Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 23 | 2006

Ideia(s) de Tempo(s)

A (não) questão do tempo na tradição chinesa

The (non) question of time in Chinese tradition

Maria Trigoso

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1437>

DOI: 10.4000/cultura.1437

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Janeiro 2006

Paginação: 209-219

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

Maria Trigoso, « A (não) questão do tempo na tradição chinesa », *Cultura* [Online], Vol. 23 | 2006, posto online no dia 03 abril 2014, consultado a 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1437> ; DOI : 10.4000/cultura.1437

Este documento foi criado de forma automática no dia 1 Maio 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

A (não) questão do tempo na tradição chinesa

The (non) question of time in Chinese tradition

Maria Trigoso

«La Chine obscurcit», dites-vous. Et je répons: «La
Chine obscurcit, mais il y a clarté à trouver;
cherchez-la»

PASCAL

Vários desafios se colocaram a esta reflexão sobre a concepção do tempo no pensamento chinês. Desde logo, a questão básica de estudar uma cultura «outra», sobretudo quando se trata, como é o caso, de uma tradição caracterizada, face ao ocidente, não tanto por diferenças mas pela *alteridade*.¹ Desde logo como contornar o uso de categorias de pensamento pertencentes ao quadro teórico preestabelecido *na* e *pela* tradição própria?² Mas, ao mesmo tempo, usando as categorias chinesas, como evitar a mera repetição do discurso chinês para, aproveitando as condições de exterioridade (que são as minhas), poder levantar questões não colocadas *do* e *no* interior da tradição nativa?³ Outro desafio advém do entendimento (que é o meu) da prática sinológica como um investimento global de base ao qual a China interessa mais como *questão* ou *sentido* do que pelo estudo de este ou outro objecto de per si. Finalmente, o último, e talvez mais importante desafio colocado a este estudo, advém da inexistência do seu próprio objecto de estudo. Com efeito, e como notou Marcel Granet, logo no início do século XX, a filosofia chinesa não elaborou um conceito (universal, homogéneo e abstracto) de tempo.⁴ O que, no entanto, não impediu a China de o medir e de nele se situar, através do uso do calendário⁵ e do relógio.⁶

O que me proponho fazer, com este estudo é tentar ultrapassar os desafios referidos com vista à (re)construção de uma visão do mundo que não assenta naquilo a que chamamos «tempo». O que significa, por um lado, «libertar o pensamento chinês do conceito imposto do tempo», na expressão de François Jullien (2001), e, ao mesmo tempo, libertar-me a mim própria de uma mundividência na qual o tempo aparece, simultaneamente como uma «evidência» e como um «enigma».

O Ocidente pensou o tempo em três planos diferentes: físico, metafísico e linguístico. No entanto, as definições feitas sob as diferentes perspectivas (física, filosófica e linguística) não deixaram de se influenciar entre si no que será decerto o mais antigo, e menos interrompido debate, no seio da tradição ocidental.

No plano da física, o tempo foi concebido a partir do movimento de um corpo entre dois pontos – um ponto de partida e um ponto de chegada. Sob esta perspectiva, na qual o tempo aparece ligado ao espaço (não se vê mas mede-se), o tempo é mentalmente representado como uma trajectória entre um princípio e um fim. O tempo é um lapso de tempo, isto é, um intervalo.

No plano metafísico o tempo confunde-se com a eternidade. Sem princípio nem fim, o tempo é o fora do tempo. Sob esta perspectiva, o tempo equivale ao Ser. O tempo aparece separado do espaço já que se pode ser *no* espaço mas não *no* tempo.⁷ Opondo o «temporal» ao «atemporal», a tradição europeia, representada por St. Agostinho, no século IV, mas também por Isaac Newton, no século XVII, com o seu conceito de 'tempo absoluto', conferiu ao tempo uma dimensão transcendental que o aproxima de Deus. Jullien⁸ vê na noção actual de tempo, das pós teorias da relatividade, um «resíduo não evacuado da transcendência», já que, substituindo em parte os deuses, ele fornece uma explicação global do mundo. Explicação diferente das anteriores apenas porque feita «no limite do «natural» e no seio de um pensamento votado à racionalidade».

