

IMAGENS DO *KAIROS*: TEMPORALIDADE E POLÍTICA

Jonnefer F. Barbosa¹

Resumo: Este artigo pretende analisar algumas das questões envolvidas na revisitação contemporânea que Giorgio Agamben fará dos conceitos de narrativa histórica e temporalidade de Walter Benjamin, basicamente em obras como *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*, e *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, suscitando, a partir de fontes filosóficas que vão do corpus hipocrático ao cinismo, uma problematização em torno da relação entre tempo *kairológico* e agir político.

Palavras-chave: Historicidade – tempo – política.

“(...) o tempo, o tempo, esse algoz às vezes suave, às vezes mais terrível, demônio absoluto conferindo qualidade a todas as coisas, é ele ainda hoje e sempre quem decide por isso a quem me curvo cheio de medo e erguido em suspense me perguntando qual o momento, o momento preciso da transposição? que instante, que instante terrível é esse que marca o salto? que massa de vento, que fundo do espaço concorrem para levar ao limite? o limite em que as coisas já desprovidas de vibração deixam de ser simplesmente vida na corrente do dia-a-dia para ser vida nos subterrâneos da memória (...)”.

Nassar, Raduan. *Lavoura Arcaica*. 3ª Ed. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 99.

I. Agamben, leitor de Benjamin, crítica ao conceito cronológico de tempo

Dentre as principais leituras consideradas formadoras da filosofia de Giorgio Agamben – lembre-se dos comentários e críticas a Heidegger, Foucault, Aby Warburg, Hannah Arendt, Carl Schmitt, E. Benveniste, Guy Debord, Furio Iesi etc. –, pode-se afirmar que a obra de Walter Benjamin tem uma inegável posição de destaque: será dos *insights* benjaminianos que boa parte das questões de Agamben serão gestadas e desdobradas. Porém, ao contrário dos exemplos de Foucault e Arendt – dos quais em um momento preciso diz Agamben se distanciar e ao mesmo tempo “complementar” as pesquisas destes, deixando da

¹ Doutor em Filosofia. Professor auxiliar do Departamento de Filosofia da PUCSP. Endereço eletrônico: jfbarbosa@pucsp.br.

filologia investigativa para assumir um trabalho de criação em torno de pontos conexos e supostamente inconclusos –, em nenhum momento o pensamento de Benjamin é posto em questão, evidenciando, talvez, uma espécie de respeito reverencial do pensador italiano à obra do filósofo de quem organizou traduções (por intermédio da Editora Einaudi) e pesquisou diretamente nos escritos originais.

Vale dizer que dentre todas as “retomadas” e “apropriações” efetuadas por Agamben da obra do escritor berlinense, a questão do tempo é uma espécie de centro silente que perpassará suas próprias investigações como filósofo. Um dos problemas centrais das preocupações de Walter Benjamin, e quiçá uma das grandes aporias que atravessa seus textos, é o de como conjugar a experiência da política com um conceito efetivo de temporalidade. Trata-se de, enquanto articula uma relação efetiva entre tempo e história, pensar uma imagem efetiva da ação política. Esta questão ressoará em outra, um tanto mais intrincada: como postular um conceito não homogêneo e não vazio do tempo, na contramão da imagem retilínea, contínua, uniforme e espacial do fluxo temporal propugnada pela tradição do historicismo (ou seja, uma imagem crítica que leve em conta o estatuto da singularidade e da irredutibilidade das lutas confiscadas ou simplesmente derrotadas, desta história dos vencidos alheia aos arquivos e monumentos celebratórios do passado), sem recair no mero espontaneísmo irracionalista ou na complacente apologia do acaso? Como, simultaneamente, levar em conta a dimensão inescapável do esquecimento na esfera dos assuntos humanos e salvar as ruínas do vivido desta amnésia?

A resposta a esta colocação está na história: uma concepção materialista e profana de história que se evidenciará como um plano de imanência prévio à colocação sobre o tempo, mas que apenas neste se exporá. Nesse sentido, em Benjamin, a história é inseparável do debate sobre a verdade e, esta, da questão da linguagem. Segundo Jeanne Marie Gagnebin:

É preciso observar aqui que contrapor *mito* e *história* é um gesto pertinente mais à tradição judaica do que àquela da filosofia grega, na qual o *mythos* é geralmente oposto ao *logos*. Além disso, ainda na esteira da tradição judaica, Benjamin coloca, do mesmo lado, história e religião (porque a religião implica a resposta de um sujeito humano ao Sujeito supremo; portanto, a responsabilidade humana), em declarado antagonismo com o mito e natureza, de outro (por onde se pode entender boa parte de sua crítica à estética clássica, ainda vinculada ao mito e à natureza, notadamente em Goethe). A crítica do mito não é apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de certa concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob diversas formas as tentativas humanas de agir histórica e livremente. Daí sua ressurgência num autor contemporâneo como Kafka, por exemplo. (...)

Ora, na esteira de uma longa tradição, oriunda em Platão, Benjamin postula em conjunto a questão da razão e da linguagem, citando como frequência as palavras de Hamann: ‘*Linguagem, a mãe da razão e da revelação*, seu alfa e seu ômega.’ ‘Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem’. Sem uma reflexão sobre *Sprache*, ‘língua’ e ‘linguagem’, não há possibilidade para Benjamin de pensar a razão e a racionalidade humanas. (...) Não há, portanto, nenhuma formação de linguagem, obra literária ou filosófica, que não seja trespassada pela história, em particular, pela história de sua transmissão; como tampouco pode existir uma história humana verdadeira que não seja objeto de reelaboração e transformação pela linguagem. A problemática ao mesmo tempo crítico-hermenêutica e política do historiador materialista – como designa Benjamin em ‘Sobre o conceito da história’ – já se esboça nestes textos tão especulativos da juventude².

