o espírito da arte romântica que considera “congenial ao espírito do tempo” e que “no seu subjetivismo exprime-se o espírito da modernidade”, (HABERMAS, 2010: 45). Por outro lado, na análise que faz das Cartas sobre a educação estética do Homem de Schiller, vai considerar, de forma bastante curiosa na nossa perspetiva, que “a mecânica de um *relógio* engenhoso serve de modelo tanto para o *processo económico coisificado* que separa o prazer do trabalho, o meio do fim, o esforço da recompensa (...) como igualmente para o aparelho de Estado autonomizado que se aliena dos cidadãos, os «classifica» como objetos de administração e «subsume a frias leis» (HABERMAS, 2010: 55, os sublinhados são meus). Veja-se, ainda, a seguinte asserção: “foi Hegel quem inaugurou o discurso da modernidade. Foi Hegel que introduziu o tema da certificação autocrítica da modernidade; foi Hegel quem estabeleceu as regras, pelas quais se torna possível submeter o tema a variações – a dialética do iluminismo. Ao mesmo tempo que elevou a história contemporânea a um nível filosófico, Hegel pôs o eterno em contacto com o transitório, o intemporal com o atual e, deste modo, transformou radicalmente o carácter da filosofia. É certo que Hegel não queria de modo nenhum cortar com a tradição filosófica; é só a geração seguinte que toma consciência deste corte”, (HABERMAS, 2010: 61). Por último, para se entender a relação estreita entre estética e modernidade (HABERMAS, 2010: 21-24, 54-58).

<sup>19</sup> Sobre esta questão não se pode deixar de consultar, em especial o capítulo 13 – “‘Modernidade’ - Sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade” (KOSSELECK, 2006: 267-303). Parece-nos, no mesmo sentido, de utilidade a consulta de *As consequências da modernidade* de Anthony Giddens, onde se caracteriza a dinâmica da modernidade. A análise do autor debruça-se, sobretudo, sobre as relações espaço-temporais, a reflexividade e o desenvolvimento daquilo que apelida de mecanismos de desençaixe, (GIDDENS, 1991: 12-51). De destacar, ainda, a tentativa de edificar uma fenomenologia da modernidade que se traduz na interseção do estranhamento e da familiaridade, da confiança pessoal e dos laços impessoais, de sistemas abstratos e conhecimento quotidiano e, finalmente, de aceitação pragmática e ativismo, sendo que o resultado de tudo isto é que “o próprio tecido da vivência espacial é alterado, conjugando proximidade e distância sem paralelo em épocas anteriores”, (GIDDENS, 1991: 125).

radicalmente. Antes desse momento não estava demarcado o tempo de que constava a vida de um ser humano: se as circunstâncias o exigissem ou o tornassem aconselhável, uma pessoa podia trabalhar dias e noites sem parar; depois permanecia ociosa por períodos similares. Em consequência, as diversões tinham uma duração que hoje se nos afigura desmesurada: a festa das vindimas ou das ceifas podia durar uma ou duas semanas. Do mesmo modo um espetáculo teatral, desportivo ou tauromáquico, um ato religioso, uma procissão ou um desfile podiam durar cinco horas, oito ou dez horas ou mais; quem participava nesses atos podia fazê-lo ininterruptamente ou ir-se embora, ou ir-se embora e voltar, a seu bel-prazer. Agora tudo tinha mudado: todos os dias se começava a trabalhar à mesma hora, interrompia-se o trabalho à mesma hora, etcetera. Não era preciso ser áugure para saber como seriam os dias e as horas da vida de uma pessoa, desde a infância até à velhice; bastava saber no que trabalhava, qual era o seu ofício. Isto tornava a vida mais amena, tinha eliminado um bom número de sobressaltos, aclarara muitas incógnitas; agora os filósofos podiam exclamar: o horário é o destino. Isto exigia, em contrapartida, importantes reajustamentos: agora tudo tinha que ser regular, não se podia deixar nada ao acaso ou à inspiração do momento. Esta regularidade, por sua vez, não era possível sem a pontualidade. Antes a pontualidade não era coisa nenhuma: agora era tudo. Agora era preciso fustigar um cavalo cansado ou refrescar os brios de outro fogoso para que a carroça chegasse ao lugar no momento previsto, nem um pouco antes nem um pouco depois. Tanta importância se atribuía à pontualidade, que alguns políticos baseavam nela a sua propaganda eleitoral: Votem em mim e serei pontual, dizia ao eleitorado. Dos países estrangeiros já não se fazia alarde das paisagens, das obras de arte ou da cordialidade dos seus habitantes, mas sim da pontualidade de que faziam gala; países aos quais antigamente quase ninguém ia sofriam agora um aluvião de visitantes desejosos de comprovar por si mesmos a tradicional pontualidade dos seus cidadãos, dos seus estabelecimentos e transportes públicos. Este reajustamento não se teria podido fazer em tão grande escala se a energia elétrica não tivesse vindo em auxílio dos povos: com esse fluido contínuo e invariável estavam garantidos a regularidade e a pontualidade em tudo. Um tranvia movido por energia elétrica já não dependia da saúde e inclusivamente da boa disposição de umas mulas para cumprir um trajeto com uma precisão de relógio; agora os utentes do tranvia consolavam-se pensando o seguinte: sabendo que horas são, sei quanto falta para chegar o tranvia. Estas modificações tão pouco tinham podido fazer-se do pé para a mão; tinham-se ido fazer gradualmente: primeiro as coisas mais necessárias e a seguir as supérfluas. As diversões e os festejos, portanto, tinham