O tempo foi também pensado no plano da língua. Não se trata aqui de uma língua mais ou menos universal, mas das línguas europeias, entre cujas características gramaticais se destaca a flexão verbal assente na oposição entre diferentes modalidades de tempo (passado, presente e futuro). Neste quadro linguístico, o falante é sempre obrigado a escolher uma determinada modalidade temporal já que não se fazem frases gramaticais com o verbo sem a marca de (um) tempo.

Foi da gramática que a filosofia recebeu o tempo, como uma *evidência*, e foi pela gramática que o transformou em «enigma». St. Agostinho pergunta-se: «Qu'est-ce que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus». E é também St. Agostinho que constrói uma noção de tempo através da sintaxe do latim, fazendo corresponder os tempos aos diferentes casos do lugar (*unde, qua, quo*): 'de onde vem' o futuro, 'por onde passa' o presente, 'para onde vai' o passado.⁹ De fora fica, como acentua Jullien, o *ubi*, o lugar onde a ausência de movimento permite a estabilidade necessária ao residir. É ainda *no* e *pelo* quadro linguístico que o presente (des)aparece reduzido a um mero ponto: «De ce qui n'est pas encore, à travers ce qui est sans étendue, il court vers ce qui n'est plus».¹⁰

Por se ter desenvolvido num quadro linguístico que impõe a separação e a oposição de tempos,¹¹ o pensamento ocidental do tempo acabou por tornar inacessível o presente, reduzido (no plano físico) a um ponto sem extensão (instante) ou condenado (no plano metafísico) ao fora do tempo (eterno). É do enigma do tempo, reiteradamente elaborado pela filosofia, que se sustenta o drama existencial, já que viver, implicando, por princípio, a *continuação*, exige que o presente tenha espessura. Viver não é da ordem da travessia entre dois extremos, o «viver em si» não é pensável do exterior, no sentido em que se fala (de fora) de «viver uma vida» (Jullien 2001: 112-113).

A situação ocidental, em relação ao tempo, não tem paralelo na China, em cuja tradição filosófica, o tempo não se coloca como uma questão. A ideia de que o tempo não constitui um enigma, e, como tal, não é responsável pelo drama existencial humano (se é que nesta

tradição se pode falar em drama existencial humano) pode ser comprovada de vários modos entre os quais começo por destacar o facto de muita da produção artística, da pintura à poesia, passando pela cerâmica, se caracterizar por um estilo impressionista que Claude Larre (1975: 44) define como forma «de saborear o tempo».

Por outro lado, é importante pensar que se trata de uma tradição que não concebeu o mundo como *criação* mas como *processo* auto-regulado, decorrente da interacção entre dois princípios opostos e complementares (o *yin* e o *yang*); assim, o tempo não aparece como intervalo entre um ponto de partida (a criação do mundo) e um ponto de chegada (o fim do mundo).

Ao mesmo tempo, trata-se de um pensamento produzido por uma/numa língua na qual, não havendo separação nem oposição entre tempos verbais, a abordagem da continuidade dos processos é possível e, como tal, o presente é dotado de uma consistência e espessura, eu diria de uma acessibilidade, sem paralelo na tradição ocidental.¹² Em chinês, não se sendo forçado a escolher um tempo gramatical determinado, pode-se falar, não de fora do tempo, mas de fora da oposição temporal.

Finalmente, o pensamento chinês não apreendeu a natureza como movimento, à semelhança de Aristóteles, mas como *interacção* permanente entre energias opostas e complementares (o *yin* e *yang*). Daí que ele se tenha virado para a ideia do processo interessando-o sobretudo as formas como ele é auto-regulado, o mecanismo que lhe permite nunca ser interrompido. Estas foram as questões fundadoras do pensamento chinês.

Não separando o temporal do atemporal, a China não concebeu o eterno mas o *constante*. Tal como o eterno, a noção de *chang* também denota a permanência mas fá-lo de outra forma já que não remete para o ser, isto é para o fora do tempo, mas para a viabilidade e não interrupção dos processos. O constante, que se manifesta através do que muda, é da ordem da capacidade e corresponde à virtude natural das próprias coisas. No mundo chinês não encontramos qualquer separação entre a aparência e o que seria, por oposição a esta, a sua essência, ou Ser, na qual se funda a metafísica. De resto, a questão do Ser, no centro do debate filosófico ocidental, não é uma questão na filosofia chinesa. O que tem levado muitos filósofos ocidentais a defender que a China clássica não tem filosofia. Sem entrar nesse debate,¹³ vale no entanto a pena referir, a este respeito, que em chinês clássico, a língua (escrita) na qual se desenvolve o pensamento chinês até ao início do século XX, não existe o verbo «ser».