A contraposição entre mito e história, e não apenas *mythos* e *logos*, como na tradição da filosofia clássica, atravessa a obra de Benjamin como crítico literário e filósofo. A linguagem será a instância apta a pensar esta relação de tensão e imbricação. O mito, em relação a um conceito autêntico de história, será o caminho pelo qual Benjamin exporá sua crítica à linguagem reificada, sua instrumentalização como mero meio de comunicação; uma utilização mítica e, portanto, violenta da linguagem. Esta paradoxal relação entre mito, linguagem, história e verdade apresenta-se como fundamentação prévia para a crítica que Agamben fará dos dispositivos do espetáculo contemporâneo, que hoje canibalizam todas as esferas do agir humano – principalmente a relação do homem como ser “linguageiro” – a possibilidade mesma de uma linguagem que seja a exposição irreduzível de uma verdade histórica³.

Porém, diversas maneiras de entender o tempo corresponderão a formas também diversas de compreensão da memória e da história humanas. Ou seja, o tempo se revela como a exposição irremediável de uma forma de historicização. É preciso aqui demarcar qual é a imagem de tempo que corresponderá a uma história verdadeiramente materialista⁴.

2 GAGNEBIN. "Apresentação", pp. 09-10.

3 AGAMBEN. *Mezzì senza fine*, pp. 60-73.

4 “Materialista é somente aquele ponto de vista que suprime radicalmente a separação de estrutura e superestrutura, porque toma como objeto único a práxis em sua coesão original, ou seja, como ‘mônada’ (‘mônada’, na definição de Leibniz, é uma substância simples, ‘isto é, sem partes’). A tarefa de garantir a unidade desta ‘mônada’ é confiada à filologia, cujo objeto se apresenta, precisamente, em uma conversão polar daquilo que, para Adorno, era um juízo negativo, como uma ‘representação estupefata da facticidade’ que exclui todo processo ideológico. A ‘mônada’ da práxis apresenta-se, então, primeiramente como um ‘fragmento textual’, como um hieróglifo que o filólogo deve construir na sua integridade factícia, na qual coexistem originalmente, em

II. Chronos, Aiôn, Kairos

Tanto para Benjamin quanto para Agamben, o conceito de tempo ligado ao historicismo vulgar será o tempo cronológico: um *continuum* pontual, infinito, quantificado e homogêneo. O tempo dividido em instantes (*tò nyn*), similares ao ponto geométrico. Esta representação do tempo caracteriza-se por uma espacialização “pontilhada” (mas que também pode assumir as metáforas da linha, da reta, do traço etc.) que, desde Platão (com o *Timeu*) e Aristóteles (na *Física*), atesta o tempo como substrato físico, pontuado por instantes contínuos de fuga⁵.

Isso é confirmado pela impossibilidade de se fazer uma experiência autêntica desta forma de temporalidade. *Chronos*, entre os latinos, é o deus Saturno, figurado em uma pintura de Francisco Goya y Lucientes, um mural da *Quinta del Sordo*, de 1823, como o antropófago que devora seu filho. O Deus de um tempo avassalador, terminal. Mas também dos cronogramas e projetos.⁶ Presente, passado e futuro espacializados⁷ em um fluxo com olhos compulsivamente voltados para frente: o “não-mais” de um “passado-cadáver” e o “ainda-não” de um futuro a ser consumido pela fome de um estômago voraz.

Entre os dois, um presente pensado como instante de *intermezzo*, fugidio, volátil, lacunar. Não-lugar: rapidez da autopista e do ponteiro do relógio. *Chronos* como a figura de tempo hegemônica na modernidade, a versão vencedora. Ora, quando se fala que o mundo contemporâneo é baseado na aceleração e na rápida passagem do tempo (e, simultaneamente, a aniquilação do espaço como meio de contenção dos fluxos de mobilidade, a própria Terra tornando-se um mero deserto de passagem), trata-se da proliferação e de um agravamento de uma característica inerente à forma cronológica.

(...) Tempo inicialmente real, destruidor, o *Moloch* assustador que produz a morte e a morte do esquecimento. (Como confiar nesse tempo? Como poderia ele nos conduzir a algo que não fosse um lugar sem nenhuma realidade?).

‘mítica rigidez’, tanto os elementos da estrutura quanto os elementos da superestrutura. A filologia é a donzela que, sem preocupações dialéticas, beija na boca o sapo da práxis.” (AGAMBEN, “O príncipe e o sapo. O problema do método em Adorno e Benjamin”, p. 146).

5 AGAMBEN, “Tempo e história: crítica do instante e do contínuo”, p. 146.

6 Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. “O método desviante”. Disponível em:

<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2807,1.shl>

7 “(...) essa aparente espacialidade de um fenômeno temporal é um erro causado pelas metáforas que usamos habitualmente na terminologia que trata do fenômeno do Tempo. Como nos diz Bergson, que descobriu isso, são todos termos ‘tomados de empréstimo à linguagem espacial. Se desejamos refletir sobre o tempo, é o espaço que responde’. Assim, a ‘duração é sempre expressa como extensão, e o passado é entendido como algo que fica atrás de nós, o futuro fica em algum lugar à nossa frente.” ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 155.

