



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

História do *passado*
da conceitualização tradicional à reconfiguração em
Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite

Belo Horizonte
2017

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite

História do *passado*

*da conceitualização tradicional à reconfiguração em
Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais para a obtenção do Título de Doutor em História.

Área de concentração: Ciência e Cultura na História

Orientadora: Profa. Dra. Heloísa Maria Murgel Starling

Belo Horizonte

2017

907.2
L533hi
2017

Leite, Augusto Bruno de Carvalho Dias

História do "passado" [manuscrito] : da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud / Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite. - 2017.

392 f.

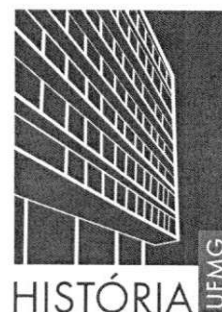
Orientadora: Heloísa Maria Murgel Starling.
Coorientador: Romero Alves Freitas.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.História - Teses. 2.Tempo - Teses. 4.Ontologia - Teses. I. Starling, Heloísa Maria Murgel. II. Freitas, Romero Alves. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



ATA DA DEFESA DE TESE EM HISTÓRIA DE AUGUSTO BRUNO DE CARVALHO DIAS
LEITE

Nº REGISTRO: 2013666688

Aos **16** dias do mês de **maio** de **2017** (dois mil e dezessete), reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos professores doutores **Heloísa Maria Murgel Starling** (UFMG), **Stefan Wilhelm Bolle** (USP), **Marcelo Gantus Jasmin** (IUPERJ), **Georg Otte** (FALE) e **Eliana Regina de Freitas Dutra** (UFMG), para julgar o trabalho final intitulado: **HISTÓRIA DO PASSADO: DA CONCEITUALIZAÇÃO TRADICIONAL À RECONFIGURAÇÃO EM WALTER BENJAMIN, MARTIN HEIDEGGER E SIGMUND FREUD**, requisito final para a obtenção do grau de **DOUTOR EM HISTÓRIA**. Abrindo a sessão no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Área de Concentração: História, tradição e modernidade: política, cultura e trabalho - Linha de Pesquisa: Ciência e Cultura na História, a Presidente da Comissão, professora **Heloísa Maria Murgel Starling**, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao candidato, para a apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição de resultado final. O candidato foi considerado **APROVADO**. O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ata, que foi assinada pelos examinadores participantes. Belo Horizonte, 16 de maio de 2017.

Observação da Banca: A BANCA CONSIDEROU O TRABALHO CONCEITUAL DE ALTO NÍVEL, PROVOCANDO DISCUSSÕES FRUTÍFERAS E A DEFESA PELO CANDIDATO SEM FUNDAMENTADA E DEMONSTRANDO A AUTONOMIA INTELECTUAL.

Comissão Examinadora:

Heloísa Maria Murgel Starling
Profa. Dra. Heloísa Maria Murgel Starling - Orientadora (UFMG)

Stefan Wilhelm Bolle
Prof. Dr. Stefan Wilhelm Bolle (USP)

Marcelo Gantus Jasmin PUC-RJ
Prof. Dr. Marcelo Gantus Jasmin (IUPERJ)

Georg Otte
Prof. Dr. Georg Otte (UFMG)

Eliana Regina de Freitas Dutra
Profa. Dra. Eliana Regina de Freitas Dutra (UFMG)

Resumo

O conceito de “passado” permanece obscuro. Esta tese deseja descobrir a história do conceito de “passado” pela apresentação da tradição ontológica sobre a ideia de tempo através do estudo dos três questionamentos arquitetados pela ontologia: o teológico, o físico e o psíquico. A partir desse exame, organiza-se o conceito ontológico tradicional de “passado” que sofrerá uma reviravolta teórica no início do século XX por meio de três contribuições decisivas dos seguintes pensadores alemães: Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Os três possuem o objetivo comum de romper com a história da filosofia, reinaugurando a ideia de tempo e o conceito de “passado”. Essa tríade estrutura o conceito de “passado” não mais segundo as questões que a tradição ontológica propunha, mas desenvolvem uma pergunta própria, a saber, a interrogação pela ideia de tempo a partir da compreensão de seu teor *(al)químico*, quer dizer, pelo entendimento da transitoriedade inerente aos *modi* de temporalidade e à consequente transubstanciação natural das formas do tempo. Dessa maneira, o “passado” e as outras modulações do tempo passam a “ser” *forças existenciais*, não mais lugares de tempo (conforme a tradição ontológica). A reviravolta teórica operada por Benjamin, Heidegger e Freud resulta em uma nova ideia de tempo e um novo conceito de “passado” cujas implicações *historiológicas* são demonstradas e analisadas através da nova terminologia sobre o “passado”. A tese, portanto, diz que o teor *(al)químico* do conceito de “passado” foi encoberto pela tradição ontológica, somente descoberto pela reviravolta teórica que afirma o passado como *força existencial*.

Palavras-chave

Passado; Tempo; História.

Abstract

The concept of “past” remains obscure. This thesis aims to discover the history of the concept of “past” by the presentation of the ontological tradition about the idea of time through a study of three questions posed by ontology: the theological, the physical and the psychic. From this examination, the traditional ontological concept of “past” can be organized. This concept of “past” will undergo a theoretical twist at the beginning of the twentieth century by three decisive contributions from the following German thinkers: Walter Benjamin, Martin Heidegger and Sigmund Freud. These three authors have the common goal of breaking with the history of philosophy, reopening the idea of time and the concept of “past”. This triad structures the concept of “past” no longer according to the questions proposed by the ontological tradition, but develops a question of its own, namely the questioning of the idea of time from the understanding of its *(al)chemical* content, in other words, by the understanding of the inherent transience of the *modi* of temporality and the consequent natural transubstantiation of the forms of time. In this way, the “past” and other modulations of time *become existential forces*, no longer places of time (which was the case for the ontological tradition). The theoretical twist that Benjamin, Heidegger and Freud operate results in a new idea of time and a new concept of “past” whose *historiological* implications are demonstrated and analyzed through the new terminology about the “past”. This thesis, therefore, defends that the *(al)chemical* nature of the concept of “past” was uncovered by the ontological tradition, only to be discovered by the theoretical twist that affirms the “past” as an *existential force*.

Keywords

Past; Time; History.

Agradecimentos

Tenho muito pelo que agradecer a todos que tornaram os quatro anos de pesquisa doutoral uma época prazerosa, apesar do ritmo constante de trabalho.

Primeiramente, registro meu agradecimento à professora Heloísa Maria Murgel Starling, grande historiadora, estudiosa da obra de Walter Benjamin e orientadora que gentilmente me recebeu em circunstâncias incomuns, acreditou em meu trabalho e possibilitou sua finalização de modo cuidadoso, profissional e atento.

Agradeço a dois professores que fizeram parte da minha trajetória desde o início, em 2007, com os quais aprendi muito e mantenho uma relação de admiração e amizade: José Carlos Reis, quem me apresentou a “teoria da história” e instigou em mim o gosto pela dúvida filosófica; José Antonio Dabdab Trabulsi, historiador e professor singular, de quem ouvi a primeira de todas as aulas no curso de História: meu exemplo pessoal de erudição e rigor. Os dois marcaram meu espírito de forma indelével, ensinaram o que sei.

Agradeço aos professores Romero Freitas (co-orientador), Marcelo Rangel e Georg Otte, pelo constante apoio, pelas críticas e disposição para o diálogo e pelo contato com a Universidade de Bielefeld.

À professora Jeanne Marie Gagnebin, meu agradecimento particular pela generosa conversa no Museu Abílio Barreto, em 2012, pois esta tese não aconteceria caso eu não “permanecesse na história”.

Agradeço também ao professor Michael Löwy, por me receber em 2015 na École des Hautes Études en Sciences Sociales, pela sempre gentil presteza e pelo diálogo. Através do professor Löwy, pude acessar a Bibliothèque Nationale de France, o Deutsches historisches Institut Paris, e tantos outros acervos e bibliotecas. Da mesma maneira, agradeço à professora Claudine Delphis, que me acolheu na Université Paris Diderot, em 2013, bem como à professora Herbeth Fondevilla, que abriu as portas da Universidade de Tsukuba para dois períodos de pesquisa no Japão, em 2014 e 2017. Não posso deixar de agradecer ainda ao professor François Hartog pelos cursos que frequentei em 2015 sobre a “temporalização da temporalidade”, e ao professor Thomas Römer pelos cursos no Collège de France, inspirações inquestionáveis. Agradeço ainda aos professores Willi Bolle, Eliana Dutra e Marcelo Jasmin, pela generosidade em aceitar participar da banca de defesa desta tese, mas sobretudo pelos questionamentos e pelo diálogo que muito me honrou e enriqueceu a minha trajetória.

Agradeço aos amigos que encontrei e reencontrei nos dois anos que pesquisei na França: José Newton de Menezes, professor querido que, não bastasse possibilitar o primeiro

estágio em Paris, tornou-se um amigo durante o segundo; Rafael Fittipaldi, pela amizade, pelas tardes à beira do Sena e pela filosofia que me ensinou; Juliana e Mauro, professores e amigos que ajudaram a tranquilizar a ansiedade; Ana Catharina, amiga-prima especial que nos apresentou, a mim e a Lorena, muito do que conhecemos hoje da França; Rafael Gargano, Ana Marília, Eduardo, Nathália, Juliano, Weder, Marina, Etienne, e tantos outros que mesmo timidamente, fizeram de Paris uma cidade mais minha. *Merci à toutes et à tous!*

Agradeço aos muitos amigos que fiz, na graduação e na pós-graduação, que, entre a seriedade e a distração, foram e são parte de mim. Destes, destaco Rafael Tavares, que fez a revisão ortográfica multilíngue e técnica das páginas que se seguem. O olhar preciso, crítico e erudito do revisor construiu muito do que há nesta tese.

Agradeço aos membros do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos (NIET), que já há alguns anos promove o diálogo e a exposição de ideias entre os pesquisadores do PPGHis-UFMG, particularmente aos colegas e amigos Fernando Garcia, Breno Mendes, Walderez Ramalho, Marco Girardi, Danilo Marques, Tomaz Tassis e Diogo Porto da Silva, porque, sendo pensadores competentes e conhecendo muito bem os problemas da teoria da história, foram interlocutores essenciais. Obrigado, da mesma forma, aos alunos do curso “Seminário de Teoria da História: a ideia de tempo e a escrita da história”, com os quais aprendi muito.

Agradeço o amor que recebi da minha família: à minha mãe, que mesmo contra a corrente, preocupou-se com minha formação intelectual e lutou comigo pelos meus sonhos; ao meu pai, que, mesmo contra si mesmo, foi paciente e se ocupou com minhas escolhas; às minhas irmãs, Samie e Mariah, ao cunhado e à cunhada, Diego e Herb, pelas portas sempre abertas, em Itabira e Tsukuba, mas também pelo óbvio, por serem quem são e me ensinarem a ser quem sou; à Bernadete, pela carinhosa acolhida nos momentos necessários, por vezes duros, mas também nos bons momentos que os últimos anos me reservaram.

À Lorena, dedico este trabalho; ela, como a cidade de Paris, “a cidade estrangeira que possibilita o acesso à cidade natal”, é meu início e meu chão, a terra, a mais sólida morada. Por ela, os últimos quatro anos retornarão ao meu espírito, assaltarão minha ideia de felicidade, tornando-a sempre incompleta pela lembrança da melhor época que já tive. Com ela, a fortuna está do meu lado, *de-janeiro a janeiro*.

Por fim, agradeço à CAPES pelo patrocínio e incentivo que recebi nos quatro anos de pesquisa no Brasil e na França (bolsa-sanduíche). Muito obrigado ao Programa de Pós-graduação em História da UFMG, que confiou nesta pesquisa, representado pelos ex-coordenadores, José Newton de Menezes, Kátia Baggio e Luiz Carlos Villata, pelo atual coordenador Douglas Attila Marcelino e pelos secretários, Edilene, Maurício e Gustavo.

Abreviações, traduções e citações

As traduções aparecerão junto ao original, em forma de citação ou em notas. Nos casos de tradução autoral, não constará nenhuma referência à tradução utilizada. Em relação às citações completas, elas aparecem somente no final do trabalho, na relação bibliográfica utilizada. As abreviações usadas constam na lista abaixo, sempre seguidas pelo número do tomo, do parágrafo ou da página, separados por vírgula.

(GS) - BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

(Werke und Nachlaß) - BENJAMIN, Walter; RAULET, Gérard. *Werke und Nachlaß*. Kritische Gesamtausgabe - Band 19: Über den Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

(GB) - BENJAMIN, Walter; GÖDDE, Christoph; LONITZ, Henri. *Gesammelte Briefe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000.

(GA) - HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (1977-).

(SA) - FREUD, Sigmund. *Studienausgabe*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1975.

(GW) - FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. London: Imago, 1941.

(KrV) - KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: _____. *Sämtliche Werke* (Erster Band). Felix Meiner: Leipzig, 1919.

(Hegel-Werke) - HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden mit Registerband*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Índice

Introdução ao problema do conceito de passado | vi

Apresentação da tese | xi

Tomo I

A ideia de tempo e o conceito de passado

Primeira seção

Prólogo histórico-ontológico crítico à ideia de tempo e ao conceito de passado

Argumento | 3

1.1 - Tempo como problema teológico: o passado é teleologicamente eterno | 4

A eternidade e os sentidos do mundo judaico-cristão; Quem e o que é a divindade hebraica?; Ser e eternidade segundo a tradição judaico-cristã; O “retorno” como a facticidade da eternidade; O passado é teleologicamente eterno.

1.2 - Tempo como problema físico: o passado é número do lugar anterior | 24

Os fundamentos aristotélicos da ideia de tempo; A discussão física moderna e a localização do tempo *no* “lugar”; O princípio da relatividade de Albert Einstein e o desvio da discussão; Não há diferença entre o *relógio* e o tempo para Einstein; A dilatação do tempo como problema físico-espacial, não temporal; A “flecha do tempo” aponta do passado em direção ao seu limite-divisor-unificador físico aristotélico, o “agora”.

1.3 - Tempo como problema psíquico: o passado é a memória ou a alma em movimento e o mundo já degradado | 55

Os fundamentos agostinianos sobre o tempo; O presente é a própria eternidade; O tempo origina-se na alma, não no intercurso do movimento do mundo; A fenomenologia de Husserl e a radicalização da discussão; O passado é a memória, o mundo em processo de degradação.

Súmula

sobre o conceito de passado conforme a tradição ontológica da ideia de tempo | 72

Segunda seção

O tempo como problema (al)químico: o passado é força, não lugar

Argumento | 80

2.1 - O sentido do tempo em Martin Heidegger | 81

O que é “ser”?; O que não é o tempo?; A temporalidade vulgar; A verdadeira origem do tempo é o futuro, a futuridade, não o presente ou o agora; Propriedade e impropriedade, intratemporalidade e publicidade do tempo; A conceitualização do passado heideggeriano: a passeidade, *Gewesenheit*, e o ter sido, *gewesen*.

2.2 - A arquitetura natural do tempo da metapsicologia de Sigmund Freud | 117

Estrutura psíquica metapsicológica e a determinação de sentido da não-intencionalidade; O passado é uma *força* segundo sua dupla acepção metapsicológica, consciente e inconsciente; O inconsciente é o percebido destituído de sentido, pois é descontínuo; O conceito de passado inconsciente e consciente exige um novo desenho do tempo ontologicamente descontínuo; A estrutura temporal freudiana resumida em um conceito: *Nachträglichkeit* ou a “atualização retrospectiva”; O passado inconsciente e consciente é *força* e o limite-criativo do tempo metapsicológico.

2.3 - O caráter do tempo segundo Walter Benjamin | 139

Tempo é temporalidade; O *tempo-do-agora* não se confunde com o *agora* ou com o presente; Diferença entre experiência histórica *eterna* e *única* segundo o *tempo-do-agora*; A *abertura* do passado é a origem do “inacabamento do sentido”; O que significa a temporalidade *messiânica* em Benjamin?; O passado como limite-criativo do tempo possui *forma transitória*.

Transição

sobre a dualidade e o paradoxo fundamental da ideia de tempo | 174

A dualidade do tempo; O pensamento como *refrator de temporalidade*: diferenciação entre a *direção* e o *sentido* do tempo; Diferença entre *descontinuidade natural* e *descontinuidade artificial* do tempo; O tempo das coisas do mundo é também o meu; O teor químico ou alquímico do tempo; O tempo (al)químico e o conceito passado; O passado é o que permite *ver o tempo*, é a matéria da facticidade do tempo; Paradoxo fundamental da ideia de tempo; O passado é a matéria *original* e *final* da existência.

Tomo II

O conceito de passado e a ideia de história

Terceira seção

Prólogo histórico-intelectual sobre a coerência teórica Benjamin-Heidegger-Freud

Argumento | 196

3.1 - O limiar entre Heidegger e Benjamin | 197

Da tensão e do choque surgem as afinidades; A diferença fundamental ou ontológica entre as ideias de tempo de Benjamin e Heidegger: o limite-criativo da temporalidade; Primeira objeção de Benjamin a Heidegger: sobre a origem da *futuridade*; Segunda objeção de Benjamin a Heidegger: o *index histórico* benjaminiano contra a *historicidade* heideggeriana.

3.2 - Correspondências entre Benjamin e Freud | 214

Parentescos metapsicológicos sobre a não-intencionalidade; Benjamin, leitor de Freud; *Mémoire involontaire* e *unbewußt*; O Freud proustiano de Walter Benjamin é também surrealista; O “corpo” benjaminiano e o *Eu* freudiano.

Quarta seção

Contribuições ontológicas para a teoria da história

Argumento | 233

4.1 - O papel da tradição na construção do mundo histórico segundo o modelo de passado *Benjamin-Heidegger-Freud* | 234

O modo de ser *impessoal* é a tradição soberana; O passado superegoico é a tradição agindo no indivíduo pela cultura; O perigo próprio à tradição; A tradição determinada pelo conceito de passado *Benjamin-Heidegger-Freud*.

4.2 - Crítica à razão histórica de acordo com o modelo de passado

***Benjamin-Heidegger* | 247**

O passado, a história e a historiografia; O problema do *Historismus*; O conceito vulgar de história; A compreensão histórica segundo a *historicidade* própria responde ao problema do *Historismus*; Crítica *historicista* ao *Historismus* em Benjamin; *Passado* e história nas *Teses*; As soluções de Heidegger e Benjamin para “o problema do *historicismo*”; Distância histórica ou temporal e cronologia segundo o modelo de passado *Benjamin-Heidegger*.

4.3 - A elaboração da consciência histórica conforme o modelo de passado

***Benjamin-Freud* | 295**

A consciência histórica é originalmente inconsciente; A XVII tese propõe o conhecimento do teor inconsciente do conceito de história; O fundamento não-intencional da consciência histórica *Benjamin-Freud*: o *inconsciente do esquecimento*; O *despertar* como método para o conhecimento da consciência histórica.

Posfácio ontológico-crítico em tom conclusivo | 315

Teses sobre o conceito de *passado*.

Referências Bibliográficas | 340

História do passado
da conceitualização tradicional à reconfiguração em
Walter Benjamin, Martin Heidegger, Sigmund Freud

*Wenn es eine Blume gibt, welche nur eine einzige Nacht blüht,
so erscheint uns ihre Blüte darum nicht minder prächtig.
[Se existe uma flor que floresce apenas por uma noite,
sua florescência não nos parece menos magnífica por isso.]*

(Vergänglichkeit, Sigmund Freud)

Introdução

ao problema do conceito de passado

O conhecimento histórico é um modo de elaboração do passado. A historiografia possui a especificidade de falar sobre o “passado”, sendo ele seu objeto conceitual imediato.¹ Haveria historiografia sem o “passado”? Como pensar a história sem falar em “passado”? Se esta tarefa já foi colocada em questão, ela o foi pela via epistemológica, interrogando-se sobre o conhecimento histórico e a representabilidade do passado em relação ao presente, sem penetrar o âmbito ontológico do problema, ou sem se perguntar pela constituição conceitual do “passado”; isto é, sem desvelar sua própria história, a “história do conceito de passado”, o seu *ser*. Em síntese, já se perguntou como dizer sobre ou como *representar* o passado, mas ainda não se questionou a natureza do passado enquanto um conceito, sendo o passado tratado, então, em geral, como um dado conceitual da tradição.

A constituição ontológica do “passado” seria, portanto, um elemento inquestionável da teoria da história. Mas só há uma teoria da história se há, primeiramente, uma teoria geral sobre o tempo – ou, como diria Reinhart Koselleck, uma teoria dos tempos históricos (KOSELLECK, 2000a: 301-302). E se “die Historiker kennen kaum eigene Begriffe [o historiador mal conhece seus próprios conceitos]” (KOSELLECK, 2003), como, assim, em condições antifilosóficas com relação aos conceitos que estruturam a história, seria possível estruturar uma teoria dos tempos históricos ou uma teoria da história geral?

A historiografia organiza-se através de conceitos estranhos ao seu ofício, oriundos das diversas ciências. Com efeito, o historiador comumente instrumentaliza elementos estranhos à sua formação. Nesse sentido, é preciso refundar os conceitos historicamente articulados por meio do esforço *historiológico*, isto é, através da lógica propriamente histórica à qual os conceitos fundamentais da teoria da história obedecem. Para se conhecer essa lógica, naturalmente, sua história deve ser analisada e descoberta. O historiador já tomou para si essa função, pois a teoria da história tornou-se um campo

¹ As histórias “do tempo presente” e toda historiografia que se pretende “atual”, que versa sobre o “presente” ou preconiza o presente como composto indissociável de sua tecitura, conforme tentarei justificar, mantém “o passado” como seu objeto conceitual, pois não haveria como tratar do tempo sem tratar sobre “o passado”. A vocação da história enquanto fenômeno e da historiografia como conhecimento histórico seria uma só, qual seja, o acesso ao passado.

forte dos estudos históricos. Porém, há uma lacuna que ainda não parece ter sido preenchida, uma questão que ainda nem mesmo foi elaborada: o que é o “passado”?

Uma teoria do tempo historicamente lógica objetiva principalmente o “passado”, pois sendo a história a “ciência dos homens no tempo” (conforme Marc Bloch), ou “o corpo do tempo” (segundo José Honório Rodrigues), o “passado” persiste como o objeto abstrato e conceitual rigoroso do historiador. Todavia, a lacuna da conceptualização do passado é flagrante, pois não há nenhum estudo detido e específico sobre o conceito de “passado” ontologicamente pensado e questionado, não se elucidou ainda de modo suficiente o seu *ser*. Os principais dicionários históricos não possuem um verbete próprio sobre o conceito. Quando há, inclui-se a análise do “passado” em verbetes genéricos que discutem o conceito em relação necessária com o “futuro” ou o “presente”, sem dar atenção ao seu caráter particular; tais como “presente/passado” (Cf. LE GOFF, 1986), na *Enciclopedia Einaudi*, ou “futuro/passado” (Cf. LINK, 2005), no *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Dicionário histórico de filosofia]. O *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Conceitos históricos básicos: léxico histórico da língua político-social na Alemanha] de Koselleck não apresenta nem mesmo um único verbete sobre o “tempo”. No contexto anglófono, o *Dictionary of the History of Ideas* [Dicionário de História das Ideias] de Philip Wiener também não apresenta nenhum verbete sobre o “passado”.

Portanto, examinou-se a ideia de tempo em geral, mas não o conceito específico de “passado”. Isto é, há um hiato conceitual no que concerne à formulação do que é “passado” de grande prejuízo para a discussão teórica da história, pois se a teoria da história depende de uma teoria do tempo histórico, conforme Koselleck, furtar-se a discutir o passado ontologicamente é discutir a relação fundamental entre o tempo e a teoria da história não mais do que de modo parcial em relação aos questionamentos fundamentais sobre a *representabilidade* do passado na historiografia.

Diferentemente do que afirma Berber Bevernage (Cf. BEVERNAGE, 2016), toda ontologia sobre a ideia de tempo estuda e estabelece um “ser” para o *modus* temporal “presente”; entretanto, o “passado”, objeto conceitual do historiador, permanece obscuro, esquecido, encoberto pela ontologia tradicional² da ideia de tempo que conecta seu conceito de “passado” de modo indelével ao “presente”, e encerra-se, quando estudado, nas proposições aristotélicas e agostinianas, seja como o “anterior” seja como a “memória íntima”. Trata-se, neste trabalho, de descobrir a outra natureza do tempo e do passado, a sua natureza *(al)química*, que compreende o conceito de passado não como o “anterior” ou a “memória íntima”, mas como *força existencial*.

O questionamento epistemológico sobre o conceito de passado encontra-se bem apresentado no terceiro tomo da obra *Temps et Récit* [Tempo e Narrativa] (1985), de Paul Ricoeur. O passado sob o signo do “mesmo” [le Même], do “outro” [l'Autre] e do “análogo” [l'Analogue] (RICOEUR, 1985: 252-283)³ são três modos de representação (ou, nas palavras do filósofo, de representância [représentance]) do conceito, não de sua constituição, caráter ou natureza; são três maneiras de re-apresentar, isto é, “tornar presente novamente” aquilo que “já foi”, o “passado”. Ricoeur não entende ser possível uma ontologia sobre o tempo. Todavia, ele faz-se claro em relação a qual ideia de tempo ele toma como conceito no primeiro tomo da obra, ao elaborar a teoria mimética da narrativa na forma de tessitura do tempo com as *Confissões* de Agostinho de Hipona.

A epistemologia histórica sobre o “passado”, particularmente desde Hayden White⁴, é, de fato, o assunto central da teoria da história, qual seja, *a representabilidade do passado*. Sua constituição ontológica, no entanto, permanece obscurecida pela epistemologia. Esta tese deseja iluminar, descobrir a estrutura ontológica do conceito de

² “Ontologia”, neste trabalho, não diz respeito às variações históricas dos modos de experienciar o tempo, mas se refere à diversidade de arquiteturas de tempo projetadas em direção à realidade e, sobretudo, aos conceitos de “passado” derivados dos projetos aventados. Cada conceito de passado informa um modo de ser do “passado” e pode, ao final, desenvolver-se em um conceito de “passado” geral. A investigação que se desenvolverá, portanto, não pretende refletir sobre as sensações acerca da ideia de tempo que são produzidas em diferentes ambientes socio-históricos, como o faz Reinhart Koselleck a partir de conceitos meta-históricos agostinianos (dados aprioristicamente, de forma kantiana) em *Futuro Passado* (1979), ou Hermann Lübbe e Harmutt Rosa, respectivamente, ao tratar do encolhimento e da aceleração do presente na modernidade, ou, ainda, François Hartog e seu escrutínio do “presentismo” moderno em *Regimes de Historicidade* (Cf. KOSELLECK, 1979; LÜBBE, 2000; ROSA, 2005; HARTOG, 2002).

³ Com isso, bem entendido, “le passé est bien ce qui, d’abord, est à réeffectuer sur le mode identitaire : mais il n’est tel que pour autant qu’il est aussi l’absent de toutes nos constructions. L’Analogue, précisément, retient en lui la force de la réeffectuation et de la mise à distance, dans la mesure où être comme, c’est être et n’être pas” (RICOEUR, 1985: 281). Acerca da epistemologia histórica de Paul Ricoeur, recomendo a dissertação de mestrado de Breno Mendes, *A representância do passado histórico em Paul Ricoeur: linguagem narrativa e verdade* (MENDES, 2013).

⁴ Especialmente em *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973) e *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (1978).

passado⁵ a partir da apresentação filosófica e histórica dos diferentes modos de ser do conceito de passado identificados pela tradição ocidental.

⁵ Não no sentido explorado por Chris Lorenz (Cf. LORENZ, 2010), epistemologicamente, mas ontologicamente, conforme o texto de Johan Huizinga propõe de modo tímido (Cf. HUIZINGA, 2015).

A ontologia deve preceder a epistemologia. Nos *Athenäums-Fragmente* [Fragmentos do Ateneu], precisamente no fragmento 226, diz Friedrich Schlegel: “Man kann nicht sagen, daß etwas ist, ohne zu sagen, was es ist [Não se pode dizer que alguma coisa é, sem dizer o que a coisa é]” (SCHLEGEL, 1967: 200). Antes de se perguntar “como representar o passado” e, por conseguinte, demorar-se em questionamentos acerca das melhores formas de representação ou “representabilidade” do “passado”, seria preciso se perguntar o que seria aquilo que se quer representar, o “passado”. Ou seja, *antes da pergunta epistemológica sobre a cognoscibilidade do passado através da representação, haveria o impedimento metodológico que de maneira imperativa questiona ontologicamente o que é o “passado”*. A pergunta pela constituição ontológica do passado, assim posta, ainda não parece ter sido feita pela teoria da história, apesar da sua impositiva precedência em relação aos questionamentos sobre sua *representabilidade* narrativa. Da mesma maneira que Heidegger esclarece a impossibilidade de se dizer “o que é algo” antes de se entender o que é propriamente “ser”, é preciso compreender o que é o “passado”, ontológico-conceitualmente antes de se dizer que “algo é passado” ou “passou”. Para este efeito, o conhecimento do conceito de passado somente se descobre pela apresentação da sua história, a história do conceito de passado, o objeto desta tese.

