

Tempo, homem, poesia: um passeio pela temporalidade em Felipe Fortuna

Antonio Rediver Guizzo^a

Resumo

O tempo é uma questão fundamental na compreensão da relação entre o homem e o mundo e, igualmente, no entendimento das manifestações literárias. Os diversos ritmos e temporalidades que perpassam a experiência humana no mundo desvelam a compreensão do ser sobre si manifesta nas produções literárias. O tempo absoluto de Newton, a relatividade de Einstein, o tempo da consciência de Agostinho, a ontologia temporal de Heidegger, o tempo sagrado e profano da estrutura religiosa do pensamento são algumas das janelas pelas quais podemos observar a relação entre homem e tempo. Neste artigo, investigamos as concepções temporais encontradas na lírica do poeta Felipe Fortuna, mais especificamente, nos poemas que compõem a seção "Seres" da obra Estante (1997), observando a riqueza complementar entre os diversos modos sobre os quais homem e tempo constroem-se mutuamente na lírica do poeta.

Palavras-chave: Literatura, lírica, temporalidade, Felipe Fortuna.

Recebido em 04 de novembro de 2015
Aceito em 30 de novembro de 2015

^a Professor Adjunto na Universidade da Integração Latino-Americana - UNILA, antonioedguizzo@gmail.com.

Introdução

Jorge Luis Borges (1999) ressalta que o tempo é nosso problema fundamental, acima de toda metafísica. O poeta e crítico argentino compreende que o tempo é categoria essencial à compreensão ontológica do homem e seu entendimento é buscado nas mais diversas áreas do conhecimento humano.

Einstein, na teoria da relatividade, revolucionando a concepção clássica da física newtoniana, demonstra que tempo e espaço são interligados, e que a força da gravidade é capaz de distorcer ambos; isto é, longe de ser unidade estática, o tempo relaciona-se com o entorno do observador. Heráclito (2005), na clássica metáfora do homem que se banha no rio, descreve o tempo como fluxo contínuo no qual a perpétua mudança é a ordem. As religiões orientam-se em diversas concepções de tempo, que perpassam da ciclicidade temporal do mito à efemeridade do tempo mundano e/ou à eternidade dos deuses e da alma. No entanto, embora todo o esforço depreendido, a questão permanece irresolúvel.

Santo Agostinho, de forma jocosa a um primeiro olhar, questiona, “Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei” (2007, p. 118). E com isso, quer nos dizer Agostinho, em uma percepção que antecede a fenomenologia temporal, que toda a lógica e categorização de tradição aristotélica era instrumento incapaz de apreender o sentido do tempo, no entanto, outra forma de conhecimento, de certo modo intuitivo (porque constitutiva do próprio ser), poderia perscrutar o sentido do tempo.

Em outras palavras, o tempo permanece categoria não estanque, fluída e de delimitações incertas. Mas como uma das únicas certezas que nos une é nossa mortalidade, isto é, nossa condição enquanto entes temporais, buscar compreender o tempo é fundamental para a compreensão dos fenômenos humanos, entre eles, as manifestações estéticas.

Neste artigo, pretendemos investigar as concepções temporais presentes na lírica do poeta Felipe Fortuna, mais especificamente, nos poemas que compõem a seção “Seres” da obra *Estante* (1997) do poeta.

Os “Seres” de Felipe Fortuna

Em sua percepção essencialista da lírica, Octavio Paz ressalta, em *A outra voz* (1993), que a poesia é a outra voz porque é “a voz das paixões e das visões; é de outro mundo e é deste, é antiga e é de hoje mesmo, antiguidade sem datas [...] Todos os poetas, nesses momentos longos ou curtos, repetidos ou isolados, em que realmente são poetas, ouvem a voz outra” (1993, p. 140). Para Paz, a poesia é manifestação (*trans*)temporal que participa da temporalidade da qual surge, mas simultaneamente, transcende estética e culturalmente a época em que se origina por estar adstrita às paixões ou, para além disso, por traduzir/transfigurar a relação entre homem e mundo.