Mais do que a abordagem pela negativa (o que é a que a China não pensou), interessa ver o que é que a China pensou (que o Ocidente não pensou).

No domínio daquilo a que chamamos «tempo», encontramos muito pouco. Numa definição canónica, é-nos dito, no estilo paralelístico tão do agrado dos chineses, que se chama *zhou* (tempo) «(aquilo que) vai (como) passado, (aquilo que) vem (como) presente;¹⁴ (aquilo que) vem (como) presente é chamado *zhou*. O tempo aparece aqui concebido como uma *relação* em curso. É na relação entre estes dois termos, simultaneamente nocionais e verbais, opostos (virados um *contra* o outro) e complementares (virados um *para* o outro), que se processa o seu curso, isto é, a passagem contínua de um para o outro.

É interessante ver como tradutores ocidentais,¹⁵ ao porem a frase nas suas línguas, são determinados pelo seu quadro teórico de origem. Harbsmeier, ao traduzir «The past, the present and the future are called *zhou*», transforma os dois tempos (chineses) nos três (ocidentais); além disso, ele coloca-os em oposição mútua e não em passagem de um para

o outro. Needham, por seu lado, ao traduzir a mesma frase por «on appelle *zhou* tout le temps qui c'est écoulé de l'antiquité jusqu'à nos jours», introduz, no curso do tempo, dois pontos, um ponto de partida e outro de chegada, tal como na representação aristotélica do tempo como movimento.¹⁶

A indissociabilidade entre o tempo e o espaço é outro aspecto fundamental da representação de tempo na tradição chinesa. Disso é exemplo, na língua, a palavra *yuzhou*

(宇宙) formada por 宇 'mundo enquanto extensão' e 宙 'mundo enquanto duração'. O «universo» constitui-se da relação permanente, da interpenetração, entre estas duas dimensões (Wu: 1995).¹⁷

Esta associação explica, em grande medida, o entendimento do tempo como sendo dotado de qualidade(s). Não sendo concebido *em si* próprio, nem em abstracto, nem desligado do mundo físico, o tempo não é neutro, ele partilha as características do espaço. Ambos são vistos como formas concretas, associadas ao mundo físico.¹⁸ A cada porção de tempo (co)responde uma porção de espaço, a cada período um clima, a cada direcção, uma estação. Diferentemente do tempo linear ocidental, o tempo chinês não aparece como uma duração monótona, porque constituída pela sucessão de *momentos qualitativamente iguais*, mas como um conjunto de diferentes eras, estações ou épocas. Cada um destes períodos possui rubricas simbólicas e atributos próprios que lhes dão uma consistência particular e os individualizam uns dos outros. Em resumo, os chineses conceberam «non point l'espace ou le temps en soi, mais des 'sites' et des 'occasions'». ¹⁹

O chinês clássico tinha duas palavras para dizer o tempo: *shi* (时), no sentido de período qualitativo de tempo (a palavra denota tanto o momento-sazonal, ou a ocasião,

como a estação,²⁰ em sentido forte, isto é, a época para fazer X e Y), e *jiu* (久) ou duração (sempre de algo e não em abstracto).

O caractere 时 denota o tempo qualificado, isto é, dotado de qualidade(s) concreta(s) e diferenciada(s) entre si, o tempo responsável pelo engendramento permanente de vida. Para Larre (1975: 44), o tempo foi visto pela tradição chinesa como «un amas de souffles actifs producteurs de la vie». Isso mesmo nos diz a constituição etimológica do próprio

caractere: o sol 日 a fazer desabrochar as sementes enterradas na terra.

Na acepção de momento, 时 significa momento sazonal, momento caracterizado por um carácter, simultaneamente *conjuntural* (é histórico e particular de uma situação) – o que permite a adaptação, e *evolutivo* (contém uma promessa de desenvolvimento) – o que permite a previsão. É um momento para agir, o momento favorável ou ocasião propícia para. Empregado verbalmente significa adaptar-se às circunstâncias, chegar ao bom momento.²¹ O momento não é visto, a partir da física, como contracção do movimento, mas como *ocasião*, isto é, como conjuntura particular para agir. Além de conter em si uma oportunidade (para a qual devemos estar disponíveis), o momento (re)presenta a

tendência da sua evolução interna, ou propensão.²² Assim sendo, ele permite-nos simultaneamente a adaptação ao presente e a previsão do futuro.