Todo trabalho deve lidar com duas questões de índole filosófica: como adquirir o conhecimento e como expor o conhecimento adquirido – conforme Walter Benjamin (GS, I, 1, 207). A teoria da história ocupou-se da pergunta “como expor” o conhecimento histórico, mas não parece ter desenvolvido os fundamentos do objeto passado a ser “absorvido”, deixando, portanto, a atividade de absorção do mundo empírico passado sem uma justificativa teórica própria. A filosofia, todavia, estudou o problema. Não por acaso, quando algum teórico da história pretende compreender as leis de absorção do passado, são os filósofos seus interlocutores. Particularmente, a fenomenologia tomou para si esse problema. Ao compreender a natureza primeva dos fenômenos como fundamentalmente temporal, a fenomenologia cuidou do exame da temporalidade e particularmente da crítica à ontologia tradicional da ideia de tempo.⁶ Nesse sentido, o presente trabalho organiza-se sobretudo em diálogo com a fenomenologia, a filosofia em geral, a história da ontologia da ideia de tempo para, assim, conhecer a história do conceito de “passado”, objetivo inicial e final da tese. Com este propósito, além da tradição ontológica sobre a ideia de tempo, Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud são escolhidos como representantes fundamentais da revolução operada sobre o conceito de “passado” no início do século XX. Os três transformam a configuração e a terminologia do conceito de “passado”, particularmente por abordarem o problema a partir de uma pergunta ainda não feita e penetrarem, com isso, outra natureza do conceito, desconhecida pela tradição ontológica.

Início a presente tese revisitando as principais respostas às perguntas que motivaram o estudo sobre o tempo, bem como cada conceito de “passado” que deriva de cada ideia: “teológica”, “física” e “psíquica”. Essa “primeira seção” desenvolve-se a partir dessas três questões. Como resultado, a ideia de tempo e o conceito de passado da tradição ontológica apresentam-se em forma de “Súmula”. Na “segunda seção”, proponho o estudo de três ideias de tempo que seriam, então, agremiadas pela mesma

⁶ Não há aqui menção a todas as ideias de tempo e todos os conceitos de passado, mas ideias de tempo e conceitos de passado recortados segundo o último conceito que interessa ao argumento central da pesquisa, qual seja, o tratamento tácito de um conceito de passado, estabelecido pela tradição ontológica. O teor cultural e artificial, quer dizer, histórico, da diversidade das ideias de tempo, assim, constitui um dos núcleos argumentativos da tese.

formulação interrogativa, qual seja, a pergunta pelo tempo conforme sua natureza “(al)química”, isto é, de acordo com a compreensão do tempo como “temporalidade”, ao fazer justiça à transitoriedade radical entre os *modi* de temporalidade estabelecidos pela tradição ontológica da ideia de tempo. Estes três, Benjamin, Heidegger e Freud, operam uma “revolução copernicana” na ideia de tempo, particularmente ao deslocarem o eixo da origem-criativa do tempo do presente para outros *modi* temporais. A pergunta pelo tempo conforme a natureza (al)química configura um novo conceito de passado, apresentado de modo ensaístico na “Transição” entre o primeiro e o segundo tomo.

Posteriormente, a investigação sobre o conceito de passado que o primeiro tomo da tese inaugura demonstra sua aplicabilidade analítica no segundo tomo, onde, na “quarta seção”, o conceito de “passado” é colocado à prova a partir dos diagnósticos sobre o “papel da tradição na construção do mundo histórico”, da “crítica à razão histórica” e da “elaboração da consciência histórica” a partir da conceptualização do passado conforme o modelo *Benjamin-Heidegger-Freud*. O que requer, antes, uma análise da coerência teórica das três obras, problema com o qual a “terceira seção” se ocupa, ao elaborar um diagnóstico intelectual da relação de Walter Benjamin com Martin Heidegger e daquele primeiro com Sigmund Freud.

Walter Benjamin constitui-se como autor central para o argumento da tese, especialmente no segundo tomo. Freud e Heidegger, juntamente a Benjamin, reconfiguram o conceito de “passado”, mas somente Benjamin produz uma teoria da história que aproveita o novo conceito para estruturar a historiografia propriamente benjaminiana. A obra de Benjamin é, assim, a espinha dorsal do argumento do tomo dois, no qual a justificação teórica da historiografia entende o “passado” não como massa amorfa e controlável (determinada pela presença), instrumentalizável, nem como *força* que determina ou controla (que determina a presença), mas como *força existencial messiânica*, redentora, descobridora de si. Para esse efeito, ultrapasso a perspectiva meramente epistemológico-política que afirma as *Teses* como manifesto para a prática anti-historicista; convite para um confronto direto com o “vencedor” da História tradicional (Cf. LÖWY, 2008). Adentro, então, o reino epistemo-ontológico que Benjamin parece sugerir como o objetivo final de sua obra, a saber, a construção de uma “armadura teórica” que ampare seu trabalho. O texto *Über den Begriff der Geschichte* [Sobre o conceito de história] (1940), assim, configura-se como o aporte central de análise dos momentos benjaminianos deste trabalho, sua exegese detalhada perpassa toda a tese.

Martin Heidegger é o representante claro da filosofia acadêmica dentro da estrutura da tese. Particularmente em *Sein und Zeit* [Ser e Tempo] (1927), a ideia tradicional da ontologia sobre o tempo é “destruída” para que uma nova temporalidade apareça por intermédio da “pergunta pelo ser” que motiva seu pensamento. Heidegger, então, é aqui estudado como articulador da fenomenologia do tempo em direção à teoria da história ou da historiologia, mesmo que seu objetivo final não seja a crítica à produção historiográfica, mas a inauguração da “filosofia como história do ser” através do estudo das “condições de possibilidade” da história e do conhecimento histórico.

Sigmund Freud, por sua vez, é visado por este trabalho não como psicanalista, mas como formulador da metapsicologia. Ou seja, não tratarei aqui das ferramentas e técnicas de análise de psicopatologias, mas do fundamento teórico sobre o qual Freud se move, a saber, a topologia dos atos psíquicos e a estrutura do inconsciente que se encontram especialmente nos textos que abrangem a *Metapsychologie* [Metapsicologia] (1915) e no *Abriß der Psychoanalyse* [Compêndio de psicanálise] (1940). Nesse sentido, argumento a favor da relação natural e indissociável entre o esquema do tempo metapsicológico e da história, pois haveria uma ideia de tempo e um conceito de passado próprios que auxiliam as duas maneiras de elaboração da experiência, a psicanalítica e a histórica.

Finalmente, é preciso notar que toda a tese se desenvolve ao redor de um único ponto de vista objetivando a crítica à ideia de tempo, a história do conceito de “passado” e algumas implicações historiológicas da reconfiguração que o conceito sofre a partir das obras de Freud, Heidegger e, sobretudo, Benjamin, não sendo, portanto, um trabalho sobre um autor específico, mas uma tese temática, cujo problema central é o “descobrimento do conceito de passado”. Ao fim do estudo tenho a intenção de desvelar tanto o conceito de passado da tradição ontológica quanto o novo conceito de passado extraído da investigação a partir de Benjamin, Heidegger e Freud.

Ao desenvolver, então, uma “história do conceito de passado” e suas implicações para a teoria da história ou para a historiologia, quer dizer, para as condições de possibilidade da história, detenho-me em duas conclusões analíticas ou fenomenológicas centrais.

1 - A conclusão sobre o conceito de passado a que chego diz que o passado possui uma natureza objetiva, física, e uma natureza íntima, psíquica, mas também outra natureza, a alquímica, que conjuga as duas primeiras de modo a tornar comunicáveis as esferas objetivas e subjetivas da vida, apagando ao termo tal distinção e conferindo ao

conceito de passado a propriedade de “ser” do tempo, pois o passado seria o tempo voltado a si mesmo, conforme a dualidade da ideia de tempo demonstrou. Essa “outra natureza”, alquímica, portanto, é da ordem *existencial*, fisiológica e ideal, simultaneamente, o que permite o trânsito ou salto temporal, não espacial (porque não é um “lugar”), do passado sobre a lógica da causalidade física, bem como autoriza o passado a se destacar do âmbito íntimo da memória ou do espírito, pois o passado somente se sedimenta na memória quando sobrevive ou ultrapassa culturalmente e mentalmente sua própria inércia de modo a descontinuar o tempo do qual ele mesmo é um composto, conforme a distinção entre descontinuidade artificial e natural demonstra. O passado, então, deixa de ser o mero “lugar anterior” para ser compreendido como composto essencial da existência, seu limite-criativo, a origem e o fim da temporalidade, sendo ele o próprio “tempo”, pois o passado toma o “lugar” de origem e fim do tempo legado ao “presente” pela tradição ontológica; algo que o paradoxo fundamental da ideia de tempo demonstra quando sinaliza para o fato do passado, mesmo segundo a tradição ontológica, ser tanto “de onde viemos” quanto “para onde vamos”; o passado está diante de nós, conforme o “Anjo da História” de Benjamin; ou mesmo ao redor da existência, conforme a II tese sobre o conceito de história, em sua tradução francesa do próprio Benjamin.

2 - A conclusão sobre a historiografia diz que, caso se compreenda que o passado que produz a história não é ou não pode ser o físico nem o psíquico, quer dizer, o passado não se confunde nem com “o anterior” nem com “a memória íntima”, pois ambos não permitiriam o “conhecimento histórico” como “conhecimento sobre os outros junto aos outros de um outro tempo”, sendo o primeiro inacessível (porque “já não é mais”) e o segundo radicalmente individual (porque se encontra na “intimidade individual fisiológica”), a outra natureza do passado, a existencial, é a única que se justifica teoricamente como objeto do historiador, pois é o “passado existencial” (resultado alquímico da mistura ou transubstanciação do que se vive ou viveu individualmente e culturalmente) o composto da existência e da história, logo, também da historiografia. Assim, o conhecimento histórico é a “ciência da existência”.

A segunda conclusão trata de conferir uma prova teórica a algumas práticas que já se encontram em curso, historiograficamente. A extinção da “distância histórica ou cronológica” ou da “causalidade” (nexo causal) como explicação infalível e necessária da história, a afirmação de “descontinuidades temporais históricas”, as sobrevivências “estruturais” na história, o aparecimento de determinada “consciência histórica” ou

mesmo conceitos como “historicidade” e “temporalidade” são, conforme demonstrado pelo trabalho, justificados teoricamente através da reelaboração do conceito de passado orquestrada pela reviravolta teórica *Benjamin-Heidegger-Freud*. A terminologia historiográfica da segunda metade de século XX adiante é radicalmente marcada pelos conceitos elaborados pelos três: “passados presentes”, “passados perpétuos”, “passados que não passam”, “passados não redimidos”, “história dos vencedores” ou “dos vencidos”, “opressor e oprimido”, “história dos esquecidos”, “memória”, “esquecimento”, “evento traumático”, “historicidade”, “temporalidade”, etc., são alguns exemplos que demonstram que está em curso uma história compreendida através de um complexo teórico, terminológico e conceitual próprio à filosofia da existência.

Isso posto, a hipótese que se pretende pôr em xeque é a seguinte: há um conceito de “passado” que a tradição ontológica da ideia de tempo apresenta de modo objetivo como o “lugar-anterior do mundo ou da alma”; mas há outro conceito de “passado” que o estudo das obras de Benjamin, Heidegger e Freud dá a ver. Esse novo conceito de “passado”, pois, apresenta-se como a tese central: *o passado Benjamin-Heidegger-Freud é uma força existencial que orbita ao redor do ser, precedendo existencial e necessariamente a experiência; ele não é o lugar-anterior do mundo ou da alma que o determina, mas a substância fundamental da existência.*

O princípio que anima este trabalho, portanto, diz respeito a

(...) was zu fördern vielleicht das Wichtigste bei uns ist: das *historische Gedächtnis*.

»Unser Volk hat ein schlaffes Gedächtnis«, sagte Hofmannsthal in seiner Vorrede zu den »Deutschen Erzählern«, »was es besitzt, verliert es immer wieder«. Das ist mehr als ein bloßer Fehler. Wer die Erfahrungen der Jahrhunderte vergißt, bekommt niemals ein wahres historisches Selbstbewußtsein, das auf dem präsenten Bewußtsein historischer Erfahrungen, seinen Reflexen, seiner nie aussetzenden Kontrolle beruht. Es geht nicht an, in einer von Tag zu Tag älter werdenden Welt das ewige Kind zu spielen, das an jedem Morgen, den der Herrgott werden läßt, eine neue Welt anfangen will.

(...) o que talvez seja a coisa mais importante em nós: a *memória histórica*.

'Nosso povo tem uma memória frouxa', disse Hofmannsthal em seu prefácio a obra 'Narradores Alemães', 'o que se possui, sempre se perde novamente'. Isso é mais que um mero erro. Quem se esquece de séculos de experiência, nunca adquire uma verdadeira autoconsciência histórica fundada na consciência presente das experiências históricas, seus reflexos, seu controle sem fim. Não convém, em um mundo que a cada dia fica mais velho, brincar como a eterna criança que, a cada manhã legada pelo senhor Deus, deseja iniciar tudo de novo. (GS, IV, 2, 819).

Devo admitir ter me desviado da polêmica em torno do “antisemitismo” de Heidegger, e a possível contaminação de sua filosofia pela ideologia nacional-socialista. Os indícios do seu envolvimento com o partido nazista e da sua inatividade frente aos desmandos do Estado Nacional-Socialista são claros (Cf. FARIAS, 1987), mas o seu comprometimento ideológico é controverso.⁷ O que se apreende, no entanto, desde a publicação dos *Schwarze Hefte* [Cadernos Negros], é seu chamado “antisemitismo onto-histórico [seinsgeschichtlichen Antisemitismus]” (TRAUNY, 2015: 31), ou seja, a sua luta intelectual contra o “mundo judaico” [*Weltjudentums*], o que envolve conjuntamente o “mundo anglo-americano”, o “cristianismo”, o “bolchevismo”, o “americanismo”, o “imperialismo”, o “pragmatismo” e alguns outros elementos intelectuais (GA, IV, 96). Seu posicionamento diante do “mundo judaico”, deve se notar, não possui teor racial, mas intelectual, conforme ele mesmo esclarece.

Die Frage nach der Rolle des *Weltjudentums* ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die *schlechthin* ungebunden die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche »Aufgabe« übernehmen kann.

A questão do papel do *Mundo-judaico* não é racial, mas uma pergunta metafísica sobre o modo de ser da humanidade que, desarraigado *por excelência*, pode encarregar-se do desenraizamento de todos os entes dos seres como 'tarefa' histórico-mundial.
(GA, IV, 96, 243).

Portanto, além do padrão sociológico vulgar sobre o “mundo judaico” como “desenraizado” (e do próprio termo *Weltjudentum*, conhecidamente de uso racista-antisemita) não se apreende, todavia, nada mais que, do ponto de vista teórico, no âmbito estrito da metafísica, Heidegger colocando-se como antagonista do “desenraizamento” promovido pelo que chamou de “der Übermächtigung des Lebens durch die Machenschaft [a subjugação da vida através da maquinação]” (GA, IV, 96,

⁷ O debate explica-se em boa parte pelo silêncio (após 1945) de Heidegger a respeito dos acontecimentos ligados ao seu engajamento no partido nacional-socialista em 1933, à permanência de sua filiação até 1945 e à sua inatividade frente aos desmandos do Estado após sua reclusão em 1934, quando se retira do debate público, renuncia à posição de professor na Universidade de Berlim e passa a se dedicar exclusivamente à filosofia, isolado no interior da Alemanha. O único sinal, entretanto, aparece em uma carta confidencializada à Karl Jaspers (seu algoz de 1949, autor da carta que banuiu Heidegger da Universidade de Freiburg) em 8 de abril de 1950, na qual Heidegger expressa uma profunda “vergonha” [Scham] por seu engajamento temporário e por sua inação diante da máquina nacional-socialista. Na epístola em questão, além de sinalizar que no tempo de seu engajamento pensava exclusivamente (e de modo ingênuo) em reformar a universidade alemã, Heidegger afirma: “von Jahr zu Jahr, je mehr das Böartige herauskam, auch die Scham wuchs, jemals hier unmittelbar und mittelbar mitgewirkt zu haben [a cada ano que se passava, quanto mais o mal se mostrava evidente, a vergonha também crescia por ter colaborado direta e indiretamente com tudo]” (HEIDEGGER; JASPERS, 1990: 201).

56); quer dizer, do mundo da técnica; o que promoveria, segundo o filósofo, a “perda da história [Verlust der Geschichte]”, isto é, o desencontro entre o *ser* e sua *historicidade*. A *maquinação* própria à metafísica do que Heidegger reconheceu como “mundo judaico”, contra o “outro começo [andere anfang]”⁸ filosófico alemão (cujo grande nome é Nietzsche), destruiria a “história” ocidental entendida, então, como a história da filosofia. Heidegger, assim, disputaria teoricamente com o que ele nomeou “metafísica judaica” por meio da “filosofia alemã”, o que revela seu teor nacionalista alemão, colocando-o no mesmo plano filosófico de Nietzsche e também de Hegel.

Isso posto, apesar da natureza íntima dos cadernos em questão e das reduções que Heidegger emprega para entender seu programa filosófico (que naturalmente não correspondem infalivelmente à realidade exterior e interior ao seu pensamento), aproveito os dados citados como mais um indício que explica a diferenciação entre as preocupações intelectuais heideggerianas e as práticas intelectuais de Benjamin e Freud, não sendo proveitoso o seu uso argumentativo devido às controvérsias interpretativas às quais o texto dos cadernos negros ainda estão sujeitas, pela linguagem obscura, cifrada e interrompida, pela sensibilidade do vocabulário evocado para elaborar certas posições filosóficas que se confundem com a política, e sobretudo pelas consequências intestinas, de interesse exclusivo do sistema filosófico-metafísico heideggeriano sobre a história do *Ser* [Seyn]: portanto, este trabalho explora a ontologia do *ser*, não sua metafísica, assunto do *Weltjudentum* heideggeriano. Está claro o mérito investigativo de tais questões, as quais, no entanto, não se configuram como a finalidade deste trabalho e não contaminam o tema específico que esta pesquisa desenvolve.

⁸ O primeiro começo seria operado pela antiga filosofia grega.

A estrutura lógica do argumento da tese obedece à alegoria das “constelações” proposta por Walter Benjamin no prefácio à obra sobre o drama trágico alemão segundo a qual

Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen. Das besagt zunächst: sie sind weder deren Begriffe noch deren Gesetze (...) erschöpft sich die Bedeutung der Phänomene für die Ideen in ihren begrifflichen Elementen (...) Die Ideen - im Sprachgebrauche Goethes: Ideale - sind die faustischen Mütter. Sie bleiben dunkel, wo die Phänomene sich zu ihnen nicht bekennen und um sie scharen. Die Einsammlung der Phänomene ist die Sache der Begriffe (...).

(...) as ideias relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas. Isto significa desde logo que elas não são nem os conceitos nem as leis das coisas (...) o significado dos fenômenos para as ideias esgota-se nos seus elementos conceituais (...). As ideias – na formulação de Goethe: os ideais – são as Mães fáusticas. Permanecem obscuras se os fenômenos não se reconhecerem nelas e não se juntarem à sua volta. Cabe aos conceitos agrupar os fenômenos. (GS, I, 1, 214-215) (BENJAMIN, 2011: 22-23).

Ou seja, primeiramente, as ideias são como constelações, as estrelas são como fenômenos e os traços entre uma estrela e outra que permitem a visualização do desenho da constelação em questão são os conceitos. Em uma contrapartida histórico-teórica em relação à ideia de tempo, a constelação da ideia de tempo é formada pelos conceitos de “presente”, “futuro” e “passado”, orientados pelos fenômenos temporais historiográficos colocados pelas perguntas teológica, física, psíquica e (al)química. E para formar uma ideia cuja constelação se ilumine, cabe ao “cientista filosófico”, nas palavras de Benjamin, desobscurecer ou descobrir os conceitos que nomeiam de modo autêntico os fenômenos que a constituem. Este trabalho deseja, enfim, iluminar a ideia de tempo, entender os fenômenos temporais e, sobretudo, descobrir o conceito de “passado”. Se há, portanto, alguma metodologia particular neste trabalho ela segue os passos da alegoria das constelações de Walter Benjamin.

Tomo I

A ideia de tempo e o conceito de passado

*Vive, dizes, no presente;
Vive só no presente.*

*Mas eu não quero o presente, quero a realidade;
Quero as coisas que existem, não o tempo que as mede.*

*O que é o presente?
É uma coisa relativa ao passado e ao futuro.
É uma coisa que existe em virtude de outras coisas existirem.*

Eu quero só a realidade, as coisas sem presente.

*Não quero incluir o tempo no meu esquema.
Não quero pensar nas coisas como presentes; quero pensar nelas como coisas.
Não quero separá-las de si-próprias, tratando-as por presentes.*

*Eu nem por reais as devia tratar.
Eu não as devia tratar por nada.*

*Eu devia vê-las, apenas vê-las;
Vê-las até não poder pensar nelas,
Vê-las sem tempo, nem espaço,
Ver podendo dispensar tudo menos o que se vê.
É esta a ciência de ver, que não é nenhuma.*

(Alberto Caeiro)

Primeira Seção

Prólogo histórico-ontológico crítico à ideia de tempo e ao conceito de passado

A primeira seção apresenta-se de maneira principalmente filosófico-histórica. Há o desenvolvimento de uma história e, simultaneamente, uma crítica filosófica do conteúdo estudado. Trata-se, destarte, de um exame sumário dos três principais questionamentos sobre o fenômeno do tempo desenhados pela tradição intelectual ocidental, isto é, a tradição intelectual de origem judaico-greco-cristã¹, a saber, a pergunta pelo tempo teologicamente explicado, a pergunta pelo tempo fisicamente ou naturalmente explicado e a pergunta pelo tempo psiquicamente explicado. Para tanto, o seguinte estudo se desenvolve historicamente, ou seja, expondo a história de cada uma das três perguntas. Em vista disso, o objetivo final desta análise inicial é extrair, de cada ideia de tempo arquitetada por cada uma dessas três perguntas, um conceito de passado que coincida de modo tácito ou explícito com sua respectiva formulação sobre o tempo em geral.

Os três questionamentos sobre a ideia de tempo encontram-se com um conceito de passado específico e cada um desses três conceitos de passado desenvolvem-se de modo a condicionar uma definição de passado que se sedimenta como o conceito de passado da tradição ontológica sobre a ideia de tempo. Tal conceito de passado, de forma afirmativa ou silenciosa, determinará os usos hodiernos desse termo que inicia o seu significado por meio das três perguntas sobre o fenômeno do tempo (teológica, física e psíquica). A primeira seção, portanto, investiga a história do conceito de passado segundo a tradição ontológica sobre a ideia de tempo e o próprio conceito de passado descoberto.

¹ Há, naturalmente, inúmeras contribuições islâmicas, yorubá, ameríndias antigas e modernas, ou mesmo egípcias antigas, mesopotâmicas, para não dizer das hindus, budistas, zoroastristas, etc., no que concerne à ideia de tempo e ao conceito de passado. Todavia, escolheu-se dissertar sobre a tradição da ideia de tempo que se tornou hegemônica na tradição ocidental, qual seja, a de origem judaica, grega e cristã, que, unificada pela filosofia e pela ciência modernas sob a efígie do termo *ocidental*, visa a historiografia também moderna que nasce na Europa. Pretende-se com isso a observação das coisas como elas se configuraram e são, pois a ideia de história moderna é um feito europeu (greco-judaico-cristão), especialmente em relação à ontologia da ideia de tempo e do conceito de passado, conforme o seguinte estudo demonstra.

Tempo como problema teológico
o passado é teleologicamente eterno

*O que tem sido, isso é o que há de ser; e o que se tem feito, isso se tornará a fazer;
nada há que seja novo debaixo do sol.*

(Kohélet, 1: 9)

A literatura mítico-religiosa² preocupa-se com a ideia de tempo por meio de sua relação com a eternidade e a infinitude da divindade. Ela é testemunha da tentativa de dar forma finita àquilo que seria por natureza disforme, infinito: a divindade e seus atributos. A partir do estudo sobre a temporalidade do mundo, essa bibliografia provoca a elaboração teológica sobre o *sentido* desse mundo, o que implica na reflexão sobre a ideia de tempo e, por isso, deve interessar à investigação sobre as relações entre tempo e sentido. Com efeito, ao se conhecer a fisionomia do tempo, acredita-se conhecer o seu sentido, segundo a vertente mítico-religiosa.

Há, naturalmente, grande diversidade de ideias de tempo que se dedicam ao mesmo problema, o questionamento da eternidade da divindade e do mundo por um prisma “religioso”. Egípcios, yorubás, astecas, maias, masdaístas, sumérios, budistas, taoístas, gregos, romanos, judeus, muçulmanos, cristãos, todos se aventuram a responder tal pergunta; produziram ideias sobre o tempo de grande alcance e influência, motivando teogonias, cosmogonias e teleologias determinadas pela ideia de eternidade.³ Também determinam a experiência vivida segundo a repetição cosmo-religiosa dos dias, noites, meses, estações do ano, que atuam como a reinauguração do

² “Mito” e “religião” são termos e conceitos distintos, apesar de próximos no contexto linguístico vulgar atual. O professor Jacyntho Lins Brandão entende ser possível o uso abrangente do conceito, que é originalmente grego (*mýthos*), pois particularmente desde o advento da antropologia moderna (em especial, Lévi-Strauss) houve um alargamento semântico natural do termo *mito* e, ainda, a aproximação do seu significado em relação ao entendimento do que são as religiões (BRANDÃO, 2014: 299). Com efeito, ao se tratar a tradicional “história judaica” enquanto “mito judaico”, pretende-se nada mais que demarcar o caráter não-confessional e crítico deste estudo. A *Bíblia* hebraica, portanto, será lida como trabalho da mente humana, tal como Leo Strauss a lê; da mesma maneira que se lê Homero, Platão ou Shakespeare (STRAUSS, 1981: 6).

³ Para melhor compreensão comparativa entre as diversas ideias de tempo construídas pelas religiões, ver: TUNCA, Öhnan; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. *Représentations du temps dans les religions*. Fiffusion : Librairie DROZ S.A.: Liège, 2003 ; BALSLEV, A. N.; MOHANTY, J. N. *Religion and Time* (Numen Book-series, 54). Leiden, 1993 ; RICOEUR, Paul. *Les Cultures et le Temps*. Payot/Unesco: Paris, 1975 ; TIEMERSMA, D. ; OOSTERLING, H. A. F. *Time and temporality in intercultural perspective* (Studies in intercultural philosophy) (Studien Zur Interkulturellen Philosophie / Studies in intercultural philosophy / Études De Philosophie Interculturelle). Rodopi B.V. Editions: Amsterdam, 1996; WENDORFF, Rudolf. *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*. Westdeutscher Verlag: Opladen, 1980. Para a originalidade egípcia particular sobre as relações entre eternidade e a vida cotidiana, que, junto à cultura judaico-cristã, demarcou-se como civilização de fortes laços com a temporalidade e a eternidade, ver: ASSMANN, Jan. *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-historische Klasse). Carl Winter: Heidelberg, 1975. Para se conhecer a compreensão grega arcaica e clássica do tempo, ver : VIDAL NAQUET, Pierre. *Temps des Dieux et temps des hommes*. In : VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL NAQUET, Pierre. *La Grèce ancienne : 2, L’espace et le temps*. Éditions du Seuil : Paris, 1991. Para a compreensão das concepções de tempo mesoameríndias, ver a atualizada explicação de Eduardo Natalino dos Santos, que, dentre outras coisas, tem o mérito de expor de modo complexo a noção de *tempo circular* impressa de maneira generalista às civilizações antigas ou ditas arcaicas por meio de argumentos semelhantes aos apresentados por este trabalho: SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado na Mesoamérica. O calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.

ato criador originário (LECLANT, 2011: 2111-2113). Mas, a despeito dessa pluralidade, é possível falar em consenso, em termos genéricos, sobre a ideia de tempo no mundo religioso. A literatura mítico-religiosa sempre se depara com o conceito de “eternidade” como expressão do mistério próprio à origem e ao sentido do mundo; quando se quer falar do tempo, a discussão é sempre desviada na direção do “eterno” (TUNCA; PIRENNE-DELFORGE, 2003: 13). Visto isso, opta-se pela reflexão judaico-cristã sobre a ideia de tempo, adiante apresentada, não de maneira arbitrária, mas como parte da intenção de desenhar as origens da constelação de nome “tradição ocidental sobre a ideia de tempo” e suas respectivas implicações filosófico-históricas quanto ao desenvolvimento e usos do conceito de *eternidade*. Por mais que haja uma série de meditações a esse respeito, por exemplo, no(s) *Veda(s)* ou no *Tao-te Ching*, será a *Bíblia* judaico-cristã que fornecerá as ferramentas e materiais para o debate dentro do mundo religioso a partir do qual a tradição teológica dita “ocidental” sobre o tempo erige seus fundamentos, sua ontologia do tempo.

A teologia judaico-cristã, particularmente a hebraica antiga, enumera uma série de características para a divindade que se relacionam com os diversos aspectos da vida cotidiana, desde o bem-estar e o amor mútuo até guerra e a beligerância próprias ao oriente próximo antigo. Trata-se aqui, destarte, de especificar certa qualidade de índole temporal própria ao deus dos povos hebreus, qual seja, a *eternidade em conexão com a ideia de tempo e o conceito de passado*. Naturalmente, não se quer com isso inscrever este estudo dentro de limites proselitistas; bem ao contrário, objetiva-se apresentar de maneira histórico-filológica os parâmetros discursivos e as consequências teóricas que a tradição teológica sobre o tempo enfrenta de forma a tratar o texto bíblico não como verdade revelada, mas enquanto suporte técnico para melhor compreensão de determinada cultura sobre a ideia de tempo que, neste caso, se confunde com a ideia de *eternidade*.