Felipe Fortuna, na terceira seção da obra *Estante*, intitulada “Seres”, perscruta poeticamente essa relação entre homem e mundo e (re)cria uma visão da criação alimentada pelos mitos e pela história. Em “Seres”, traduzidos em linguagem ambígua, complexa, metafísica e repleta de símbolos, transfiguram-se origens, anseios, história e crenças que constituem tais entes; seres que, circunscritos poeticamente, espelham nossa condição ontológica no mundo.

A seção inicia-se com duas epígrafes. A primeira, “Povoações surgem no vácuo”, retirada de um poema de Carlos Drummond de Andrade.

Escurece, e não me seduz
tatear sequer uma lâmpada.
Pois que aprouve ao dia findar,
aceito a noite.
E com ela aceito que brote
uma ordem outra de seres
e coisas não figuradas.
Braços cruzados.
Vazio de quanto amávamos,
mais vasto é o céu. Povoações
surgem no vácuo.
Habito alguma.
E nem destaco minha pele
da confluyente escuridão.
Um fim unânime concentra-se
e pousa no ar. Hesitando.

E aquele agressivo espírito
que o dia carrega consigo,
já não oprime. Assim a paz,
destroçada.
Vai durar mil anos, ou
extinguir-se na cor do galo?
Esta rosa é definitiva,
ainda que pobre.
Imaginação, falsa demente,
já te desprezo. E tu, palavra.
No mundo; perene trânsito,
calamo-nos.
E sem alma, corpo, és suave.
(ANDRADE, 1983, p. 245-246)

No poema, o fim de um dia, além do fenômeno físico e cronológico, surge como momento para a metamorfose e revelação da qual nascerá “uma outra ordem de seres/ e coisas não figuradas”, diante da qual cabe ao eu-lírico, enquanto observador impotente, resignar-se diante da emergência, da opacidade da noite, da imediatez do surgimento (“Povoações surgem no vácuo”) e da imprecisão da existência no tempo (“Vai durar mil anos, ou/ extinguir-se na cor do galo?”). É com essa nova ordem de seres, conforme aponta a escolha da epígrafe, que Felipe Fortuna dialoga. Abaixo transcrevemos o primeiro poema da seção.

1
Toda a história começa de repente.
E eu começarei a minha,
debruçado:
eis a história violada.
Eram mitológicos, eram seres
que caminhavam outros passos
– pois os seus se perderam em pareceres.
Eram homens com patas
de depois
que calcavam no tempo os seus futuros,
e eram muitas pegadas, geométricas,
apontadas, abissais
para escuros corredores de outras pernas atléticas.

Caminhavam brandos, os músculos
tensos e cansados como crepúsculos.
(FORTUNA, 1997, p. 57)

Semelhantemente ao surgimento na vacuidade do poema drummondiano, em Felipe Fortuna “Toda história começa de repente” (1997, p. 57).

No entanto, à imediatez desse surgimento contrapõe-se a segunda epígrafe escolhida: “Todo eu estou mitológico” (ASSIS, 1997, p. 55), retirada da obra *Dom Casmurro* de Machado de Assis, que aponta não para uma possível criação *ex nihilo*, mas para a continuidade no tempo do que nos constitui humanos.

Mas como compreender por meio da categoria do tempo o paradoxo da originalidade de cada surgimento contraposto a cada marca secular cultural, histórica, social e mítica? Sob a subjetividade do amor disposto no verso “Vazio de quanto amávamos/ mais vasto é o céu” e na epígrafe machadiana que inicia a seção (retirada da passagem em que Bentinho penteava Capitu), o ente reveste-se da sociedade que através das formas de socialidade, ideologias, mitos, programas, pedagogias, códigos e zonas de estratificação, emoldura e/ou restringe as possibilidades de “ser”. Mas qual é (existe?) o ponto de intersecção? O que cada existência verte em sua unicidade daquilo que compõe a todos? Ou revertendo a assertiva do poema drummondiano, povoações surgem do vácuo, habito alguma?

Na seção “Seres” do livro *Estante* de Felipe Fortuna, o eu-lírico constitui-se como enunciador-criador que, através da enunciação, semelhantemente ao deus judaico-cristão, (re)cria um universo que também reflete a imagem do criador. É sobre a concepção de tempo presente nessa criação que orientamos a análise tecida nesse artigo.