Tempo, entretanto o mesmo, que por essa ação destruidora também nos dá o que nos tira, e infinitamente mais, já que nos dá as coisas, os acontecimentos e os seres numa presença irreal que os eleva ao ponto em que nos comovem. Mas isso é apenas a felicidade das lembranças espontâneas⁸.

Erwin Panofsky, um dos grandes discípulos de Warburg na constituição da moderna história ocidental da arte, analisa em seus clássicos “Estudos de Iconologia” a *pseudomorfosis* de imagens clássicas no período medieval e renascentista. *Pseudomorfosis*, na filosofia panofskyana, designa uma particular reinterpretação, no limiar da idade moderna, que investiu os artefatos clássicos greco-romanos com um novo conteúdo simbólico profano, ou simplesmente subordinando-os a conceitos e imagens da cristandade medieval. Dentre tais imagens estão, de um lado, *chronos*, e de outro, como sua figura antinômica, *kairos*. Além destas, há o conceito iraniano do tempo como *aiôn*, termo também citado na *Iliada* como sendo uma espécie de princípio divino vital, além do famoso fragmento de Heráclito que fala de *aiôn* como uma criança brincando com algumas pedras.

Segundo Panofsky, durante a Alta Idade Média, a arte ocidental abandona o imaginário das pinturas carolíngias, e Saturno – assim como Júpiter, Vênus e Mercúrio – passa a ser identificado como um planeta, associado agora a textos astrológicos e comentários mitográficos. Saturno, no entanto, é ainda o planeta ligado às catástrofes, aos perecimentos em vida e à morte.

Na sua qualidade de regente dos planetas, Saturno era tido por um personagem especialmente sinistro: ainda hoje usamos a palavra “saturnino” para definir um temperamento “lento” e “sombrio”, como indica o dicionário de *Oxford*. Os que estavam sujeitos ao seu influxo podiam ser ricos e poderosos, mas não amáveis ou generosos: podiam ser sábios, mas não felizes. Os homens nascidos sob Saturno estavam condenados à melancolia. Inclusive suas influências favoráveis eram concedidas apenas a uma minoria muito pequena dos “filhos” de Saturno. Geralmente Saturno, o mais frio, o mais seco, e o mais lento dos planetas, estava associado com a velhice, a pobreza vergonhosa e a morte. De fato, a Morte, como Saturno, era representada com uma gadanha ou com uma foice desde épocas muito antigas. Saturno era considerado o responsável por inundações, fomes e todas as espécies de desastres. Os nascidos sob seu signo eram considerados os mais desgraçados e indesejados

8 BLANCHOT. *O livro por vir*, p. 16.

dos mortais: mutilados, avarentos, mendigos, criminosos, camponeses, pobres, limpadores de latrinas e coveiros⁹.

Saturno que, retomando uma clássica imagem de Plotino, é o Deus patrono da contemplação filosófica, metáfora atestada por Hegel na sua famosa consideração da filosofia como a Coruja de Minerva, que só pode alçar voo a partir do anoitecer. Ou seja, toda verdade, para *Chronos*, só pode ser crepuscular. Dado que há uma exata distinção entre o passado e o presente no tempo cronológico, estando o passado irremediavelmente fechado, como na clausura de uma cripta, não há que se falar de uma memória que produza qualquer tipo de modificação naquilo que já se consumou: a memória cronológica só pode ser uma recordação fúnebre e racionalizada.

Para Agamben, se na modernidade estamos plenamente habituados a reger a existência cotidiana segundo horários, considerando também a vida interior como um decurso temporal linear e homogêneo, isso se dá pela influência crucial do *horologium vitae* dos mosteiros. Nestes espaços, tempo e vida foram, talvez pela primeira vez na tradição ocidental, intimamente imbricados até quase coincidir.

Habituamo-nos a associar a divisão cronométrica do tempo humano à modernidade e à divisão do trabalho nas fábricas. Foucault mostrou que, nos limiares da revolução industrial, os dispositivos disciplinares (as escolas, os quartéis, os colégios, as primeiras manufaturas reais) já a partir do fim do século XVII tinham começado a dividir a duração do tempo em segmentos, sucessivos ou paralelos, para obter assim, por meio da combinação das simples séries cronológicas, um resultado geral mais eficaz. Ainda que Foucault mencione o precedente conventual, raramente se notou, entretanto, que, quase quinze séculos antes, o monaquismo havia realizado nos seus mosteiros, com fins exclusivamente morais e religiosos, uma escansão temporal da existência dos monges cujo rigor não apenas não tinha precedentes no mundo clássico, mas que, na sua intransigente incondicionalidade, talvez não foi igualado em nenhuma instituição da modernidade, nem mesmo na fábrica taylorista. *Horologium* é o nome que, na tradição oriental, designa, significativamente, o livro que contém a ordem dos ofícios canônicos segundo as horas do dia e da noite. Na sua forma originária, remonta à ascese monástica palestina e síria entre os séculos VII e VIII. Os ofícios da oração e da salmodia nele são ordenadas como um

9 PANOFKY. *Estudos de Iconologia*, p. 73.

“relógio” que assinala o ritmo da oração do amanhecer (*orthros*), da manhã (primeira, terceira, sexta e nona horas), do pôr do sol (*hychnikon*) e da meia-noite (que, em certas ocasiões, durava toda a noite: *pannychis*)¹⁰.