A eternidade e os sentidos do mundo judaico-cristão

O livro que abre a *Bíblia* cristã ou a *Torah*, comumente traduzido por *Gênesis* (o *Bereshit* [בראשית ; *no começo*], para a tradição judaica), responde ao questionamento mítico-religioso sobre o caráter divino, particularmente com relação ao problema teológico responsável por interrogar a forma do que por natureza seria desprovido de forma – a divindade que é infinita, *disforme*. O tempo surge, então, como ideia que introduz uma solução *metafísica* à questão da seguinte maneira: a divindade é *eternidade* e ela não apenas incarna, misteriosamente, o tempo, mas também o determina organicamente, delimitando o início e o fim da vida (o nascimento e a morte) – teleologicamente, em sua gênese é anunciada ao mesmo tempo seu fim. Por isso, se há algo que foge ao conhecimento humano e que pertence aos limites divinos, segundo essa literatura, é o tempo em sua acepção mítico-religiosa. Em linguagem profana, a índole divina se traduz como *teleológica*, ou seja, *carregada de sentido pré-determinado*. A definição mítico-religiosa do tempo lembra que há um início do mundo, uma gênese, e, por outro lado, um fim para toda criação, pré-determinado pela divindade segundo sua própria *eternidade* (potência de ser eterno). Entretanto, diferente de outras teogonias, nada se diz sobre a origem divina na literatura judaico-cristã. No livro de “Isaías” é possível observar a tradição de compreensão intemporal da divindade, pois ela é o primeiro e também o último, o princípio e o fim, simultaneamente. “Eu sou o primeiro, e eu sou o último (...) אֶהְיֶה וְאֶהְיֶה; ani rishoun uani aharoun]” (Isaías, 44: 6)⁴. A divindade, pois, não possui origem, ela é a própria origem e sobrevive às próprias criações.

O tempo seria conteúdo do mundo, mas está contido na divindade que se diferencia do mundo, precisamente por *ser eternidade*. Do ponto de vista temporal, desse modo, pode-se afirmar que *ser eterno* é nada mais que ser intemporal (ou ainda, atemporal). Na *The Encyclopedia of Religions* [A Enciclopédia das Religiões], dirigida por Mircea Eliade, Peter Manchester assina o verbete “eternity” [eternidade], por meio do qual se afirma a *eternidade* como “condition or attribute of divine life by which it relates with equal immediacy and potency to all times [condição ou atributo

⁴ As traduções bíblicas doravante utilizadas são retiradas da *Tanakh* do Mekhon Mamre. Tradução: João Ferreira de Almeida da União Sefardita Hispano-Portuguesa (Israel). Notas: Rabi J. de Oliveira. Para o cuidado do vocabulário do hebraico antigo utilizou-se o *Lexikon* do hebraico e aramaico antigo de Walter Baumgartner e Ludwig Koehler (Cf. BAUMGARTNER; KOEHLER; STAMM, 1983).

da vida divina por meio da qual se relaciona com igual imediaticidade e potência com todos os tempos]” (MANCHESTER, 1987: 167). E nota-se que

exempted from all having-been and going-to-be, eternity is familiarly defined as timelessness, in distinction from the everlasting (sometimes also called the sempiternal).

isenta de todo ter sido e vir a ser, a eternidade é familiarmente definida como intemporal, diferentemente de toda permanência (às vezes também chamada sempiterna) (MANCHESTER, 1987: 167).

Reafirma-se assim que, diferentemente do que perdura no tempo, a *eternidade* é intemporal para todos os efeitos.

Um dos nomes da divindade é mesmo *Eternidade*, em hebraico antigo; atributo temporal que se confunde com o seu nome próprio. No Gênesis, além de *Elohim* [אֱלֹהִים] (Pai/Senhor criador e onipotente) (Gênesis, 1: 1) a divindade é *El-Olam* [אֵל עוֹלָם] (Pai/Senhor-Eternidade) (Gênesis, 21: 33); *El* de sempre, *El* de eternidade (RÖMER, 2014: 107). Nome que se repete em outros momentos da *Tanakh*, por exemplo, nos salmos davídicos, que situam temporalmente a natureza divina fora do mundo, “de eternidade a eternidade”, pois “antes que nascessem os montes, ou que tivesses formado a terra e o mundo, sim, *de eternidade a eternidade* [וּמֵעוֹלָם עַד-עוֹלָם; *umeolam ad olam*] tu és Deus” (Salmos, 90: 2). O atributo (in)temporal *eternidade* [עוֹלָם; *olam*] é a própria natureza primeva da divindade, cuja gênese se desconhece, pois ela se perde no fluxo exotérico do que é eterno e, assim, corrobora sua índole infinita e misteriosa.⁵

⁵ Nota-se que, a título de demarcação discursiva e argumentativa, Platão, no *Timeu*, e Plotino, no sétimo livro da IIIª *Enéada*, estão no seio dessa discussão, pois seguem um mesmo padrão reflexivo, qual seja, compreender a eternidade enquanto potência metafísica que assegura a existência do mundo, (temporal). Platão e Plotino estão interessados em apreender o aspecto metafísico do tempo, não sua natureza psíquica ou física, como quiseram Agostinho ou Aristóteles, por exemplo (Cf. CALLAHAM, 1948). Por mais que Plotino anuncie uma possível origem anímica do que é propriamente temporal, será apenas com Agostinho de Hipona que tal discussão ganhará fôlego. Ao mesmo tempo, por mais que Platão indique o movimento dos céus e o número deste movimento como agentes temporais, será Aristóteles quem dará contornos nítidos e completos a essa proposição. Por isso, das meditações sobre o tempo de cada um, há mais correspondências entre Platão, Plotino e a teologia judaico-cristã do que entre os dois e a filosofia clássica. Platão e Plotino, visando interrogar a natureza do que é o tempo, desviam, na verdade, em direção ao questionamento sobre a eternidade do mundo, próprio da teologia (LLOYD, 1975:159 e 163). De acordo com José Baracat Júnior, a investigação de Plotino deriva de uma exegese do *Timeu* de Platão, conferindo, assim, uma afinidade direta entre as duas reflexões (REY PUENTE; BARACAT JÚNIOR, 2014: 54). Segundo a narrativa de Platão, *Timeu* de Lócris, ao propor estabelecer a causa pela qual o “demiurgo” (ou “construtor”) fez o vir a ser e o universo, afirma que, “mesmo que fosse eterna a natureza do Ser Vivo [demiurgo], era impossível conferi-la plenamente a qualquer coisa gerada; portanto, ele concebeu produzir uma imagem móvel da eternidade, e à medida que ordenava o céu, ele produziu, simultaneamente, uma imagem eterna [*aiônion eikôna*] daquela eternidade que permanece na unidade, e essa imagem se movendo de acordo com o número, mesmo o

Quem e o que é a divindade hebraica?

Do ponto de vista teológico, para além dos nomes divinos que indicam “uma ação” ou “estado”, há uma exceção, o nome próprio divino, “*yod, hé, vav, hé*” (MAÏMONIDE, 2012: 293). O chamado tetragrama, “YHWH” [יהוה], é seu nome próprio, invocado inicialmente como nome de si mesmo no capítulo dois do “Gênesis”. Ele permanece como mistério para a teologia judaico-cristã e, simultaneamente, como exigência para a afirmação monoteísta e pessoalizada da divindade hebraica, pois *El* é senhor, é eternidade, é criador, mas também é “alguém”. Mas quem?

YHWH é certamente um nome associado há bastante tempo à divindade hebraica. Tal fato é atestado extra-bíblicamente pela estela de Mesha (ou pedra Moabita), estrutura de basalto com quase três mil anos de idade, datada do século IX a.C., descoberta em 1868, na qual se pode ler uma inscrição em moabita (língua arcaica semítica) cujo nome YHWH figura como deus dos samaritanos da antiga Israel, também chamado de “Reino do Norte” (RENZ; RÖLLING, 1995: 89-90). Entretanto, o problema do nome divino do deus de Israel é, desde sua origem, caracterizado por questões relacionadas aos limites linguísticos do hebraico antigo e, também, da teologia judaica.

que chamamos de tempo [*khronon*] (...). O tempo portanto, veio a ser (foi gerado) simultaneamente ao céu (universo)” (*Timeu*, 37D). Ou seja, pela exposição platônica, o tempo nada mais é do que uma “imagem móvel da eternidade”. Assim como para a tradição mítico-religiosa judaico-cristã o tempo é determinado pela eternidade original divina, o demiurgo que dá forma ao mundo platônico é um “deus eterno” (*Timeu*, 37C-D), ele imagina o tempo como o movimento dos dias e estações, eternamente reinauguráveis por meio de sua origem, a eternidade [*aión*]. Algo parecido diz Plotino ao afirmar que “fabricamos o tempo como imagem da eternidade [*aión*]” (*Enéada* III, 11: 15). A diferença fundamental da asserção de Plotino para a de Platão se restringe ao agente realizador do tempo: Platão reconhece no demiurgo a diferenciação da eternidade original em tempo; Plotino, por sua vez, reconhece, de modo quase agostiniano, tal diferenciação originalmente no intelecto ou alma. Porfirio de Tiro, no século III de nossa era, irá repetir as elaborações platônicas de Plotino em suas *Sententiae ad intelligibilia ducentes* [Sentenças que conduzem aos Inteligíveis]. Apesar de Martin Heidegger, em suas preleções do semestre de verão de 1927, nos *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia], ao comentar a IIIª *Eneida* de Plotino, acreditar que “Aeon ist eine eigentümliche Zwischenform zwischen Ewigkeit und Zeit [Aeon é uma forma intermediária caracterizada entre a eternidade e o tempo]” (GA, II, 24, 327). O que ainda mantém a discussão plotiniana nos limites “theo-lógicos” do problema. Dito isso, o que seria tempo e eternidade para Platão e Plotino, portanto, reserva grande afinidade com a perspectiva da tradição judaico-cristã sobre o tópico. Não é por acaso que Platão terá grande trânsito entre a intelectualidade cristã. O ponto de vista de Schelling sobre o conceito de eternidade, registrado Peter Ernst von Lasaulx, em *System der Weltalter* [Sistema das idades do mundo] (1827-1828), ao desencontrar a ideia de tempo de Hegel, propriamente aristotélica, como se verá adiante, também se desvia da discussão sobre o tempo em direção ao questionamento sobre a eternidade. Para Schelling, “é evidente que a eternidade não é um mero conceito negativo, mas antes uma capacidade de dispor livremente dos tempos ou, em outras palavras, uma soberania sobre os tempos e não uma abolição do mesmo” (REY PUENTE, 2005: 232).

Sendo o hebraico antigo ou bíblico um sistema escrito destituído de vogais, foi necessário que os *massoretas* [בעלי המסורה; *baalai hamassorah*; mestres ou senhores da tradição] produzissem a sinalização gráfica que indicasse a vocalização para a correta recitação do texto bíblico. O que acontece, no entanto, apenas entre os séculos III e X da era cristã (ou comum), tornando o texto massorético a norma. Até então, antes da *massorah* [מסורה; tradição] normalizar a vocalização da *Torah*, o texto bíblico foi recitado segundo a tradição oral coeva, que poderia variar de região para região, apesar de haver o Templo de Jerusalém como padrão. Justamente a partir da destruição do chamado Segundo Templo de Jerusalém e da consequente diáspora causada pela expulsão dos hebreus da Judeia romana (a segunda diáspora) faz-se necessário o registro das formas corretas de recitação dos textos sagrados. Dessa normatização, no entanto, há uma palavra que atravessa a tradição sem ser pronunciada, a saber, o nome próprio divino, YHWH, que, registrado apenas em versão consonantal, mesmo após a reforma massorética, persiste inalterado, intocado pelos gramáticos, copistas ou tradutores (RÖMER, 2014: 38-39). Com efeito, perde-se sua pronúncia original, pois a tradição hebraica impõe, segundo o princípio da intocabilidade do nome próprio divino, a proibição do uso do nome YHWH em vão (Êxodo, 20: 7), uma das ordenanças do “decálogo mosaico” [עשרת הדברים; *asheret hadvarim*; as dez palavras]; por isso, sua pronúncia é sempre suprimida e substituída pelas palavras *Adonai* [meu senhor] ou *Elohim* [deus criador; deus(es)] (Os samaritanos ainda utilizam *ha-Shem* [o Nome]). Até mesmo os tradutores antigos não traduzem o tetragrama, mantendo-o na forma original consonantal ou, então, seguindo a tradição rabínica que substitui o nome próprio da divindade hebraica por “o Senhor” [*ho kýros*] ou, o mais usual, “Deus” [*theós*], conforme a *Septuaginta*. Portanto, a pronúncia correta de YHWH, que pode variar significativamente (por ser desconhecida), abre margem para uma série de significações que, apesar de distintas, confluem para uma só raiz hebraica, segundo a etimologia maimonideana (não isenta de dúvidas): o verbo “ser” [היה; *hyh*] (MAÏMONIDE, 2012: 294) (Êxodo, 3). Para o RaMBaM, o tetragrama indicaria, portanto, a *existência necessária* (MAÏMONIDE, 2012: 295; LEIBOVITZ, 1992: 44) da divindade que por simplesmente “ser”, esquiva-se das nomeações imperfeitas e, ao mesmo tempo, abrange as possibilidades imutavelmente infinitas daquilo que apenas é.

La prononciation « Yahweh » correspond, en effet, à la vocalisation d'une forme causative de la troisième personne du masculin singulier de la racine « être ». Yahweh serait alors « celui qui fait être », celui qui crée...

A pronúncia 'Yahweh' corresponde, com efeito, à vocalização de uma forma causativa da terceira pessoa do masculino singular da raiz 'ser'. Yahweh será então 'aquele que faz ser', aquele que cria... (RÖMER, 2014: 47).

Sinal da essência inflexivelmente eterna ou infinita da divindade é esta maneira que a tradição judaico-cristã encontra para nomeá-la como “o verbo”. Pois o verbo na língua hebraica é determinado por certa “raiz” que sempre se apresenta na terceira pessoa do singular masculina, tal como “ser” [hyh]. Assim, a divindade antes de qualquer coisa *é*. Essa maneira de visar *El-Olam* é mais bem apresentada na conhecida passagem do livro de “Êxodo” que descreve um dos raros momentos de auto-enunciação do deus dos judeus que se torna também deus dos cristãos

Então disse Moisés a Deus: Eis que quando eu for aos filhos de Israel, e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós; e eles me perguntarem: Qual é o seu nome? Que lhes direi? Respondeu Deus a Moisés: *Eu sou o que sou* [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה]. Disse mais: Assim dirás aos olhos de Israel: *Eu sou* me enviou a vós. (Êxodo, 3:13-14).

O verbo “ser” utilizado para a auto-nomeação, auto-determinação ou auto-proclamação divina perante Moisés, caracteriza-se pela pluralidade de compreensões simultâneas do verbo, o que salienta a característica imutável própria ao “ser”. A fórmula *ehyeh asher ehyeh* [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה] pode ser traduzida de quatro maneiras distintas: "Eu sou quem eu sou", "Eu sou quem eu serei", "Eu serei quem eu sou", ou "Eu serei quem eu serei". Conforme Gerardo Sachs:

1. 'I AM WHO I AM' - referring to an eternally unchanging Being. Such understanding corresponds to a "static" philosophy, the idea that since the World was created everything remains unchanged as it came from the Hand of God.
2. 'I AM WHO I SHALL BE' - standing for a fundamental constancy regardless of variations. Such a conception of the Eternal does not ignore the evident changes that occur in nature in the course of time, but considers them of secondary importance without affecting the eternally unchanging essence of God.
3. 'I SHALL BE WHO I AM' - is the idea that evolution is inherent to the essence of God. It is in agreement with present scientific knowledge of the universe, the formation of the galaxies, the evolution of living creatures on earth, and particularly to the possibilities of the genetic techniques with its crossings and "new models" of plants and animals. In line with this interpretation, the

con-temporary Jewish naturalist Lutz Zwillenberg wrote, “The purpose of the Universe is the realization of all the possibilities inherent in it”.

4. ‘I SHALL BE WHO I SHALL BE’ - can have two meanings: “To everyone I am something else,” or “each person has a different idea of Me,” as masterfully expressed by the author of *Shir ha-kavod*, a well-known synagogue hymn, or to a theistic thinker it could read as if God continuously realizes Himself.

1. ‘EU SOU QUEM EU SOU’ - refere-se a um ser eternamente imutável. Tal entendimento corresponde a certa filosofia ‘estática’, à ideia segundo a qual desde que o mundo foi criado tudo permanece intocado assim como surgiu das Mãos de Deus.

2. ‘EU SOU QUEM EU DEVO SER’ - suporta certa constância fundamental, independente de variações. Tal concepção do Eterno não ignora as evidentes mudanças que ocorrem na natureza no curso do tempo, mas as considera de importância secundária sem consequências para a eterna imutável essência de Deus.

3. ‘EU DEVO SER QUEM EU SOU’ - é a ideia segundo a qual a evolução é inerente à essência de Deus. É uma concordância com o conhecimento científico presente sobre o universo, a formação das galáxias, a evolução das criaturas vivas na terra e particularmente às possibilidades das técnicas genéticas com seus cruzamentos e ‘novos modelos’ de plantas e animais. Junto a essa interpretação, o naturalista judeu contemporâneo Lutz Zwillenberg escreveu, “O propósito do Universo é a percepção de todas as possibilidades inerentes a ele”.

4. ‘EU DEVO SER QUEM EU DEVO SER’ - pode ter dois sentidos: “Para todos eu sou algo diferente” ou “cada pessoa tem uma ideia diferente de Mim”, como expressado de maneira exemplar pelo autor do *Shir ha-kavod*, um hino bem conhecido das sinagogas, ou para o pensador teísta que poderia ler tal assertiva como se Deus continuamente realizasse si mesmo.
(SACHS, 2010: 246).⁶

⁶ Há entre os primeiros filósofos (ou filósofos pré-socráticos) um consenso sobre o uso do verbo “ser” para descrever a eternidade como propriedade das coisas. “Uma das estratégias da composição oral é o uso de ideias prontas que podem ser incluídas para completar versos. Essas fórmulas são estabelecidas, de maneira mais ou menos fixa, como unidades, como uma expressão idiomática. Com o advento da escrita e o abandono da métrica, amplia-se a possibilidade de alterar essas fórmulas a partir de uma concepção mais crítica do seu significado. Na Grécia antiga, a chamada fórmula da eternidade passou por esse processo. Em sua versão mais antiga, encontramos-la composta pelo verbo ‘ser’ no particípio presente, futuro e presente precedido pela preposição *pró* (antes). Desta maneira, os poetas se referiam à eternidade falando de algo que ‘é, será e era’. A partir daí vários filósofos pré-socráticos adequaram essa fórmula para explicar como funcionava o tempo em relação às entidades centrais das suas concepções de mundo. O uso foi bem livre. De acordo com o interesse de cada um, optaram, por exemplo, por trocar a ordem das palavras ou adicionar advérbios para enfatizar o presente, o passado ou o futuro, a mudança constante ou a estabilidade do que é eterno (VIEIRA, 2014: 34); tal como se observa em Heráclito (frag. B30), Parmênides (frag. B8.5-6), Empédocles (frag. B21.13), Anaxágoras (frag. B12.20-21), Melisso (frag. B2.1), conforme a numeração de Diels-Kranz (Cf. DIELS; KRANZ, 1961-1962). “A fórmula então passa a ser aplicada aos elementos que seriam eternos em cada cosmologia: o fogo em Heráclito, o ser em Parmênides, o amor e o ódio em Empédocles, a inteligência em Anaxágoras e o ser em Melisso. A questão temporal deriva da existência desses elementos no cosmos. É a partir da afirmação de que algo existe que se pergunta quando isso existe e daí aparece a questão do tempo de existência. Essa questão é respondida de acordo com o entendimento que cada teoria tem do funcionamento do cosmos” (VIEIRA, 2014: 50). “Os filósofos pré-socráticos explicam o tempo na sua cosmologia como uma espécie de presente eterno adequada a cada cosmologia apresentada” (VIEIRA, 2014: 52).

A *eternidade* divina, assim, é caracterizada pela pluralidade e unicidade de seu *ser* que é imutável dentro da sua extensão infinita e diversa; dada a abertura que a própria gramática hebraica oferece. Em outras palavras, a sua infinitude une a pluralidade em um só ser, eterno, uno e imutável, exatamente pela extensão infinita própria ao “ser” divino. Essa imutabilidade é traduzida em uma imagem apresentada no livro de Isaías, na qual a divindade é uma “rocha eterna”: “(...) o Senhor Deus é uma *rocha eterna* [צור עולם; *tsur olamim*]” (Isaías, 26: 4). A rocha, então, sugere a rigidez intransigente e imutável daquilo que é eterno ou daquilo que *é*, simplesmente.

“Ser” e eternidade segundo a tradição judaico-cristã

No mundo cristão,

de saint Paul à saint Augustin, et aux grands théologiens du Moyen Age, l’Eglise chrétienne tâchera de concentrer l’esprit des chrétiens sur un présent qui, avec l’incarnation du Christ, point central de l’histoire, est le début de la fin des temps.

de são Paulo a santo Agostinho, e aos grandes teólogos da Idade Média, a Igreja cristã tentará concentrar o espírito dos cristãos em um presente que, com a encarnação do Cristo, ponto central da história, é o início do fim dos tempos.
(LE GOFF, 1986: 47).

Nesse sentido, os homens da Idade Média tentaram viver o presente de forma intemporal, em um instante que seria como um momento de eternidade (LE GOFF, 1986: 48). Isto é, o presente ou a presença seria o ponto de inflexão de toda experiência teológica que seria, portanto, também uma experiência escatológica e, somente por se encontrar no reino da eternidade, teleológica. São Tomás de Aquino pergunta-se, em sua décima questão da primeira parte da *Summa Theologiæ* (1265 – 1274) sobre a eternidade da divindade, destacando que sua *imutabilidade* [immutabilitatem] se expressa pelo seu nome que *é*, sempre. “A eternidade, em seu sentido próprio e verdadeiro, só se encontra em Deus. Pois a eternidade corresponde à imutabilidade (...)” (*Summa Theologiæ*, Q.10, Art.3)⁷. O primeiro versículo do primeiro capítulo do primeiro livro da *Torah* já diz: “No princípio criou [a partir do

⁷ Cf. AQUINO, 2006.

nada] Deus [*Elohim*] os céus e a terra” (Gênesis, 1:1)⁸. O princípio, comumente interpretado como a gênese do mundo, não deve ser confundido como gênese da divindade, pois a divindade já existia previamente, ela é quem cria o mundo na qualidade de divindade e não possui vínculo temporal com este mundo, pois se encontra antes mesmo do princípio. Como lembra, ainda, Tomás de Aquino: “diz Jerônimo a Dámaso: Só Deus não tem princípio” (*Summa Theologiæ*, Q.10, Art.3). O próprio verbo *bara* [בָּרָא ; *criar*], dentro da Bíblia, é curiosamente reservado apenas a um sujeito: a divindade. “Dans toute la Bible, ce verbe est réservé à Dieu [Em toda a Bíblia, este verbo é reservado à Deus]” (NEHER, 1975: 172); o verbo criar [*bara*] é aplicado apenas à divindade, criadora original, pois tudo mais deriva de suas criações originais (STRAUSS, 1981: 9). Nesses termos, a divindade cria ou gera tudo, ela antecede qualquer criação, inclusive a si mesmo. A divindade não possuiria princípio e, destituída de princípio, não teria fim. Ela seria eterna e infinita – portanto, imutável (como já explicado). Determinado temporal-teleologicamente seria apenas o mundo. As criações divinas, inicialmente também “eternas” (*Summa Theologiæ*, Q.10, Art.3), como que caem no tempo, degenerando sua natureza eterna, precisamente por se afastarem da divindade (no ato do pecado original). Assim, a divindade é “incorrupível”, segundo a epístola de Paulo aos romanos (Romanos, 1:23), pois “(...) à medida que algo se afasta da imobilidade própria do ser e se encontra sujeito às mudanças, ele se afasta da eternidade e está sujeito ao tempo” (*Summa Theologiæ*, Q.10, Art.4). Por conseguinte, o mundo e as coisas do mundo que se afastaram do “ser” divino adquirem uma determinação temporal e finita, algo incompatível com a infinitude divina.

Indeed, infinity is a notion present in the Bible in phrases such as *eyn heker* (unsearchable) and *eyn mispar* (beyond measure), which are used to describe God’s greatness. Later, we encounter similar expressions in rabbinical literature, such as *let sof* (without end) or *let minyan* (without count). As such, the notion of infinity and related concepts already bear two inseparable marks: an optimal magnitude and an inevitable inaccessibility.

⁸ A penetração e a sobrevivência da referência bíblica acerca do tempo e da eternidade podem ser averiguadas em Leibniz, no § 7 da obra *Essais de théodicée* [Ensaio de teodiceia] (1710). “Dieu est la première raison des choses ; car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n’ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire ; étant manifeste que le temps, l’espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes, et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures, et dans un autre ordre” (LEIBNIZ, 1900: 89).

Certamente, infinitude é uma noção presente na Bíblia em frases como *eyn heker* (insondável) e *eyn mispar* (incomensurável), os quais são usados para descrever a grandeza de Deus. Além disso, nós encontramos expressões similares na literatura rabínica, tais como *let sof* (sem fim) ou *let minyan* (sem número). Assim, a noção de infinitude e conceitos correlatos carregam duas marcas inseparáveis: uma magnitude ótima e uma inacessibilidade inevitável.

(VALABREGUE-PERRY, 2015: 407-408).

Do lado judaico da exegese bíblica, Baruch Spinoza, em seus *Pensamentos Metafísicos*, corrobora a tradição *metafísica* de compreensão da natureza divina enquanto eternidade e infinitude. O rabino-filósofo lembra que a natureza temporal do mundo e das coisas está como que inserida na eternidade da criação enquanto resultado dela. Em outras palavras, tudo o que está no mundo tem sua temporalidade determinada pela eternidade divina.

(...) ce n'est donc pas l'existence présente des choses qui est cause de leur existence future, mais seulement l'immutabilité de Dieu, et c'est pourquoi il faut dire: dès l'instant que Dieu a créé une chose, il la conservera par la suite, autrement dit, il continuera son action de création (...) cette existence infinie je l'appelle Éternité.

(...) não é a existência presente das coisas que é a causa da sua existência futura, mas somente a imutabilidade de Deus, porque é preciso dizer: desde o instante que Deus criou as coisas, ele a conserva logo depois; ou seja, ele continua sua ação de criação (...) essa existência infinita eu chamo Eternidade.

(SPINOZA, 1954: 267).

A eternidade, “l’attribut sous lequel nous concevons l’existence infinie de Dieu [atributo sob o qual concebemos a existência infinita de Deus]” (SPINOZA, 1954: 258), seria, portanto, a origem do que se compreende como a medida da existência finita das coisas: a duração.

L’attribut sous lequel nous concevons l’existence des choses créées en tant qu’elles persévèrent dans leur existence actuelle.

O atributo sobre o qual nós concebemos a existência das coisas criadas conforme elas perseveram em sua existência atual.

(SPINOZA, 1954: 258).

A ideia de tempo surge, então, para a leitura que Spinoza faz de *El-Olam*, não como uma afeição das coisas, mas somente como

un simple mode de penser, ou comme (...) um être de raison; c'est un mode de penser que sert à l'explication de la durée.

um simples modo de pensar, ou como (...) um ser de razão; é um modo de pensar que serve à explicação da duração.
(SPINOZA, 1954: 258).

O tempo, portanto, enquanto um “ser-de-razão”, não é nada além de um “mode de penser qui sert à retenir, expliquer, et imaginer plus facilement les choses déjà comprises [modo de pensar que serve para reter, explicar e imaginar mais facilmente as coisas já compreendidas]” (SPINOZA, 1954: 245). O tempo não surge enquanto determinação do mundo, como se vê, mas como uma forma que se empresta para a experiência da duração, da medida-de-tempo que ela, sim, é determinada por *Elohim*, criador, enquanto *El-Olam*, eterno.

Efetivamente, no primeiro capítulo do primeiro livro bíblico, *Bereshit*, quem cria os céus e a terra é a divindade que precede tudo quanto pertence ao mundo, criado por Ela e por determinação d'Ela. O tempo seria, assim, simplesmente a ordem divina das coisas que se originam da sua natureza eterna. Os dias, a noite e o dia, já relatados no “Gênesis” são demarcações de tempo criadas pela deidade como “tempo para os homens”. Sua natureza, por outro lado, não pertence ao tempo, mas, ao contrário, é intemporal, eterna.⁹

Selon le judaïsme, le temps est créé par Dieu. Dans le livre de la Genèse (chapitre premier), Dieu a créé, non seulement le monde entier, mais également le temps et toute sa structure : une semaine de sept jours, un mois de dix-huit jours et une année de douze ou treize mois. Cette conception du temps implique deux aspects : une structure chronologique ou historique et une conception cyclique (le temps s'écoule mais certaines époques réapparaissent).

⁹ Considera-se, contudo, o argumento próprio ao racionalismo de Maimônides, que pretende não-nomear a divindade, ou nomeá-la apenas de maneira negativa. A partir do seu método negativo para dar atributos à natureza divina, Maimônides afirma que não há grandeza, portanto, não há movimento divino (MAÏMONIDE, 2012: 134); “par un, on veut dire seulement que Dieu *n'est pas multiple*, par *éternel* qu'il *n'est pas créé* [por um, quer-se dizer somente que Deus *não é múltiplo*, por eterno que ele *não foi criado*]” (MAÏMONIDE, 2012: 267). Porém, mesmo objetando nomear como eterna a divindade, pois não se poderia nomeá-la positivamente, mas apenas negativamente, é apropriado lembrar que a oposição de Maimônides a se nomear como “eterna” a divindade refere-se, precisamente, ao termo *qadîm* [קדִּים], não a *olam* [עוֹלָם]. Salomon Munk ressalta em sua tradução do *Guia dos Perplexos* [מורה נבוכים ; *Moreh Nevuchim*] que: “Il ne faut pas oublier que l'auteur raisonne ici sur le mot ar. *qadîm* employé dans le sens d'*éternel*, mais qui signifie primitivement *ce qui précède, antérieur, ancien*, et qui désigne évidemment quelque chose qui est en rapport avec le temps [Não se pode esquecer que o autor arrazoa aqui sobre a palavra árabe *qadîm* empregada no sentido de *eterno*, mas que significa primitivamente *o que precede, anterior, antigo*, e que designa evidentemente alguma coisa que está em relação com o tempo]” (MAÏMONIDE, 2012: 265). Isto é, o RaMBaM não se opõe à eternidade divina no seu sentido intemporal, ao contrário, ele não aquiesce à temporalização divina contida no nome *qadîm*; ele reafirma o perigo de temporalizar o divino, descaracterizando, dessa maneira, sua natureza perfeita por meio de imperfeições.