O tempo e os “Seres”

Os quatro primeiros versos do primeiro poema da seção apontam para um complexo jogo de contradições/ambiguidades que culminam no problema do tempo. A generalização (“Toda a história”) é seguida de uma apropriação (“minha”) e transgressão (“violada”), e estabelece uma dialética

entre o universal e as percepções de um eu-lírico que se permite violar representações já constituídas.

O quinto verso (“Eram mitológicos”), igualmente, entabula o paradoxo no tempo. Enquanto a história surge “de repente”, os seres surgidos pertencem a uma ordem anterior e não passível de delimitação cronológica – como infere o uso do pretérito imperfeito “eram”.

Nessa existência dos “Seres” que se constrói simultaneamente *a priori* e *a posteriori*, idiossincrática e universalmente, percebemos, primeiramente, a dialética entre a secularização da questão do tempo e percepções religiosas que instituem temporalidades diversas em suas representações.

Em relação à temporalidade nas religiões, observamos um jogo de temporalidades que dialogam com a circularidade do tempo mítico e a historicidade do tempo profano. Quanto à imagem da circularidade temporal, Joseph Campbell observa-a principalmente em concepções religiosas orientais nas quais o tempo institui-se na circularidade de eras (as idades do ouro, da prata, do bronze e do ferro) – tempos que se revezam em um movimento *ad aeternum* de ascensão e declínio. Tal sistema de estruturação do real, conforme aponta Eliade, abole o tempo cronológico em uma intenção anti-histórica, na qual o homem “arcaico” recusa a aceitar-se como ser histórico e a aceitar eventos que não conduzam à representação do mundo através de modelos arquetípicos (1992a, p. 77).

As religiões do ramo judaico-cristão, no entanto, afastam-se da perspectiva temporal cíclica e inauguram uma perspectiva histórica da religião, orientada por uma mitologia de orientação progressiva do tempo – “O mundo não mais era para ser conhecido como mera demonstração no tempo dos paradigmas da eternidade, mas como um campo de conflito cósmico inaudito entre as duas forças, a da luz e a das trevas” (CAMPBELL, 1994, p. 16). Entretanto, ainda coexiste na historicização do tempo judaico-cristão, conforme demonstra Eliade (1992 b), certa orientação ao retorno à “idade de ouro” na imagem do “paraíso”; porém, como destaca o autor, essa orientação ocorre em uma estrutura de fuga da temporalidade “linear”, uma espécie de luta contra o tempo histórico, e não negação.

Quanto à secularização do tempo, o primeiro movimento a destacar é também a ideia de história, que se inicia e também

se ordena através de relações entre passado, presente e futuro, temporalidade que não é apenas inscrita em uma linha de acontecimentos, mas que interpreta e organiza o próprio tempo olhando para si.

Além disso, e dialogando tanto com o tempo religioso quanto com o tempo secularizado, essa história constituiu-se apenas ao ser narrada (mesmo que em uma narração “debruçada” e idiossincrática, que viola a pompa e a pretensão de verdade da história oficial e/ou da mitologia), pois, como expõe Ricoeur (1994, p. 85), “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e [...] a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal.”. Ou seja, não é o tempo cronológico que impõe seu compasso contínuo à vida, seja ela efetivamente vivida ou representada na literatura, mas as narrativas que constituem o tempo que se vive; e ao constituir a temporalidade vivida pelo ser, atingem o pleno significado de existirem: representar a relação entre homem e mundo.

Esse tempo, que constitui e é constituído pelas narrativas, a tudo transforma – tu não podes banhar-te duas vezes no mesmo rio, porque o rio é outro, e tu, igualmente, como aponta a metáfora de Heráclito (2005) –, escoamento contínuo que instaura a perpétua mudança na qual permanece idêntico a si mesmo, ressoa não só naquilo que os tange, mas é indissociável da existência, está no corpo e na consciência dos “Seres”.