A identificação entre «tempo» e «tempo oportuno para» aparece em várias obras

clássicas. No Clássico da Via e da Virtude (道德经 *Daodejing*), é-nos dito que o

supremo bem, em termos de acção, é 时, isto é, o aproveitamento do tempo

oportuno.²³ Nas *Conversas Seleccionadas* (论语 *Lunyu*), Confúcio é elogiado como

sendo 时, isto é, sabendo estar atento ao momento que se lhe oferece.²⁴ É de resto

por esta qualidade que em *Mêncio* (孟子 *Mengzi*) se valoriza Confúcio classificado como o mais sábio de entre os sábios por saber estar atento ao tempo.²⁵ Legge, na sua tradução da obra, faz o seguimento comentário sobre este ponto: «I have invented the

adjective 'timeous' to translate 时 here, meaning that Confucius *did at every time what the circumstances of it required*, possessing the qualities of all other sages, and displaying them at the proper time and place».²⁶

É para a mesma ideia que a personagem Confúcio, do *Lunyu*, aponta ao descrever-se como sendo uma pessoa sem «nada que deva fazer nem nada que não deva fazer».²⁷ Também neste caso o tradutor ocidental se sente na obrigação de precaver os leitores contra a interpretação menos avisada: «Confucius's openness to act according to circumstances is to be understood as being always in subordination to right and propriety».²⁸

Na acepção de «estação»,²⁹ 时 denota, a par do tempo qualitativo, o tempo quantitativo: as estações são, por definição, períodos de tempo que se sucedem uns aos outros. São as estações que, através dos seus elementos próprios, asseguram o processo, auto-regulado, do mundo. Assim se diz que a primavera contribui com a chuva, o verão com o sol, o outono com o vento e o inverno com a neve. Numa civilização agrícola, como era a chinesa, a estação determinava os trabalhos agrícolas e também o comportamento individual e social. Nesse imaginário cultural, a estação não só constitui o princípio ordenador do mundo, como «cria um mundo segundo uma ecologia particular, em evolução, cujos modos de adaptação devem ser rigorosamente fixados pelo ritualista».³⁰

Não admira portanto que entre as regras da política chinesa se destaque o respeito pela estação, de que o texto *Yueling*, ou Ordenações para o Mês (*Li ji*, ou Registo do Ritual), é um exemplo acabado. O dirigente é o último responsável por que, na Primavera, não sejam cortadas as árvores (nem partes do corpo dos condenados), por que só se recrutem homens para a guerra fora da estação dos trabalhos agrícolas, etc. A razão não é apenas de ordem económica (a boa gestão dos recursos físicos ou humanos) mas também da ordem política. Ao proclamar o calendário, o soberano manifesta e garante a adaptação do mundo humano à ordem da natureza. É que entre ambos há uma total equivalência, a (des)ordem de uma reflectindo-se na outra: «De même que si l'on respecte les saisons de

la nature, le monde naturel est conduit à prospérer, de même, si les commandements politiques sont «de saison», le peuple «sera uni» et les gens de bien «seront soumis».³¹

É pelas estações que se manifesta a coerência do processo do mundo, que, por ser auto-regulado, nunca se esgota.³²

Interessa ressaltar que foi por nunca se ter cortado a filiação do *momento* com a *estação* (de resto atestado pelo facto das duas noções serem representados pelo mesmo caractere

时

) que o momento é sempre um momento para, uma oportunidade. E que, como tal, ele pode ser descrito como relevando de uma qualidade própria e circunstancial que o transforma em ocasião.

久

A segunda palavra por que o tempo é dito é a de *jiu*, que significa «muito tempo»

人

ou «duração de». O caractere é por vezes descrito como uma pessoa (人) cujo movimento, a andar, é travado. *Jiu* é descrito como um crescimento sem princípio nem fim: «O que cresce mas sem raízes ou ramos».³³ Tal como aconteceu com a noção de

时

久

shi, também da noção de *jiu* não foi abstraído um conceito de tempo homogéneo e abstracto, simultaneamente quadro do viver e agente (do seu progresso ou destruição), já que ela nunca funcionou como entidade própria no sentido de ser vista como independente das durações individuais e específicas.