Uma imagem de tempo mais obscura para a modernidade seria o *aiôn*, ou o tempo divino. Para Heráclito, um menino brincando com algumas pedras (“*Aiôn* é criança brincando, jogando; de criança o reinado”); ou um fogo sempiterno: sem começo e sem fim (“este *kósmos*, o mesmo de todos os seres, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”¹¹). Para Deleuze, *aiôn* não se submeteria nem a Zeus e tampouco a Saturno: é o tempo dos acontecimentos incorporais, sob os auspícios de Hércules¹². Ou seja, *aiôn* é também o tempo de uma *physis* da qual nos restam apenas fragmentos textuais.

(...) tempo como *aiôn*, ou seja, o princípio divino de uma criatividade eterna e inesgotável. Estas imagens ou estão relacionadas com o mito de Mitra, caso em que mostram uma figura severa e alada com cabeça e garras de leão, estreitamente envolvidas por uma grande serpente levando uma chave na mão, ou representam a divindade órfica conhecida normalmente como Fanes, caso em que mostram um belo jovem alado, rodeado pelo zodíaco, e provido com muitos atributos do poder cósmico; também ele está rodeado pelos anéis de uma serpente¹³.

A última forma de temporalidade é o *kairos*. Uma exposição profana e humana da história dá-se apenas nesta temporalidade, tanto é que se trata de uma forma de tempo difícil de ser categorizada em conceitos espaciais. Os gregos o representavam com uma imagem sutil e brutal: o exato momento em que um guerreiro consegue agarrar o outro pelos cabelos e degolá-lo. O instante, a oportunidade carregada de tensões. O tempo da virtú política (uma imagem muito presente em Maquiavel), mas também, segundo Agamben, a morada do prazer. *Kairos*, uma temporalidade que nos impõe outra relação com o passado e com o futuro: ambos estão no presente e dependem das lutas no presente. Um presente, como Benjamin apresentará na tese XVI, que não é transição, mera lacuna entre passado e futuro, mas uma temporalidade que se dilata e se imobiliza, explodindo o *continuum* catastrófico da história: a

10 AGAMBEN. *Altissima Povertà*, pp. 30-31.

11 HERÁCLITO DE ÉFESO. "Fragmentos". In: *Pré-Socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*, pp. 93 e 90.

12 DELEUZE. *Lógica do sentido*, pp. 167-173.

13 PANOFSKY. *Estudos de Iconologia*, p. 71.

revolução, preenche de estilhaços messiânicos, não como meta final na travessia mortal do progresso, mas no tempo-de-agora (Jetztzeit), na vida que resta, na interrupção do tempo. Um sim demasiadamente profano e, justamente por isso, embalando consigo, em braços tão-somente humanos, o Messias.

(...) *Kairos*, ou seja, o momento breve e decisivo que marca um ponto crucial na vida dos seres humanos ou no desenvolvimento do Universo. Este conceito era ilustrado pela figura conhecida vulgarmente como a Oportunidade. A Oportunidade era representada por um homem (a princípio nu) num movimento de fuga, normalmente jovem e nunca muito velho, apesar de o tempo ser às vezes chamado de “cabelos grisalhos” na poesia grega. Estava provido de asas nos ombros e nos tornozelos. Os seus atributos eram uma lança, originalmente em equilíbrio no gume de uma faca e, num período mais tardio, um ou duas rodas. Além disso, a sua cabeça exibia amiúde a proverbial madeixa pela qual se pode apanhar a Oportunidade, calva. Foi devido a este carácter obscuramente alegórico que a figura do *kairos* ou oportunidade atraía o espírito dos fins da Antiguidade e da Idade Média. Sobreviveu até o século XI e depois tendeu a confundir-se com a figura da Fortuna, fusão favorecida pelo fato da palavra latina para *kairos*, ou seja, *occasio*, ser do mesmo gênero que fortuna¹⁴.

Kairos, entre os gregos, também tem o sentido de *poros*, a passagem articulada no tear, que permite que os temas sejam entrelaçados sem se misturar, um uso presente em Píndaro¹⁵. Aqui, uma diferenciação básica, feita por Cassin, entre as retóricas do espaço e as retóricas do tempo na sofística: mergulha-se, com *kairos*, no *caso*, no *evento*, há um liame entre *kairos* e o singular¹⁶. Nas margens da segunda sofística é possível vislumbrar o uso feito pelos cínicos do

14 PANOFSKY, Erwin. *Estudos de Iconologia*. p. 71.

15 CASSIN. *O efeito sofístico*, p. 206.

16 CASSIN. *O efeito sofístico*, pp. 205-208. Nas palavras de Barthes: “Kairós: de kairós em kairós, espécie de apetite da contingência: pode exprimir o ‘vazio’, em sua desolação, a inação, a pusilanimidade, a mundanidade. (...) Digo derrisório como imagem endoxal, sem julgamento, pois a mundanidade, ou seja, a submissão à exaltação do kairós, pode ter valor de radicalismo: fazer paralelo com o que Baudelaire diz do H: ‘causa no homem uma exasperação da personalidade e um sentimento muito intenso das circunstâncias e dos ambientes’: a mundanidade funciona como uma Droga. -} Radical, também, pois ela pode ter o valor de: ‘Nada a dizer (a escrever)’ = sentido de Paludes. Ora, nada diz (está aí, creio, uma posição do Neutro) que escrever é um bem supremo – e há formas de mundanidade que são escritas: em Proust, é preciso toda uma obra (O tempo perdido) para que a mundanidade seja superada e desclassificada pela escrita: é uma revelação que só se produz no fim