9

Há antigos relógios sob as peles,
e nas artérias dessas horas pende
o pêndulo azul das veias
a lhes impulsionar o sangue,
que se estende.
O tempo é tudo no corpo.
Dá-se tempo ao corpo – que amadurece.
Dão-se os corpos num sopro
com a certeza longa
dos seus toques.
Nunca os impressionaram as suas horas.
Seus corpos fundem-se em ponteiros de aço,
em cada pulsação,
em cada-cada,

nada, nenhum passado foi embora:
a hora de morrer persiste, ritmada.
(FORTUNA, 1997, p. 64)

Assim como o tempo indissociável da existência, a imagem da morte “ritmada” e inevitável é símbolo da presença concreta da transitoriedade, a finitude enquanto certeza única e irrefutável da condição humana. E além disso, é a própria presença do fim que instaura os “Seres” na temporalidade – “E o tempo lhes dá forma” (1997, p. 68), diz o poeta em outro poema da seção.

Em outras palavras, a temporalidade não só é constituída pela compreensão humana da própria existência, compreensão que, como o próprio ser, é mutável no tempo e no espaço; mas o tempo é o ser. O modo como nos relacionamos e como representamos nas artes os diversos tempos e ritmos que compõe nossa vida é imagem daquilo que somos. Por exemplo, Barthes, ao afirmar que “o hoje sai de ontem, Robbe-Grillet já está em Flaubert, Sollers em Rabelais, todo o Nicolas de Stael em dois centímetros quadrados de Cézanne” (BARTHES, 1987, p. 29), participa de uma consciência coletiva que compreende a relação com o passado enquanto tradição e potência que faz ecoar no futuro o que não existe mais; igualmente, o imperador romano Marcus Aurelius, ao escrever “Lembra-te de que todas as coisas giram e voltam a girar pelas mesmas órbitas e que para o espectador é indiferente vê-las um século ou dois ou infinitamente.” (*apud* BORGES, 1999, p. 438), participa de um mundo para o qual o transcurso do tempo é a repetição no espaço das mesmas paixões e fatos que constituem a humanidade travestidos em diferentes cores. Do mesmo modo, também Felipe Fortuna, ao destacar o presente na constituição dos seres, a vida em sua vivência imediata, participa de uma consciência coletiva que compreende e compreende-se a partir de determinado modo de ver a temporalidade.

[...]
Nunca adiantará aos sinos que soam
soar
pois mais sonoro é o suor.
E sobre cada caminhada estreita
só resta o pó da estrada e o da ampulheta.
(FORTUNA, 1997, p. 59)

O tempo não pode ser outra coisa que a percepção humana. Mesmo a concepção do tempo absoluto em fluxo contínuo e retilíneo, paradigma científico da física clássica e do conceito newtoniano, é entendimento humano sobre a realidade, e não a própria realidade. Do mesmo modo, a teoria da relatividade de Einstein e a física atômica, ao apontarem para a impossibilidade de traduzir o mundo pelas leis da mecânica clássica, constituem outro olhar não apenas para o tempo e espaço, mas, fundamentalmente, para a compreensão humana do universo que, como reflete Niels Bohr, já não pode mais pretender a objetividade.

[...] enquanto, na teoria da relatividade, o ponto decisivo foi o reconhecimento dos modos essencialmente diferentes pelos quais observadores em movimento em relação uns aos outros descrevem o comportamento dos objetos, a elucidação dos paradoxos da física atômica revelou o fato de que a inevitável interação dos objetos e dos instrumentos de medida instaura um limite absoluto à possibilidade de falarmos de um comportamento dos objetos atômicos que independa dos meios de observação. (BOHR, 1995, p. 31-32)

Como observa Thomas Kuhn (1991, p. 22), “o desenvolvimento da maioria das ciências têm-se caracterizado pela contínua competição entre diversas concepções de natureza distintas”. A relatividade de todos os juízos humanos, presente na filosofia de Nietzsche e dos materialistas pós-modernos que por ele foram influenciados, como Bauman, Maffesoli, Baudrillard, Foucault, Derrida, Barthes, Heidegger, também se presentifica nas ciências da natureza (embora dificilmente conseguimos compreender como também a precisão científica é apenas uma interpretação do mundo, posto o olhar ainda estar embaçado pela crença moderna na ciência). Em outras palavras, toda compreensão e representação humana do mundo é interpretação regida pelo espírito de um tempo, e mais diz sobre o tempo em que se constitui do que sobre a realidade que representa.