ficado para o fim: as touradas continuavam a durar muitas horas: se um touro saía decidido ou ressabiado, se ia matando cavalos à medida que estes apareciam no redondel, a tourada de domingo à tarde podia prolongar-se até bem entrada segunda-feira. Em 1916 houve em Cádiz uma tourada famosa que principiou no domingo e acabou na quarta-feira, sem que o público abandonasse a praça. Em resultado disto os operários dos estaleiros tinham ficado sem o emprego; houve greves e tumultos, arderam alguns conventos e os operários foram readmitidos, mas ficou claro que as coisas não podiam continuar daquela maneira (MENDONZA, 2011: 314-316)

Não é passível de qualquer dúvida que a transformação proporcionada pelo caminho-de-ferro foi de tal ordem que levou um dos nossos maiores escritores do Séc. XIX a constatar, referindo-se aos anos de 1862 ou 1863, que

Coimbra vivia então numa grande atividade, ou antes num grande tumulto mental. Pelos caminhos-de-ferro, que tinham aberto a Península, rompiam cada dia, descendo de França e da Alemanha (através da França), torrentes de coisas novas, ideias, sistemas, estéticas, formas, sentimentos, interesses humanitários... Cada manhã trazia a sua revelação, como um sol que fosse novo (QUEIRÓS, s/d: 1542)

Isto tudo era uma realidade a despeito de outros acharem que “o progresso é uma voragem” e que a Liteira também ela, neste cantinho da Europa, sofre “a pobrezinha, a decrépita coberta de pó e suor de sete séculos, tiritada estarrecida de pavor, escutando o horrível fremito do *waggon*, que bate as crepitantes asas de infernal hipógrifo” (BRANCO, 1985: 989)<sup>20</sup>.

De facto, se o comboio, como acabámos de referir, tornava os lugares mais próximos, ou seja, diminuía o tempo que os levávamos a percorrer, o que não deixa, ainda, de ser um facto é que o Séc. XX e o início do XXI levaram cada vez mais, com a velocidade e as máquinas, glorificadas pelos modernistas, veja-se, em particular, alguns dos poemas de Álvaro de Campos, à anulação da noção de espaço, de tal modo que,

---

<sup>20</sup> Também A. Braancamp Freire, no primeiro parágrafo do preâmbulo dos *Brasões da Sala de Sintra*, diz, embora a afirmação resulte um pouco ambígua, preferir a Sintra de outrora à Sintra do Caminho-de-ferro (FREIRE, 1997). Uma última questão me ocupa o espírito: será que a “fúria comemoracionista”, inaugurada a partir do Séc. XIX, é reflexo desta relação próxima e angustiante do homem contemporâneo com a dimensão temporal? É questão que esperamos poder equacionar brevemente.

hodiernamente, tudo é referenciado em termos de tempo. Desta maneira, expressões como “tempo é dinheiro” tornaram-se o símbolo da nossa época modernista e neoliberal, para estes últimos tudo é contabilizado em termos temporais, por exemplo, uma paisagem, um jardim ou um terreno desocupado só adquire pertinência quando se pensa em quanto tempo se poderá tornar em algo produtivo, isto é, lucrativo<sup>21</sup>.

Do mesmo modo, Massimo Cacciari ao considerar os aglomerados urbanos de Tóquio, São Paulo ou Xangai, alvitra que, de modo próprio, não se pode falar de cidades, pois “se trata de territorios y habitamos territorios cuya métrica ya no tiene ningún sentido espacial, sólo en el mejor de los casos, temporal. Hacemos todas nuestras cuentas en base del tiempo, no al espacio; ya nadie indica la distancia a la que se encuentra una ciudad, sino el tiempo que se tarda en llegar a ella” (CACCIARI, 2010: 56)<sup>22</sup>.

Nessa ordem de ideias, o espaço torna-se um impedimento, contrariedade essa que se vinga de nós de duas formas diferentes: em primeiro lugar, porque a movimentação urbana é muito difícil, sendo que quanto maior a metrópole pior a circulação; de seguida, porque a arquitetura, quando intervém à escala urbana, o faz com uma prática que nega o objetivo da mobilidade universal, isto dá-se, ainda segundo