Ser-se sazonal, enquanto fenómeno trans-individual e infra-subjectivo, vai ao arrepio das escolhas linguísticas e culturais da tradição ocidental cujo pensamento é elaborado através de línguas dominadas pela noção de um Eu-sujeito.³⁴ A sua concepção, psicológica, do ser humano como sujeito dotado de iniciativa também não vai a favor da experiência do ser «da estação». O próprio processo da modernidade, com a emergência do mundo pós industrial e urbano, contribui para o apagamento das próprias estações na sua pretensão de dominar a natureza. Ainda que, mesmo os habitantes das cidades não deixem de responder ao tempo que faz, quando, por exemplo, na chegada da primavera, começam a encher as esplanadas. A diferença, entre uma cultura e a outra, está no facto de uma ter teorizado «isso» e a outra não. Jullien³⁵ pergunta-se, a este respeito, se foi porque «la notion nous en manque, que cette invitation momentanée du monde, nous ne l'analysons pas – et même nous ne la percevons pas?»

Apesar de, em chinês, haver uma palavra para o tempo que faz e outra para o tempo que passa (à semelhança do inglês e diferentemente do português), a China não separou o curso da duração, isto é a sucessão infinita dos dias, meses e anos, do estado da atmosfera num determinado momento, ao qual reconheceu a capacidade de influenciar a vida humana. A vida (ao contrário da existência concebida no plano da generalidade, da essência e de um ponto de vista metafísico) relevando tanto da variação como da sucessão.³⁶

Em vez de teorizar o tempo que passa, a China teorizou a variação subjacente ao tempo que faz (a partir da noção de estação como fundo de imanência de onde surge a vida. Opção explicável pelo facto do primeiro (o tempo como qualidade), ser inconstante, e o segundo (o tempo como quantidade) se caracterizar por uma regularidade mais susceptível de ser teorizada.³⁷ No quadro da estação é possível descrever o processo do

mundo como um curso, não *regular* mas *regulado*, que se renova sem ter de se repetir; já que a estação «intègre globalement, par sa découpe, la variabilité inexpugnable, voire imprévisible, du «temps qu'il fait» dans la logique (par alternance) permettant la continuité du «temps qui passe» (Jullien 2001: 65-66).

Foi através do conceito de processo que a China explicou a transição permanente entre dois pólos na base da qual funciona o devir processivo. O funcionamento do devir processivo foi pensado através de duas categorias correlativas: a modificação-

transformação (变化 *bianhua*) e a modificação-continuação (变通 *biantong*). Correlativas porque, além de se oporem entre si, cada uma delas assegura a continuidade da outra: a *continuação* desenvolve e manifesta a transformação iniciada; a *transformação* restaura a continuação quando ela está em risco de se esgotar, por excesso de desenvolvimento. «La «modification» (*bian*) a lieu, en effet, quand l'un devient l'autre et que change de facteur dominant, du *yin* au *yang*, du *yang* au *yin*; tandis que la «continuation» (*tong*) a lieu quand l'un ou l'autre facteur apparaît va se confortant et se déploie, le *yin* venant renforcer le *yin*, le *yang* venant renforcer le *yang*». ³⁸

O curso do ano, representado pelo binómio Outono-Primavera, ilustra bem o funcionamento das categorias do devir processivo: o frio (Inverno) *transforma-se* em calor (Primavera), tal como o calor (Verão) se transforma em frio (Outono); o Grande Frio (Inverno) *desenvolve e manifesta* o Pequeno Frio (Outono) tal como o Grande Calor (Verão) *desenvolve e manifesta* o Pequeno Frio (Primavera).

Também o curso do processo histórico é entendido através das categorias da inovação e continuação. As «transformações silenciosas», que Wang Fuzhi diz operarem (n)o processo histórico, enquanto tendências de longo prazo,³⁹ funcionam como as transformações operadas pelo sol, quando, activa mas invisivelmente, prepara a

Primavera no seio do Inverno. Como nos conta o caractere 春 *chun*, primavera,

constituído pelo sol (日) enterrado no solo, debaixo da vegetação; e confirma o facto de a China celebrar o Festival da Primavera no Inverno.