chiste e da improvisação. A *parrésia* cínica é palavra dita no momento certo, como o corte da navalha ou o dito espirituoso (*kairós* como o tempo da *presença de espírito*)¹⁷. A autarquia da filosofia, lançada à contingência do mundo, é o que permite a Diógenes de Sínope afirmar que esta, se não lhe trouxe nenhum bem, pelo menos o preparou para todo tipo de sorte (*tykhe*). A *tykhe*, mãe da invenção e das *chreiai*¹⁸ cínicas, é a contingência mundana – que exige presença a si e gestos¹⁹. O filósofo como um ator, como em Ariston de Quios, fazendo de seu próprio corpo e de sua vida o local de exposição e exemplo de sua filosofia.²⁰ O *Kynismus* antigo – a vida é a continuação da filosofia por outros meios, “a areté é uma questão de atos (erga), não

extremo: a escrita expulsa a mundanidade (o *kairós*), mas ao cabo de uma longa iniciação, de um drama com novos episódios.” BARTHES. *O Neutro*. pp. 353-354.

17 “Embora a maior parte dos escritos filosóficos se limitasse a um número relativamente pequeno de formas conhecidas, como diálogos, simpósios, epístolas, memórias, aulas e tratados, os cínicos lançaram-se em novas direções, tanto ao transformar o material tradicional do mito em burlescos e paródias como ao renovar formas tradicionais como o provérbio (*gnómé*), ao qual deram uma marca cínica que permaneceria uma característica permanente da escrita aforística. Mas eles não pararam aí; desenvolveram também formas novas ou marginais tanto em prosa quanto em verso, assim como a mistura peculiarmente cínica dos dois gêneros associados a Menipo (e Luciano). Assim encontramos cínicos como Crates e Menipo transformando gêneros baixos e extraliterários, como testamento e o diário, em produções literárias plenas com motivos satíricos, ou usando uma forma estabelecida como a epístola de novas maneiras, dirigindo-a a um deus.” BRANHAN, “A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo”, p. 99. Cf. DIÓGENES LAËRTIOS. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, pp. 153-179.

18 “A prática de coletar histórias sobre filósofos pode ser encontrada desde Metrocles, um ‘professor’ de Menipo, se não já em Teofrasto; embora esta prática não fosse restrita aos cínicos, foi uma prática em que eles se especializaram e que serviu admiravelmente para propagar sua filosofia numa cultura que permanecia predominantemente oral. As histórias prestam-se ao processo de recontar e elaborar característico de uma tradição oral. Elas são tão facilmente transmissíveis e memoráveis quanto piadas. Na época de Diógenes Laércio, a prática de contar histórias (*chreiai*) em forma escrita já era havia muito uma parte básica do currículo de retórica.” BRANHAN, “A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo”, p. 100.

19 “Se o paradigma de Platão é o da filosofia como *theoria* e o do filósofo como um expectador do tempo e da eternidade, capaz apenas de se elevar acima do tempo e do acaso, o de Diógenes é exatamente o oposto – o filósofo da contingência, da vida no barril, da adaptação aos fatos da existência, da ‘vida mínima’, nas palavras de Dudley. Segundo esta visão, antes de ser uma fuga delas, a filosofia é um diálogo com as contingências que moldam as condições materiais da existência. Daí a centralidade do corpo para o modo de Diógenes praticar a filosofia. (...) Assim, quando lhe foi perguntado que bem ele derivou da filosofia, Diógenes pôde responder: ‘Se nada mais, pelo menos estar preparado [pareskeyasthai] para todo tipo de sorte [tykhe].’ Tykhe, a qualidade aleatória e improvidente da experiência, é a mãe da invenção cínica (pareskeyasthai), uma palavra que pode ser apropriada para contextos especificamente retóricos (cf. Isócrates, 4.13; Xenofonte, Mem. 4.2.6). Desse modo, quando Diógenes compara-se a um personagem de uma tragédia, citando uma fragmento não identificado (D.L. 6.38) ‘Sem cidade, sem casa, sem pátria / Um mendigo, um vagabundo, vivendo de um dia para outro’, ele não está sendo melodramático, mas dramatizando comicamente a premissa de sua atuação ao identificar-se ironicamente com um herói da ação. BRANHAN. “A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo”, pp. 103-105.

20 PORTER. *A filosofia de Ariston de Quios*, pp. 175-209.

de discursos (*logoi*) ou aprendizagem (*mathemata*)” (Antístenes) – contra o *Zynimus* moderno, uma distorção performática em que o próprio *logos* deixa de ter qualquer significado plausível perante a realidade²¹.