---

<sup>21</sup> Baudelaire exprime este pensamento de uma forma diferente, mas não menos convincente: “para a maior parte de nós, sobretudo para a gente de negócios, aos olhos de quem a natureza não existe a não ser nas suas relações de utilidade com esses negócios, o fantástico real da vida encontra-se particularmente enfraquecido”, (BAUDELAIRE, 2004: 21). Por outro lado, para o poeta francês “a modernidade é o transitório, o fugitivo, o contingente” ao qual atribui metade da expressão da arte, sendo que o restante se identifica com o “eterno e o imutável”, (BAUDELAIRE, 2004: 21), ver, no mesmo sentido, (COSTA, 2003: 129-137). Partindo do princípio de que o “homem da multidão”, de Edgar Allan Poe, (POE, 2014: 551-558), é o homem urbano por excelência, o *flâneur*, *wanderer* ou o deambulante, conforme as línguas em que se evoca, e este é a imagem acabada do homem da modernidade tardia imerso na torrente temporal, recusando a solidão rural, como se a solidão fosse a antítese da vida moderna, consubstanciada no ódio aos eremitas encarados como excêntricos. Na mesma ordem de ideias, não será esse mesmo “homem da multidão” o símile do homem de negócios, aquele para a qual a outra metade da arte de que fala Baudelaire, a do eterno e imutável, já não faça sentido, na medida em que só “tem valor” na arte o que pode ser imediatamente transacionado e consumido, ou seja, o que muda, a moda, o descartável, aquilo que constantemente vai preenchendo as “necessidades” do *homo economicus*, consumidor voraz e ávido de novidades. Uma última nota de caráter dubitativo, será que “A milésima segunda história de Xerazade”, (POE, 2014, 123-128), por um lado, e Thomas Gradgrind (DICKENS, 1978), neste caso, adotamos a perspetiva defendida por (NUSSBAUM, 1995: 47-ss), por outro lado, encarnam, cada um a seu modo, a verdadeira novela da modernidade?

<sup>22</sup> No mesmo sentido, veja-se a seguinte asserção: “todas las formas terrenales tienden a disolverse en la red de las relaciones temporales”, (CACCIARI, 2010: 35). É assim que a exigência da filosofia do território pós-metropolitano é a pura dinâmica, ou seja, a mobilidade universal, que consiste em nos dissolvermos em puras categorias temporais, (CACCIARI, 2010: 45). Acerca da noção de mobilidade constate-se as premissas de Walter Benjamin, o passeante, e Georg Simmel, o estrangeiro (SILVANO, 2010: 27-33).

a análise do filósofo veneziano, porque “la exigencia de fuertes presencias, significativas y simbólicas, en el territorio pos-metropolitano constituye un indicador de una exigencia psicológica insuperable, que, sin embargo, se da de bofetadas con la de la ubicuidad” (CACCIARI, 2010: 49)<sup>23</sup>.

Por outro lado, quando determinado sujeito pensa empreender uma viagem, por exemplo, entre Faro e Lisboa, não lhe ocorre os diferentes espaços a percorrer, *i. e.*, Serra do Caldeirão, Ourique, Aljustrel, Grândola, Álcacer do Sal, Setúbal e Lisboa, mas apenas as horas que demora a ir da casa da partida até ao destino final<sup>24</sup>. A isto acresce a evidência das auto-estradas, a via mais rápida de deslocação entre lugares, evitarem as localidades, ao contrário do comboio que, ainda assim que não pare e passe com relativa velocidade, vai pontuando os espaços e sítios (aqui teremos que abrir uma exceção para os comboios de alta velocidade, vulgo TGV, que anulam, pela sua rapidez, o espaço percorrido), já para não falar do avião que, bem vistas as coisas, não ocupa espaços intermédios.

Se tomarmos em atenção a *internet* em que é quase imediato o contato, anulando, de modo definitivo, o espaço tradicional ou como era concebido e criando um espaço alternativo, a que quase podíamos chamar de “espaço alucinado” e que, na nossa modesta opinião, é tudo menos um verdadeiro espaço<sup>25</sup>. Convém dizer que quer o avião quer a internet são, desse modo, a marca real da modernidade, pois neles a ausência completa do espaço/paisagem, o que significa mais que tudo localidades e gente, é muito significativa.

É, ainda, necessário ter em conta a simultaneidade dos acontecimentos que podem ser recebidos no nosso lar, sentados comodamente frente a um computador ou a uma televisão podemos ter acesso, ao mesmo tempo, a imagens que vão de lugares

---

<sup>23</sup> Ainda por esse motivo considera que a “necesidad de comunidades cerradas responde probablemente a una exigencia profunda de nuestra *psiche*, porque no es fácil vivir en la movilización universal, en una métrica meramente temporal”, (CACCIARI, 2010: 51).

<sup>24</sup> Habermas considera que o tempo “passa a ser sentido como pressão do tempo” e “o espírito da época [*zeitgeist*], um dos novos termos que inspiraram Hegel, caracteriza o presente como uma transição que se consome na *consciência da aceleração* e na expectativa do que há diferente no futuro”, (HABERMAS, 2010: 19, o último itálico é meu). No meio académico é o *paper* o sinal dessa assunção da modernidade, na perspectiva arguta de um docente chileno “todo lo relacionado com el mundo del *paper* es «rápido»”, chegando mesmo a falar da “vertiginosa circulación de *papers*”, (HERCEG, 2012: 207 e 208).

<sup>25</sup> Também Massimo Cacciari considera que essa forma “de comunicación [a das tecnologias de informação] hace que el espacio sea perfectamente indiferente y homogéneo”, (CACCIARI, 2010: 48).



próximos, tais como Faro, Lisboa ou Portugal, a outros muito distantes e longínquos, como a China, Coreia, a guerra entre Israel e a Palestina ou a Nova Guiné.

Com efeito, nunca a anulação do espaço atingiu um grau tão elevado como neste derradeiro caso, porque o verdadeiro espaço vivido é o da cadeira ou divisão do nosso próprio fogo, quer isto significar que o espaço exterior é um “conceito imaginado”<sup>26</sup> através das percepções externas que atingem os nossos órgãos sensíveis, do que se pode concluir que, nunca como em outro tempo se pôde “viajar” tanto estando parado.