A China pensou o «momento» sazonal e a «duração» mas não inventou uma espécie de envelope contendo as duas noções, que seria o «tempo» homogéneo e abstracto. A questão do tempo é portanto uma não-questão para esta tradição filosófica em cujo centro se encontra a noção de «processo», isto é, de curso auto-regulado das coisas, do mundo. Trata-se de uma questão, que, por não ter sido pensada na tradição europeia de pensamento, pode ser vista como uma não-questão ocidental. Talvez a não questão ocidental, se pensarmos que o processo, ao contrário do tempo, permite a transição, o que, por sua vez, permite o viver no presente.

Talvez a prova principal de que a tradição chinesa não tinha o conceito de tempo esteja no facto da China ter tido de inventar uma palavra para o traduzir quando encontrou o

pensamento europeu, no final do século XIX. O neologismo criado, 时间 *shijian*, que significa literalmente 'entre-momentos', reproduz o que pareceu determinante na concepção ocidental de tempo: a ideia de um lapso de tempo entre um ponto de partida e um ponto de chegada. Isto é, o tempo como intervalo, com princípio e fim. Concepção que

vai claramente ao arrepio do pensamento chinês que releva de outras escolhas e induz outro ponto de vista sobre o mundo e a vida. O filósofo contemporâneo Wu Kuang-Ming⁴⁰ dá conta disso mesmo ao acusar o pensamento europeu do tempo de privar o tempo concreto «da carne e do sangue».

A perspectiva chinesa, que aqui se tentou reproduzir em linhas gerais, não é completamente desconhecida no Ocidente. No entanto, na tensão histórica entre a concepção do tempo que poderíamos designar por agrária e a concepção moderna, do mundo industrial e urbano, foi a última que se tornou hegemónica. Quando Montaigne, constatando a impossibilidade de viver «au présent» sugere que se viva «a propos» (perspectiva qualitativa do tempo próxima da tradição chinesa), ele está a propor que se descole a *vida* do *tempo* como forma para escapar ao drama existencial que ele, enquanto "enigma" filosófico, organiza para nós.

BIBLIOGRAFIA

- CREEL, Herrlee G., *Chinese Thought, From Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.
- DEFOORT, Carine, «Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate», *Philosophy East & West*, 51.3, 2001.
- GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre, 1934.
- JULLIEN, François e MARCHAISE, Thierry, *Penser d'un dehors (la China) - Entretiens d'Extrême Orient*, Paris, Seuil, 2000.
- JULLIEN, François, *Du "temps". Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Granet, 2001.
- LARRE, Claude, ROBINET, Isabelle e DE LA VALLÉE, Elisabeth Rochat, *Les grands traits du Huainan Zi*, Variétés Sinologiques 75, Paris, Éditions du Cerf e Institut Ricci.
- LARRE, Claude, «Aperception empirique et conception de l'histoire dans la pensée chinoise», in *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Unesco, 1975.
- LAU, D. C. (trans.), *Mencius*, London, Penguin Books, 1970.
- LEGGE, James, (trans.), *The Chinese Classics* (5 volumes), Taibei, SMC Publishing Inc., 1994.
- SCHWARTZ, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1985.
- VAN-NORDEN, Bryan W, 'What should Western Philosophy learn from Chinese Philosophy?' in IVANHOE, Philip J. (ed.) *Chinese Language, Thought and Culture. Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle. Open Court, 1996.
- WU, Kuang-ming, "Spatiotemporal Interpenetration in Chinese Thinking", in HUANG, Chun-Chieh e ZURCHER, Erik (ed.), *Time and Space in Chinese Culture*, Leiden, E.J. Brill, 1995.