Segundo o judaísmo, o tempo é criado por Deus. No livro da Gênese (capítulo primeiro), Deus criou não somente o mundo inteiro, mas igualmente o tempo e toda sua estrutura: uma semana de sete dias, um mês de dezoito dias e um ano de doze ou treze meses. Essa concepção do tempo implica dois aspectos: uma estrutura cronológica ou histórica e uma concepção cíclica (o tempo passa, mas certas épocas reaparecem). (OEGEMA, 2003: 75).

A concepção de tempo mítico-religiosa no seu sentido cronológico ou cíclico surge, assim, da natureza divina que é, paradoxalmente, intemporal. Pois a divindade “cria” o tempo, os dias, o mundo, as estações, tudo, a partir de sua potência eterna, sua *eternidade*. Para o judaísmo, o sétimo dia, em especial, carrega sozinho a expressão da eternidade divina. Rebbe Abraham Heschel, no clássico *Les Bâtitseurs du Temps* [Os fundadores do tempo] (1957), argumenta a favor da ideia segundo a qual a tradição judaica nasce a partir da separação do tempo e do espaço, sendo o tempo o lugar das coisas sagradas e, por outro lado, o espaço, o lugar das coisas profanas. O sétimo dia, *shabbat*, por isso, ergue-se como a catedral judaica por excelência; o verdadeiro templo do judaísmo. “Le judaïsme est une religion du temps tendant à la sanctification du temps (...). Le Sabbat est notre cathédrale [O judaísmo é uma religião do tempo tendendo à santificação do tempo (...). O Sabbat é nossa catedral]” (HESCHEL, 1957: 105). O sétimo dia, portanto, enquanto imagem da *eternidade*, abrevia a experiência criadora primordial e se demarca como a proximidade imediata da imagem divina, pois “l’image de Dieu ne saurait se trouver que dans le temps qui est le masque de l’éternité [a imagem de Deus não poderia se encontrar senão no tempo que é a máscara da eternidade]” (HESCHEL, 1957: 116). Tal como afirma Heschel, na última frase de seu livro, “l’éternité donne naissance au Jour [a eternidade faz nascer o Dia]” (HESCHEL, 1957: 205). A fonte do tempo é, com efeito, a *eternidade*, ela mesma enquanto real potência que assegura o ato criador. Ensina Rabbi Akiba: “Le Sabbat et l’éternité sont un, ou tout au moins de même essence – l’idée est ancienne [O Sabbat e a eternidade são um, ou pelo menos da mesma essência – a ideia é antiga]” (HESCHEL, 1957: 176). Ou seja, a estrutura temporal que a tradição judaica relata, vive como rito e até mesmo anuncia como verdade manifesta, finalmente revela a *eternidade* divina como a verdadeira arquitetura temporal do mundo, encoberta ou escondida pelo tempo. Logo, *a cronologia segundo a determinação do mundo mítico-religiosa assemelha-se mais a uma teleologia: a divindade atribuiu ao mundo um sentido que pode ser apreendido*

em sua criação, ou em sua natureza escondida, a eternidade. O mundo e tudo que pertence a ele estariam impregnados de sinais que expressam a eternidade divina no seu sentido dado ao mundo desde a primeira determinação temporal situada na gênese da criação. Por outro lado, a forma cíclica ou repetitiva que se impõe ao mundo pode ser também uma forma linear, pois ambas se filiam sem prejuízo lógico à eternidade, porque é a eternidade divina que dá sentido ao mundo. Como diz Meister Eckhart,

[e]s ist eine notwendige Wahrheit, dass die Zeit an Gott und die Seele nicht rühren kann. Könnte Zeit an die Seele rühren, so wäre sie nicht Seele. Könnte Gott von der Zeit berührt werden, so wäre er nicht Gott.

[e]is uma verdade necessária, que o tempo não pode se distender em Deus e na alma. Pudesse o tempo distender-se na alma, não haveria alma. Pudesse Deus ser tocado pelo tempo, então ele não seria Deus. (ECKHART, 2013: 26).

O “retorno” como a facticidade da eternidade

Compreende-se o que Mircea Eliade chamou de “tempo sagrado”, tempo das festas, tempo das atualizações do ato criativo inicial e genético como ato repetitivo, como rito que deseja (re)encontrar o *sentido* teleológico da criação divina, pois

L’homme religieux connaît deux sortes de Temps: profane et sacré. Une durée évanescence, et une « suite d’éternités » périodiquement récupérables durant les fêtes qui constituent le calendrier sacré. Le Temps liturgique du calendrier se déroule en cercle fermé : c’est le Temps cosmique de l’Année, sanctifié par les « oeuvres des dieux ». Et parce que l’oeuvre divine la plus grandiose a été la Création du Monde, la commémoration de la cosmogonie joue un rôle important dans beaucoup de religions. Le Nouvel An coïncide avec le premier jour de la Création. L’Année est la dimension temporelle du Cosmos. (...) Chaque Nouvel An on réitère la cosmogonie, on re-crée le Monde, et, ce faisant, on « crée » aussi le Temps, on le régénère en le « commençant de nouveau ». (...) La fête religieuse est la réactualisation d’un événement primordial, d’une « histoire sacrée » dont les acteurs sont les dieux ou les Etres semi-divins.

O homem religioso conhece dois tipos de tempo: profano e sagrado. Uma duração evanescente e um “conjunto de eternidades” periodicamente recuperáveis durante as festas que constituem o calendário sagrado. O tempo litúrgico do calendário ocorre em círculos fechados: é o tempo cósmico do ano, santificado pelas obras dos deuses. E porque a mais grandiosa obra divina foi a criação do mundo, a comemoração da cosmogonia tem um papel importante em tantas religiões. O ano novo coincide com o primeiro dia da criação. O ano é a dimensão temporal [cronológica] do cosmos. (...) Cada ano novo reitera a cosmogonia, recria-se o mundo, e, dessa maneira, cria-se também o tempo, regenera-se o “começar de novo”. (...) A festa religiosa é a reatualização de um evento primordial, de uma história sagrada cujos atores são os deuses ou seres semidivinos. (ELIADE, 1965: 93).

A característica teleológica do tempo mítico-religioso é ainda caracterizada pelo retorno ou reinauguração do ritmo próprio ao mundo enquanto reinauguração ritual. Haveria certa necessidade de se voltar ao “início” para reinaugar o tempo segundo a natureza eterna do mundo, objetivando, assim, a atualização (tornar ato) da eternidade divina presente na criação. Trata-se de uma condenação ao “eterno retorno” que é necessária para a objetificação da natureza eterna divina, pois o retorno à gênese criativa produz a facticidade daquilo que seria infinito, disforme por natureza, a *eternidade*.

Mircea Eliade, em *Le mythe de l'éternel retour* [O mito do eterno retorno] (1969), reitera, com reservas, o argumento de A. J. Wensinck, em *The semitic New Year and the origin of eschatology* [O Ano Novo semita e a origem da escatologia] (1923), segundo o qual a origem da concepção ritual-cósmica do tempo se relaciona diretamente com o desaparecimento e o reaparecimento da vegetação, determinados pelas estações mais frias e mais quentes do ano, respectivamente, ou segundo as estações mais chuvosas e as menos chuvosas. Pois se o mundo foi criado no mês de *nissan* (entre março e abril) ou no mês de *tichri* (entre setembro e outubro)¹⁰ do calendário hebraico, é certo que ambas as estações são chuvosas e que, de uma maneira ou de outra, expressam factualmente através da vegetação, por meio de uma objetificação biológica, a regeneração periódica da vida; isto é, a repetição do ato cosmogônico. Porque, se não há teogonia na tradição judaico-cristã, há cosmogonia.

Um fato adicional contribui para a compreensão da repetição eterna enquanto objetificação da eternidade segundo padrões biológico-cosmológicos, o que é outro

¹⁰ Debate teológico entre os *tannaim* Rabbi Eliezer e Rabbi Joshua registrado pela tradição mishnaica. Cada um credita o início do ano judaico a um mês, segundo a tradição talmúdica.

nome divino também derivado do misterioso tetragrama. Se de YHWH se retira *hyh* [ser] pela exegese do terceiro capítulo da narrativa cosmogônica da *Torah*, o professor Thomas Römer apresenta outro argumento a favor da facticidade da divindade hebraica em *L'invention de Dieu* [A invenção de Deus] (2014) como divindade da chuva; o que corrobora as relações possíveis entre a reinauguração repetitiva do ano segundo o arquétipo biológico (tanto do ato reinaugurador, repetitivo, quanto da própria divindade em si). Poder-se-ia extrair do tetragrama outra raiz, qual seja, *hwy* [ייה]. A raiz *hwy* possui três significados distintos: desejar, cair, soprar. Mas apenas dois dos três significados possíveis são verificados linguisticamente empregados na tradição bíblica, o que leva à hipótese do professor Römer, segundo a qual

le sens de « désirer » et de « tomber » sont également attestés en hébreu biblique, seul le sens de « souffler » ne l'est pas. Peut-être s'agit il alors d'un évitement voulu à cause du nom divin.

o sentido de 'desejar' e de 'cair' são igualmente atestados em hebraico bíblico, somente o sentido de 'soprar' não é. Talvez, trata-se, então, de uma censura voluntária em razão do nome divino. (RÖMER, 2014: 49-50).

Tal afirmação coloca-se junto ao argumento do biblista Julius Wellhausen, cujo clássico dos estudos sobre história das religiões *Israelitische und Jüdische Geschichte* [História judaica e israelita] (1914) propõe que YHWH poderia ser caracterizado como divindade da chuva ou tempestade, radicando-se linguisticamente em *hwy*, quem *sopra* o vento ou faz *cair* a chuva. Além disso, pode ser averiguado em inscrições proto-semíticas amoritas (III milênio a.C.), encontradas na cidade de Mari, o que talvez possa ser entendido como inscrições de nomes próprios divinos, dentre os quais o de certo *Yahwi-Adad*, “manifestação de Adad”; *Adad* que é notoriamente a divindade das chuvas e tempestades (Cf. VON SODEN, 1985). Com efeito, a ideia de YHWH como deus das chuvas e tempestades segue para Thomas Römer como explicação satisfatória sobre o caráter manifesto da divindade hebraica. De fato, não seriam sem sentido próprio as diversas menções ao céu enquanto expressão factual da divindade (Cf. Deuteronômios 33, 2; Juízes 5, 4-5; Salmos 68, 8-9).

Com isso, torna-se claro que, sejam quais forem as formas concretas da divindade manifesta para a cultura hebraica, elas são formas que buscam exteriorizar o caráter eterno de sua natureza original. Pois a eternidade divina objetiva-se ou se torna ato quando pretende imitar a origem criativa através dos rituais de passagem do

tempo, sempre por meio da afirmação da repetição; ou seja, nos momentos em que se espacializa aquilo que é em si temporal – a transitoriedade – por meio da objetificação da repetição. A eternidade, antítese do que é transitório, no entanto, paradoxalmente aparece quando o tempo “retorna”, quando a sua transitividade *re-inaugura-se*, precisamente quando o mundo *re-aparece*: a noite torna-se dia; a lua, sol; as estações frias, quentes; a vegetação morta pelo frio, floresce (Gênesis 8, 22). São padrões naturais que não cessam de se repetir e que aparecem aos olhos da teologia como manifestação da eternidade divina que, no caso hebreu ou proto-cristão, não é apenas um atributo abstrato, mas factual, explicado pela origem arcaica de YHWH como *hwy*, deus das chuvas e tempestades, isto é, como espécie de deus da fertilidade do mundo natural. Algo que a princípio é apresentado como facticidade da origem de YHWH, contamina a tradição que, então, sedimenta-se literariamente enquanto atributo, epíteto, característica ou mesmo nome próprio da divindade; o que se averigua, como demonstrado, na literatura mítico-religiosa judaico-cristã.¹¹

O passado é teleologicamente eterno

O homem religioso que fia sua experiência-no-mundo nesta vertente de compreensão do *tempo como imagem material da eternidade* insere-se no *tempo enquanto expressão da eternidade* apenas pela repetição, atualização da história do mundo divino (*Heilgeschichte* [história celestial]) que é, como observado, um ato teleológico, não cronológico. A teleologia, por sua vez, só se realiza pela qualidade eterna do divino como exterior ao tempo e expressão da sua infinitude, simultaneamente, qualitativamente entendido como imutável, intransitivo. O tempo-eternidade que a temporalidade mítico-religiosa primordial evoca, então, é um tempo infinito, disforme, particularmente em sua relação com o homem, pois ele é,

¹¹ De nenhum modo, no entanto, pretende-se estruturar o tempo mítico-religioso como círculo em detrimento de uma linearidade filosófica ou historiológica. Ao contrário, o que se deve notar é que o tempo circular da repetição e do rito é também linearmente estruturado por meio da escatologia, também historiológica. Essa diferenciação entre cultuas cíclicas (proto-históricas / arcaicas) e culturas lineares (autenticamente históricas) é artificial, pois culturalmente e historicamente o tempo sempre obedece às duas lógicas, circular e linear (ASSMANN; [et al], 2004: 1188). O tempo do rito é linear e circular, tendo correspondências com a noção de “eternidade” apenas. A “eternidade”, isto posto, é a verdadeira contrapartida do “tempo”. Arnaldo Momigliano e Reinhart Koselleck concordam com esta ideia (MOMIGLIANO, 1966; KOSELLECK, 2000a, 2014a). Segundo Hubert Cancik, a análise que Friedrich Nietzsche faz da antiguidade clássica junto aos estudos de Karl Löwith, Gershom Scholem e Jacob Taubes são os grande responsáveis por este mal entendido (Cf. CANCIK, 1990).

originalmente, eternidade, ainda que se expresse teleologicamente no mundo segundo um desenho circular, repetitivo, ou mesmo segundo uma linha sobre a qual se imprimem os planos divinos, da criação ao fim dos tempos, tal como predito pela “revelação” apocalíptica de João, do lado cristão, ou pelos profetas maiores da antiga Judá, como Daniel e Isaías, do lado judaico. Igualmente, pode-se enxergar tal teleologia dentro do messianismo judaico e cristão cuja relação com a escatologia é clara. Nesse sentido, tal profetismo ou mesmo a existência mesma dos profetas parece ser possível somente por meio da arquitetura teológica do tempo, segundo a qual o futuro e o passado possuem formas idênticas e isonômicas, permitindo ao profeta a perscrutação futuróloga de maneira semelhante à investigação do passado. Por isso, o profeta surge como personalidade possível, assim como a profecia surge como fenômeno possível, dentro das estruturas culturais teológicas.

Ainsi le prophète biblique est tout ensemble participant de la durée transcendante de Dieu et inséré au plus profond du temps et la suite des temps qui tissent la trame des vies humaines. Car cette suite des temps se revêt déjà, en son sens le plus intime, d’une portée eschatologique. (...) Hors du temps et dans le temps à la fois. Il y a un jugement prophétique sur le devenir humain, qui engage une eschatologie sans doute, mais aussi et directement une histoire.

Dessa maneira, o profeta bíblico é partícipe da duração transcendental de Deus e inserido no mais profundo dos tempos e o devir que tece a trama das vidas humanas. Porque esse devir já se reveste, em seu sentido mais íntimo, de um escopo escatológico. (...) Fora do tempo e no tempo, de uma só vez. Há um julgamento profético sobre o devir humano, que envolve uma escatologia, sem dúvidas, mas também – e de forma direta – uma história.
(GARDET, 1978: 197).

É preciso sublinhar, entretanto, que o messianismo e a escatologia não reproduzem uma expectativa pura sobre o futuro, mas, bem ao contrário, anunciam o simples inacabamento do destino do mundo que, determinado pela teleologia, é, por fim, eterno (Cf. CAMILLI, 2013). A interpretação sobre o “fim” da história do mundo é apenas uma possibilidade de compreensão da escatologia bíblica, sociologicamente e historicamente localizada, mas que não descaracteriza a ontologia do tempo teológica como sinônimo do estudo sobre a eternidade. A própria língua hebraica antiga não possibilita a expectativa puramente futura e seu devido “fim”, pois não há tempo passado, presente e futuro, mas somente os tempos das ações “acabadas” e

“inacabadas”, gramaticalmente¹² e antropologicamente. Portanto, o *Messias* não “virá”, mas ele “vem vindo”, seja no “futuro-presente”, conforme Agostinho, que será adiante analisado, seja “hoje”, conforme a parábola do tratado *Sanhédrin* (98a), do *Talmud Bavli*, sendo tanto o “futuro-presente” quando o “hoje” localizados na eternidade. A facticidade eterna da divindade, assim, é reafirmada como a matéria criadora e caráter fundamental da criação do mundo, de acordo com a compreensão teológica mítico-religiosa sobre a ideia de tempo.

O aspecto teleológico, desse modo, objetiva-se como o atributo exemplar do discurso mítico-religioso sobre o tempo, retirando-o do âmbito investigativo da consciência, tornando qualquer aspecto temporal do mundo e das coisas uma determinação da sua natureza primeva eterna, infinita, imutável, disforme. Não se admite qualquer transitividade como atributo da criação, que é intransigente em relação ao destino do mundo; algo que tanto a escatologia bíblica quanto a ritualística religiosa prescrevem. Ou seja, para a acepção mítico-religiosa do tempo, o que é compreendido pela consciência enquanto experiência cronológica ou temporal – as coisas passadas ou futuras – não é nada mais do que predeterminações de *El-Olam*. Tanto o futuro (as expectativas), como o passado (a memória), são por consequência teleologicamente intemporais, eternos. O tempo nada mais é do que a imagem alargada da eternidade divina. Não por acaso, pode-se, com efeito, alcançar certa pré-visibilidade dos planos divinos de maneira profética, pois futuro e passado se confundem na informalidade do que são o passado e o futuro para a literatura mítico-religiosa. O que está admitido na imutabilidade própria àquilo que é. A eternidade, portanto, é o verdadeiro caráter do tempo, seja ele futuro, seja ele passado.

¹² Para a gramática do hebraico antigo, “ao tempo *passado* chamaremos *completo* (...); o *completo* hebraico compreende o nosso pretérito perfeito (ele fez), o pretérito imperfeito (ele fazia) e o pretérito mais-que-perfeito (ele fizera); o *completo* hebraico indica uma ação *acabada*. (...) A ação *inacabada* ou por acabar é chamada de *incompleta* (futuro, futuro do pretérito)” (ALVES, 2007: 104-105).

Tempo como problema físico

o passado é número do lugar anterior

*Wirklich ist, was sich messen läßt.
[Real é o que pode ser medido]*

(Max Planck)

Os fundamentos aristotélicos sobre a ideia de tempo

Diferentemente da ideia de tempo própria ao mito e à religião que surge da sua relação com o conceito de eternidade, há entre os gregos do chamado período clássico a elaboração de uma ideia de tempo mais mundana do que divina, mais objetiva do que mítica, mais cognoscível do que misteriosa, mais lógica do que teleológica. Já no século VI a.C., Ferécides de Siro, mestre de Pitágoras, estuda as relações entre tempo e eternidade sob o crivo da observação da natureza, operando uma tentativa de voltar para a *phýsis* (ou seja, para o mundo natural) o entendimento do tempo (MOOIJ, 2005: 12-13). Porém, será notadamente nas reflexões de Aristóteles versando sobre o movimento que a ideia de tempo será devidamente sistematizada como parte da natureza. Em seu estudo sobre o movimento, ao sistematizar boa parte da discussão desenvolvida por Ferécides, Pitágoras, Demócrito, Anaxágoras, Heráclito, Parmênides, Zenão, dentre outros, o filósofo procura responder ao questionamento sobre a natureza do tempo, *chrónos* [χρόνος], de maneira a relacionar a ideia de tempo com a própria natureza das coisas, com a *phýsis* [φύσις].

Aristotle's *Physics* is, as far as we know, the first work to attempt a systematic and unified philosophy of nature.

A *Física* de Aristóteles é, até onde se sabe, o primeiro trabalho que almeja uma filosofia da natureza sistemática e unificada. (WEIGELT, 2014: 157).

Apesar de, no *Timeu*, Platão também se destacar por sua meditação sobre o tempo como imagem do movimento numerável dos céus, “il faut en arriver à Aristote pour trouver la première analyse philosophique exhaustive et systématique du temps [é preciso chegar até Aristóteles para encontrar a primeira análise filosófica exaustiva e sistemática do tempo]” (LLOYD, 1975: 159). É na *Física*,¹³ particularmente no livro IV, onde Aristóteles estuda o conceito de movimento e, por fim, interroga a natureza do tempo e sua relação específica com o conceito de interesse principal do livro, o movimento. Aristóteles parece querer superar a pergunta sobre o *devenir*, própria ao pensamento dos “primeiros filósofos” (conforme o próprio Aristóteles), como se averigua na disputa entre Parmênides e Heráclito de Éfeso (ou mesmo em Platão), para propor a concepção de *movimento* (REY PUENTE, 2014: 17),

¹³ A *Física*, sabe-se, é uma compilação feita por Andronico de Rodes de textos atribuídos a Aristóteles.

inaugurando a compreensão de que é possível conhecer o mundo e assumir sua natureza transitiva, constantemente mutável, sem prejuízo da coerência. O tempo, nessa obra, torna-se objeto de uma investigação interessada, sobretudo, no movimento, do qual o tempo passa a ser um atributo.

A tese de doutoramento de Paul F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles* [A teoria do tempo de Aristóteles] (1964), defendida na universidade de Munique, permanece uma das discussões mais completas sobre o que se convencionou chamar de “tratado do tempo” de Aristóteles (precisamente os capítulos X ao XIV do livro IV da *Física*)¹⁴. Todavia, há ainda um ponto pouco explorado pela tradição de interpretação do “tratado do tempo” de Aristóteles que não foi devidamente investigado, a saber, as implicações da ideia aristotélica de tempo sobre certo conceito específico de passado que emerge de sua interrogação sobre a natureza do movimento. Haveria, portanto, um conceito de passado propriamente físico-aristotélico dedutível da sua ideia de tempo, que, por outro lado, deve ser compreendida à luz de sua meditação sobre o movimento.

Segundo o livro III da *Física*, o movimento é “a <atualidade> do ente potencial, quando em atualidade, está em atividade não enquanto ele mesmo, mas sim enquanto móvel” (REY PUENTE, 2010: 512). O movimento é a atualidade do ente [materialidade] potencial, ou seja, *corruptibilidade* e *criatividade*. Nota-se que o sufixo “-dade” anuncia, precisamente, a “potência de ser” (de se corromper ou criar), o que diz respeito a alguma atividade. O movimento é próprio ao ente, ao mundo. E dele, como atributo, o “agora”, como acidente-de-tempo, averigua-se no mundo como qualidade física singular do mundo, enquanto divisor físico que demarca o início [depois] e o final [antes] do tempo. O tempo para Aristóteles é, assim, ligado à natureza das coisas; é um tempo físico, cujo testemunho evidente seria a atualidade potencial do ente, o movimento.

Em diálogo constante com a tradição que o precede, entretanto, e abrindo novas frentes para o debate, já no início do “tratado sobre o tempo”, o Estagirita levanta uma questão importante acerca da investigação sobre a natureza do tempo, qual seja, se o tempo “está entre as coisas que existem ou entre as coisas que não existem” (*Física*, IV (10), 217 b - 29). Esta questão permeará todo o tratado. E a

¹⁴ A tese de doutoramento do professor Fernando Rey Puente, *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles* (2001), configura-se como a mais completa análise sobre a ideia de tempo aristotélica em língua portuguesa e será também um dos aportes da seguinte análise (REY PUENTE, 2001), bem como sua tradução do “tratado do tempo” (REY PUENTE, 2010).

resposta afirmativa e categórica de Aristóteles aponta para a direção de sua reflexão: “[o tempo] existe por igual em toda parte e junto a todas as coisas” (*Física*, IV (10), 218 b - 5). Ou seja, há tempo, sempre. Porque o tempo, para o filósofo, é, acima de tudo, movimento, apesar de não se confundir com o movimento (*Física*, IV (10), 218 b - 15). Ele é, de fato, porém seu ser existe de maneira dificultosa, sempre deixando de existir ou existindo apenas como promessa de *ser*, como indício. O tempo, segundo a *Física*, pertenceria ao movimento, de forma que o princípio fundamental do movimento, a mudança espacial, do “anterior” para o “posterior”, ou espacialmente falando, “de trás” para “frente de” (*Física*, IV (11), 219 a - 11-23)¹⁵, pode ser transubstanciado em um “antes-e-depois no tempo, em virtude da dependência do tempo sobre o movimento” (*Física*, IV (11), 219 a - 15), pois, “da mesma maneira que o movimento é um fluxo contínuo, assim é o tempo” (*Física*, IV (11), 219 b - 10). Do tempo, porém, “sendo ele dividido em partes, estas já deixaram de existir ou ainda virão a existir, mas nenhuma existe” (*Física*, IV (10), 217 a - 32), conforme a análise que o Estagirita propõe sobre a sua natureza. Isso posto, está claro que a natureza do tempo como existente e inexistente é paradoxal, pois é transição constante entre estados de ser e não-ser-mais, entre partes que nunca *são*.

O tempo que é uma determinação do movimento emerge, portanto, da relação transicional entre anteriores e posteriores que possuem como eixo de transição o “agora” [νῦν; νῦν]. O “agora é um limite [divisor]¹⁶ do tempo” (*Física*, IV (10), 218 a - 25), segundo Aristóteles; “é o ‘agora’ que demarca o tempo como anterior e posterior” (*Física*, IV (11), 219 b - 15-16). Como marca inaugural da experiência do tempo físico, o “agora”, no entanto, não é uma porção de tempo, mas um “acidente” (*Física*, IV (11), 220 a - 21) que organiza, então, aquilo que transita: o anterior rumo ao posterior. Ou seja, o “agora” organiza o movimento em forma de tempo. O “agora”

¹⁵ Nota-se que a tradução da definição aristotélica de tempo também seria possível como “precoce e tardio [früher und später]”, o que, no entanto, não anuncia de forma precisa o teor matemático que Aristóteles pretende imprimir ao movimento e ao tempo de maneira “neutra” (CONEN, 1964: 58-59).

¹⁶ Heidegger chama a atenção para o aspecto limítrofe do *agora* em suas preleções de 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Os problemas fundamentais da fenomenologia]) e sugere que mais do que *limite* [péras], o *agora* deve ser compreendido como *número* [arithmós] em sua essência, segundo Aristóteles. Pois o “limite de algo pertence ao modo de ser do limitado. Isto não é válido para o número. Ele não está preso àquilo que ele conta. O número pode determinar algo, sem que ele seja por sua parte dependente da materialidade e do modo de ser do que é contado. Posso dizer: dez cavalos. Aqui, em verdade, o número dez determina os cavalos, mas o número dez não tem nada do caráter dos cavalos enquanto cavalos; pois posso determinar numericamente com eles do mesmo modo barcos, triângulos ou árvores” (HEIDEGGER, 2005: 363). Elencou-se, por isso, o termo “limite-criativo” para melhor descrever o aspecto limítrofe do tempo de Aristóteles, mas também de outras reflexões sobre a temporalidade e seu caráter limítrofe, ou seja, finito, apreensível, cognoscível, não *ilimitado* [ápeiron], tal como Anaximandro ou toda sorte de temporalidade “eterna” propõe.

para Aristóteles é exatamente o ponto de inflexão para a compreensão da experiência temporal e daquilo que é o tempo segundo a natureza do mundo como mundo em movimento. A partir do “agora” o tempo passou ou é esperado “e em seu caráter geral de limite ele é de uma só vez o início do tempo vindouro e o fim do tempo que passa” (*Física*, IV (13), 222 a – 12-14); ele funciona como um divisor radical do tempo e sem ele não há unidade temporal; ele é o divisor-unificador do tempo, portanto. “Das Jetzt ist in einem Sinne dasselbe und in einem anderen Sinne verschieden [O agora é em um sentido ele mesmo e em outro sentido o diferente]” (CONEN, 1964: 63). Essa concepção do “agora” e do tempo se encontra também de maneira menos elaborada nas *Categorias*, onde Aristóteles afirma que o tempo é feito de partes, das quais “o agora [vũv; nûn] tem de uma só vez o passado e o porvir” (*Categorias*, 5 a - 8).

O “agora” na qualidade de acidente ou limite, em seu sentido de divisor, não de empecilho, delimita a própria origem da sua experiência, do que é esperado e do que já se passou. No entanto, da mesma potencialidade em seccionar o que se passou do que é esperado, do “agora” como limite-divisor, anuncia-se o “agora” enquanto unificador ou catalizador do anterior-posterior. O “agora” é, portanto, divisor e unificador do anterior-posterior temporal segundo a *Física*. “Das Jetzt macht die Zeit stetig und teilt sie auch [O agora faz o tempo algo contínuo e também dividido]” (CONEN, 1964: 63).

A partir disto, o tempo de Aristóteles já se mostra bastante distinto do tempo mítico-religioso. O tempo da *Física* é atributo do movimento das coisas, do movimento do mundo, dos astros, dos céus, e, além disso, é divisível entre um tempo do agora, um tempo anterior e outro posterior; todos *são* tempo e nenhum *é* o tempo, pois o tempo seria, precisamente, a *pluralidade*, não a *unidade*, como o quer Parmênides com sua concepção de tempo como mera aparência da percepção (Cf. *Parmênides*, 140 e - 141 d). Naturalmente, o tempo que é movimento nunca poderá ser algo que se relaciona com a eternidade, tampouco imutável, como propõe o mito ou a religião.