É, ainda, nessa mesma ordem de ideias, que Massimo Cacciari se questiona se se pode chegar a um novo conceito de espaço que seja função da subordinação de toda a nossa vida à dimensão temporal, consequência essa que, como já constatamos, se inicia em Kant e tem a sua mais lídima representação na obra de Heidegger *Ser e Tempo*<sup>27</sup>, onde se constata que a única via de acesso ao ser é temporal e o espaço não é mais do que uma imagem temporal do *Dasein* (*ser aí*).

Ainda na ótica do autor transalpino, só o tempo litúrgico, que é um tempo “forte”, no sentido antropológico do termo, ao afirmar que cada dia é distinto do outro, pois impede a vacuidade e indiferença da duração que equivale a cada marca temporal ser equivalente à outra, pode combinar-se com o espaço de modo adequado, de maneira que seja possível inserir no tempo *ethos* e *etnos*, os quais não estão presentes no cristianismo, pois este não tem raízes étnicas nem possui um *ethos*, quer dizer, uma morada tradicional, uma sede, as quais apenas têm lugar no judaísmo (CACCIARI, 2010: 73-75).

No entanto, talvez seja possível ter aqui em linha de conta o conceito foucaultiano de heterotopia. Para o pensador francês, a heterotopia é o lugar que está fora de todo e qualquer lugar, tendo, porém, realidade espacial, sendo mesmo enumerados alguns desses sítios: conventos, colégios internos, tropa, etc., locais que denomina de heterotopias de crise, contemporaneamente substituídos pelas heterotopias de desvio, ou seja, casas de repouso, hospitais psiquiátricos, prisões e lares da terceira idade.

---

<sup>26</sup> Tomamos aqui de empréstimo, com as alterações que se constatam, o termo que Benedict Anderson aplica às comunidades na sua reflexão acerca do nacionalismo (ANDERSON, 1993).

<sup>27</sup> A edição original intitulada *Sein und Zeit* é datada de 1927.



Mas, bastante mais importante, é o facto de as heterotopias conseguirem amalgamar, num mesmo espaço, diferentes lugares que podem ser incompatíveis e, fundamental para a nossa investigação, o caso das heterotopias estarem associadas a cortes de tempo, ou seja, heterocronias, como é o caso dos cemitérios, ou, também, dos museus e das bibliotecas, onde se dá a acumulação de tempo e, por último, lugares de festividades, onde o tempo fica suspenso (SILVANO, 2010: 86-89).

No entanto, a mais importante heterotopia é o navio, pois

o barco é um bocado de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si próprio, que está fechado sobre si próprio e que ao mesmo tempo é deitado no infinito do mar e que de porto em porto, de margem em margem, de bordel em bordel, vai até às colónias procurar o que elas guardam de mais precioso nos seus jardins, compreendem porque é que o barco foi para a nossa civilização, desde o século XVI até aos nossos dias, não apenas, evidentemente, o maior instrumento de desenvolvimento económico (...) mas a maior reserva de imaginação. *O navio é a heterotopia por excelência*. Nas civilizações sem barco, os sonhos esgotam-se, a espionagem substitui a aventura e a polícia os corsários (FOUCAULT, 1984: 5-8, cit. por SILVANO, 2010: 89-90, sublinhado meu).

Por último, não podemos deixar de fazer alusão a um conceito heterodoxo de modernidade, o do pensador brasileiro António Cícero. Para esse autor, a concepção moderna do mundo consiste na concepção agoral do mundo, sendo que esta “pode ser interpretada como uma concepção do mundo que toma o agora como ponto de referência: que toma o agora como fundamento do mundo” (CÍCERO, 2009: 83).

Nesse sentido, faz coincidir a agoralidade com a egoidade, com o ser e a racionalidade, atestando que só há ser agora e que este só pode ser compreendido nessa infinitude de agoras no qual consiste o tempo (CÍCERO, 2009: 63, 83, 84, 98)<sup>28</sup>. Como facilmente se calcula, esta concepção não pode admitir duas ideias em voga na nossa sociedade: o conceito de pós-modernidade e a noção de contemporaneidade, esta última consiste na “modernidade acidental” (CÍCERO, 2009: 149-150), isto é, na

---

<sup>28</sup> Veja-se, do mesmo modo, a seguinte asserção: “a modernidade enquanto essência do agora (...) é a qualidade do agora *enquanto agora*”, (CÍCERO, 2009: 149). Uma das características do seu pensamento é, precisamente, a ausência do aqui, isto é, do espaço, o *hic* da célebre expressão latina *hic et nunc*: aqui e agora.

existência de algo ao mesmo tempo, enquanto a primeira pressupõe um estado “fora” da modernidade que não poderá ter realidade nenhuma (CÍCERO, 2009: 150).

Finalmente, vamos poder explicar o título enigmático deste artigo. Parece-me sobremodo evidente a associação da categoria de tempo à modernidade, isto é, ao início da época contemporânea, pois, como se pode constatar e demonstrar, dentro da medida do possível, a absorção da categoria do espaço pelo tempo vem-se desenvolvendo, na perspectiva de Luís Krus, desde 1300, quer dizer, desde o final do Séc. XIII, até 1650, o que significa, meados do Séc. XVII, com particular incidência a partir do Iluminismo.