Retornando ao tempo, o entendimento precursor do tempo como categoria ontológica, isto é, categoria a partir da qual é possível compreender o ente, está, de certo modo, desenhado no pensamento de Santo Agostinho. O passado, o presente e o futuro – as três dimensões temporais fundamentais do nosso pensamento – são, para Agostinho, modulações da consciência.

Como então podem existir esses dois tempos, o passado e o futuro, se o passado já não existe e se o futuro ainda não chegou? Quanto ao presente, se continuasse sempre presente e não passasse ao pretérito, não seria tempo, mas eternidade. Portanto, se o presente, para ser tempo, deve tornar-se passado, como podemos afirmar que existe, se sua razão de ser é aquela pela qual deixará de existir? Por isso, o que nos permite afirmar que o tempo existe é a sua tendência para não existir. (AGOSTINHO, 2007, p. 118)

E Agostinho continua a reflexão,

Talvez fosse mais correto dizer: há três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. E essas três espécies de tempos existem em nossa mente, e não as vejo em outra parte. O presente do passado é a memória; o presente do presente é a percepção direta; o presente do futuro é a esperança. (AGOSTINHO, 2007, p. 120)

De forma muito semelhante, como nos lembra Borges, Plotino, dois séculos antes de Agostinho, afirmara a relação entre tempo e consciência.

Plotino disse que há três tempos, e os três são o presente. Um é o presente atual, o momento em que falo. Quer dizer, o momento em que falei, porque esse momento já pertence ao passado. A seguir, há o outro, que é o presente do passado e que se chama memória. E, o outro, o presente do futuro, que vem a ser aquilo imaginado por nossa esperança ou medo. (BORGES, 1987, p. 43)

Em Plotino e Agostinho, a trifasia temporal aponta para a existência do tempo apenas na consciência, pois, o presente, em si, não é mais que um breve instante, lapso que, ao fixarmos o olhar, torna-se passado. O tempo não é o movimento dos astros, o tempo não é o movimento de um corpo, ainda afirma Agostinho contrariando a visão cosmocêntrica de Aristóteles, o tempo é o movimento da consciência, ou utilizando o termo mais apropriado ao pensamento religioso, movimento da alma (*distentio animi*) – “Por esse motivo é que o tempo me pareceu não ser nada mais que uma extensão [...] Mas extensão de que? Não saberia dizê-lo ao certo; seria de admirar que não fosse extensão da própria alma” (AGOSTINHO, 2007, p. 123).

O tempo não tem materialidade, tampouco aquilo que pertence ao passado ou que há de vir no futuro. Passado e futuro são “qualidades temporais que podem existir no

presente sem que as coisas de que falamos quando as narramos ou as predizemos ainda existam ou já existam.” (RICOEUR, 1994, p. 26). O tempo só existe no ente que o compreende enquanto tempo, presença mensurável e tangível apenas na consciência. E essa percepção do tempo reaparecerá na filosofia fenomenológica em Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty com o nome a que hoje estamos habituados: temporalidade.

Agostinho abre a reflexão para a idéia de temporalidade, que é uma categoria fundamental da Dasein (o ser-aí), na medida em que a própria autoconsciência só se dá através da experiência interna do tempo, na consciência de sermos seres temporais e finitos, que falamos e que pensamos no tempo. (RIBEIRO, 2008, p. 1)

Para Agostinho, no entanto, a percepção esfacelada e dolorosa do tempo pela alma é a consequência da privação do paraíso eterno devida ao pecado original, que o separou da unicidade (eternidade) divina; isto é, toda dialética entre *intentio-distentio* de Agostinho é signo do contraste entre a eternidade e o tempo, como nos assevera Ricoeur (1994, p. 50).

Na relação com a eternidade, outro elemento é fundamental para a compreensão sobre a percepção humana do tempo: a morte. A passagem do tempo é imagem angustiante da efemeridade, ou como chama Ricoeur (1994), da “dissolução” que se associa ao arruinar, ao desaparecer, ao fim não satisfeito, é imagem da agonia provinda da consciência de um caminhar para a fragilidade, a doença, a esterilidade e, por fim, a morte. E essa é a tensão que podemos perceber no poema “6”, da seção “Seres”.