Kairos, uma das palavras gregas mais intraduzíveis, é certamente, tendo por base, por um lado, o *corpus* hipocrático, por outro, a poesia pindárica, um próprio da temporalidade sofística. Eu enfatizaria, sem precaução, alguns de seus traços mais pertinentes que outros para a retórica do tempo. Em primeiro lugar: por que o *kairos* é perigoso? É, como o instante zen do arco-e-flecha, o momento de abertura dos possíveis: o da crise, para o médico, isto é, da decisão entre a cura ou a morte, o da seta lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre o acerto e o erro. O *kairos*, diferentemente do *skopos* (a “meta”, que se considera no centro do alvo), denomina, para Onians, o ponto em que “uma arma poderia penetrar de maneira fatal”: trata-se da seta como destinal, atingindo o coração. É o nome da meta, na medida em que depende inteiramente do instante, o nome do lugar, na medida em que é integralmente temporalizado: pode-se entender de que modo o termo latino *tempus* não quer apenas dizer “tempo”, mas igualmente “têmpora”; a consideração do *kairos* faz compreender que a “têmpora”, o “tempo” e o “templo” são uma mesma família de palavras, do grego *temno*, “cortar”. Com *kairos*, trata-se ao mesmo tempo de corte e de abertura: muito exatamente do “defeito da couraça”, como na *Iliada*, da “sutura óssea”, da “oportunidade” na medida em que aí ressoam o “porto” e a “porta”²².

A metáfora kairológica da articulação será crucial para Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de história*: “Nós articulamos o passado, diz Benjamin, nós não o descrevemos, como se pode tentar descrever um objeto físico, mesma com todas as dificuldades que esta tentativa levanta, das classificações de Lineu aos *Métodos* de Francis Ponge”²³.

III. *Kairos*, política e história

O *kairos* é o tempo da política, não só por ser o tempo da abertura dos possíveis. *Kairos* é a temporalização do próprio espaço. O *kairos* é uma máquina de proliferação de lugares, e o

21 Cf. SAFATLE. *Cinismo e falência da crítica* e SLOTERDIJK. *Crítica de la razón cínica*.

22 CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico*. pp. 206-207.

23 GAGNEBIN. *Verdade e memória do passado*. p. 40.

lugar, segundo Aristóteles, em trecho muito citado por Cassin, “é aquilo sob o qual cai uma multiplicidade de entimemas (Retórica, II, 26, 1403, a17)”. O deus mundano e derrisório dos inícios, da urgência, da atenção ao mundo e de uma parada que revela outros possíveis – “o tempo experimentando nas revoluções autênticas” – é *kairos*.

O verdadeiro materialista histórico não é aquele que segue ao longo do tempo linear infinito uma vã imagem de progresso contínuo, mas aquele que, a cada instante, é capaz de parar o tempo, pois conserva a lembrança de que a pátria original do homem é o prazer. É este o tempo experimentado nas revoluções autênticas, aos quais, como recorda Benjamin, sempre foram vividas como um suspensão do tempo, e como uma interrupção da cronologia; porém, uma revolução da qual brotasse, não uma nova cronologia, mas uma mudança qualitativa do tempo (uma *cairologia*), seria a mais grávida de consequências e a única que não poderia ser reabsorvida no fluxo da restauração. Aquele que, na *epoché* do prazer, recordou-se da história como a própria pátria original, levará verdadeiramente em cada coisa esta lembrança, exigirá a cada instante esta promessa: ele é o verdadeiro revolucionário e o verdadeiro vidente, livre do tempo, não no milênio, mas *agora*²⁴.

Agamben retomará a figura do *kairos* no interior da Gnose²⁵ e do Estoicismo²⁶, pontuando, ademais, aproximações possíveis entre a crítica ao tempo contínuo e quantificado presente nas *Teses sobre o conceito de história*, de Benjamin, bem como em o *Ser e tempo* de Heidegger, cuja análise da experiência da temporalidade não seria mais “o instante pontual e inaferrável em fuga ao longo do tempo linear, mas o *átimo* da decisão autêntica em que o Ser-*ai* experimenta a própria finitude.”²⁷ Contudo, a despeito da tentativa agambeniana de aproximação de dois filósofos que lhe são caros, imperioso mencionar que um dos únicos

24 AGAMBEN. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: *Infância e história*. p. 128.

25 “O tempo da gnose é, pois, um tempo incoerente e não homogêneo, cuja verdade se encontra no átimo de brusca interrupção em que homem se apossa, como um súbito ato de consciência, da própria condição de ressurrecto. (...) Coerentemente com esta experiência do tempo interrompido, a atitude do gnóstico é resolutamente revolucionária: ele recusa o passado, mas reavalia neste, por meio de uma presentificação exemplar, justamente o que fora condenado com negativo (Caim, Esaú, os habitantes de Sodoma), porém sem nada esperar do futuro.” AGAMBEN, Giorgio. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: *Infância e história*. p. 123.

26 “O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *cairós* concentra em si os vários tempos (*omnium temporum in unum collatio*) e, nele, o sábio é senhor de si e imperturbável com um deus na eternidade.” AGAMBEN, Giorgio. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: *Infância e história*. p. 124.

27 AGAMBEN. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo, p. 125.

momentos em que Heidegger é citado por Benjamin, menção feita no debate metodológico do projeto inacabado das *Passagens*, este atacará justamente o conceito de história presente no autor de *Ser e tempo*.

O que distingue as imagens das essências da fenomenologia é seu índice histórico. (Heidegger procura em vão salvar a história para a fenomenologia, de maneira abstrata, através da “historicidade”). Estas imagens devem ser absolutamente distintas das categorias das ‘ciências do espírito’, do assim chamado *habitus*, do *estilo*, etc. O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas sobretudo que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir esta ‘legibilidade’ constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo o presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (Esta explosão, e nada mais, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade). Não é que o passado lance sua luz sobre o presente ou que o presente lance sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura²⁸.