O tempo aristotélico é físico, pois está no mundo e dele emerge, da materialidade inata das coisas, do movimento do mundo, como atributo que permite o conhecimento do movimento que se parte em “agoras anteriores” e “agoras posteriores”.

Com efeito, o lento e o veloz são determinados pelo tempo: veloz é o que se move muito em pouco <tempo>, lento é o que se move pouco em muito <tempo>. O tempo, porém, não é determinado pelo tempo, nem por <ser> certa quantidade ou qualidade <do tempo>. É manifesto, portanto que <o tempo> não é movimento. E para nós, no presente <momento>, em nada difere dizer movimento ou mudança.

(...)

Todavia, o tempo por certo não existe sem mudança, pois quando nós mesmos não mudamos o <nosso> pensamento ou quando nos passa despercebido o que foi mudado, <então> não nos parece que tenha passado tempo (...).

(*Física*, IV (10), 218 b - 13-25).

Aristóteles, curiosamente, imputa à percepção a origem do tempo, pois se não há percepção (se não há mudança no pensamento), não há tempo. “A <nossa> alma parece permanecer no mesmo e indivisível agora, ao contrário, quando percebemos e determinamos <diferentes agoras>, nós dizemos então que um tempo passou” (*Física*, IV (10), 218 b – 35-38)¹⁷. O filósofo, apesar de não avançar muito sobre essa análise, assegura que se há percepção do agora na alma, há tempo, algo que, dialeticamente, faz do tempo algo da alma, bem como da alma algo temporal. Assertiva a princípio evasiva que, apesar de propor um possível tempo indiferente para a alma, admite que tanto o tempo quanto a alma possuem uma origem comum e que essa origem está sujeita não só ao mundo como ao pensamento, pois o movimento das coisas é sentido na alma “agora”, sempre.

Pela perspectiva aristotélica, então, o tempo é movimento do mundo e é sentido na alma enquanto “agora”; ele é mudança, logo, não é *ser*; imutável, diferentemente do tempo-eterno mítico-religioso. Além disso, o tempo é divisível em mais de um “agora”, segundo a *Física*: agora anterior e agora posterior. “Quando <nós percebemos> o anterior-posterior, então nós falamos de tempo. Com efeito, isto é o tempo: número de um movimento segundo o *anterior-posterior* [πρότερον καὶ ὕστερον; *próteron kai hýsteron*]” (*Física*, IV (11), 219 b - 2-3)¹⁸. Ou seja, segundo

¹⁷ No *Tratado da Memória e da Reminiscência*, Aristóteles reitera o entendimento do tempo como “anterior-posterior [πρότερον καὶ ὕστερον]”, em relação também com a “alma” (consciência) que percebe ou sente o tempo (Cf. *Tratado da Memória e da Reminiscência*, 449 b).

¹⁸ Essa fórmula será a marca da ideia de tempo aristotélica e atravessará gerações de pensadores como axioma. Ibn Sina (Avicena) e Ibn Rusd (Averróes), a título de exemplo, em ambiente cultural bastante distinto e séculos após as meditações físicas de Aristóteles, discutem o tempo enquanto *numerus motus secundum prius et posterius* (ASSMANN [et al], 2004: 1212). Tomás de Aquino repetirá o adágio aristotélico de modo a adaptá-lo à doutrina cristã da eternidade divina (*Summa Theologiae*, Q.10, Art.1-5). A partir das “ideias” de John Locke e das “percepções” de George Berkeley, David Hume fará sobreviver na filosofia moderna o entendimento que “every moment must be distinct from, and posterior or antecedent to another” (HUME, 1739: 26). William James logra para a filosofia analítica esta caracterização aristotélica em *The Principles of Psychology* (1890): “Thus memory gets strewn

Aristóteles, a partir de dois “agoras”, “um anterior e outro posterior, dizemos isso ser o tempo” (*Física*, IV (11), 219 a - 26-29). O tempo é o movimento possuidor de um número, numerável, divisível. Ele é medido e o “agora” é o seu limite-divisor que secciona e unifica a experiência temporal total entre o anterior e o posterior, o antes e o depois, numerável, sempre.

H. Carteron, tradutor francês da *Física* de Aristóteles, já em 1924 notava que a introdução do “número” na definição de tempo é originalmente aristotélica (CARTERON, 1924: 67), pois é partilhável, logo numerável. Paul Conen afirma que tal fato, a princípio estranho, confirma-se por uma análise filológica simples. O que ele próprio faz, para afirmar que

[w]enn die Zeit als Zahl und die Zeit als Maß das erste Mal zusammengebraucht werden, dann ist es die Zeit als Zahl, die Aristoteles als den eigentlich fundamentalen Begriff betrachtet.

[q]uando o tempo como número e o tempo como medida são pela primeira vez postos em conjunto, então se observa o tempo como número enquanto o verdadeiro conceito fundamental aristotélico. (CONEN, 1964: 60).

Nas palavras do Estagirita:

O agora, portanto, enquanto limite não é tempo, mas um acidente <deste>; enquanto numera, porém, ele é número. Com efeito, os limites pertencem somente àquilo de que são limites (...). É manifesto, então, que o tempo é número de um movimento segundo o anterior-posterior [πρότερον καὶ ὕστερον], e que ele é contínuo (pois <é número de> um contínuo). (*Física*, IV (11), 220 a - 21-16)

O tempo, enquanto número é muito ou pouco, já enquanto contínuo é longo ou breve. Ele possui qualidades específicas segundo a compreensão numérica e contínua. E essa compreensão é tanto linear quanto causal, pois do agora é que seu diferencial é resultante, o anterior-posterior. O tempo, assim, enquanto “medida do movimento” (*Física*, IV (12), 221 b - 8), é o “número de um movimento” que estabelece a

with dated things - dated in the sense of being *before* or *after* each other. The date of a thing is a mere relation of before or after the present thing or some past or future thing. (...) But *the original paragon and prototype of all conceived times is the specious present, the short duration of which we are immediately and incessantly sensible*” (JAMES, 1890: 231). Bertrand Russel conserva esse fundamento da compreensão da ideia de tempo (Cf. RUSSEL, 1915). O físico e filósofo holandês P. J. Zwart, em uma breve síntese matemático-dedutiva sobre a ideia de tempo afirma que para a ideia de tempo em geral, “[the] fundamental relation from which the concept of time derived is the relation ‘before-and-after’ or ‘earlier-and-later’” (ZWART, 1972: 135).

continuidade. Tal continuidade, no entanto, possui alguns limites. Portanto o tempo é o movimento, embora o tempo não seja, ele mesmo, o movimento, uma vez que o movimento é o anterior-posterior postos em relação, mas sim o anterior-posterior postos em relação e de modo numerável; “o anterior-posterior de uma série cinética qualquer ainda não é propriamente o tempo” (REY PUENTE, 2010: 133). Apenas o humano, dotado de intelecto complexo e numerador, então, conceberia o tempo, “os animais podem perceber o anterior e o posterior de um dado movimento, mas não são capazes de numerá-lo, pois são incapazes de possuírem um conhecimento universal” (REY PUENTE, 2010, 156) (Cf. *Metafísica* 1, 980b, 27-28). Portanto, só há tempo se há intelecto que dê significado à série cinética *anterior-posterior* e que, ainda assim, possua seus problemas próprios.

Zenão de Eléia, por exemplo, propõe que percorrer distâncias é inexoravelmente uma tarefa infinita, visto que uma distância “d” qualquer pode sempre ser dividida espacialmente em duas ou mais parcelas ($d/2$; $d/3$; $d/4$; *ad infinitum*). Em outras palavras, se um objeto qualquer parte de um ponto “x” rumo a um ponto “2x”, sendo a distância entre os dois pontos “d”, tal objeto nunca chegará até “2x”, visto que ele terá que percorrer infinitas parcelas de distância “d” em seu caminho que, então, jamais terminaria (KOYRÉ, 1971: 10-11). Por isso a natureza infinita dos espaços, quando matematizados revela uma antinomia: é ou não é possível percorrer distâncias? A infinitude dos espaços numerados que possui um limite-divisor “por diminuição”, mas não “por crescimento”, como ensina Aristóteles¹⁹, expõe a matemática enquanto uma linguagem que escreve ficção (como

¹⁹ Nos limites físicos da discussão sobre a natureza do tempo, David Hume expõe sua crítica à infinitude dos “pontos matematicos” no *Treatise of Human Nature* (1739), pois um ponto matemático, enquanto uma “não-entidade” não possui existência real: “It has often been maintain’d in the schools, that extension must be divisible, in infinitum, because the system of mathematical points is absurd; and that system is absurd, because a mathematical point is a non-entity, and consequently can never by its conjunction with others form a real existence. (...) Mathematical points are of consequence equally impossible” (HUME, 1739: 31-32). Nota-se, ainda, que não há empecilhos para se aumentar certa numeração, mas, ao contrário, diminuindo-se a numeração, o número “0” (zero) interrompe o decrescimento enquanto seu limite-obstáculo (THOMAS, 1957: 425). Nesse sentido, vale lembrar que talvez a grande inovação ocidental-cristã tenha sido a criação do “ano zero universal” enquanto limite existencial intra-histórico, isto é, como parte constitutiva da lógica histórica (atitude repetida pelo mundo islâmico, com a instituição do “ano 0”, ano da Hégira, *Anno Hegirae*). E salienta-se que este ano “0” não é o mesmo “0” inaugural do judaísmo ou dos diversos calendários cívico-religiosos meso-orientais, pois a diferença crucial entre estes e o calendário-cristão é o estabelecimento de um “antes-depois” do ano “0”. Isto é o calendário cristão inova ao introduzir o “passado do passado” histórico-religioso, um “antes” do “0”, uma pré-história da história de fato, a história cristã; ato que será repetido pelo Islã, conforme dito. Salienta-se, todavia, que essa norma foi recentemente estabelecida; mais precisamente, foi há cerca de trezentos anos que as autoridades decidiram-se por modificar o calendário genético-bíblico (que data a criação do mundo em pouco mais de 5 mil anos) pelo

qualquer outra linguagem), pois é empiricamente averiguável que é possível percorrer distâncias de maneira finita, sem a necessidade de percorrer todas as frações possíveis de certa distância “d”; suas frações não são uma exigência empírica ou um impedimento espacial, mesmo que averiguáveis matematicamente. O “ponto matemático”, enfim, não possui existência real.²⁰

Tal argumento pode ser transposto para as reflexões acerca da temporalidade apresentada na obra aristotélica. Do paradoxo posto por Zenão de Eléia e de sua posterior crítica, torna-se claro que o tempo enquanto número de um movimento segundo o anterior-posterior não é eterno pela mera possibilidade matemática de fracioná-lo infinitamente, como é possível fazê-lo com certa distância. Bem ao contrário, o contínuo temporal da *Física* de Aristóteles “considerado numericamente é algo concreto, não abstrato” (*Física*, IV (12), 220 b - 9); ele considera o número em sua relação concreta com seu significado físico, natural, isto é, um (1) período de tempo é fisicamente demarcável enquanto “a” dias, “b” meses ou mesmo “c” estações. O significado de um (1) dia ou um (1) mês não é matematicamente fracionável, apesar de que sua duração, possuindo também os seus limites, o possa ser.

Isso posto, a continuidade do fluxo temporal *físico* possuiria, como se vê, uma *direção* natural do anterior-do-agora ao posterior-ao-agora, visto que o fluxo temporal seria sempre do anterior-atrás ao posterior-a-frente-do “agora” (Cf. *Física*, IV (12), 219 a). *O tempo, segundo a quantidade espacial-temporal “agora”, mantém a continuidade entre o tempo passado-anterior (atrás) e o futuro-posterior (em frente) como intermediário unificador-seccionador*²¹. *O “agora”, portanto, é a potencialidade de divisão, cisão do tempo e, também, o limite-divisor que une o anterior-posterior e dá forma à experiência do tempo. Em outras palavras, o “agora” dá existência ao tempo. E, simultaneamente, o tempo é o que dá existência ao “agora”.* “Die Zeit und das Jetzt schließen wechselseitig ihr Dasein ein [O tempo e o agora encerram mutualmente sua existência]” (CONEN, 1964: 63). Para

calendário em que o ano “0” torna-se o ponto de inflexão, permitindo a contagem regressiva indefinida (KOSELLECK, 2014a: 271).

²⁰ Whitrow, em *The Natural Philosophy of Time* (1961), lembra que é precisamente a diferenciação final da medida de tempo que interessa à matemática (moderna, no caso), sua projeção infinita é irrelevante: “Mathematically, the origin – if any – of time is projected to ‘minus infinity’, which means that in practice it is irrelevant and only time-differences matter” (WHITROW, 1961: 21).

²¹ A função do “agora” aristotélico é a de “Einung und Teilung des Zeitkontinuums [unificação e separação do contínuo do tempo]” (CONEN, 1964: 115).

Aristóteles, “agora” e tempo são “conceitos compartilhados [vertauschbare Begriffe]” (CONEN, 1964: 66). É no “agora” que repousa, instantaneamente, o fluxo que é movimento e tempo direcionado do anterior ao posterior, segundo a *Física*.

O tempo é, acima de tudo, atributo do movimento que está sempre anunciando a decadência e a corrupção do agora. E é esta a atribuição do tempo para que o movimento seja completo: ele deve assegurar a corrupção para que o movimento seja completo, para que o tempo passe. O “agora” não deve nunca *ser*. Assim como o tempo nunca *é*, simplesmente, segundo a *Física*. Por isso sua relação com o movimento, antítese do imutável *ser*. O “agora” deve se comportar sempre como limite-divisor que vaticina sua própria corrupção ou desaparecimento e, logicamente, a cisão entre o anterior-posterior para que, assim, haja diferenciação entre passado-anterior e presente, como também entre presente e futuro-posterior. Sempre a partir do desaparecimento ou da corrupção do “agora”, de maneira contínua e divisível, numerável, mesurável.²² O legado aristotélico sobre a ideia de tempo, então, configura-se em seu modelo físico radical, segundo o qual há um necessário “processo de separação entre tempo e eternidade” (REY PUENTE, 2010: 39).

²² Paul Conen destaca que não é filologicamente correto traduzir “agora” como “presente”. O que, entretanto, não impede tal interpretação de modo associativo (CONEN, 1964: 72), pois o “agora” aristotélico é uma forma de “presente”. E de maneira a sinalizar seu aceite em relação à interpretação que Walter Bröcker expõe em *Aristoteles* (1935) sobre a ideia de tempo contida na *Física*, Conen reafirma que “o ser-agora é sempre outro ser. Cada ponto no tempo foi primeiro futuro, vem ao presente e chega ao passado. (...) [O] presente (agora) não permanece ele mesmo como um ponto no tempo, ao contrário ele vai de um ponto no tempo (agora) até outro [...das Jetzt-Sein ist ein immer anderes Sein. Jeder Zeitpunkt war erst Zukunft, kommt in die Gegenwart und geht in die Vergangenheit. (...) [D]ie Gegenwart (Jetzt) bleibt nicht im demselben Zeitpunkt (Jetzt) stehen, sondern sie geht von einem Zeitpunkt (Jetzt) zum andern über]” (CONEN, 1964: 81). Portanto, pode-se inferir que o seu “anterior” é uma forma de “passado” e seu “posterior” uma forma de “futuro”. O que dá margem às conclusões até aqui suscitadas.

A discussão física moderna e a localização do tempo no “lugar”

Da mesma maneira que o tempo não é tempo em Aristóteles, pois é, na verdade, de acordo com o filósofo, *a aparência do movimento*, a física moderna, particularmente a partir das contribuições de Isaac Newton e Albert Einstein também não trata do problema do tempo de maneira direta, mas indireta. A proposta de compreensão sobre o tempo em Isaac Newton não apresenta nenhuma grande mudança em relação ao que Aristóteles ou mesmo a literatura judaico-cristã propõe. Newton tentaria, especialmente em seu *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [Princípios Matemáticos da Filosofia Natural] (1687), apresentar uma síntese entre as ideias de tempo-eternidade da literatura judaico-cristã e de tempo-físico aristotélico. Em Newton, não há nenhuma grande reflexão sobre a natureza do tempo além daquelas em que tempo é número e medida a ser estabelecido de maneira absoluta pelo movimento dos corpos, dos astros, ou da matéria em geral. O tempo é uma categoria absoluta que flui de modo sempre idêntico, sem relação com as coisas externas (Cf. NEWTON, 1972). Isto é, para Newton o tempo é uma categoria absoluta.

Tempus absolutum verum & mathematicum, in se & natura sua sine relatione ad externum quodvis, æquabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio : Relativum apparens & vulgare est sensibilis & externa quævis durationis per motum mensura, (seu accurata seu inæquabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur ; ut hora, dies, mensis, annus.

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, flui igualmente por si e por sua natureza sem relação alguma com algo externo, chamado também de duração. O tempo relativo, aparente e vulgar, é alguma medida externa e sensível da duração (precisa ou desigual), obtida através do movimento, normalmente utilizado no lugar do tempo verdadeiro: assim como a hora, o dia, o mês e o ano. (NEWTON, 1972: 46).

O tempo em Newton é originalmente absoluto, suprassensível e apenas numerável (matematicamente exprimível) por possuir uma extensão que se encontra, precisamente, segundo Newton, no espaço absoluto que é imutável, tal como a duração de Spinoza. Newton enfatiza, no entanto, o conceito de *lugar* [locus] (NEWTON, 1972: 47) como fundamento físico da materialidade absoluta. Assim como o espaço se divide em lugares, o tempo seria possuidor de lugares. *Tempo e espaço são definidos, matematicamente, portanto, de acordo com os lugares que*

ocupam dentro de sua imobilidade. Newton endossa, nesses termos, a concepção aristotélica de tempo. Entretanto, ele vai mais longe que Aristóteles em sua incursão sobre o problema do tempo, pois dada a natureza mecânica que o filósofo da natureza imputa ao universo, como conjunto de materiais que, segundo a força original da gravidade dos corpos, dão movimento a esse mesmo conjunto de corpos materiais, a apreensão e cognoscibilidade do tempo desses movimentos se tornam possíveis. No sistema de mundo/universo newtoniano, tanto espaço quanto tempo são dados que não são influenciados ou influenciam o jogo de forças que atuam no mundo/universo, pois são dados universais da composição desse sistema, imutáveis e exteriores a ele, de forma que a experiência do tempo é algo que a alma assiste, passiva, e que, por outro lado, a natureza produz. A consciência ou a alma, assim, não possuem papel definidor sobre nada no mundo, segundo Newton. E somente a mecânica universal daria conta, através da linguagem matemática, de não *fingir hipóteses*, mas de descrever o mundo que parece possuir em sua composição dois elementos essenciais, espaço e tempo; essências que coadunam a experiência temporal infinita-eterna e finita-físico-matemática ao se compreender o tempo e o espaço como dados absolutos universais e imutáveis.

A mecânica universal de Isaac Newton, portanto, não propicia uma nova visada sobre o caráter do tempo; muito antes pelo contrário, submete-se à *Física* aristotélica. O tempo, que é determinação do movimento, porém, simultaneamente, submete-se também à doutrina mítico-religiosa de tempo-eternidade, pois o tempo que é numerável (por possuir um lugar) ainda é disforme e eterno, externo ao homem e absoluto, indiferente à sua existência. O tempo absoluto newtoniano tem algo de eterno porque ele se evade do mundo, é *ser* imutável. E essa compreensão newtoniana é possível porque, diferentemente do que a literatura judaico-cristã propõe, Newton vê o caráter central da divindade na origem do movimento do universo, a força que age independentemente de outra força, o que o filósofo da natureza chama de “gravidade”, não de eternidade. A gravidade [*gravitas*], “*spiritu quodam subtilissimo corpora crassa pervadente, & in iisdem latente [espécie de espírito muito sutil que penetra os corpos sólidos e que se esconde neles]*” (NEWTON, 1972: 764), confunde-se com Deus em Newton, particularmente no “Escólio Geral” aos *Principia* (NEWTON, 1972: 759-765), pois, como potência suprema, substância [*substantiam*] onipotente e onipresente, eterno [*aeternus*] (NEWTON, 1972: 761) e infinito, o deus newtoniano (qual seja, a gravidade), apesar de misterioso, é indiscutivelmente o

espírito do princípio, a *força* [força da gravidade; *vis gravitas*] (Cf. NEWTON, 1972) motriz original da mecânica universal.

O tempo como duração é, então, absoluto, mas não eterno, pois é original do movimento perpetrado por uma força onipresente, onipotente, naturalmente inesgotável, uma vez que compõe a própria matéria. Mas como já não é Deus, nem corresponde diretamente a alguma divindade, não é infinita, disforme. Por isso mesmo passaria a ser mensurável, um número determinável por sua imutabilidade, uma determinação da substância original, da força original: a gravidade. O tempo, portanto, seria mensurável precisamente por não se mover, por ser absoluto segundo a mecânica universal: um acúmulo da atividade da gravitação universal. Caso o tempo absoluto se mova, sua plasticidade não permite sua apreensão enquanto Lei universal e mecânica, matematicamente exprimível. O tempo de Newton, então, não é meramente determinação do movimento, muito menos eternidade insondável e teleológica, mas “perseverança do existir”, “duração”; algo como a “duração” de Spinoza que, no entanto, não é uma determinação da eternidade, mas, no caso de Newton, do jogo de *forças* mecânicas e físicas do universo.

A *força* [*vis*], para Newton, inaugura o que se compreende como física moderna, convertendo-se na própria origem e fim do movimento do mundo. A “gravidade” seria a primeira das *forças*, espécie de origem divina das relações físicas do universo, como descreve o próprio Newton. O tempo emerge exatamente do movimento originado por uma *força*. O tempo, ou duração, como ordem de sucessão, ocuparia um *lugar*, no entanto, naturalmente imóvel, imutável, pois cada “agora” ocupa determinado lugar-de-tempo no absoluto temporal que a duração newtoniana prevê. O tempo newtoniano é, por assim dizer, eterno (em sentido negativo, não infinito, como a outra face da eternidade), imóvel e numerável, pois possuiria um *lugar*. *O tempo é, segundo Newton, as coisas em existência ocupando um determinado lugar*. O tempo seria um dado da natureza e, como assevera Aristóteles, não se interroga acerca da existência ou não da Natureza. O tempo é, ele existe, fisicamente. Não é teleologicamente previsível segundo uma natureza eterna-intemporal, mas cronologicamente observável e previsível na medida em que a duração das coisas pode ser medida segundo as Leis da mecânica universal que regem o movimento do mundo.

Se o “agora” era o “limite-divisor do tempo”, já para Aristóteles o limite-divisor constitui, também segundo a *Física*, o “lugar” (*Física*, IV (4) 212 a - 2), pois

“o anterior-posterior é primeiro no lugar” (*Física*, IV (11) 219a, 14-15). E o lugar enquanto o limite-divisor é “imóvel” (*Física*, IV (4), 212 a - 20)²³. Portanto, tal característica aristotélica do que é o limite imóvel parece permanecer para Newton como “lugares de tempo”, absolutos em sua imobilidade e dimensão limitada.

Newton's Absolute Time makes sense if we assume that he was describing the universe as seen by some exophysical primary observer (God) standing outside Absolute Space and Time with total information about everything in it. Classical physicists became as conditioned to think in terms of Absolute Time as mathematicians had become conditioned to believe that Euclidian geometry was absolute. The advent of relativity changed this conditioning.

O Tempo Absoluto de Newton faz sentido se assumimos que ele estava descrevendo o universo por um observador primário “exofísico” [fora da natureza] (Deus), localizado fora do Espaço e Tempo Absolutos com todas as informações acerca de tudo. Físicos clássicos se tornaram condicionados a pressupor o tempo como dado absoluto da mesma maneira que os matemáticos foram condicionados a acreditar que a geometria euclídeana era absoluta. O advento da relatividade transforma esse condicionamento. (JAROSZKIEWICZ, 2016: 72).

Isaac Newton, assim, ao promover a síntese entre as duas maiores ideias de tempo coevas através da física mecânica universal, terá sua concepção sobre o tempo abalada apenas por Albert Einstein, que, a partir da renovação das ciências físicas, modifica o panorama dos estudos sobre o tempo, reabilitando-o como objeto radical das ciências naturais. Einstein afirma a física como discurso privilegiado para se tratar da natureza do tempo que seria exclusivamente física (CANALES, 2005: 1170).²⁴ A mecânica universal newtoniana ignora, para Einstein, exatamente o tempo enquanto grandeza física, apesar de Newton ser quem radicaliza a experiência temporal na *phýsis*, desautorizando qualquer interferência do espírito sobre a ideia de tempo.²⁵

²³ Aristóteles o diz, explicitamente, nas *Categorias*, quando afirma: “Pode-se dizer também que as partes do tempo são entre elas um certo *lugar* [*tópos*], porque no tempo certa parte é anterior, certa parte posterior” (*Categorias*, 5 a - 14).

²⁴ Após Albert Einstein, as ciências físicas confirmarão tal afirmação de maneira irredutível. O que provocará uma divergência fatal para os estudos sobre o tempo. A discussão que sempre fora pluri-disciplinar passa a se caracterizar pela quase irremediável cisão entre as “naturezas do tempo”, doravante inconciliáveis para tal perspectiva.

²⁵ É importante frisar, entretanto, que não há nada que se assemelhe a algum tipo de “revolução” espontânea por parte de Einstein. Uma série de outros estudos críticos à mecânica clássica já havia surgido. George Francis FitzGerald (1851~1901), Hendrik Lorentz (1853~1928), James Clerk Maxwell (1831~1879), Hermann Minkowski (1864~1909), Ernst Mach (1838~1916), Henri Poincaré (1854~1912), Max Planck (1858~1947), dentre outros, pavimentaram o caminho que levou Einstein até a sua grande crítica à mecânica newtoniana, sintetizada pela teoria geral da relatividade em 1905 e 1916. Alguns deles, inclusive, figuram neste trabalho de maneira explícita ou implícita. Conforme o

O princípio da relatividade de Albert Einstein e o desvio da discussão

The background for all events was no longer the one-dimensional time and the three-dimensional space continuum, but the four-dimensional time-space continuum.

O pano de fundo para todos os eventos não seria mais uma dimensão temporal e três dimensões espaciais contínuas, mas quatro dimensões espaço-temporais contínuas. (EINSTEIN; INFELD, 1966: 296).

O tempo é para Einstein uma grandeza das dimensões do mundo. Ele se confunde com o próprio espaço ao constituir uma das dimensões [tamanho, medida, vetor] da espacialidade do mundo, segundo a literatura einsteiniana.²⁶ Portanto, o tempo é uma grandeza radicalmente física, sujeito às suas leis cósmicas e quânticas. Tal mudança, qual seja, a incorporação do tempo enquanto dimensão do mundo, não mais como mero resultado do movimento, gera uma pequena revolução na estrutura de compreensão física do mundo.

Einstein propõe uma série de contribuições cruciais à física, particularmente nos artigos de 1905²⁷, quando expõe os princípios da Relatividade Restrita ou Especial, dentre outras teses, até o ano de 1916²⁸, período em que apresenta os

esclarecimento de George Jaroszkiewicz, “the limits of Newtonian classical mechanics (NCM) had been detected empirically well before 1900, so by 1905 many physicists were ready to accept a rapid paradigm shift away from the Newtonian space-time of NCM towards a radically new view of time and space” (JAROSZKIEWICZ, 2016: 160). Nota-se, todavia, que o tom revolucionário kuhiano (“paradigm shift”) de Jaroszkiewicz não deve ganhar relevância para a perspectiva aqui apresentada.

²⁶ “The ideal aspiration, the ultimate aim, of the theory [de Einstein] is not more and not less than this: A four-dimensional continuum endowed with a certain intrinsic geometric structure, a structure that is subject to certain inherent purely geometrical laws, is to be an adequate model or picture of the 'real world around us in space-time' (...)” (SCHRÖDINGER, 1950: 1).

²⁷ O artigo “Zur Elektrodynamik bewegter Körper”, terceira contribuição das quatro apresentadas aos *Annalen der Physik* naquele ano é a singular publicação que inaugura a concepção de tempo físico-relativo. Ali os primeiros passos do que se convencionou chamar *Zeitdilatation* ou *time dilation* [dilatação do tempo] são aventados. O fenômeno de dilatação do tempo, ou seja, do tempo que passa mais devagar ou mais rápido segundo a velocidade de um corpo qualquer, torna-se um dos princípios básicos para a relatividade segundo a física einsteiniana e pós-einsteiniana. Os outros três artigos são: “Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt”. In: *Annalen der Physik*, vol. 17, no 6, 1905, p. 132–148 (artigo que rende a Einstein o prêmio Nobel em 1921, “for his services to Theoretical Physics, and especially for his discovery of the law of the photoelectric effect”); o segundo, “Über die von der molekularkinetischen Theorie der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen”. In: *Annalen der Physik*, vol. 17, no 8, 1905, p. 549–560; o quarto, “Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?”. In: *Annalen der Physik*, vol. 18, no 13, 1905, p. 639–641 (artigo que propõe a conhecida fórmula que descreve o potencial de energia contido em qualquer corpo: “ $E = mc^2$ ”).

²⁸ “Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie”. In: *Annalen der Physik*. Vol. 354, no. 7, 1916, p. 769-822. Artigo que expande a relatividade restrita ou especial até os limites de ação das forças gravitacionais. Algumas conclusões do artigo de 1915 se encontram antecipadas em 1907, quando Einstein lança os fundamentos do que se convencionou chamar “dilatação gravitacional do tempo”, teoria segundo a qual a proximidade de um centro gravitacional interferiria em um “relógio” qualquer;

fundamentos da Relatividade Geral, os primeiros passos para a reformulação da ideia de tempo segundo o que se convencionou chamar de física relativista: conhecimento que surge de sérias e profundas contradições nas antigas teorias físicas que a relatividade enquanto conhecimento pretende solver (EINSTEIN; INFELD, 1966: 192). Para tanto, o caminho que Einstein percorre é o contrário da mecânica clássica newtoniana, cujo objeto primeiro era o universo astronômico. O físico busca no universo quântico da matéria e seus detalhes o caminho para a constituição da “teoria unificada” que uniria astros e quantas em um mesmo universo físico descrito pela linguagem da relatividade.