6

Os seres pensam em povos, e pensam
(mãos pensas e inúteis) sobre a morte.
Conhecem todas as sementes cegas,
aquelas que pulsam ou que fenecem
conhecem também o mar
que os separa das terras
e os afoga.
Do céu recebem claridades,
e é quando fitam raízes aéreas
que desmancham suas idades.

O canto dos povos são cicatrizes.
Não há espaço para todos, somente
há o tempo, que penetra de repente
(FORTUNA, 1997, p. 62)

A consciência da finitude traduz-se na consciência da morte, e a consciência da morte constitui-se, como aponta Bosi (1994, p. 54), na memória dos relacionamentos do homem com a família, classe social, escola, igreja, profissão, enfim, com os grupos de convívio e de referência. É justamente pelo fato dessa consciência ser constituída a partir do ambiente social que, conforme ressalta Octavio Paz, diferentes povos e épocas compreendem de diversas formas a relação entre o tempo e a finitude.

[...] as crianças e os homens primitivos não crêem na morte, ou melhor, não sabem que a morte existe, mesmo que ela trabalhe secretamente no interior de cada um. Seu descobrimento nunca é tardio para o homem civilizado, pois tudo nos avisa e previne que havemos de morrer. Nossas vidas são um diário aprendizado da morte. (PAZ, 1981, p. 82)

Desse modo, à angústia causada pelo dilaceramento do eu entre presente-do-passado, presente-do-presente e presente-do-futuro, consequência do rompimento com o eterno presente paradisíaco que demonstrara Agostinho, soma-se a consciência da inexorável contínua mudança e decorrente morte – “Essa contínua mudança é a marca da imperfeição, o sinal da queda. Finitude, irreversibilidade e heterogeneidade são manifestações da imperfeição: cada minuto é único e distinto porque está separado, cortado da unidade. História é sinônimo de queda.” (PAZ, 1984, p. 32).

“Os seres pensam em povos, e pensam/ (mãos pensas e inúteis) sobre a morte”. Os dois versos iniciais do poema condensam a relação entre memória e finitude, e o verso “O canto dos povos são cicatrizes” aponta a consequência dessa relação. A morte constitui a identidade e os processos de identificação na luta constante contra a perpétua heterogeneidade do fluxo temporal, luta que é a fragmentação da consciência através da negação da própria finitude. O mercado funerário e a preparação e maquiagem dos mortos para que pareçam repousar “eternamente”, as práticas higienizantes dos hospitais

que rapidamente escondem de seus quartos e corredores qualquer vestígio da morte, todas as crenças religiosas que se fundamentam sobre a fé na continuação da vida individualizada em outro plano, as estatísticas que transformam os mortos em números e porcentagem despersonalizados, toda propaganda e comércio de meios de prolongamento da vida, tais como, exercícios, remédios, meditação; tudo, entre outras práticas sociais, serve para afastar a consciência da morte do outro, e fundamentalmente, da própria morte. Entretanto, como relembra o verso de Fortuna, “há antigos relógios sob as peles,/ e nas artérias dessas horas pende/ o pêndulo azul das veias/ a lhes impulsionar o sangue,/ Que se estende. / O tempo é tudo no corpo.” (1997, p. 64), isto é, pouco adianta rebelar-se ou ignorar o movimento do tempo, pois o próprio tempo é constitutivo daquilo que somos coletivamente em um espaço e em uma temporalidade.

Nesse sentido afirma Chauí (2000, p. 209), o tempo é “o movimento interno dos entes para reunirem-se consigo mesmos (o presente como centro que busca o passado e o futuro) e para se diferenciarem de si mesmos (o presente como diferença qualitativa em face do passado e do futuro). Também aponta Durkheim (1978, p. 212), “Não é o meu tempo que assim pode ser organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização”. E semelhantemente aponta DaMatta (1997, p. 32-33), “[...] tanto o tempo (ou a temporalidade) quanto o espaço são invenções sociais. Não existe uma medida orgânica, natural ou fisiológica de uma categoria de pensamento e ação tão complexa quanto o espaço, do mesmo modo que não há um órgão do corpo para medir o tempo”.