NOTAS

1. É François Jullien (2003:3) quem faz esta distinção: «Tandis que la différence peut se percevoir et s'interpréter à partir d'un cadre commun, ce qu'on appelle l'«altérité chinoise» ne tient pas au fait qu'il y'a ait plus de différence que de similitudes (par rapport à «nous»), mais que fait préalablement défaut tout cadre commun d'interprétation (à moins d'imposer ingénument le sien comme norme)». A heterotopia que a China constitui para o Ocidente prende-se com o facto da sua tradição se ter desenvolvido, pelo menos até ao século XVI, em separado da tradição europeia; o que não acontece com as outras duas grandes civilizações mundiais, como a indiana, com a qual partilhamos o indo-europeu, ou o islamismo que cresceu no mesmo caldo cultural.
2. Foi nesta perspectiva que não se entrou em linha de conta com as alternativas através das quais costuma ser esquematizado o pensamento ocidental do tempo, nomeadamente em tempo «cíclico» versus tempo «linear» ou tempo «contínuo» versus tempo «descontínuo». Apesar de ser através delas que muito do actual discurso chinês sobre o tempo constrói a «diferença» entre as duas tradições: a China teria uma concepção cíclica do tempo por oposição ao ocidente que dele teria uma concepção linear. Trata-se de uma visão essencialista que ignora o facto da China ter adoptado, no século XIX (aquando da sua ocidentalização) a visão linear do tempo; tal como ignora o facto do Ocidente só no Iluminismo ter tido a ideia de substituir o círculo pela linha para representar o tempo, uma nova concepção que só se torna dominante no século XIX.
3. Facilitando a identificação e a lógica de funcionamento de assumpções culturais mais ou menos inconscientes ou pelas quais a cultura chinesa se desinteressou durante o seu processo evolutivo.
4. Esta constatação é difícil de aceitar, pela sinologia ocidental, já que onde a concepção (linear) de tempo entra na China não como um conceito *particular* (formulado no seio de uma tradição específica) e *histórico* (surgido no século XVII e apenas predominante no século XIX) mas como conceito básico e universal de toda a cultura que se preze; e pela sinologia ocidental, dividida entre o receio de que o pensamento chinês, sem o conceito de tempo, seja infantil (ou, noutra formulação, que a China não tenha pensamento abstracto) e a perplexidade com a sua reconhecida mestria na escrita da história necessariamente assente no princípio da sincronicidade. Subjacente ao qual está a noção de simultaneidade tida como impossível sem a concepção de um tempo universal. Harbsmeier, por exemplo, resolve a questão afirmando que os mestres chineses reflectiram de forma implícita sobre o tempo guardando as conclusões para si próprios (Jullien 2001).
5. O calendário chinês é baseado na combinação dos movimentos da lua e do sol. Como os meses são equivalentes ao ciclo lunar (cerca de 29.5 dias) é preciso, para acertar com o calendário lunar, inserir, de tempos a tempos, um mês extra. É por isso que de acordo com o calendário solar, o ano novo chinês é uma festa móvel.
6. O relógio astronómico inventado na China muito antes da Europa ter descoberto o relógio mecânico, no século XVII, é considerado por Joseph Needham (in Jullien 2001: 50) como o primeiro protótipo de relógio no mundo.
7. Heidegger dirá, em contra-corrente, que «se é tempo».
8. Jullien 2001: 91-92.
9. *Confissões*, Livro onze.
10. *Ibid.*
11. Não parecendo disposta a sair do campo nocional da língua na sua interrogação sobre o enigma do tempo: pense-se nas concepções do tempo do século XX, como as de Bergson (intuição da duração) e Heidegger (que concebe o tempo a partir da nossa experiência de ser aqui). E, mais recentemente, na polémica entre as teorias do tempo «tensed» e «tenseless». Para as primeiras, também chamadas «presentistas» apenas o presente existe (em todos os sentidos da palavra) não

havendo propriedades susceptíveis de serem usadas como exemplo do «ser futuro» ou «ser passado». O grande debate desta filosofia analítica do tempo fazendo-se em torno de saber se o tempo consiste apenas em relações de simultaneidade e sucessão (mais cedo ou mais tarde) ou se também consiste em propriedades de futuro, presente ou passado.

12. Falta que está na base da questão do tempo enquanto questão do viver. Ver, a este respeito a distinção feita por Jullien (2001) entre o «viver em si» e o «viver uma vida».

13. Ver a este respeito DeFoort 2001.

往古来今谓之宙

14. Huainanzi: (wang gu lai, jin wei zhi zhou).

15. Não se trata de quaisquer tradutores mas de sinólogos eruditos e experimentados.

16. Ibid.

17. Para Wu, a interpenetração do tempo e do espaço é a 'História'. Acentuando que o pensamento chinês nunca larga as coisas concretas (e com 'concreto' ele quer dizer a **concrecência do espaço e do tempo**) ele mostra como o **espaço** é definido pelo **tempo vivido** (leva tempo a ir de 'aqui' para 'ali') e o **tempo** é definido pelo **espaço experimentado** (sem progressão de o 'isto' para o 'aquilo' não haveria espaço).