Mas no que respeita à relação entre o espaço e os paradoxos de Zenão é tudo muito mais obscuro, principalmente se não se souber em que é que estes consistem, facto que necessita de ser explicitado. De facto, a característica dos paradoxos de Zenão, filósofo grego natural de Éleia onde nasceu no início do Sec. V A. C., é, precisamente, a negação do movimento e, por extensão, do tempo. Estes paradoxos são quatro, convém a saber: do estádio, de Aquiles e da tartaruga, da seta e das fileiras em movimento<sup>29</sup>. Quer isto dizer que se a modernidade leva à negação do espaço, os paradoxos de Zenão conduzem à negação do tempo, sendo, por conseguinte, o inverso uma da outra.

Não posso, contudo, finalizar esta exposição sem antes tecer umas últimas considerações. Desde logo, para chamar a atenção para o facto das artes plásticas, principalmente nas últimas décadas do Séc. XX e no início do XXI, sentindo, decerto, com agudeza esta questão, se preocuparem, cada vez mais, com o espaço através daquilo a que se convencionou chamar “a instalação”<sup>30</sup>.

Por outro lado, encontramos, similarmente, valorizados, nos últimos dois séculos atividades artísticas como o romance histórico, os livros de viagens, os documentários,

---

<sup>29</sup> Vejamos dois exemplos fornecidos por Zenão, o primeiro argumento consiste na impossibilidade de atravessar o estádio, pois para o fazer tem que se atingir primeiro o ponto intermédio (metade da distância do estádio), depois o ponto que está a meio caminho do ponto anterior e, assim, até ao infinito, de modo, que nunca se pode percorrer a distância completa do estádio; o segundo, conhecido como paradoxo de Aquiles e a Tartaruga, é, mais ou menos idêntico, neste caso, são dois corpos em movimento onde o primeiro, a Tartaruga, leva alguma distância de avanço do segundo, Aquiles, o que faz com que Aquiles nunca alcance a Tartaruga, pois ao chegar ao ponto original onde se encontrava a Tartaruga, esta já se terá deslocado para um novo ponto e Aquiles ao chegar a esse novo sítio, o animal já se encontrará num terceiro lugar e, assim, sucessivamente, até ao infinito. Para quem tiver mais curiosidade (KIRK e RAVEN, 1982: 299-305), de onde foram extraídas as informações. Mas o mais significativo é o facto de se asseverar que “tudo quanto é real está no espaço” (“πάν τό όν έν τόπω” – mais literalmente, “tudo o que é está num lugar”) (KIRK e RAVEN, 1982: 305).

<sup>30</sup> Vai nesse sentido a afirmação de Hélio Oiticica de que “a pintura teria que sair para o espaço”, (OTICICA, 1986, cit. por CÍCERO, 2009: 166).

o realçar dos espaços naturais e patrimoniais. Por último, não posso deixar de salientar o aparecimento e desenvolvimento de áreas do conhecimento científico com relação ao problema do espaço, além da Arquitetura, em especial a arquitetura paisagista, a geografia física e a cartografia, como a filosofia do espaço, antropologia do espaço, sociologia do espaço, entre outras.

### **Sobre o espaço que falta,**

sugado pelo tempo num presente eternamente sublimado.

Para a maioria dos humanos, o espaço é prioritariamente percebido pela visão. No entanto, há que ter em conta as percepções espaciais dos cegos que, sem visão, formulam uma espacialidade conceptual fundada sobre a sensorialidade do corpo como um todo, usando o tato, o deslocamento e a fixação das referências de movimento como balizas, o olfato, o som, etc.. Esse exemplo serve para esclarecer que, em princípio, há um conjunto de operações mentais, inatas supõe-se, que situam o nosso corpo em relação a tudo que o nos rodeia, utilizando para tal todos os sentidos e que se manifestam quer nos invisuais, quer nos visuais.

Contudo, mais que um lugar-comum, o suposto primado da visão é significativo porque a visão funciona como um meio de, por um lado, “materializar” o espaço fora do nosso corpo e, por outro, de socializar a percepção deste mesmo espaço, dado que os outros também o vêem. A visão reforça, por isso, a condição de “alteridade” do espaço, sublinhando, de certo modo, o facto essencial de que a nossa percepção dele depende do nosso referencial corporal, logo identitário. Esse “espaço-outro” em relação ao nosso corpo é, ao mesmo tempo, espaço comum em relação aos outros corpos que nele se inserem.

É seguro que desde sempre a percepção do espaço foi potencialmente socializada pelos humanos, desde as marcações territoriais (individuais e sociais) até as mais prosaicas identificações de posição relativa a que quotidianamente se tem de recorrer

para se localizar em relação aos outros corpos (quer humanos, quer naturais). Ou seja, a leitura do espaço sempre teve, por princípio, um potencial de partilha social. Esta terá sido, no entanto, em diferentes momentos, mais ou menos codificada.