Na análise de Agamben, o tempo efetivo da história é o *kairos* - a ele corresponderá um conceito autêntico de história.

A história, na realidade, não é, como desejaria a ideologia dominante, a sujeição do homem ao tempo linear contínuo, mas a sua liberação deste: o tempo da história é o *cairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no ápice a própria liberdade. Assim como ao tempo vazio, contínuo e infinito do historicismo deve-se opor o tempo pleno, descontínuo, finito e

28 BENJAMIN. *Passagens*, pp. 504-505.

completo do prazer, ao tempo cronológico da pseudo-história, deve-se opor o tempo cairológico da história autêntica²⁹.

Decisiva não é apenas, segundo Agamben, a oposição qualitativa entre *chronos* e *kairos*, mas a relação que há entre estes dois conceitos. Agamben também citará as belas imagens presentes nos *Corpus Hippocraticum*, que definirão *kairos* justamente em sua paradoxal relação com *chronos*. Aqui se estabelece uma singular implicação, no sentido de que *kairos* está situado em *chronos*. “*Chronos esti em hò kairos kai kairos esti em hò ou polos chronos*”, ou seja, o “*chronos* é aquilo em que há o *kairos*, e o *kairos* é aquilo em que há pouco *chronos*”. O *kairos* não é outro tempo, mas um *chronos* contraído, abreviado. Como na famosa passagem da Cabala contada por Scholem a Benjamin, de que o mundo messiânico não é um outro mundo, mas este mundo, com uma sutil modificação, um *pequeno deslocamento*: este surge justamente desta desconexão em relação ao tempo cronológico.³⁰ Ou, poderíamos afirmar, *chronos* nada mais é que uma espécie de estado de exceção mitológico - baseado na ascese melancólica, na busca por uma matriz linear de cálculo perante o vivido, no diferimento do acontecer para um futuro vazio e homogêneo (“olhar sem tempo, o tempo que escapa”) – instituído na efetividade material, intensiva e contígua do tempo kairológico.

A dimensão temporal não consiste tanto na linearidade, mas mais na contiguidade, não num depois do outro, mas num ao lado do outro. Nesta descontinuidade fundamental há momentos privilegiados em que ocorrem condensações, reuniões entre dois instantes antes separados e que se juntam para formar uma nova intensidade e, talvez, possibilitar a eclosão de um verdadeiro outro³¹.

Na interpretação agambeniana, Paulo definirá *kairos* (aqui entendido como o tempo messiânico) com a noção de *typos*, ou seja, figura. Auerbach, na análise de Agamben, já havia mostrado a importância que tal concepção *figural* do mundo assumirá nas margens do cristianismo da Idade Média³². Paulo estabelece uma relação *tipológica* entre os eventos do

29 AGAMBEN. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo, p. 128.

30 AGAMBEN. *Il tempo che resta*. pp. 68-69.

31 GAGNEBIN. *Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin*, p. 101.

32 AUERBACH, Mimesis, pp. 170-171. Benjamin, aliás, em seus textos de preparação ao trabalho das Passagens, ao apresentar umas das diferenças dos métodos historiográficos tradicionais e uma exposição materialista da história, afirmava o caráter figurativo desta: “Registrar a história do Trabalho das passagens em seu desenvolvimento. Seu elemento propriamente problemático: não renunciar a nada, mostrar a superioridade da

tempo passado e *ho nun kairos*. Para o filósofo italiano, decisivo não é apenas que cada evento do passado anuncie (como figura) um evento futuro ou encontre nele seu significado, mas

(...) a transformação do tempo que a relação tipológica implica. Não se trata somente – segundo o paradigma que acabou por prevalecer na cultura medieval – de uma correspondência biunívoca que agora liga *typos* e *antitypos* em uma relação, por assim dizer, hermenêutica, que concerniria essencialmente a uma interpretação das Escrituras – mas de uma tensão que restringe e transforma passado e futuro, *typos* e *antitypos*, em uma constelação inseparável. O messiânico não é apenas um dos dois termos da relação tipológica: *é esta própria relação*. Este é o significado da expressão paulina: ‘Para nós, em que as extremidades dos tempos (*aiònòn, os olamin*) estão face a face.’” As duas extremidades, do *olam hazzeb* e do *olam habba* contraem-se uma na outra até se confrontarem, mas sem coincidir: e este face a face, esta contração, é o tempo messiânico, e nada mais. Ainda em Paulo, o messiânico não é um terceiro *éon* entre os dois tempos, é antes uma cesura que divide a própria divisão entre os tempos, introduzindo entre estes um resto, uma zona de indiferença inapreensível na qual o passado vem deslocado no presente e o presente estendido ao passado³³.

Aproveitando das investigações do linguista Gustave Guillaume, de *Tempus et verb*, Agamben definirá o tempo messiânico, a partir de *kairos*, como o único tempo que temos, o tempo real, *material*, não simplesmente modal, mas *operativo, efetivo, o tempo que nos resta*.

(...) *é o tempo que o tempo nos coloca para acabar* – ou, mais exatamente, o tempo que nós empregamos para fazer acabar, para cumprir nossa representação do tempo. Não é nem a linha – representável, mas impensável - do tempo cronológico, nem o instante – também impensável – de seu fim; mas também não é simplesmente um segmento retirado do tempo cronológico, que vai da ressurreição ao fim do tempo: é, antes, o tempo operativo que emerge no tempo cronológico e o trabalha e transforma de dentro, tempo do qual temos necessidade para fazer acabar o tempo – neste sentido, *o tempo que nos resta*. Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo *no qual*

apresentação materialista da História sobre a tradicional, através de seu caráter figurativo.” BENJAMIN. *Gesammelte Schriften* (vol. V), p. 578. Cf. BOLLE. *As siglas em cores no Trabalho das passagens*, p. 47.