Isto é, como apontam os três pensadores em suas diferentes perspectivas, a objetividade do tempo só existe enquanto os indivíduos tratam o tempo de tal forma e, em decorrência, toda mudança epistemológica sobre a consciência que temos do tempo reflete uma mudança ontológica da categoria. Desse modo, é a mudança de paradigmas que faz com que o tempo altamente homogêneo e contínuo do capitalismo se imponha sobre a dialética religiosa entre o tempo sagrado (cíclico e reatualizável) e o tempo profano (linear) na organização social. Entretanto, conforme ressalta Eliade (1992b), a estruturação do tempo a partir do pensamento religioso permanece como

estrutura ontológica do homem; dialética entre a estrutura do pensamento religioso sagrado e a secularização do tempo que observamos na obra de Felipe Fortuna.

A mesma dialética ocorre na relação entre tempo e finitude. Nos versos “Do céu recebem claridades,/ e é quando fitam raízes aéreas/ que desmancham suas idades.” (p. 62), por exemplo, observa-se um dos movimentos contra o tempo característico do pensamento religioso – a imagem das claridades celestiais, isto é, dos raios, como demonstra Eliade (1992b) e Durand (2002), caracteriza a revanche de Urano (Deus da suprema luz, do sol, da flecha ígnea do fogo purificador), contra Cronos, o tempo, o fluxo irreversível que a tudo consome – vitória da ascensão sobre a queda. Do mesmo modo, as alusões à história e à memória representam a secularização do tempo na construção poética, como anteriormente apontado.

Sob essa dialética, a última consideração que tecemos é sobre a consciência da finitude, da qual surge a angústia e o medo, dispersos nas diferentes relações sob as quais homem e sociedade se organizam.

A relação entre ser e temporalidade, na ontologia de Heidegger (2009), destaca que o ser-aí (*dasein*) não é, apenas, um ser presente no mundo, que tem o poder de fazer alguma coisa; ao contrário, o essencial do ser é o fato de poder ser, a possibilidade de escolher-se. O homem é aquele que se interroga sobre o sentido de ser, que se projeta; existir é transcender, é estruturas de possibilidade, e o futuro é característica fundamental da existencialidade, posto que o futuro é o ir ao encontro de. No entanto, Heidegger ressalta que todas as possibilidades do homem encontram uma barreira intransponível: a morte – a possibilidade da impossibilidade de todo projeto, que revela a nulidade de todo projeto e alicerça a historicidade da existência.

Para Heidegger (2009), nesse sentido, fugir da possibilidade da morte é viver uma existência inautêntica, pois é imergir nos fatos e nas circunstâncias; enquanto existir autenticamente é reconhecer a possibilidade da morte, implica a coragem de aceitar o seu nada possível.

A angústia é o resultado da possibilidade de não-ser, sentimento oriundo da presença da morte e do nada que ela representa. Na existência inautêntica, o ser aprofunda-se nas possibilidades, no “se”, e para escapar da angústia diante da

morte, transforma-a em medo, sentimento que sempre se refere a algo, medo de. Na existência autêntica, assume a condição de ser-para-a-morte, e assumindo a finitude, consegue superar as preocupações e possibilidades mundanas de existência.

Assumir a finitude, assumir que “a hora de morrer persiste, ritmada” (p. 67) como fazem os seres de Felipe Fortuna, é confrontar o mundo não à luz da normalidade das construções sociais, religiosas, ideológicas; mas a partir da contingência e da historicidade do homem enquanto ente que habita o mundo e que só pode compreender-se no mundo.