Como já se disse no texto anterior, na Idade Média, as distâncias maiores indicavam-se sobretudo a partir dos tempos de percurso e até o próprio vocábulo “espaço” aparece, em certos aspetos, quase que subentendido a partir da noção de tempo (o espaço que se pede para discutir algo, o espaçar pela cidade). Contudo, há uma série de referenciais linguísticos que são convocados para indicar os posicionamentos relativos (defronte, detrás, cerca de, ao pé de, perto, longe, etc...) que são usados no quotidiano e são perfeitamente inteligíveis, e cuja base reside claramente numa leitura sensorial do espaço, que evoca o corpo, os corpos. Mas, para além disso, há o dado fundamental da identificação espacial que é o da localização geográfica. O lugar que se está na terra, no mundo. Esse referencial na Idade Média é constante e tem inclusive uma carga identitária muito importante, em especial na vila ou cidade natal. Mas, se cada localidade, vila ou cidade sabia de si própria, e os seus naturais ou visitantes posicionavam-se nela, a verdade é que a relação entre as várias vilas e cidades era pouco percebida pela maioria das pessoas, que eventualmente apenas sabiam a quantos dias de caminho as outras vilas estavam e em que direção genérica se situavam. E, salvo para os que tinham de facto viajado até às outras vilas, a noção desse posicionamento relativo seria superficial ou inexistente.

Pode dizer-se que isso é genericamente correto até ao início da Idade Moderna, isto é, até ao Renascimento. Esta é, aliás, precisamente, uma das mudanças de paradigma fundamentais que sustenta o próprio conceito de modernidade, que reside, em parte, na conceptualização, diga-se matematização, do espaço. O espaço do Renascimento não é o mesmo espaço da Idade Média. Naturalmente que se continuava a perceber o espaço vivencial como perto, longe, ao pé de, na frente ou atrás, mas para além dessas há um outro conjunto de referências que passam a traduzir estas percepções em medidas cada vez mais padronizadas<sup>31</sup>. Este espaço medido em distâncias (leia-se também mediado, entre os corpos e as coisas) adquire, por isso mesmo, uma

---

<sup>31</sup> Não é à toa que boa parte desse conjunto de medidas partisse, inicialmente, de referências do próprio corpo humano, como os palmos ou os pés. É progressivo o estabelecimento de medidas autonomizadas em padrões externos (as varas de medir pano, por exemplo) que vão sendo objeto de processos de padronização e correspondência com as outras medidas.

“consistência” autónoma. De certo modo, corporifica-se, ele próprio, ou melhor, e mais correta e literalmente, desenha-se o espaço.

No século XVI, ainda era comum a referência ao sentido original da palavra desenho, que vem do latim “designare”, designar, portanto nomear, indicar, ordenar, e também arranjar, dispor. O espaço é, neste sentido, claramente nomeado e indicado, corporificado no seu desenho, assim como é também no desenho disposto e ordenado, segundo o vocabulário formal da geometria. Mas o desenho é originalmente também desígnio, a intenção de quem pensa e desenha realizar o seu desejo. É este o sentido que utiliza Francisco de Holanda neste trecho:

*“(...) de que vem dizerem os pintores que já tem acabada e feita a sua obra como em sua ideia tem feito o desenho dela, não tendo feito nada mais que o desenho na ideia. De que vem dizerem também os Imperadores na guerra que tem desenho de ir assentar seu campo em tal província, ou combater seu exército em tal cidade, ou de fazer tal fortaleza, muito antes que o façam, tendo feito já o desenho na deliberação secreta do entendimento”* (Holanda, 1985: 21)

O desenho na “deliberação secreta do entendimento”, o “desenho na ideia”, não é outra coisa senão o pensamento literalmente conceptualizado, isto é, abstraído da realidade material e tornado pura imagem mental. Mas é importante notar que esta imagem mental, por sua vez, sustenta-se sobre um pensamento que se representa (se torna presente) por meio das formas. Formas estas que, no caso concreto da representação do espaço, foram requisitadas à matemática, à geometria. Esta possibilidade de re-apresentar o espaço, fora dele próprio, como imagem mental, torna possível também projetar este mesmo espaço para fora do tempo. Isto é, torna possível não só antecipar a forma dos espaços que se queria construir no futuro, como dar a ver num determinado espaço outros espaços que ali não estavam. O desenho é o veículo destas possibilidades, o desenho é a linguagem com que se escreve o espaço.

Três exemplos servem para tornar claro o que aqui se diz, todos situados historicamente no Renascimento: o desenho arquitetónico, a perspetiva e a cartografia. São três escalas de escritas do espaço absolutamente complementares. No desenho de arquitetura é onde melhor se plasma o processo de conceptualização, uma vez que o

espaço é ali representado incorporando um conjunto de operações mentais que o mostram já de si decomposto em plantas, cortes e alçados. Na escala da cartografia é onde se pode ver o sentido demiúrgico do desenho, uma vez que o mapa simula uma visão do espaço que é quase divina, posto que pretende representar a terra vista do céu (no começo a cartografia é cosmografia). Mas é na representação em perspectiva que melhor se percebe o verdadeiro impacto da leitura moderna do espaço. A perspectiva é, como diz Panofsky, a “forma simbólica” da modernidade (PANOFSKY, 1993).