18. O símbolo (telhado), presente nos dois caracteres, , assinala essa concretude.

19. Jullien 2001: 35.

20. Daí que si shi, à letra, quatro shi, ou quatro tempos, signifique «quatro estações».

21. Larre 1975:46.

22. A noção de propensão, elaborada pela filosofia chinesa, está na base do seu pensamento estratégico. Ver, a este respeito Jullien 1992.

动善时

23. A frase em chinês é , o que numa tradução literal, significa «(no) movimentar-se, a excelência (é) ser-shi (Daodejingi Cap. 8).

24. Lunyu XVII.1 , frase na qual é um verbo (estar atento ao tempo).

25. Mengzi VB1:

26. Legge 1994.

27. Lunyu, XVIII.8:

28. Ibid.

29. Si shi () à letra, «quatro tempos», significa «as quatro estações».

30. Jullien 2003:41.

31. Xunzi, Si wang in Jullien 2001.

32. Jullien 2001: 63.

33. Ibid.

34. Ibid: 59.

35. Ibid: 60, nota de rodapé.

36. Jullien 2001:61 nota de rodapé.

37. Ibid: 65.

38. Ibid: 83.

39. Wang Fuzhi in Ibid 50.

40. Ibid.

RESUMOS

A filosofia chinesa, tal como de resto a língua (em que ela é elaborada), sugerem que o Tempo, desde sempre no centro do debate filosófico ocidental, não é uma questão colocada *na e pela* tradição chinesa. Livre da categoria linguística da flexão verbal, que obriga a opor/separar os tempos (presente, passado e futuro) entre si e a escolher, necessária e exclusivamente, uma modalidade temporal, a língua chinesa presta-se melhor a dar conta do processo contínuo das coisas. Não será, portanto, de admirar que a filosofia chinesa tenha pensado o viver no presente, interessada como esteve, não no Ser ('ser' é, de resto, um verbo inexistente em chinês clássico) mas no Processo. No pensamento do Devir Processivo, como lhe chama François Jullien, no qual o tempo é entendido como 'momento(s) propício(s)', os domínios do objectivo e do subjectivo não aparecem separados. Assim, a arte de viver assenta, antes do mais, na correlação entre as categorias da 'oportunidade' (o que vem ao nosso encontro – o tempo como momento qualitativo) e a 'disponibilidade' (a abertura que temos de ter para o acolher).

Chinese philosophy, as well as the Chinese language, suggests that Time, always in the centre of the Western philosophical debate, is not a question raised by or in the Chinese tradition. Free from the linguistic category of verbal flexion that obliges us to oppose/ separate amongst times (present, past and future), and to necessarily choose one temporal modality, Chinese language is abler to convey the continuous process of things. It is no wonder, then, that Chinese philosophy has thoroughly thought about how to live in the present, interested as it was, not in the idea of Being (there was no verb 'to be' in classical Chinese), but in the idea of the Process. In this way of thought, time is conceived as seasonal moments, the subjective and objective domains are not kept apart. On the contrary, the art of living is based on the correlation between the categories of 'opportunity' (what comes to us as qualitative time) and 'openness' (our humane capacity to receive it).

ÍNDICE

Palavras-chave: China, tempo, espaço, língua, calendário, sinologia, diferença cultural, heterotopia, transformação, processo, ser, estação, momento sazonal

Keywords: China, time, space, language, calendar, sinology, cultural difference, heterotopy, being, transformation, process, season, seasonal moment

AUTOR

MARIA TRIGOSO

Instituto de Estudos Orientais Universidade Católica Portuguesa

Licenciada em Línguas e Literaturas Modernas (Universidade de Lisboa, 1983) e diplomada em Língua Chinesa (Universidade Sun Yat-Sen, Cantão, 1996) fez o curso de mestrado em Linguística Chinesa (Universidade de Macau, 1994) e obteve o grau de Mestre em Relações Interculturais (Universidade Aberta, 2004) com uma tese sobre as práticas chinesas de nomeação pessoal. Exerce actualmente funções docentes na Universidade Católica Portuguesa (Instituto de Estudos Orientais). Colabora com diversas escolas e instituições, nomeadamente com a Fundação Oriente, de quem foi bolseira na China e nos EUA e para quem tem organizado e leccionado cursos na área da Sinologia.