Classical and quantum physics differ radically. Classical physics aims at a description of objects existing in space, and the formulation of laws governing their changes in time. But the phenomena revealing the particle and wave nature of matter and radiation, the apparently statistical character of elementary events such as radioactive disintegration, diffraction, emission of spectral lines, and many others, forced us to give up this view. Quantum physics does aim at the description of individual objects in space and their changes in time. There is no place in quantum physics for statements such as: “This object is so-and-so, has this-and-this property.” Instead we have statements of this kind: “There is such-and-such a probability that the individual object is so-and-so and has this-and-this property.” There is no place in quantum physics for laws governing the changes in time of individual objects. Instead, we have laws governing the changes in time of the probability.

A física clássica [compreendida como toda física não relativista] e a física quântica se diferenciam radicalmente. A física clássica objetiva uma descrição de objetos existindo no espaço e a formulação de leis governando sua mudança no tempo. Mas o fenômeno revelador da natureza corpuscular e ondulatória da matéria e da radiação, o aparente caráter estatístico de eventos elementares como radioatividade, desintegração, difração, emissão de linhas espectrais, e muitos outros, forçam-nos a desistir dessa concepção. A Física quântica não objetiva a descrição individual de objetos no espaço e sua mudança no tempo. Na física quântica, não há lugar para afirmações como: “Este objeto é isto e isto, tem esta e esta propriedade”. Ao contrário, temos afirmações tais como: “Existe esta e esta probabilidade de que este objeto individual seja isto e isto e tenha esta e esta propriedade.” Não há lugar na física quântica para leis que governam as mudanças no tempo de objetos individuais. Ao contrário, temos leis governando as mudanças no tempo das probabilidades.
(EINSTEIN; INFELD, 1966: 292).

quanto mais longe de um “potencial gravitacional”, mais rápido correria tal “relógio” (Cf. EINSTEIN, 1907). Vale salientar que a “dilatação gravitacional do tempo” fora comprovada em nível quântico pela *Time and Frequency Division* do *National Institute of Standards and Technology*, em 2010. O experimento detectou “relativistic time dilation due to velocities of several meters per second and, separately, due to a change in height of 0.33 m by comparing two optical clocks based on $^{27}\text{Al}^+$ ions.” (CHOU; HUME; ROSEN BAND; WINELAND, 2010: 1631).

Essa pequena mudança possibilita, segundo Einstein, uma explicação da aparente descontinuidade de certos fenômenos de caráter efêmero, como os fenômenos quânticos. E aponta para a correção de alguns eventos astronômicos que apresentavam problemas ao serem tratados pela mecânica universal newtoniana, especialmente no que concerne às suas temporalidades.

A descontinuidade toma o lugar da continuidade na nova linguagem física (EINSTEIN; INFELD, 1966: 296): trata-se da probabilidade, não mais da causalidade oriunda de leis exatas. O que faz da física einsteiniana potencialmente propícia à descrição do mundo de maneira mais complexa é que o caráter transitório do tempo passa a ser incorporado às explicações sobre a natureza física do mundo. O tempo não mais ignorado como na física newtoniana, que fez dele algo estanque, imutável e absoluto, castrando sua natureza primeva, qual seja, a transitividade. Pois para a física de Newton, as *forças* entre dois corpos dependiam, exclusivamente, da distância entre eles, não haveria tempo ou duração que influenciasse o processo. O tempo seria apenas um número resultante do trabalho dessas forças em atividade. No sistema mecânico, “[t]he force has to pass from one body to another in no time! [a força tinha que passar de um corpo ao outro intemporalmente]!” (EINSTEIN; INFELD, 1966: 127) no sistema mecânico newtoniano. Newton compreendia o tempo como algo absoluto, eterno, e que, apesar de ser mensurável, não exercia nenhum papel no movimento do mundo, mas era mera expressão numerável do movimento que, na verdade, engendra-se pela ação de *forças* (cuja origem é a força original do universo, a gravidade). “Both Aristotle and Newton believed in absolute time [Ambos, Aristóteles e Newton acreditavam num tempo absoluto]” (HAWKING, 2011: 21). O tempo de Newton é absoluto, enquanto *ser*, e numerável, enquanto expressão do anterior-posterior do movimento. O tempo newtoniano comporta-se como algo completamente separado do espaço que é, assim, independente; ele é esotérico, pois pertence ao fluxo intemporal do tempo-eternidade cuja relação com o espaço aparece como mera *representação* do movimento.

O tempo para a física de Einstein, ao contrário, exerce um papel não apenas determinante, mas central em relação à constituição das leis físicas. Na física pós-relatividade, o tempo não é completamente separado do espaço que não é de nenhuma maneira independente do tempo. O tempo se funde ao espaço para formar uma nova

dimensão física do mundo chamada *espaço-tempo* [Raum-Zeit] (MINKOWSKI, 1908; GÖDEL, 1949).²⁹

Anfang des vergangenen Jahrhunderts, hat mit Lorentz, Poincaré und vor allem Einstein eine auf experimenteller Grundlage basierende Revision des klassischen Zeitbegriffs eingesetzt. Hatten bis dahin Raum und Zeit als voneinander unabhängig gegolten, entsteht nun der Begriff der *Raumzeit*.

O início do último século teve com Lorentz, Poincaré e, acima de todos, Einstein uma base experimental de revisão dos conceitos clássicos de tempo. Até então se enxergava o tempo e o espaço como independentes um do outro, agora surge o conceito de *espaço-tempo*.
(AICHELBURG, 2006: 108)

Dessa maneira, as mesmas forças que agiam no/pelo espaço e seus objetos passam a *ser* algo também temporal. *O tempo não é mais absoluto, mas relativo ao espaço, à matéria, ao mundo*. E para observar esse novo fenômeno, como proposto por Einstein, tanto uma nova forma de compreensão do fenômeno do tempo quanto uma nova forma de sua exposição devem surgir. No entanto, esse é, precisamente, o ponto em que o físico não avança. Apesar de lançar as bases de uma nova proposta de observação física do mundo, cujo caráter temporal é constitutivo (algo que Aristóteles apenas inicia), Einstein observa e descreve o novo fenômeno através de antigos instrumentos de *representação* do mundo, a saber, a ideia de tempo-infinito enquanto contínuo numerável. Ou seja, o *órganon* da física não foi tocado por Einstein.

O caráter temporal do mundo em Einstein não investiga a consciência humana, a alma, assim como Newton. Einstein toma apenas a materialidade do mundo como origem do tempo enquanto espaço. O homem para Einstein é matéria e sua criatividade, potência criativa, não compõe seus estudos sobre o espaço-tempo. O espaço-tempo permanece, então, algo externo ao homem e a sua capacidade criativa de atuar no mundo, tal como em Newton. Kurt Gödel em artigo combativo contra a chamada “visão idealista” sobre a ideia de tempo, expõe a insuficiência do discurso físico sobre o tempo ao ignorar deliberadamente as contribuições que a tradição idealista legou.

²⁹ “(...) sollen Sich für Raum und Zeit für Sich Völlig zu und nur noch Schatten herabsinken Eine Art der Beiden Union soll Selbständigkeit bewahren [o espaço em si mesmo e o tempo em si mesmo devem ser reduzidos a meras sombras, e uma espécie de união entre os dois haverá de encontrar consistência factual]” (MINKOWSKI, 1908: 75).

Parmenides, Kant und die modernen Idealisten, die Objektivität des Wechsels leugnen und diesen als eine Illusion oder als Erscheinung betrachten, die wir unserer besonderen Art der Wahrnehmung verdanken

Parmênides, Kant e os idealistas modernos negam a objetividade da mudança e consideram isso como uma ilusão ou aparência que nós imaginamos por nosso modo especial de percepção.
(GÖDEL, 1979: 406)

Para o matemático e lógico, a natureza do tempo emerge, exata e exclusivamente da cinética natural, do movimento que é próprio à *phýsis*. A ação do homem, portanto, não é assunto da física de Einstein e, exatamente por este motivo, ele não alcançaria uma ideia de tempo nova em sua plenitude, pois repete, de maneira teórica, certo aspecto da ideia de tempo newtoniana.

Não há diferença entre o *relógio* e o tempo para Einstein

(...) the relativity theory is a physical theory, which does not contain a philosophical analysis of time. It offers no definition of time, but presupposes that everyone knows what time is, namely that quantity which is measured by means of a clock. The concept of time is not analysed, but only the method of measuring time.

(...) a teoria da relatividade é uma teoria física, ela não contém uma análise filosófica sobre o tempo. Ela não oferece uma definição de tempo e pressupõe que todos sabem o que é o tempo, a saber, aquela quantidade medida por meio de um relógio. O conceito de tempo não é analisado, mas apenas o *método de se medir o tempo*.
(ZWART, 1976: 162).³⁰

Junto ao físico e filósofo holandês P. J. Zwart, Martin Heidegger, em sua palestra *venia legendi* de Freiburg sobre *O conceito de tempo na ciência histórica* [Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft] (1915), também sinaliza a dúvida sobre o projeto einsteiniano de renovação da ideia de tempo:

der Relativitätstheorie als einer physikalischen Theorie handelt es sich um das Problem der *Zeitmessung*, nicht um die Zeit an sich. Der Zeitbegriff bleibt durch die Relativitätstheorie unangetastet; ja sie bestätigt nur in erhöhtem Maße, was oben als das Charakteristische des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffs herausgestellt wurde, nämlich den homogenen, quantitativ bestimmbaren Charakter.

³⁰ Conclusão que o físico e filósofo Zwart repete em “The flow of time” (Cf. ZWART, 1972) e que o sociólogo Norbert Elias, em sua investigação sobre a sociologia do tempo, *Über die Zeit* (1984), reafirma (ELIAS, 1984: 9).

a teoria da relatividade, como teoria física, está preocupada com o problema da *cronometragem* ou mensuração do tempo e não com o tempo em si. O conceito de tempo não é tocado pela teoria da relatividade; na verdade, a teoria da relatividade corrobora em mais alto grau com o que foi dito sobre conceito de tempo das ciências naturais, nomeadamente, sua homogeneidade, seu caráter quantitativamente determinável.
(GA, I, 1, 366).³¹

Observa-se na obra einsteiniana, na verdade, mesmo nas mais exóticas tentativas de Einstein em conceitualizar o tempo, a constante repetição do conceito de *relógio* como expressão material do tempo que se mede. Ele mesmo o diz, já em 1905, em seu artigo “Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento” [“Zur Elektrodynamik bewegter Körper”], ao apresentar ao público a “relatividade restrita” ou “especial”, material fundamental para a “relatividade geral”:

Es könnte scheinen, daß alle die Definition der „Zeit“ betreffenden Schwierigkeiten dadurch überwunden werden könnten, daß ich an Stelle der „Zeit“ die „Stellung des kleinen Zeigers meiner Uhr“ setze.

Parece possível superar toda dificuldade que repousa sobre a definição de "tempo" substituindo "a posição do ponteiro pequeno do meu relógio" por "tempo".
(EINSTEIN, 1905: 893).³²

Ou seja, o “tempo” encerrar-se-ia, segundo Einstein, em uma forma de se medir o tempo, no dispositivo próprio para a sua medição e chamado *relógio*.³³ De

³¹ Vaticínio repetido em *Sein und Zeit* [Ser e Tempo], de 1927. Em nota ao § 80 Heidegger afirma que a “axiomática da técnica-de-medição-da-física se apoia sobre essas investigações [sobre a medição do tempo] e nunca é capaz de desenvolver por si mesma o problema do tempo como tal [Axiomatik der physikalischen Meßtechnik *fußt* auf diesen Untersuchungen und vermag ihrerseits nie das Zeitproblem als solches aufzurollen]” (GA, I, 2, 552).

³² Einstein não faz mais do que repetir a concepção de tempo e seus padrões fundamentais já estabelecidos pela tradição física, portanto, sem revolucioná-los ou mesmo abalá-los. Ernst Mach, por exemplo, já o diz em *Über den Zeitsinn des Ohres* (1865): “O movimento de um pêndulo serve como medida do tempo. Assim, a física realmente expressa todos os fenômenos como uma função da posição do pêndulo. Podemos notar que isso também acontece quando, digamos, forças são representadas como funções da distância. Pois a concepção de força (aceleração) já contém aquela de tempo. Se alguém conseguisse expressar todos os fenômenos do movimento pendular, isso apenas provaria que todos os fenômenos estão tão conectados que qualquer um deles pode ser representado como uma função do outro. Fisicamente, então, tempo é a representabilidade de qualquer fenômeno como uma função de qualquer outro” (MACH, 2014: 105). Quer dizer, tempo é igual a “medida do tempo”. Pode-se ainda lembrar que as investigações sobre a natureza física do tempo com relação ao relógio remontam a Galileo Galilei e Christianus Huygens, o primeiro pela observação da regularidade (repetição) do pêndulo e o segundo pela organização do primeiro relógio mecânico, a partir da repetição regular do pêndulo de Galileo. Isto é, a relação do relógio com o tempo físico é relativamente antiga, diante da proposição einsteiniana. O que diferencia Einstein, entretanto, é a universalização dessa compreensão ao propor o fim da discussão. Todavia, nada disso encobre o fato da teoria da relatividade ser, de fato, “a mais bela das teorias físicas”, como o diz Landau e Lifschitz (PRIGOGINE, 2009: 192).

fato, a física, empiricamente, produziu e estabeleceu convenções e formas de se medir o tempo bastante precisas, a exemplo do relógio de césio, exato a ponto de só ter que ser regulado apenas em 1 [um] segundo a cada 300 [trezentos] anos (WHITROW, 1961: 175).

Apesar de tentar incluir o tempo dentro da dinâmica do mundo, Einstein inclui algo que já se conhecia, a repetição-do-tempo em forma de sistema, o *relógio*: mecanismo que se origina da observação dos astros, assume a repetição da natureza orgânica ou cósmica e sua constante reinauguração da vida como “o tempo”. Porém, o tempo do relógio, cíclico³⁴, algo afim ao tempo-eternidade do mito e da religião, atualizável e expressado no mundo enquanto rito, repetição, confundindo-se (em Einstein) com o tempo mensurável de Aristóteles, o número e numerável. Tudo isso sintetizado pela ideia de *relógio* e dentro de um quadro repetitivo: o *relógio* como sistema do espaço-tempo.

Einstein parece repetir os padrões de compreensão de tempo correntes para dar lugar a uma síntese entre o tempo-eternidade e o tempo-mensurável, assim como fez Newton. Porém, ele o faz de forma mais radical, anunciando a possibilidade de compreensão da natureza do tempo como natureza verdadeira e exclusivamente física, o que Newton não faz ao simplesmente retirar do tempo qualquer papel determinante na sua mecânica universal e propor o tempo enquanto expressão da duração. Apesar de romper com Newton ao declarar a não existência de um “relógio universal”, um tempo absoluto, o próprio conceito de *relógio* e, por outro lado, a ideia de “dilatação temporal” que se deriva dele são incoerentes com essa afirmação. Einstein parece alegar uma coisa e demonstrar outra, como Zwart e Heidegger afirmam.

³³ A ideia de tempo restrita ao conceito de *relógio* determina na sua quase totalidade as discussões que a chamada filosofia analítica produz sobre o tempo. Uma breve consulta aos trabalhos de Arthur Prior, Michael Dummett, Hilary Putnam e Michael Tooley leva à conclusão de que há uma persistência dos padrões aristotélicos sobre o tempo admitidos por meio da física, tanto moderna quanto einsteiniana, que radicalizou e formalizou a ideia de tempo, precisamente no conceito de *relógio*. As conclusões que tais investigações alcançam, entretanto, direcionam-se para certo “antirrealismo” sobre a ideia de tempo, desviando-se das aporias próprias à pergunta pelo tempo e ao conceito de passado. Cita-se, particularmente, nesse sentido, *The Unreality of Time* (1908), de John Ellis McTaggart, e *The Reality of the Past* (1969), de Michael Dummett; ambos os artigos lançam as bases para toda a filosofia negativa sobre a ideia de tempo: o primeiro pela via neo-hegeliana de McTaggart (sendo o tempo a negação da negação), e o segundo, sobre o conceito de passado, pela via wittgensteiniana de Dummett (sendo a verdade ou realidade do passado um mero enunciado linguístico representante do que se passou). Dummett também possui uma pequena obra chamada *Truth and the Past* (2003), na qual desenvolve as perscrutações do seu artigo de 1969, ainda sob o prisma da representabilidade linguística do passado.

³⁴ A forma moderna primeva do relógio, circunscrito em um círculo, torna-o uma forma *infinita* por excelência.

A dilatação do tempo como problema físico-espacial, não temporal

A ideia de tempo como *relógio* está posta, especialmente, no postulado da relatividade temporal, segundo o qual se acredita que a velocidade, entendida como a quantidade de movimento realizada em determinado tempo e que influencia o próprio comportamento do tempo. A velocidade de um objeto influencia seu *relógio* [tempo], e, para um objeto que corre mais rápido que outro, o tempo, ou seu *relógio*, passa mais devagar; o tempo desacelera (sendo, como se sabe, a velocidade da luz o limite impossível de se transpor segundo esta compreensão do espaço-tempo).

Independentemente da consideração sobre a plausibilidade do cálculo que levou a tal observação³⁵ (havendo aí um consenso entre os especialistas), o que se conclui tanto para Einstein quanto para a literatura pós-einsteiniana é que, postos dois objetos em diferentes velocidades, o *relógio* do objeto mais veloz passa mais devagar que o *relógio* do objeto mais lento. A conclusão para a física pós-einsteiniana é que há uma *dilatação no tempo* [Zeitdilatation] que leva o objeto mais veloz a um espaço-tempo diferente do objeto mais lento. O objeto mais veloz, assim, desloca-se não só no espaço, mas também no tempo (EINSTEIN, 1905; AICHELBURG, 2006: 110). A conclusão apresentada, contrária a qualquer experiência do cotidiano, aponta para a possibilidade de se transitar no tempo enquanto um espaço do mundo que, por isso, só pode ser um espaço contínuo, visto que é transitável espacialmente. Esse espaço possui dimensão própria e relaciona-se intimamente com o tempo em que se transita. Ou seja, há trânsito dentro do tempo, não sendo o próprio tempo a *transitoriedade*. Em outras palavras, o tempo já não é o tempo, mas espaço.

Einstein, após tais conclusões, se permite anunciar o fim da ideia de simultaneidade estabelecida por Aristóteles e reafirmada por Newton³⁶, visto ser possível que um objeto tenha o seu *relógio* retardado ao ir de um espaço-tempo a outro, dessincronizando o seu *relógio* em relação a outro objeto cujo relógio não sofra

³⁵ Vários experimentos já foram realizados (JAROSZKIEWICZ, 2016: 174; KLEIN; SPIRO, 2013: 68-73) e confirmaram, empiricamente, em nível quântico a dilatação-temporal. Destacam-se dois: os testes sobre o efeito Doppler realizado em 1938 por Ives e Stilwell (IVES; STILWELL, 1938) e sobre o tempo de vida dos múons viajando na atmosfera terrestre, que aumenta significativamente quando acelerado a uma velocidade próxima à da luz, realizado em 1941 (Cf ROSSI; HALL, 1941). No entanto, pode-se compreender tais efeitos como simples desaceleração do processo de degradação da matéria e não como prova de uma elasticidade do “tempo em si”. Ver também: REINHARDT, S.; et al. "Test of relativistic time dilation with fast optical atomic clocks at different velocities". Nature Physics, vol. 3 December, pp 861–864, 2007.

³⁶ Cf. *Física*, IV (14), 223a - 29 – 223b - 11; NEWTON, 1972.

nenhuma mudança perante o mesmo sistema. Einstein acredita que “wir dem Begriffe der *Gleichzeitigkeit* keine absolute Bedeutung beimessen dürfen [não podemos creditar nenhum significado absoluto ao conceito de *simultaneidade*]” (EINSTEIN, 1905: 897).

Há então, após o postulado da “dilatação do tempo”, a possibilidade de se viajar *no* tempo. Assume-se, portanto, o tempo como algo *em* que se transita, não a expressão da própria transitoriedade.³⁷ Um bom exemplo são as “closed time-like lines [linhas tipo-tempo fechadas]” de Kurt Gödel, conhecidas como “closed time-like curves [curvas tipo-tempo fechadas]” pela sua natureza tensionada, o que nada mais são do que “time-like distances [distâncias tipo-tempo]”, conforme a explicação em nota do próprio matemático (GÖDEL, 1949: 448). Gödel, a partir das inovações teóricas de Einstein, realiza a mais exitosa argumentação a favor da possibilidade de se viajar ou transitar *no* tempo ao propor um espaço-tempo quadridimensional (três dimensões espaciais e uma temporal) que, de maneira geometricamente provável, cria espaços de diálogo entre diferentes pontos no espaço-tempo. Gödel inaugura a maneira “científica” de se tratar o assunto, ao qual, como se sabe, a literatura ficcional já dedicara alguns romances, contos e até mesmo poemas (como *The Time Machine* [1895], de Herbert George Wells). Nas palavras do próprio Gödel:

Every world line of matter occurring in the solution is an open line of infinite length, which never approaches any of its preceding points again; but there also exist *closed time-like lines*. In particular, if P, Q are any two points on a world line of matter, ' and P precedes Q on this line, there exists a *time-like line* connecting P and Q on which Q precedes P; i.e., it is theoretically possible in these worlds to travel into the past, or otherwise influence the past.

Toda linha do mundo material ocorrendo em uma solução é uma linha aberta de duração infinita, que nunca se aproxima de nenhum ponto precedente novamente; mas há também linhas tipo-tempo fechadas. Em particular, se P, Q são em uma linha do mundo da matéria e P precede Q nessa linha, aqui existe uma linha tipo-tempo conectando P e Q na qual Q precede P; isto é, é teoricamente possível nestes mundos viajar até o passado, ou influenciar o passado.
(GÖDEL, 1949: 447)

³⁷ É preciso lembrar, entretanto, que não há nenhum fundamento logico-científico que sustente as inúmeras elucubrações sobre viagem no tempo (JAROSZKIEWICZ, 2016: 53, 20), a não ser algumas descrições matemáticas do universo que possibilitam, teórico-imaginativamente, tal possibilidade (Cf. WHEELER; FULLER, 1962).

É sugestiva e determinante a nomeação das “linhas de tempo” que possibilitam tal travessia como “distâncias de tempo” (GÖDEL, 1949: 448), o que aloca a proposição matemática de Gödel nos limites da espacialização da ideia de tempo, ao determinar o que ele chamou de passado como algo “distante”, ao igualar, ainda, o passado ao futuro enquanto espaços projetados igualmente a partir do agora. A “distância” nada mais é do que uma categoria do “espaço”. Algo que para a compreensão física do tempo está correto, não exime tal espacialização do tempo de sua paradoxal incompatibilidade lógica.

Time is not space. We can move in all three spatial dimensions, that is, left-right, up-down, forward-backwards, but we cannot move back in time. A great paradox of twentieth-century physics is that both special relativity (SR) and general relativity (GR) became very successful ignoring this basic fact.

Tempo não é espaço. Podemos mover-nos em todas as três dimensões, quer dizer, esquerda-direita, acima-abaixo, à frente-para trás, mas não se pode mover-se de volta no tempo. Um grande paradoxo da física do século vinte diz respeito ao fato de que tanto a relatividade espacial quanto a relatividade geral foram bastante bem sucedidas ao ignorar esse fato básico.
(JAROSZKIEWICZ, 2016: 227).³⁸

³⁸ Nota-se que Einstein não se sentia à vontade com a proposta de Gödel, apesar de ser uma mera elaboração das implicações de sua teoria. Einstein sugere que Gödel avança, “sobretudo sobre a análise do conceito de tempo [besonders zur Analyse des Zeitbegriff]” (EINSTEIN, 1979: 510), mas que a estruturação do tempo que leva a essa conclusão, “a distinção entre antes-depois [die Unterscheidung früher-später]” (EINSTEIN, 1979: 511) é abolida em casos cosmológicos cuja distância é desproporcional ao fenômeno. O desconforto com as conclusões de Gödel e a afirmação pouco elaborada sobre a abolição da causalidade entre o antes-depois coincidem com a conhecida fórmula que se torna pública por meio de uma carta à Michele Besso, de 21 de março de 1955, na qual Einstein afirma que para os físicos “esta separação entre passado, presente e futuro não tem senão o valor de uma ilusão, por tenaz que seja” (PRIGOGINE, 2009: 192). Tal afirmativa é repetida pelos físicos pós-einsteinianos, de Minkowski a Paul Davies, em seu *About Time* (1995). O físico Julian Barbour, em *The End of Time* (1999), conclui por esses meios que o próprio conceito de tempo deve ser abolido (MOOIJ, 2005: 246). Todavia, a alegação einsteiniana que se repete sem a devida análise crítica não se sustenta, pois “la relativité ne remet pas du tout en question la distinction entre passé et futur, cette flèche du temps qui différencie celui-ci de l’espace” (PRIGOGINE, 2009: 192). O diagrama espaço-temporal de Minkowski, aliás, apenas reafirma a distinção entre antes-depois como fundamento do tempo como problema físico. As teorias sobre multiversos (ou meta-universo), isto é, sobre a multiplicidade de universos possíveis e existentes simultaneamente, originam-se do mesmo erro, porém pelo prisma do futuro (PRIGOGINE, 2009: 214; BROCKMAN, 1995). A compreensão do futuro como temporalidade idêntica ao passado por meio da hipostasiação desses conceitos para o reino físico gera um inconveniente ainda mais grave que o da hipostasiação do passado, pois o passado corresponde ao mundo físico-material de maneira mais imediata que o futuro, cujo teor espectral-energético, imaterial, impreciso, é inquestionável mesmo para a física (Cf. RAKIC, 1997). No âmbito da história política, Francesco Guicciardini introduz na política o *motto* aristotélico de *futuris contingentibus non est determinata veritas* [permanece indeterminada a verdade sobre acontecimentos futuros] (KOSSELICK, 2010: 31).

O tempo como espaço-tempo foi reduzido a um tipo de espaço, ao tempo-medido expressado por um *relógio*. Todas as atribuições que se pensou para o tempo enquanto ideia são esquecidas para se atribuir uma qualidade específica e exclusivamente espacial ao conceito de espaço-tempo. Esse tempo que se quer descontínuo é apresentado de forma espacializada, como espaço contínuo, cujo trânsito *no* tempo é sugerido, dentre outras formas, pela conhecida “teoria dos gêmeos idênticos” (Cf. HAWKING, 2011), conforme explica Stephen Hawking. Ao tomar como fato físico a possibilidade de “dilatação do tempo”, a “teoria dos gêmeos idênticos” acredita que caso um dos gêmeos viaje em velocidade próxima à da luz, para ele, o tempo passará mais devagar e ele se encontrará em um espaço-tempo diferente dos demais (incluindo seu gêmeo não viajante) quando cessar sua viagem (KLEIN; SPIRO, 2013: 66).

A partir dessas ideias, torna-se claro que a principal dificuldade para entender a compreensão física pós-Einstein do tempo reside no fato de que não haja tempo, mas espaço: “espaço-tempo”. Com efeito, ao invés de se nomear o processo de “dilatação temporal” como, na verdade, “desaceleração do processo de degradação da matéria”, degradação da espacialidade da *phýsis*³⁹, não de sua *temporalidade*, prefere-se anunciar que, conforme o esquema físico pós-einsteiniano, o espaço-tempo se “dilatou”, “o tempo passou mais rápido ou mais lentamente”. Escolhe-se pelo entendimento que o tempo passou mais devagar para um do que para outro, dando origem à concepção de *transitabilidade no* espaço-tempo, como espaço possível de se ir de um *lugar* a outro, possibilitando o fenômeno da viagem de um “presente” até um “passado”, por exemplo. Contudo, só é possível afirmar categoricamente a “dilatação temporal” nesses termos caso os fundamentos ontológicos sobre o tempo tenham o “agora” como ponto de inflexão unificador-seccionador do “anterior” e “posterior” desse “agora” em questão, autorizando a afirmação de que se transitou do “agora” ao “anterior”; o que gera a segunda afirmativa, sobre a suposta *ida até o passado*.

Ademais, o espaço-tempo que é tratado, na prática, como espaço exclusivamente físico, parte de princípios da vida orgânica, princípios físicos, para se discutir os conceitos de “passado”, “presente” e “futuro” que são, no entanto, como demonstram Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho, e mais recentemente Bergson, Bachelard, Husserl, Heidegger e Ricoeur, categorias próprias à consciência de

³⁹ O que física-empiricamente se averigua (KLEIN; SPIRO, 2013: 68).

elevado teor imaterial, imaginativo. Há uma diferença decisiva entre o “tempo” e as categorias temporais ou *modi* de tempo “passado”, “presente” e “futuro”. Todavia, a física se desvia deste problema. Talvez, precisamente por isso, Einstein, apesar de postular um tempo descontínuo e dinâmico, descreve um tempo contínuo e imutável, não muito diferente do tempo de Newton ou mesmo de Aristóteles.