Como sabemos, a perspectiva simula na superfície bidimensional de representação (o papel, a tela, a parede) a tridimensionalidade do espaço real. Ou seja, pretende que espaço em si, que não existe na mera superfície, seja percebido como se ali estivesse, como se estivesse dentro dela, ou para além dela. A famosa frase de Alberti resume a perspectiva como uma janela aberta para o mundo. Mas esta janela que se abre à visão do espectador exige que, para se poder ver o espaço que se simula na representação, se abstraia da própria superfície de representação. Para ver e acreditar no espaço que se representa dentro do quadro, tenho de deixar de ver o próprio quadro, tenho de o pensar como uma superfície transparente, uma janela, que me permite ver para além dela. Neste sentido a perspectiva cria efetivamente espaço. Um espaço, cuja base de percepção funda-se duplamente sobre a visão, a visão do espaço real e a visão do espaço simulado na representação. Mas como a perspectiva pretende que o espaço representado seja visto e percebido, tal como o espaço real o é, pelo nosso sentido primordial de percepção do espaço que é a visão, esta encontra na sua representação um duplo. E passamos a ver, de facto, o mundo em perspectiva. Isto, é, passamos a ver o espaço conceptualizado como forma, passamos a vê-lo, senão como desenho, como passível de ser desenhado, o que não é muito diferente, posto que se escrevemos o espaço com o desenho, no fundo também assim o lemos.

Esta leitura do espaço é indissociável da condição moderna. E o processo de sedimentação da conceptualização e matematização do espaço foi contínuo, culminando no século XVII com Descartes e o estabelecimento dos eixos cartesianos (x, y, z) que teria depois continuidade com a geometria descritiva de Monge. Creio que não será exagero afirmar que, embora eventualmente a matemática contemporânea possa até já ter ultrapassado esta leitura do espaço para outra, ou outras, ainda mais complexas,

nós, genericamente, ainda somos modernos e lemos o espaço a partir das suas ditas três dimensões, o que só pelo uso comum do vocabulário denuncia a base de pensamento<sup>32</sup>.

E aqui cabe voltar ao tempo, que apesar disso, parece continuar a oprimir o espaço. A questão é, sendo seguro que a ideia de espaço não só tem uma leitura autónoma como é inclusive um dado primordial da própria condição moderna, como e porquê o tempo teima em suprimi-lo?

De facto e cada vez mais, parece-nos que o que falta é sempre tempo. E a despeito de podermos consultar o *google earth* e podermos saber a que distância estamos de qualquer ponto do planeta, o que nos importa sobretudo é saber quanto tempo demoraria a viagem até lá. De igual modo, é o tempo que determina o quanto se pode usufruir do espaço do museu ou da praia, (tanto que eu queria poder espaçar pelo museu ....), posto que é preciso que este seja negociado com o tempo do trabalho, o tempo do negócio.

Mas talvez se possa colocar a questão ao contrário. Será talvez por termos sido capazes de abstrair e conceptualizar o espaço que ficamos presos na teia do tempo? Em princípio, quando o espaço era menos medido, o tempo também o era, e todos os exemplos dados antes para a perceção do tempo e do espaço na Idade Média são válidos para esta leitura. Na verdade, a própria medida do tempo tem uma base espacial. As horas do dia correspondem ao espaço percorrido pela terra à volta do sol. Naturalmente que sempre assim o foi, e é assim que se contam não só as horas e os dias como os anos, os meses e as estações. Mas se o espaço mede o tempo, o tempo também mede o espaço. Foi só quando se conseguiu construir relógios fiáveis, no século XVIII, que se resolveu o problema de fixação das longitudes, posto que se pôde saber com precisão a que distância se estava do ponto de referência. Este pode ser um paralelo interessante. Porque foi o relógio que fixou a leitura dos espaços e que, por sua vez, também ajudou a comprimir os espaços. Mas enquanto do espaço nós podemos desenhar mapas de várias

---

<sup>32</sup> Note-se que os eixos cartesianos e a perspetiva continuam a ser a base da representação visual do espaço no dito espaço “virtual” dos computadores ou dos filmes em “3D”. Isso apesar das várias correntes artísticas que durante as vanguardas do início do século XX denunciaram a perspetiva como um mero código de representação, propondo outros modos de ver e representar o espaço. Vide, neste sentido, o importante papel desempenhado sobretudo pelo cubismo que se propunha captar na imagem representada quer a multiplicidade dos pontos de vista, quer o conteúdo fragmentado e variado da memória.



escalas, para contar o tempo só temos o relógio, como o coelho da *Alice no País das Maravilhas*, que está sempre a dizer: “estou atrasado, estou atrasado...”.

Há contudo ainda um outro aspecto que não foi aqui abordado e que diz respeito a esta opressão do espaço pelo tempo que se pode talvez relacionar também com os paradoxos de Zenão. Ali, o filósofo suprimia o tempo e ficava só com o espaço lido nos intervalos infinitos entre um ponto e outro, daí que Aquiles nunca pudesse alcançar a tartaruga. Aqui, ou melhor, agora, suprime-se o espaço e fica-se só com o tempo. Um tempo que se lê sempre sublimado num presente que é continuamente repostado, o presente representado pelo agora-agoral da modernidade, do heterodoxo Cícero. O paradoxo da modernidade é que esse tempo lê-se como infinito nessa constância de um eterno presente que nunca é o mesmo. Mas o tempo do “que é e está num lugar”, o nosso tempo “real”, é sempre finito. O tempo é a medida da morte, da finitude do corpo, da finitude da vida. E o tempo, neste tempo presente, também parece cada vez mais opressor porque se foi progressivamente abdicando de todas as noções de transcendência da vida, que interrompe, inexoravelmente, a corrida do tempo.

## BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BARROS, João de. *Ropica Pnefma*. Lisboa: INIC, 1983.

BAUDELAIRE, Charles. *O pintor da vida moderna*. Lisboa: Vega, 2004.

CACCIARI, Massimo. *La Ciudad*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2010.

CASTELO BRANCO, Camilo. "Vinte Horas de Liteira" in *Obras Completas*. Vol. IV, Porto: Lello & Irmão, 1985.

CÍCERO, António. *O Mundo desde o fim*. Vila Nova de Famalicão: Quasi Edições, 2009.

COSTA, Alexandre Alves. "Cidade, Moda, Identidade e Globalização" in *Promontoria*. Revista do Departamento de História, Arqueologia e Património da Universidade do Algarve, Ano 1, nº 1, 2003, pp. 129-137.

*CRÓNICA GERAL DE ESPANHA DE 1344*. Vol. III, ed. crítica de Luís Filipe Lindley Cintra, Lisboa: INCM, 1991.

DICKENS, Charles. *Tempos difíceis*. 3ª ed., trad. Domingos Arouca, Lisboa: Romano Torres, 1978.

DUARTE I. *Leal Conselheiro*. Edição crítica, introdução e notas de Maria Helena Lopes de Castro, Lisboa: INCM, 1998.

*ESTORIA DE DOM NUNO ALVREZ PEREYRA*. Edição crítica, introdução, nota e glossário de Adelino de Almeida Calado, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1991.

FICHTE, J. G.. *Discursos à Nação Alemã*. trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Temas e Debates, 2009.

FOUCAULT, Michel. "Des espaces autre" in *Archi Bref*, 48, Gêneve, École d'architecture, 1984.

FREIRE, A. Braancamp. *Brasões da Sala de Sintra*. Lisboa: INCM, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. trad. Raul Fiker, S. Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. trad. Plínio Dentzein, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002.

- GUREVITCH, Aron I.. *As categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Editorial Caminho, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. “A consciência de época da modernidade e a sua necessidade de autocertificação” in *O Discurso filosófico da modernidade*. revisão científica de António Marques, Lisboa: Texto Editora, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. “Excurso acerca das Cartas de Schiller sobre a educação estética do Homem” in *O Discurso filosófico da modernidade*. revisão científica de António Marques, Lisboa: Texto Editora, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. “O conceito hegeliano de modernidade” in *O Discurso filosófico da modernidade*, revisão científica de António Marques. Lisboa: Texto Editora, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. “Três perspectivas: Hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche” in *O Discurso filosófico da modernidade*. revisão científica de António Marques, Lisboa: Texto Editora, 2010.
- HERCEG, José Santos. “Tiranía del *paper*. Imposición institucional de un tipo discursivo” in *Revista Chilena de Literatura*, Nº 82, 2012.
- HOLANDA, Francisco de. *Da Ciência do Desenho*, Introdução, notas e comentário de José da Felicidade Alves, Lisboa: Livros Horizonte, 1985.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KIRK e RAVEN, G. S. e J. E.. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- KOSSELECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2006.
- KRUS, Luís. “Atitudes face à inovação na Sociedade Medieval” in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994.
- KRUS, Luís. “A vivência medieval do Tempo” in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994.
- KRUS, Luís. “Tempo de Godos e tempo de Mouros: as memórias da Reconquista”, in *Passado, memória e poder na sociedade medieval portuguesa. Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994.

- LE GOFF, Jacques. “El tiempo del trabajo en la «crisis» del siglo XIV: del tiempo medieval al tiempo moderno”, in *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. trad. Mauro Armiño, Madrid: Taurus Ediciones, 1983.
- LE GOFF, Jacques. “Tiempo de la Iglesia y tiempo del Mercader en la Edad Media” in *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. trad. Mauro Armiño, Madrid: Taurus Ediciones, 1983.
- LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Lisboa: Europa-América, 1977.
- LUCAS, Obispo de Tuy. *Crónica de España*, Primera edición del texto romanceado conforme a un códice de la Academia preparada e prologada por Julio Puyol. Madrid: Tip. de la “Revista de Archivos, Bibliotecas e Museos”, 1926.
- MENDONZA, Eduardo. *Cidade dos Prodígios*. Porto: Sextante Editora, 2011.
- NUSSBAUM, Martha C.. “La imaginación literaria en la vida pública” in *Isegoria*, 11, 1995.
- OITICICA, Hélio. *Aspiro ao Grande Labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. PANOFSKY, Erwin. *A perspectiva como forma simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- POE, Edgar Allan. “O Homem da Multidão” in *Todos os Contos*. trad. J. Teixeira de Aguiar, Lisboa: Temas e Debates, 2014.
- POE, Edgar Allan. “A milésima segunda história de Xerazade” in *Todos os Contos*. trad. J. Teixeira de Aguiar, Lisboa: Temas e Debates, 2014.
- QUEIRÓS, Eça de. *Antero de Quental*, “Notas Contemporâneas” in *Obras Completas*. Vol. II, Porto: Lello & Irmão, s/d.
- SILVANO, Filomena. *Antropologia do Espaço*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.
- STERNE, Laurence. *A vida e opiniões de Tristram Shandy*. parte primeira, Lisboa: Antígona, 1997.
- STERNE, Laurence. *A vida e opiniões de Tristram Shandy*. parte segunda, Lisboa: Antígona, 1998.