33 AGAMBEN. *Il tempo che resta*. pp. 73-74.

estamos, separa-nos de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em nossos próprios espectadores impotentes, que olham sem tempo o tempo que escapa, nosso incessante faltar a nós mesmos, o tempo messiânico, como tempo operativo, nos qual aferimos e cumprimos nossa representação do tempo, é o tempo *em que* nós mesmos estamos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos³⁴.

Apresentando-se a matriz “intensiva e contígua” (e não “espacial e linear”) do *kairos* como forma de temporalidade apta a expor uma experiência profana e materialista de história, “o único tempo que realmente temos”, abre-se, na filosofia de Agamben – novamente influenciado pelas questões benjaminianas – uma outra maneira de relação com o passado e com a memória.

Segundo Agamben, nas análises dedicadas à *Epístola aos Romanos*, em Paulo teremos uma associação muito estrita entre a memória efetiva, chamada de *recapitulação*, e *ho nun kairos*. Tempo-de-agora: o messianismo paulino está ancorado em uma concepção temporal às voltas com a diferenciação entre o tempo do agir humano (e, acima de tudo, da política: Paulo, um homem da *lexis* e da *praxis*, um realizador de palavras e atos) e o tempo divino imponderável da(s) escatologia(s).

Nas palavras de Agamben, a recapitulação paulina – *anakephalaiōsis* – exprime que o *ho nun kairos* é uma particular contração entre passado e presente. Em sua instância decisiva, no *kairos*, é com o passado que devemos acertar as contas; sem significar aqui uma mera nostalgia complacente, esta recapitulação é também um julgamento sumário sobre o passado³⁵. “O messiânico é para ele [Paulo] o lugar de uma exigência que concerne precisamente à redenção daquilo que foi”³⁶.

Images of *Kairos*: temporality and politics

Abstract: This article analyzes some of the issues involved in contemporary revisitation of Giorgio Agamben make about the concepts of history and temporality of Walter Benjamin, basically in works like *Infanzia e storia: destruzione dell'esperienza e origine della storia* and *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, raising from philosophical sources ranging from Hippocrates to cynicism a problematization around the relationship between kairological time and political action.

Key-words: Historicity – time – politics.

34 AGAMBEN. *Il tempo che resta*. pp. 67-68.

35 AGAMBEN. *Il tempo che resta*, p. 77. Agamben tratará desta questão em dois tópicos importantes deste livro, para os quais apontamos: *ricapitulazione* (pp. 74-76) e *memoria e salvezza* (pp. 76-77).

36 AGAMBEN. *Il tempo che resta*, p. 44.

Referências bibliográficas

Agamben, Giorgio. *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vincenza: Neri Pozza Editore, 2011.

_____. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008.

_____. *Infância e história. Destruição da experiência e origem da história*. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

_____. *Mezzj senza fine. Note sulla politica*. Turim: Bollati Boringhieri, 1996.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito. O pensar, o querer, o julgar*. (Tradução Antônio Abranches, Cezar Augusto R. Almeida, Helena Martins). 5º ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Vol. V. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1982.

_____. *Passagens*. (Organização Willi Bolle; Tradução Irene Aron, et. al.). Belo Horizonte/São Paulo : Editora UFMG/Imprensa Oficial, 2006.

_____. Teses sobre o conceito de história. (Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller). In: LÖWY, Michel. Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. (Trad. Leyla Perrone Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOLLE, W. As siglas em cores no Trabalho das passagens. In: Revista de Estudos Avançados. n. 27. São Paulo, agosto de 1996.

BARTHES, Roland. *O Neutro. Anotações de aulas e seminários ministrados no Collège de France, 1977/1978*. Texto estabelecido por Thomas Clerc. (Tradução Ivone Castilho Benedetti). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BRANHAN, R. Bracht. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: goulet-cazé, marie-odile. et. al. (org) *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. (Trad. Cecília Bartalotti). São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

CASSIN, Bárbara. *O efeito sofisticado*. (Trad. Ana Lúcia Oliveira, et. al.). São Paulo: Ed. 34, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. (Trad. Luiz R. Salinas Fortes). São Paulo: Perspectiva, 2003.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. (Trad. Mário da Gama). Brasília : Ed. UnB, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011.

_____. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

_____. O método desviante. Revista Eletrônica Trópico. In: <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2807,1.shl> Acesso em 1º de maio de 2012.

_____. Verdade e memória do passado. In: *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

PANOFSKY, Erwin. *Estudos de Iconologia. Temas humanísticos na Arte do Renascimento*. (trad. Olinda de Sousa). Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

PORTER, J. A filosofia de Ariston de Quios. In: goulet-cazé, marie-odile. et. al. (org) *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. (Trad. Cecília Bartalotti). São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

HERÁCLITO DE ÉFESO. "Fragmentos". In: *Os Pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*. (seleção José C. Souza; trad. Anna Lia A. Almeida Prado, et. al.). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. (Trad. Miguel Angel Vega). Madri: Ediciones Siruela, 2007.