A discussão sobre o tempo segundo a literatura einsteiniana leva o espaço-tempo até certa definição que trai alguns princípios que ela mesma anuncia, a saber, a transitoriedade do tempo, a descontinuidade e a mobilidade própria ao que é temporal. Não há uma reflexão sobre o tempo na literatura relativística que se traduza em uma nova ideia de tempo, tal como Heidegger diz em sua palestra de Freiburg, em 1915. A bibliografia einsteiniana sobre a ideia de tempo, apesar de constantemente anunciar a teoria da relatividade como adversa ao tempo único e absoluto, pois cada indivíduo teria sua própria medida de tempo que depende exclusivamente de sua posição e velocidade relativa ao espaço-tempo (HAWKING, 2011: 38), levando seu público à compreensão de um tempo não essencial, dinâmico e verdadeiramente descontínuo, na verdade conduz o seu leitor, por fim, até um tempo estático e contínuo, até um sistema físico constituído de espaços que se pretende nomear como tempo.⁴⁰ Tal fato,

⁴⁰ A “viagem ao passado” anunciada por Stephen Hawking sugere ainda que as dobras do dito espaço-tempo promoveriam possíveis encontros entre um espaço-tempo presente e um espaço-tempo passado, através do encontro das duas “localidades de tempo” distintas, porém aproximáveis. Naturalmente, o físico crê que o universo é um corpo estático (bloco, conforme a teoria do “Block Universe”), pois eternizaria naquele pedaço-fatia-espaço todo o movimento-dimensão de um determinado fato-acontecimento-época. Essa prerrogativa não se mostra ficcional apenas para um intelecto que racionaliza a situação, mas também é contraditória em relação à própria ideia de universo hawkingiana, cuja natureza primeva é a expansão que se caracteriza pela constante indeterminação e transitoriedade de estados. Pois se o Universo está em movimento e não é estático (e este é o princípio pelo qual a física relativística se organiza), independentemente de estar em expansão ou contração, como assumir passados ou futuros dentro de certa estrutura espaço-temporal deste Universo? Um plano ou desenho do Universo só pode ser realizado com vestígios de seu movimento próprio e nunca podem ser a expressão física do lugar de ocorrência de um passado ou de uma ocorrência futura.

Ao termo, a obra *Brief History of Time* (trabalho que desenvolve as conclusões da pesquisa pós doutoral de Hawking, *The Large Scale Structure of Space-Time*, publicado em 1973 em co-autoria com o físico George Ellis) parece querer fazer da ideia de tempo algo místico e exótico ao ser humano. Tal como boa parte dos temas trabalhados sugere. Esse problema esbarra com outro, a ausência de reflexão ôntica e ontológica (para não dizer metafísica) sobre os conceitos básicos largamente utilizados como dados dentro da obra, tais como passado, presente, futuro, história, espaço e até mesmo o tão citado tempo. Com efeito, o mais importante e perigoso pressuposto que se encontra na obra é a ideia de que a linguagem matemática é a linguagem ideal para se descrever o universo e a ideia de tempo. Com isso, naturalmente, a ideia de tempo se desumaniza, distanciando-se de sua origem, o minúsculo e frágil corpo humano, para ganhar uma forma eterna e divina junto aos mistérios e esconderijos que o universo abarca. A sucessão de fatos não pressupõe uma causalidade, muito menos uma linearidade histórica rígida e necessária. Eis um dos grandes erros do discurso da física sobre o tempo. Por outro lado, o grande acerto da física quântica e do consequente discurso sobre o tempo oriundo de seus avanços é tomar o princípio da incerteza como um dado. Entre os filósofos, Hilary Putnam é um caso exemplar. Em seu artigo *Time and Physical Geometry* (1967), passado, presente e futuro são

deve-se ratificar, de nenhuma maneira descaracteriza a monumental e inquestionável contribuição de Einstein para toda a ciência física em áreas diversas aqui não discutidas. O que se procurou demonstrar deve ser visto apenas como um limite sobre um aspecto específico da obra einsteiniana no que diz respeito à ideia de tempo.⁴¹

igualmente existentes por meio de uma análise geométrica (espacial). Putnam ignora o caráter do que é propriamente existencial e nomeia como existência a mera aparência dos fenômenos ditos presentes, passados e futuros, incorrendo em um dos erros mais comuns quanto aos estudos sobre o tempo, a saber, a hipostasiação de conceitos psíquicos ou anímicos para o âmbito físico. Robert Weingard, em uma crítica direta ao artigo em questão de Putnam, chama a atenção para esse fato, ao assumir que dentro do esquema de entendimento do tempo proposto pela física, no limite, "such temporal relations cannot have physical significance and thus, such concepts as past, present, and future are not physically significant" (WEINGARD, 1972: 119).

⁴¹ Stephen Hawking sinaliza em sua obra sobre a história da ideia de tempo (estritamente física, pela perspectiva do autor, apesar de não anunciado) que não há mesmo outra forma de se compreender os fenômenos temporais que seriam, assim, todos fenômenos (ou mesmo *númenoi*, em sentido kantiano) físicos. "(...) [I]n the nineteenth and twentieth centuries, science became too technical and mathematical for the philosophers, or anyone else except a few specialists. Philosophers reduced the scope of their inquiries so much that Wittgenstein, the most famous philosopher of this century, said, 'The sole remaining task for philosophy is the analysis of language'. What a comedown from the great tradition of philosophy from Aristotle to Kant!" (HAWKING, 2011: 209). Assertiva provocante tanto quanto deselegante. Pois, ao ignorar a variedade de contribuições que a filosofia produz para o entendimento dos fenômenos temporais, além da existência mesma de um McTaggart ou um Heidegger, a título de exemplo, reclama para a física o monopólio da reflexão sobre o tempo que, como já está claro, toca em apenas um aspecto da totalidade do problema. Não por acaso, no best-seller em questão (*A Brief History of Time*), a *Crítica da Razão Pura* de Kant é chamada de trabalho "obscuro" (HAWKING, 2011: 9).

A “flecha do tempo” aponta do passado em direção ao seu limite-divisor-unificador físico aristotélico, o “agora”

O universo físico, mesmo o einsteiniano, configura-se de modo estático. Em relação à ideia de tempo, a física moderna, ao tentar fugir do idealismo filosófico de Kant (no tocante à ideia de tempo, o grande inimigo de Einstein, Hawking, Gödel), produz a radicalização do tempo sobre o fundamento aristotélico, o “agora”⁴². Com efeito, o tempo torna-se, ao termo, atemporal, no sentido físico de inerte; um universo que corresponde ao espírito de Spinoza, o seu filósofo “preferido” (PRIGOGINE, 2009: 206).

A ideia de tempo que se orienta segundo uma flecha do passado rumo ao futuro permanece, de Aristóteles a Einstein, como fundamento da duração físico-material, indiferente do fenômeno que pretende descrever (KLEIN; SPIRO, 2013: 78). Com efeito, o conceito específico de passado para a tradição física, de Aristóteles a Einstein, permanece como o número do lugar anterior. Richard Feynman, em “The theory of Positrons” (1949), sugere que um elétron, naturalmente negativo, quando positivo (*positron*), poderia ser observado como um “elétron negativo” que, conseqüentemente, move-se *a contra-tempo* [backwards in time] (Cf. FEYNMAN, 1949). A conclusão de Feynman, todavia, assim como as investigações de Einstein, Hawking e Gödel, apenas se sustentam caso se tome como “tempo” a absoluta sucessão de “lugares de tempo”. Ou seja, por mais que se observe em nível quântico processos materialmente “reversíveis”, isso não se configura necessariamente em uma segunda direção temporal possível⁴³ ou como prova empírica da possibilidade de se “retroceder temporalmente”, mas apenas uma maneira de descrever matematicamente certo fenômeno que é “reversível” materialmente, isto é, em relação aos estados físicos de certa matéria. A reversibilidade averiguável em nível quântico somente aponta para o mesmo efeito produzido pela matematização dos fenômenos temporais

⁴² Todavia, a incompreensão física sobre os problemas filosóficos aos quais remetem suas conclusões também se expressa no entendimento sobre o “agora”, particularmente pela contaminação que a “dilatação temporal” produziu na discussão da matéria. Recomenda-se, nesse sentido, o artigo de James Hartle, “The physics of ‘Now’” (Cf. HARTLE, 2005).

⁴³ Nota-se que apesar de Erwin Schrödinger demonstrar, em 1926, a possível reversibilidade própria a processos quânticos, Werner Heisenberg (Cf. HEISENBERG, 1927), no ano seguinte, acrescenta que o tempo não é um atributo intrínseco do estado quântico: ele depende da perspectiva de como é visado (JAROSZKOWICZ, 2016: 252). A reversibilidade, assim nomeada, não reverte o tempo, mas somente o estado da matéria. Ou seja, Heisenberg chama a atenção para os limites do trato da temporalidade quântica, algo que será filosoficamente desenvolvido por Hans Reichenbach (Cf. REICHENBACH, 1971).

ou pela temporalização de fenômenos espaciais. O que sugere, portanto, um limite na descrição matemática sobre a temporalidade física. A reversibilidade de certos processos e fenômenos não deve ser confundida com “volta ao passado”; isto é, a reversibilidade de determinados processos ou fenômenos não se caracteriza como prova da natureza linear e causal do tempo, ou mesmo como preâmbulo da possibilidade de se “viajar no tempo”, até mesmo porque a irreversibilidade do universo é um fato físico (JAROSZKIEWICZ, 2016: 237) que permanece como sombra sob as investigações mais extravagantes sobre o tempo. A expansão do universo averiguada por Edwin Hubble em 1929 não apenas tende a confirmar o “Big Bang” como evento original universal, mas também apresenta a expansão indeterminada do cosmo em uma mesma e única direção que, não se sabe ao certo, pode vir a se contrair (Cf. HUBBLE, 1929; HAWKING, 2011). Nesse sentido, desde a publicação de “Über die Beziehung zwischen dem zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie und der Wahrscheinlichkeitsrechnung respektive den Sätzen über das Wärmegleichgewicht [Sobre a relação entre a segunda lei da termodinâmica e a teoria das probabilidades, em conexão com as leis sobre o equilíbrio térmico]” (1877) de Ludwig Boltzmann, acredita-se que há uma tendência física de estados menos prováveis passarem a estados mais prováveis, segundo a *entropia*⁴⁴ dos diferentes estados. Boltzmann conclui que todo sistema pode ser universalmente entendido movimentando-se de um estado com baixa entropia (irreversível) para outro estado de alta entropia (reversível)⁴⁵, isto é, há uma direção temporal fisicamente compreendida enquanto direção entrópica (Cf. ZWART, 1972), tendência que organiza o tempo fisicamente em uma única direção, expressada pela “flecha do tempo”, unidirecional, contínua, causal. Eis o que a física observa e tanto a biologia quanto a geologia endossam. A biologia e a geologia não discutem, precisamente, a estruturação ontológica do tempo, mas entendem os axiomas das investigações físicas como também seus, pois os ritmos biológicos e a morfologia geológica são fisicamente constituídos e seus pressupostos se formam através das leis físicas universais.⁴⁶

⁴⁴ Conforme a “segunda lei da termodinâmica” anunciada por Rudolf Clausius, em “Über verschiedene, für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie” (auch Vortrag vor der Zürcher Naturforschenden Gesellschaft). In: Annalen der Physik und Chemie. Band 125, (353–400), 1865.

⁴⁵ *Reversível* e *irreversível* em relação aos estados físicos, não temporalmente.

⁴⁶ A geologia, portanto, compreende a história geológica como “the result of the ordinary physical laws of nature, it had happened throughout the past, it was taking place at present, and it would continue into

Dos processos de vida e morte biológicos à entropia anunciada pela termodinâmica, há, para a física, uma ordem temporal indutora que necessariamente aponta do estado anterior (determinante; passado), passa pelo estado do agora (determinado; presente), rumo ao estado posterior (indeterminado; futuro), de maneira causal (Cf. MLODINOW; BRUN, 2013)⁴⁷. Para a filosofia natural ou física do tempo, “the notion of earlier and later must be regarded as a primitive concept [a noção de anterior e posterior deve ser vista como conceito primitivo]” (WHITROW, 1961: 288)⁴⁸. Os conceitos de futuro e passado são, assim, *lugares* anteriores ou

the indefinite future. To borrow a term from modern cosmologists (though it has been rejected by them in favor of the Big Bang), Buffon’s was a steady-state geothory. The details of geography were in continuous flux, but overall the earth was in a kind of dynamic equilibrium: in past, present, and future it remained much the same kind of place” (RUDWICK, 2005: 140). A biologia, por sua vez, entende que “there is a striking parallelism in the laws of life throughout time and space: the laws governing the succession of forms in past times being nearly the same with those governing at the present time the differences in different areas. We see this in many facts. The endurance of each species and group of species is continuous in time.” (DARWIN, 1860: 356).

⁴⁷ “Our understanding of the arrow of time recognizes its origins in an usual, low entropy state of the universe in the far past” (MLODINOW; BRUN, 2013: 8).

⁴⁸ O argumento físico-filosófico de Hans Reichenbach é exemplar nesse sentido. Reichenbach permanece um dos que mais contribuiu para o estudo do problema da “direção do tempo”, questão que se desenvolve indissociavelmente ligada à pergunta pela “causalidade” dos fenômenos em geral. O desenvolvimento das conclusões acerca do “tempo”, porém, são contaminadas pela redução einsteiniana da ideia de tempo ao conceito de “relógio”. Com efeito, Reichenbach confunde reversibilidade de estados ou fenômenos quânticos (averiguados empiricamente e teoricamente) com “volta ao passado”. O primeiro não significa o segundo. E Reichenbach somente pôde realizar tal associação por tomar o “tempo medido”, ou a “medida de de algum tempo”, por “tempo em si” ou “tempo em geral”. O próprio Reichenbach o diz, em conferência proferida em Paris, no *Institut Henri Poincaré* da *Sorbonne*, em 4, 6 e 7 de junho de 1952 (pouco antes de sua morte prematura): “La distinction entre l’indeterminisme de l’avenir et la détermination du passé a trouvé, en fin de compte, une expression dans les lois de la physique. Voici le résultat important découlant de l’union de la statistique classique avec la relation d’incertitude de la physique des quanta. Les conséquences pour le temps de notre expérience, pour le temps de chaque jour, sont évidentes. Le concept de “devenir” acquiert une signification dans la physique : le présent qui sépare l’avenir du passé, est le moment où ce qui était indéterminé devient déterminé, et “devenir” signifie la même chose que “devenir déterminé”. Il nous reste une question à discuter. Quelle est la relation entre le temps de la physique et le temps de notre expérience ? Pourquoi le flux de temps psychologique est-il identique à la direction de l’entropie croissante ?

La réponse est simple : l’homme est une partie de la nature et sa mémoire est un instrument enregistreur sujet aux lois de la théorie de l’information. L’accroissement de l’information définit la direction du temps subjectif. Les expériences d’hier sont enregistrées dans notre mémoire, celles de demain ne le sont pas, et elles ne peuvent pas être enregistrées avant que le “demain” soit devenu “aujourd’hui”. Le temps de notre expérience est le temps qui se manifeste à un instrument enregistreur. Ce n’est pas le privilège de l’homme de définir un flux de temps; chaque instrument enregistreur fait la même chose. Ce que nous appelons direction du temps, direction du devenir, est une relation entre un instrument enregistreur et ses environs.

(...)

Un acte de pensée est un événement et définit donc une position dans le temps. Si nos expériences se produisent toujours dans le cadre d’un “maintenant”, cela veut dire que chaque acte de pensée définit un point de référence. (...)

Si nous disons que le passé est déterminé, ou que l’avenir est indéterminé, il est sous-entendu qu’on se rapporte à la situation présente; c’est par rapport au “maintenant” que le passé est déterminé, et que l’avenir ne l’est pas” (REICHENBACH, 1953: 156-157). Este mesmo argumento é repetido e sublinhado no “Apêndice” de *The Direction of Time* (REICHENBACH, 1971: 269-270).

posteriores ao *agora* que segue como limite-divisor físico do tempo, tal como designou Aristóteles; o seu início e o seu fim, lugar da existência físico-orgânica e origem da direção temporal que se comporta feito “flecha” unidirecional, apropriada expressão do tempo como problema físico. Nesse sentido, Michael Tooley sumariza de modo claro a compreensão física sobre o conceito de passado da seguinte maneira: “*E is past at time t ; means the same as; E is earlier than time t , and time t lies in the present at time t [E é passado no tempo t ; significa o mesmo que; E é anterior ao tempo t , e o tempo t repousa no presente no tempo t]*” (TOOLEY, 1997: 184). O passado, portanto, é o “anterior”; é o lugar anterior ao agora que unifica e secciona o tempo.⁴⁹

⁴⁹ Exemplo radical desta tendência que toma o modelo físico-aristotélico como dado se encontra em *Scientific Thought* (1923), de Charlie Dunbar Broad, obra que ignora prontamente as compeições anímicas do tempo, ao negar a existência mesma do conceito de “futuro”, ao desenhar o que Nataša Rakić chamou de *metaphysical doctrine of the open future* (RAKIC, 1997: 258), algo análogo aos argumentos de Hans Reichenbach (1971; 1953): “A Specious Present of mine is just the last thin slice that has joined up to my life- history. When it ceases to be present and becomes past this does not mean that it has changed its relations to anything to which it was related when it was present. It will simply mean that other slices have been tacked on to my life-history, and, with their existence, relations have begun to hold, which could not hold before these slices existed to be terms to these relations. To put the matter in another way : When an event, which was present, becomes past, it does not change or lose any of the relations which it had before ; it simply acquires in addition new relations which it could not have before, because the terms to which it now has these relations were then simply non-entities. It will be observed that such a theory as this accepts the reality of the present and the past, but holds that the future is simply nothing at all. Nothing has happened to the present by becoming past except that fresh slices of existence have been added to the total history of the world. The past is thus as real as the present. On the other hand, the essence of a present event is, not that it precedes future events, but that there is quite literally nothing to which it has the relation of precedence” (BROAD, 1923: 66). John J. C. Smart, em *The reality of the future* (1981), ao contrário de Broad, defende a necessária existência do futuro, pois, segundo Smart, é contraditório não conceber a existência do futuro quando fazemos parte de um futuro esperado por algum passado qualquer (SMART, 1981 : 142).

Tempo como problema psíquico

o passado é a memória ou a alma em movimento e o mundo já degradado

*La connaissance du passé, nuit dorsale, est le commencement de toute connaissance
[O conhecimento do passado, noite dorsal, é o começo de todo conhecimento].*

(Les Aventures de Télémaque, Louis Aragon)

Os fundamentos agostinianos sobre o tempo

A literatura física pós-aristotélica sobre a ideia de tempo parece não assimilar as reflexões sobre o tema do tempo realizadas por Aurélio Agostinho, o bispo de Hipona, cidade da antiga Numídia romana, ao norte da atual Argélia. Agostinho, em suas *Confissões*, expõe a relação entre tempo, movimento, mundo e homem, ao desdobrar aquilo que Aristóteles anuncia como a origem anímica do tempo. Além das “seis idades do mundo” ou das meditações acerca da eternidade divina que teleologicamente foram descritas pelo bispo de Hipona tanto em seus escritos catequéticos quanto em *A Cidade de Deus*⁵⁰, Agostinho avança, principalmente, sobre a discussão que trata do caráter intermediário do tempo, como realizador do fluxo relacional entre a divindade e o mundo através da alma. De maneira original, o bispo de Hipona introduz o homem como mediador entre o mundo e a eternidade, sintetizando assim a tese lógica de Aristóteles e a teleológica da literatura sagrada judaico-cristã. O tempo para Agostinho é de origem psíquica, portanto; diferente da

⁵⁰ Haveria dois aspectos do tempo, além do psíquico, dos quais Agostinho trataria em sua obra, a saber, o teleológico e o metafísico. Ambos, na verdade, reservam alguma semelhança teórica, mas se diferenciam pelo objeto. Segundo Agostinho, em suas preleções catequéticas (particularmente no capítulo vinte e dois de *A instrução dos Catecúmenos* [*De catechizandis rudibus*]), haveria seis idades do mundo admitidas pelas escrituras sagradas do cristianismo. A era da vinda do Cristo como salvador do mundo é a sexta e essa seria a idade do mundo em que Agostinho viveria: a era da chegada do “messias”. “‘Decorreram cinco idades do mundo’. Estende-se a primeira da origem do gênero humano, isto é, de Adão, que foi o primeiro homem, até Noé (...). A segunda, até Abraão (...). A terceira estende-se até o rei Davi; a quarta, de Davi até o cativo pelo qual o povo de Deus emigrou para a Babilônia; a quinta, da migração até o advento do Senhor Nosso Jesus Cristo. ‘E nesse advento que começa a sexta idade’” (AGOSTINHO, 1984: 86-87). Por outro lado, Agostinho reitera a tradição judaica ao estabelecer a eternidade divina como precedendo as coisas do mundo, o que inclui o próprio tempo. Pois para o bispo de Hipona, “God exists immutably in eternity, which is an unchanging present. ‘Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora’. (...) We can say that although eternity does not precede time in a temporal way it is prior to time as its cause, and unless eternity existed there would be no time, just as there would be nothing created if God did not exist in eternity” (CALLAHAN, 1948: 182-183). A história para Agostinho, conforme o livro II de *A Doutrina Cristã* [*De Doctrina Christiana*] (397), portanto, “não é uma instituição dos homens. A história em si vem de Deus e nada mais é do que a *ordo temporum* [ordem dos tempos] anterior a todos os eventos e segundo o qual todos os eventos seriam articulados” (KOSELLECK, 2010: 119). “Ainda quando na narração histórica se discorra também acerca das instituições humanas passadas, nem por isso se há de contar a mesma história entre as instituições humanas. Isso porque as coisas que já passaram, e não podem deixar de se ter realizado, devem ser colocadas na ordem dos tempos, dos quais Deus é o criador e o administrador. Uma coisa é a narração dos fatos sucedidos e outra o ensino do que se deve fazer. A história conta fiel e proveitosamente os fatos. Os livros dos arúspices, ao contrário, e todos os escritos semelhantes pretendem ensinar o que se deve fazer ou observar, com a audácia de instruir, não com a boa fé de um guia confiável” (AGOSTINHO, 2002: 130). A *ipsa historia*, portanto, não é uma instituição humana, mas somente suas representações históricas (historiografia) (Cf. KOSELLECK, 1975). Esse argumento ainda não se dissolveu, muito antes pelo contrário, a teoria da história abandonou a *ipsa historia* para dedicar-se às suas representações, isto é, aos ditames das maneiras, limites e potencialidades da escrita da história (historiografia).

eternidade, de origem divina. Há, nesse sentido, nas *Confissões*, uma ontologia do tempo que pretende responder à pergunta “o que é o tempo”? (WEIS, 1984: 1).

C'est l'introspection passionnée de saint Augustin qui projeta pour la première fois la lumière de l'expérience intérieure que l'âme a d'elle-même, dans sa course à la rencontre du futur, sur les paradoxes ontologiques du temps (...) il a révélé la dimension de l'intériorité et pris pour thème de réflexion non plus le temps lui-même mais la conscience du temps, situant la dimension existentielle du temps dans la tension spirituelle (*distentio animi*) entre distraction et concentration, crainte, espoir et repentance.

É a introspecção apaixonada de santo Agostinho que projeta pela primeira vez a luz da experiência interior que a alma tem dela mesma, em sua corrida ao encontro do futuro, sobre os paradoxos ontológicos do tempo (...) ele revela a dimensão da interioridade e tem por tema de reflexão não mais o tempo em si, mas a consciência do tempo, situando a dimensão existencial do tempo na tensão espiritual (*distentio animi*) entre distração e concentração, medo, esperança e arrependimento. (GADAMER, 1978: 47).

Agostinho parece querer conciliar essa terceira via anímica ou psíquica sobre o tempo de maneira a demonstrar na XI confissão que enquanto o mundo e o universo pertencem ao tempo, a divindade vincula-se à eternidade, tal como o quer Plotino na terceira *Enéada*. Apesar de já anunciada por Aristóteles, a tese da origem anímica do tempo só ganha contornos claros nas confissões de Agostinho, porque para Aristóteles o tempo é um aspecto do movimento que apenas existe por ser percebido pela alma. Entretanto, este dado do movimento pode ainda ser averiguado sem nenhuma relação explícita com a alma. Já para Agostinho, a alma detém a própria origem do tempo enquanto fenômeno naturalmente anímico, pois o tempo é a alma ou o intelecto em movimento. “St. Augustine has indicated that it is the mind that measures intervals of time and these intervals are only in the mind [Santo Agostinho indica que é a mente que mede os intervalos de tempo e esses intervalos estão apenas na mente]” (CALLAHAN, 1948: 175).

O presente é a própria eternidade

Nas *Confissões*, Agostinho está interessado sobretudo em entender o ser-divino. O estudo do tempo, sua relação com a eternidade e a criatividade divina, revelam-se a chave para tal entendimento. As *Confissões* configuram-se, antes de tudo, como “der Versuch, sich persönlich über die Art der menschlichen und der göttlichen Seinsweise einige Klarheit zu verschaffen [a busca pessoal por algum modo de clarificar o entendimento-do-ser humano e divino] (MEIJERING, 1979: 115). Nesse sentido, a factibilidade da eternidade parece ser um dos elementos centrais do argumento agostiniano, pois “eine ontologie der Ewigkeit wäre also letztlich eine Ontologie Gottes [uma ontologia da eternidade seria, portanto, em última instância uma ontologia de Deus]” (WEIS, 1984: 104). A relação entre a divindade e o tempo é determinada conforme a eternidade, origem e fato metafísico do mundo, segundo Agostinho:

(...) precedes [Deus] todos os passados com a celsitude da tua eternidade sempre presente [praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis], e superas todos os futuros porque são futuros e, quando vierem, serão passados; entretanto tu és sempre o mesmo, e os teus anos não morrem.
(*Confissões*, XI, 16).

A eternidade divina é essencial⁵¹ e o bispo de Hipona encontra, objetivamente, a eternidade divina no *modus* temporal presente. A eternidade é o lugar temporal *presente* da divindade que se evade dos tempos conhecidos e conhecíveis, passado e futuro, que, de acordo com a reflexão agostiniana não são nada além de tendência, nunca existência. Os tempos passado e futuro existem e não existem, como Aristóteles já sinalizava a partir de seu caráter movente, transitivo. Porém, para Agostinho não há coincidência entre movimento do mundo e tempo. Ao contrário, segundo a reflexão agostiniana, a atenção da alma é sempre presente, assim como é sempre a mesma.

⁵¹ Agostinho afirma ser a substância divina a eternidade: “aeternitas ipsa dei substantia est [a eternidade é a substância divina]” (O’DONNELL, 1992: 253), seguindo a tradição teológica. Diferentemente de Platão e Plotino, Agostinho não estuda o tempo por meio da referência da eternidade, mas dispõe “tempo” e “eternidade” como contrastes, pois o tempo seria vestigium ou imitatio da eternidade, nunca a tendo como modelo (O’DONNELL, 1992: 278). A eternidade, ao termo, é a qualidade que restringe o tempo, pois impede o passado e o futuro de serem ao restringirem-se ao presente ou à eterna presença do presente.

But if it were in every respect, we should then be considering not time but eternity. So he says that if the present were always present and never went into the past, this would be eternity, not time.

Mas se assim fosse, nós deveríamos então considerar não o tempo, mas a eternidade; pois ele diz que caso o presente fosse sempre presente e nunca fosse ao passado, isso seria eternidade, não tempo. (CALLAHAN, 1948: 180).

Em outras palavras, é preciso que o tempo seja diferente da eternidade. Da eternidade presente surge o tempo como passado e como futuro desse presente; essa é a tese sobre o aspecto psíquico ou anímico do tempo que o bispo de Hipona desenha na XI confissão.⁵²

É visto, assim, que Agostinho “n’a pas réfuté la théorie essentielle d’Aristote, celle de la priorité du mouvement sur le temps [não refutou a teoria essencial de Aristóteles, aquela da prioridade do movimento sobre o tempo]” (RICOEUR, 1985: 21). Mas Agostinho tenta conciliar as teses física e metafísica sobre o tempo, apontando para o sentido que sua reflexão seguirá: direção contrária à de Aristóteles, do mundo em direção à alma. Simultaneamente, também coloca em questão a concepção de tempo-eternidade mítico-religiosa, ao apresentar uma terceira via, a psíquica, para compreender o fenômeno temporal. Quer dizer, tempo e eternidade são conceitos diametralmente opostos, novamente, mas anunciam correspondências, nas *Confissões*, quase em um sentido de interdependência. A divindade, que é eterna, situa-se fora da ordem temporal, misteriosa. O mundo, por outro lado, é temporal e constitui a criação, não o criador ou a origem. Há, assim, comunicação entre criador e criação, o que para Santo Agostinho demonstra a necessidade de um intercessor entre essas duas esferas, qual seja, a alma. É a alma, pois, aquilo que possui a existência e potência de se relacionar com a criação temporal, o universo, mesmo originalmente

⁵² Agostinho desenvolve o argumento da eternidade divina como resultado lógico da própria característica do que se nomeia como o *modus* temporal “presente” (*semper praesentis aeternitatis* [eternidade sempre presente]) em diálogo com o Maniqueísmo (como se averigua em *De Genesi contra Manichaeos*), mas também com o neoplatonismo, pois “eternal not merely in the sense of having neither beginning nor end, but also in the sense of having no succession of either past or future so that there is only the abiding present” (TESKE, 1996: 14). Não por acaso, um dos nomes preferidos de Agostinho para designar a divindade é o termo latino *idipsum* [mesmo-próprio; “Selfsame”, pela tradução de Teske], conforme a *Vulgata* (Cf. Salmos 4, 9; 121, 3), mas originalmente uma expressão de Plotino, notório neoplatônico, esclarece Roland Teske (TESKE, 1996: 73-74). Nota-se, ainda que Agostinho poderia, nesse sentido, encontrar-se no terreno eternalista. “‘Eternalism’ is the view that all times are real, whereas according to presentism only the present is real (there is also a ‘cumulative’ view that all past and present events are real)” (KUIPERS, 2007: 326). “The speaking voice and that of which it speaks become now unequivocally present. That present-ness foreshadows eternity” (O’DONNELL: 1992: 250). Tempo e eternidade, assim, revelam-se como criatura e criador, conforme a tradição teológica acerca do problema.

determinado pela eternidade. “The soul has its existence in an indivisible present, but it has the power of distending itself, as it were, in two directions, into the future by means of anticipation, and into the past by means of memory [A alma possui sua existência em um presente indivisível, mas tem o poder de distender-se, então, em duas direções, rumo ao futuro por meio da antecipação e rumo ao passado por meio da memória]” (CALLAHAN, 1948: 177).