[...]
Reuniram tudo, tudo,
e o tempo os reúne
também sincronizados, temporais
e cobertos,
atolados no húmus
do futuro que os lança para trás
[...]
(FORTUNA, 1997, P. 68)

Como se observa na passagem do poema “13”, o homem ao entender a si e ao modo como se relaciona com o tempo no mundo, compreende a própria existência como simultânea projeção para o futuro e circularidade (relação futuro-passado). Mesmo movimento que Heidegger aponta para a constituição do ser como estrutura de possibilidades, tendo no por-*vir* a projeção do ser-*aí*, mas no passado o ponto de partida que permite assegurar e aprofundar o conhecimento de si. O ser é enquanto historicamente acontecendo ao projetar-se para o futuro, projeção só possível ao olhar para o passado, pois, se ao perceber-se e projetar-se não atenta à própria finitude, o conhecimento torna-se falsamente absoluto. Não há essência ou projeto que transcenda a existência no mundo, “o tempo os reúne”, e os “Seres” são seu próprio agir, o caminho é histórico e acontece nas possibilidades da realização da finitude. Ou, nos versos de Fortuna,

E congregando os ritmos,
os seus pés passam
para além do alado,

mas tão germinados que é a mesma viagem:
e nela
faz-se futuro-passado
o que deles restou em sim e em não:
eles eram seres, eram, serão.
(1997, p. 69)

Considerações finais

O tempo é experiência humana, assim como, estrutura da própria experiência humana. Diversas épocas relacionaram-se diferentemente com o tempo, assim como, em uma mesma época, coexistem diferentes formas de temporalidade.

A dialética temporal da estrutura religiosa do pensamento dividida entre o tempo sagrado (cíclico e reatualizável) e o tempo profano (linear) coexiste com a secularização capitalista que torna homogênea e contínua a relação com o tempo, ditada pelo ritmo das máquinas na linha de produção.

Do mesmo modo, a aceitação da finitude e a vivência autêntica do tempo como angústia coexistem com as diversas formas de esconder a morte, as diferentes maneiras de objetivar em medo a morte através de narrativas religiosas e científicas que negam o fim.

Neste artigo, passeamos através da lírica de Felipe Fortuna e observamos a constituição dessas diversas manifestações, assim como, estabelecemos relações com a experiência da vida concreta, fora da literatura. Como na vida, observamos a intermitência das representações e a fluidez contínua das formas de relacionar-se com o tempo; mas, sobretudo, a riqueza complementar entre os diversos modos sobre os quais homem e tempo constroem-se mutuamente.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Nova reunião: 19 livros de poesia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Ridendo Castigat Mores, 2007.

ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. São Paulo: Globo, 1997.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BORGES, Jorge Luis. *Cinco visões pessoais*. Tradução de Maria Rosinda Ramos da Silva. Brasília: Universidade de Brasília, 1987.

_____. História da eternidade. In: *Obras Completas de Jorge Luis Borges*. Vol. I. São Paulo: Globo, 1999.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus*. São Paulo: Palas Athena, 1994.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

DaMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do Imaginário: introdução à arqueologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1978.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992a.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

FORTUNA, Felipe. *Estante*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes. 2009.

HERÁCLITO. In: *Os pensadores: Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultura, 2005.

KUHN, Thomas. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PAZ, Octavio. *A outra voz*. São Paulo: Siciliano, 1993.

_____. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

PAZ, Octavio. *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (tomo I). Campinas: Papirus, 1994.

RIBEIRO, Martha. *O tempo como tema e problema: um estudo do livro XI das Confissões de Santo Agostinho, na interpretação de Paul Ricoeur*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/t00008.htm>> Acesso em 15 mar. 2008.

Abstract

Time, man, poetry: a walk through the temporality on Felipe Fortuna

*Time is a fundamental question to the comprehension of the man/world connection and, equally, on the understanding of literary manifestations. Several rhythms and temporalities that pass by the world human experience disclose the comprehension of the being upon himself manifested on literary productions. Newton's absolute time, Einstein's relativity, Agostinho's conscience time, Heidegger's temporal ontology, the holy and profane time of the thought religious structure are some of the windows in which we can observe the man/world connection. In this article, we investigate the temporal conceptions founded on Felipe Fortuna's lyric, more specifically, on the poems that compose the section "Seres" of the work *Estante* (1997), watching the complementary abundance between the several manners in which man and time are mutually constructed on the poet's lyric.*

Keywords: *Literature, Lyric, Temporality, Felipe Fortuna.*