Que é, portanto, o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se quiser explicar a quem pergunta, não sei: com confiança, no entanto, digo que sei que, se nada passasse, não haveria tempo passado e, se nada adviesse, não haveria tempo futuro, e se nada houvesse, não haveria tempo presente. Esses dois tempos, portanto, o passado e o futuro, de que modo existem, quando o passado já não existe e o futuro ainda não existe? *Entretanto, se o presente fosse sempre presente, sem transir ao passado, não seria tempo, mas eternidade.* [Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas].⁵³
(*Confissões*, XI, 17).

Tempo, então, é o *transir*. O trânsito próprio às coisas e ao mundo. A eternidade é *intransigente*, não é dada à mudança, ao movimento, diria Aristóteles. O presente é, assim como na *Física*, o ponto de inflexão do trânsito do mundo, mas, também, lugar da *presença* que necessariamente obedece à *eterna* celsitude divina (*Confissões*, XI, 16)⁵⁴, pois o presente é fundamentalmente eterno, ele não passa. O ponto de inflexão do movimento do tempo continua a ser o *presente*, o *agora*, na XI confissão de Santo Agostinho. E a natureza transitiva do tempo própria ao presente informa, na verdade, como essa transitividade é percebida pelo homem e o situa entre o mundo e a divindade. Pois na XI confissão o *presente* se apresenta como lugar temporal onde reside, sempre, a *rocha eterna* [צור עולם] (Isaías, 26: 4), mesmo de maneira transitiva. “O seu hoje é a eternidade [Hodiernus tuus aeternitas] (*Confissões*, XI, 16 - 13)”.⁵⁵

⁵³ É digno de nota que Dogen [道元], no Japão do século XIII, traduz de maneira muito semelhante a experiência presente enquanto « eterno agora », em seu *Tesouros do verdadeiro dharma* [正法眼蔵; *shobogenzo*], na seção de nome « ser do tempo » [有時; *uji*] (OHE, 1978: 83-84).

⁵⁴ Diametralmente oposto a Parmênides de Eléia, para quem o presente parece ser a expressão da intemporalidade, precisamente, por não existir ou ser de maneira una e plena, mas fragmentada (Cf. HOY, 1994; DIELS; KRANZ, 1961-1962), para Agostinho, o presente é a extensão da realidade, exatamente, por ser uno e pleno, qualidades que expressariam seu teor eterno, não sua inexistência.

⁵⁵ Søren Kierkegaard, em *Begrebet Angst* (1844) [O conceito de angústia], consolida o entendimento do “momento presente” [Augenblicke] como “átomo de eternidade” [Atome der Ewigkeit] (KAEGI; RUDOLPH, 2001: 662), evidenciando a conexão entre o entendimento do *modus* temporal presente com o conceito de *eternidade* em sua origem agostiniana.

Santo Agostinho explica, desse modo, que as coisas futuras e passadas existem segundo a eternidade do presente, pois, por ser eterna, ela é criativa. E o que interessa à inquirição agostiniana é saber onde estão essas coisas passadas e futuras a partir da consciência transitória da sua natureza. Agostinho afirma saber que onde quer que as coisas futuras e passadas estejam, elas são, logicamente, presentes, pois é no *eterno presente* que o tempo se configura.

O que agora é evidente e claro, é que não há nem coisas futuras, nem passadas, nem se diz propriamente: há três tempos, passado, presente e futuro, mas talvez se diga propriamente: *há três tempos, o presente relativo às coisas passadas, o presente relativo às presentes, e o presente relativo às futuras* [tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris]. Esses três estão *na alma* [in anima] e não os vejo em outro lugar: *a memória é o presente relativo às coisas passadas; a intuição ou visão, o presente relativo às presentes; a expectativa, o presente relativo às futuras* [praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio].⁵⁶
(*Confissões*, XI, 26).

O tempo origina-se na alma, não no intercurso do movimento do mundo

É *na alma* [in anima] que repousa o centro gravitacional ao redor do qual orbitam as experiências passadas e as expectativas futuras. A alma reúne à sua volta as imagens e as palavras, as quais, passando pelos sentidos, se fixaram no espírito como vestígios (AGOSTINHO, 2014: 128); sempre, segundo o presente, ou a *presença eterna que de forma intransitiva realiza a transitividade*, produz tempo. Ou seja, a partir da *intentio* [intenção] se realiza a *distentio* [distenção] da alma,

⁵⁶ Aristóteles, no *Tratado da Memória e da Reminiscência*, desenvolve de modo análogo a compreensão agostiniana, conectando o tempo à alma, o passado à memória, o futuro às conjecturas e esperanças, sem todavia relacionar o “agora” com a *eternidade*. “Veamos, então, quais são os objetos aos quais se aplicam a memória; porque é um ponto sobre o qual comumente se engana. Em primeiro lugar, não se pode lembrar do futuro; o futuro não pode ser objeto senão de conjecturas e de nossas esperanças; o que não quer dizer que não há uma ciência da esperança, como se dá por vezes à divinação. A memória não se aplica, além disso, ao presente: ele é o objeto da sensação; porque a sensação não nos faz conhecer o futuro, nem o *passado* [παρὸν; παρόν], ela nos concede o presente e nada mais. A memória não se relaciona à nada além que o *passado* [παρὸν] e não se pode jamais dizer que se lembre do presente quando ele é presente; por exemplo, que se lembre desse objeto branco no momento mesmo em que se lembre do objeto que o espírito contempla, no momento em que se contempla e quando se pensa; diz-se somente que se sente um e se conhece o outro. Mas, sem a presença dos próprios objetos, tem-se o saber e a sensação, então se trata da memória; (...) Com efeito, todas as vezes que se lembra, diz-se na alma que entendeu-se anteriormente a coisa, que a sentiu ou pensou-a” (*Tratado da Memória e da Reminiscência*, 449 b).

sintetizadas no presente que vê a presença das coisas.⁵⁷ Tem-se, então, assim como para Aristóteles, o limite-divisor do tempo em Agostinho no presente, lugar da alma. Se para Aristóteles o “agora” não era parte do tempo, mas seu limite-divisor, para Agostinho,

the now which is the boundary of time is the present attention of the soul (...). This present attention is the boundary between future and past, that is, since his time is psychological, between the soul's anticipation and memory.

o agora, que é a fronteira do tempo, é a atenção presente da alma (...). Esta atenção presente é o limite entre o futuro e o passado, quer dizer, uma vez que seu tempo é psicológico, entre a antecipação da alma e a memória.
(CALLAHAN, 1948: 179).

Quando se mede o tempo, segundo Agostinho, não se mede o movimento do mundo, como quer Aristóteles, mas se mede algo na memória que está fixado no espírito. No espírito se medem os tempos que se alargam, estendem-se e permanecem como vestígios que se degradaram ou que se anunciam. E a direção desse trânsito é curiosamente oposta àquela que propõe Aristóteles ou mesmo a literatura mítico-religiosa. A *direção do tempo* não é rumo ao futuro a partir do presente, seja em sentido contínuo, progressivo, teleológico ou circular, repetitivo enquanto rito que quer repetir o mito, mas, bem ao contrário, parte do presente, que, segundo o seu futuro, degrada-se em passado até se passar completamente, pois “*a atenção presente arrasta o futuro para o passado* [dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit]”, crescendo o passado com a diminuição do futuro, até que, pela consumação do futuro, *tudo seja passado* [sit totum praeteritum]” (*Confissões*, XI, 36)⁵⁸. Quando se mede o tempo, mede-se segundo sua direção, que se consome das expectativas futuras que ainda não existem, passando pelo presente que passa, rumo ao passado que já não existe (AGOSTINHO, 2014: 131). Isso é, trata-se de uma direção cronológica diametralmente oposta à flecha do tempo desenhada por Aristóteles e repetida pela tradição física sobre a questão.

⁵⁷ Paul Ricoeur, no primeiro tomo de *Temps et Recit* (1983), explora esse aspecto da temporalidade de forma exaustiva, posto que a dialética entre *distentio* e *intentio* é a finalidade de seu estudo. Ricoeur, com efeito, reitera o presente em seu aspecto triplo sinalizado por Agostinho enquanto origem e fim do tempo da alma, limite-criativo da temporalidade (RICOEUR, 1983: 41-49). Jeanne-Marie Gagnebin explora a interpretação ricoeuriana em “Dizer o Tempo” (Cf. GAGNEBIN, 1997).

⁵⁸ A doutrina agostiniana das “idades do mundo” cujo mote apocalíptico impõe seu tom é claramente a inspiração para tal assertiva que ilumina a compreensão do aspecto degradante ou corrosivo do tempo.

As aporias que enredam Agostinho produzem reflexões que encaminham a XI confissão até certa ideia de tempo que não apenas introduz a *eternidade presente* como agente temporalizador, mas que, também, *revoluciona a proposta aristotélica de compreensão do tempo enquanto movimento do mundo ao propor uma outra flecha do tempo*. Agostinho, além disso, posiciona o homem como catalizador da consumação do presente a partir do momento que ele, o homem, cria expectativas sobre o mundo, *trans-criando* o mundo, no sentido de transitar no mundo e criá-lo ao mesmo tempo. Esse *trans-criar* engendrado pela expectativa transforma o seu presente em passado que passa; não sem deixar vestígios, impressões na memória. Mas é preciso dizer

qu'Augustin n'a pas réfuté Aristote et que sa psychologie ne peut se substituer – mais peut seulement s'ajouter – à une cosmologie .

que Augustinho não refutou Aristoteles e que sua psicologia não pode substituir – mas pode somente aglutinar-se – à uma cosmologia.
(RICOEUR, 1985: 35).

Nas palavras ainda de Ricoeur:

la théorie psychologique et une théorie cosmologique du temps s'occulent réciproquement, dans la mesure même où elles s'impliquent l'une l'autre.

teoria psicológica e uma teoria cosmológica do tempo se ocultam reciprocamente, na medida em que elas se implicam uma em relação à outra.
(RICOEUR, 1985: 25).

Apesar disso, salienta-se que o movimento do tempo, quer dizer, o movimento da/na alma em Agostinho, move-se em direção inversa à proposta por Aristóteles, do futuro rumo ao passado, mesmo que ambos encontrem no agora presente o limite-divisor intransponível do tempo. A flecha do tempo aristotélica inverte-se em Agostinho. E a alma humana engendra o seu próprio movimento que é, segundo Agostinho, tempo. O movimento do mundo não passaria de impressão originária do movimento da alma ou o tempo propriamente dito. *O tempo, de acordo com Agostinho, não seria a mera aparência do movimento, como propõe a tradição física, mas o movimento seria a aparência do tempo que se encontra na alma, na eterna presença intransigente do presente.*⁵⁹

⁵⁹ Nota-se que Agostinho, assim, responde à crítica do ceticismo pirrônico que, no livro III dos *Esboços do Pirronismo* de Sexto Empírico, pressupõe a inexistência do tempo de sua instabilidade natural, divisibilidade sempre entre “partes de tempo” (ou presente ou passado ou futuro), mas nunca sendo “o

A fenomenologia de Husserl e a radicalização da discussão

Toda a reflexão agostiniana sobre o tempo como problema da alma, no mundo moderno, encontra a fenomenologia de Edmund Husserl.⁶⁰ O filósofo-fenomenólogo permanece, tal como Agostinho, inquieto em relação à temporalidade da alma humana e levanta mais problemas sobre a inconstância daquilo que podemos chamar de passado, presente e futuro enquanto determinantes temporais, sendo Husserl o seu maior herdeiro intelectual, no que diz respeito ao problema da consciência do tempo ou da pergunta pelo tempo em si e sua relação com o pensamento. Nos *Manuscritos tardios sobre a constituição do tempo* [Späte texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934)], nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima [interna] do tempo* [Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917)]⁶¹ ou mesmo em *Análise sobre a síntese passiva* [Analysen zur passiven Synthesis (1918 – 1926)], Husserl demonstra seu especial interesse sobre a constituição do tempo e, particularmente, a relação do tempo com a constituição do conhecimento em conexão direta e intencional com os fenômenos físicos e metafísicos. Especialmente na obra sobre a consciência íntima do tempo (*Lições para uma fenomenologia da consciência íntima [interna] do tempo*), Husserl desenvolve os aspectos-chave da sua interpretação dos fenômenos temporais que se repetirão na sua obra tardia (SCHNELL, 2007: 205), o que torna essa obra crucial para um estudo da herança agostiniana dentro da filosofia moderna.

A análise que Husserl tece sobre o tempo possui uma inspiração agostiniana declarada. A primeira secção do texto (ou curso) sobre a consciência íntima do tempo demonstra que seu espírito investigativo foi influenciado por seu professor Franz Brentano. Husserl declara que foi instigado por suas questões, e acredita contribuir

tempo” (Cf. SEXTE EMPIRIQUE, 1997). Agostinho resolve o problema da unidade do tempo posto por Sexto Empírico (mesmo antes dele, por Zenão de Eléia e Aristóteles) ao localizar a existência do tempo “na alma”, sendo as “partes de tempo” passado e futuro, sempre, presentificações.

⁶⁰ Dois outros exegetas de Agostinho são notórios no início do século XX, Louis Lavelle (1883-1951) e Kitaro Nishida (1870-1945). Ambos dialogam com Husserl e ambos determinam no presente e na qualidade potencialmente eterna da presença a origem de suas respectivas ideias de tempo. Nishida, por meio da lógica *basho* [場所 : lugar], aponta para o presente enquanto o *lugar-do-tempo* que se expande ou se *re-forma* pela infinita ou eterna qualidade do presente (Cf. NISHIDA, 1931). Lavelle, pela quase repetição dos argumentos agostinianos, reafirma o presente como limite-criativo do tempo e morada divina que, por meio da sua natureza eterna empresta criatividade ao mundo, sendo a eternidade o motor inicial do tempo. Porque apesar das distensões futuras e passadas serem a criação do mundo em atividade, “le sage l’oublie [o passado e o futuro] parce que le présent lui suffit; le saint le surpasse parce que le présent lui donne l’éternité” (LAVELLE, 1933: 255).

⁶¹ Obra doravante abreviada como *Lições*.

com o avanço do debate que Brentano iniciou. Da “psicologia sem espírito” de Brentano, Husserl catalisa suas investigações sobre as *imagens-da-consciência* [Bildbewusstsein] e sobre os diferentes tipos de *representações* [Vorstellungen], como *representação autêntica* [eigentliche Vorstellung] e *representação inautêntica* [uneigentlich Vorstellung], também nomeada como imaginação, fantasia (WARREN, 2009: 143- 144).

A teoria de Brentano sobre o tempo, sumariamente, acredita que somente o que é determinado pelo caráter temporal “agora” seja real. Conclusão que surge a partir do exame do conceito de *ser* na obra de Aristóteles, na qual o *ser* sempre possui relação com a presença [presente, agora] e a verdade [correspondência com certa aparição ou aparência]. Passados e futuros são *representações* externas à existência do sujeito, representações não presentes, pois ou já não são presentes ou ainda não são presentes. Os passados e futuros seriam representações que o agora realiza a partir do trabalho dos determinantes temporais modificantes, linguisticamente articulados. Ou seja, os determinantes temporais modificantes expressam, linguisticamente, o trabalho da percepção e da memória através dos modos de representação dos seres que “já não são” ou “serão”. Haveria um material linguístico vivo, portanto, consciente, trabalhando junto à percepção e à memória. No intercurso desse trabalho o tempo constitui-se enquanto percepção retida que vive na consciência (ou alma), algo claramente afim à arquitetura do tempo desenhada por Agostinho. Não por acaso, no primeiro parágrafo das *Lições* Husserl afirma:

Was wir aber hinnehmen, ist nicht die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u. dgl., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. Das aber sind absolute Gegebenheiten, deren Bezweiflung sinnlos wäre. Sodann nehmen wir allerdings auch eine seiende Zeit an, das ist aber nicht die Zeit der Erfahrungswelt, sondern die *immanent Zeit des Bewußtseinsverlaufes*.

O que nós aceitamos, no entanto, não é a existência de um tempo do mundo, mas tempo da aparição, duração da aparição como tal. Estes são dados absolutos que não tem sentido pôr em dúvida. Por isso nós assumimos a existência de um tempo, mas um tempo que, antes de ser o tempo do mundo da experiência, é o *tempo imanente do fluxo da consciência*. (HUSSERL, 1928: 369).

A inspiração aristotélico-agostiniana é nítida. Johannes Brachtendorf esclarece inclusive que as principais conclusões de Agostinho conectam o tempo com a

imanência da consciência, fazendo dele uma espécie de precursor da fenomenologia de Husserl (VESSEY, 2012: 483). Para ambos a origem do tempo está antes de qualquer coisa na consciência e no seu fluxo, sua extensão. Esse fluxo, diz Husserl, é contínuo, conforme as lições de Agostinho e Aristóteles. A continuidade ou persistência da presença é uma constante na perspectiva husserliana sobre o fenômeno temporal. O tempo é a própria continuidade da presença que se estende e cria o tempo⁶². Não há descontinuidade que propicie um fluxo de consciência. A descontinuidade, ao contrário, seria a expressão da fragilidade daquilo que Husserl chama de *fantasia* [Phantasie] ou representação imprópria, secundária (SCHNELL, 2004: 53).

Não é no mundo, não é no movimento do mundo, nos astros ou na dinâmica física da relação entre o universo astronômico e quântico que se encontra a origem do tempo como espaço de tempo ou espaço-tempo, mas é na consciência, através da percepção e da retenção do material assimilado, que, segundo Husserl, o tempo é formado, sentido, conhecido e sua dimensão vive. Como se vê, Agostinho e também Aristóteles permanecem como as principais referências para Husserl, que, antes de ver no tempo a expressão da extensão do mundo e do universo, como quer a física de Newton e Einstein, enxerga na extensão da alma a experiência que dá vida ao movimento do mundo enquanto tempo.

Die Analyse des Zeitbewußtseins ist ein uraltes Kreuz der deskriptiven Psychologie und der Erkenntnistheorie. Der erste, der die gewaltigen Schwierigkeiten, die hier liegen, tief empfunden und sich daran fast bis zur Verzweiflung abgemüht hat, war Augustinus. Die Kapitel 13 — 28 des XI. Buches der Confessiones muß auch heute noch jedermann gründlich studieren, der sich mit dem Zeitproblem beschäftigt.

A análise da consciência do tempo é desde sempre a cruz da psicologia descritiva e das teorias do conhecimento. O primeiro a sentir profundamente as dificuldades consideráveis desse trabalho a ponto de atingir o desespero fora Agostinho. Ainda hoje, qualquer um que se preocupe com o problema do tempo deverá estudar a fundo do capítulo 13 ao 28 do XI livro das *Confissões*. (HUSSERL, 1928: 368).

O único tempo experimentável para Husserl seria o tempo subjetivo do agora presente, tal como em Agostinho (o primeiro a lidar com as aporias dessa concepção

⁶² “According to Husserl, Augustine anticipated this interpretation with his explanation of time as a distension, extension, or expansion of the mind” (VESSEY, 2012: 484).

de tempo interno que expressa sua relação com o mundo, influenciado pelo aristotelismo que credita ao agora a presença e, com isso, imputa o estatuto de *ser* às coisas aparentes do presente). O tempo que importa a Husserl é o presente, portanto, dele surgem as representações próprias da consciência. No entanto, o passado é objeto de frequente questionamento, especialmente na sua relação com o futuro, no sentido de que ambos são representações impróprias do agora. O futuro, como já sugere Agostinho, encontra-se no registro não-material da expectativa. Mas afirma Husserl que, mesmo sendo originado por *representações impróprias* ou *inautênticas* da consciência, orienta-se em direção ao rememorado, à lembrança, ao passado, e dele se origina. Do futuro e do rememorado, o futuro surge. Parece que Husserl, apesar de não avançar nesse sentido, desconfia que essa relação do passado com o futuro implica na renovação contínua própria ao agora.

Die *Wiedererinnerung* ist nicht Erwartung, sie hat einen auf die Zukunft und zwar auf *die Zukunft des Wiedererinnerten* gerichteten Horizont, der gesetzter Horizont ist. Dieser Horizont wird im Fortschreiten des wiedererinnerenden Prozesses immer neu eröffnet und lebendiger, reicher.

A reminiscência não é uma espera, mas tem um horizonte orientado para o futuro, para *o futuro do rememorado*, e esse é um horizonte posto. Esse horizonte, ao transcorrer o processo da rememoração, incessantemente está aberto ao novo, cada instante mais vivo e mais rico.
(HUSSERL, 1928: 411).

Ao destacar a relação imediata entre passado e futuro, Husserl distancia-se de Agostinho e inicia uma digressão original sobre o problema. Segundo as *Lições*, a lembrança não é meramente o ato de buscar na memória (no passado retido na alma, diria Agostinho), a representação de uma experiência ou objeto; antes, *o lembrar é a ação que torna a presença novamente ao presente, fazendo do retido, do passado, algo móvel também*. O passado, não o presente, intencionalmente retido e intencionalmente lembrado possuiria uma vida que se expressa em seu sentido dado pela ação de lembrar. E esse movimento desenha-se a partir do lembrado, não a partir do presente. O rememorado é, paradoxalmente, expectativa, futuro, possui sua expectativa própria, mas também é re-presentação do passado, no sentido de *re-presentificação* [Vergegenwärtigung]. O rememorado, portanto, possuiria futuro e seria, de acordo com Husserl, o motor do *fluxo da consciência* [Bewußtseinsverlaufes]. A maneira como Husserl visa o rememorado, como dupla

intencionalidade simultaneamente direcionada ao passado e ao futuro, insere o conceito de futuro em uma economia emotiva, assim como o faz Agostinho⁶³ (o futuro do rememorado ou do próprio passado). Essa proposição coloca o pensamento husserliano a favor de Agostinho, embora, diferentemente do bispo de Hipona, Husserl reformule a relação entre os tempos passados e futuros. É verdade que Husserl avança na sua discussão sobre as relações entre passado e futuro de maneira agostiniana, encontrando no presente o ponto de inflexão desse movimento, enxergando o agora como único tempo real e fenomenicamente averiguável, único tempo que *é*. No entanto, é no passado, no rememorado que o presente encontra a origem da experiência temporal do mundo a se construir através da experiência do espírito.

O que interessa a Husserl não são as ressonâncias do passado, mas o processo original da sua percepção, a sua constituição original. Existiria uma lei da modificação de presentes em passados, descrita a partir do § 11 das *Lições*, cujo produto final será a constituição do fenômeno do tempo a partir da relação entre a *percepção original* [Urimpression] ou *retenção* [Retention], o memorar [Erinnerung] como *representação* [Vorstellung] e o re-memorar enquanto *re-presentificação* [Vergegenwärtigung]. O fluxo da consciência, que é contínuo, possuiria, segundo as *Lições*, a característica de lidar com o mundo da seguinte maneira: o objeto percebido é retido em forma de memória; esse objeto retido é lembrado como representação do objeto original que, por ser retido, pode, também ele, ser re-memorado e re-presentificado de modo que a re-presentificação é antes imaginação [Phantasie], não mais representação daquele objeto. Vale lembrar que a *representação* de um objeto para Husserl se relaciona com a sua *percepção original*, imobilizada no ato de retenção.

O que Husserl percebe como o *fluxo da consciência* encontraria, portanto, a sua origem no agora, pois a temporalidade se depara com o *ato criador de tempo no agora* [der Zeitschaftende Jetztakt] (HUSSERL, 1928, 401) como ato intencional em

⁶³ Chama-se atenção ao fato de que o livro XI das *Confissões* não encerra de nenhuma maneira a ideia de tempo para o Bispo de Hipona enquanto membro da Igreja Católica Romana. Como guardião da doutrina escatológica do chamado Apocalipse cristão contido no livro da “Revelação” de João que, como se sabe, projeta sobre o futuro a superação deste mundo e realização total da história que é teleologicamente descrita nas escrituras sagradas cristãs. As *Confissões*, por outro lado, são a expressão de uma investigação íntima e “desesperada”, nas palavras de Husserl, por uma compreensão do espírito humano de um Agostinho mais filósofo do que teólogo, mais interessado em dialogar com Aristóteles e Plotino do que com a recente tradição cristã ou a antiga tradição judaica.

forma de *representação* do passado, o qual, modificante, produz no agora o movimento próprio à percepção do tempo como o agora que passa. O passado, então, torna-se aquilo que já se passou e sua lembrança é nomeadamente o *ser-que-foi-percebido* [Wahrgenommen-gewesen-sein] (HUSSERL, 1928: 414). A lembrança, o passado é *ser*, assim também como o presente. Um *ser* que se movimenta e transita (*foi*), enquanto *ser* que *é* de forma movente, não imutável, como quer a acepção clássica aristotélica. O *ser* do passado em sua nova acepção, agora, movente, passível de se inserir no mundo e participar da sua natureza transitória, em Husserl não apenas se temporaliza, mas ele mesmo produz tempo a partir do ato criador de tempo que se encontra no presente. Existiria uma síntese contínua da percepção que através da retenção, potência dos sentidos, estenderia temporalmente a presença em um curso intuitivo da consciência (SERRA, 2009: 203). Entre a *atenção* e a *lembrança*, o que é presença cristaliza-se em passado como *ser*, porém este *ser* não possui qualquer natureza intemporal ou imutável (Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino) e sim temporal, modificável e modificante, agindo em relação ao agora de maneira criativa, criando tempo, *projetando-se [ser-que-foi-percebido] do passado para o presente*.

É preciso dizer que há, apesar de tudo, um caráter contínuo e consciente no tempo de Husserl que é inexorável à sua constituição (SCHNELL, 2007: 208) e o seu ponto de inflexão é o presente como origem-criativa do tempo.

L'expérience perceptive du présent, la « présentification » (Gegenwärtigung) est le fondement de toute conscience du temps. Le souvenir et l'attente en découlent, ils sont des actes de « représentation » (Vergegenwärtigung) mettant en oeuvre un dédoublement du présent.

A experiência perceptiva do presente, a ‘presentificação’ (Gegenwärtigung) é o fundamento de toda consciência do tempo. A lembrança e a espera, ao se desenvolverem, são atos de ‘representação’ [representificação] (Vergegenwärtigung) implicando em uma duplicação do presente. (BERNET, 1987: 504).

Essas características (a continuidade, a consciência, o presente como origem do tempo) fazem de Husserl ainda credor da tradição aristotélica e agostiniana de compreensão da ideia de tempo, apesar de sua pequena revolução sobre o conceito de passado e o papel da memória e da retenção na constituição do *ser*. Mesmo que em *Análises sobre a síntese passiva* o fenomenólogo realize uma incursão sobre o que se pode chamar de “caráter inconsciente do tempo”, ele apenas o faz para apontar os

limites do desdobramento da temporalidade do re-presentificado que é trabalhada nas *Lições* (SERRA, 2009: 211). O que Husserl chama ali de “eu passivo” ou “passividade” aponta para as atividades que vão além da (ou precedem a) intencionalidade.

‘Passivity’ can mean a lot of things – organic bodily processes such as the movement of blood in my arteries and veins, mere sensible affection as opposed to active understanding, involuntary bodily movements, sleep, actions based on habit, etc.

‘Passividade’ pode significar muitas coisas – processos orgânicos corporais tais como o movimento do sangue em minhas artérias e veias, meras afeições sensíveis opostas ao entendimento ativo, movimentos corporais involuntários, sono, ações baseadas em hábitos, etc.
(SMITH, 2014: 65).

Nesse sentido, tais atividades são meramente “pré-cursoras” das atividades da consciência e não revelariam nada mais que o seu substrato. Não há, para Husserl, papel ativo do “eu passivo” na constituição da consciência. Como a própria nomenclatura sugere, a “passividade” apenas cabe à intencionalidade construir as atividades constituintes da consciência. Dessa maneira, o tempo autêntico permanece para Husserl o tempo da consciência, que é garantido pela continuidade. *A consciência do tempo é o próprio tempo*. E apesar de *ser* transitoriedade, o tempo de Husserl ainda é contínuo e consciente.

Salienta-se, por fim, que a pergunta pelo problema do tempo feita sob o espectro psíquico levanta uma série de aporias que a tradição não resolve, mas prefere deixar como substância natural própria à ideia de tempo. Dessas aporias, a mais notória é a dupla direção do tempo abordada de modo rápido na obra de Agostinho.

O passado é a memória, o mundo em processo de degradação

A origem do tempo está no presente para Edmund Husserl, assim como está no presente para Agostinho e Aristóteles. Porém, aquiescendo à ideia de tempo de Agostinho (e não à de Aristóteles), Husserl acredita numa origem humana, anímica, do tempo como experiência exclusiva da consciência, não como experiência oriunda do mundo em direção ao homem, determinando-o, tal como propõem Aristóteles, Newton e Einstein. Husserl avança sobre a discussão inaugurada por Agostinho ao relacionar a origem do tempo não apenas com o “agora”, mas com o fruto inexorável do seu movimento, o passado. E, de maneira original, lembra Husserl que *o futuro, além de expectativa, como já dizia Agostinho, é horizonte posto, abertura ao novo, formado, precisamente, pelo rememorado enquanto passado que se estabeleceu como memória, material da consciência e que constitui seu fluxo*. Essa memória em ação ou re-memoração não só age como *ato criador de tempo no agora*, presentificando ou re-presentificando o passado, ela também anuncia a natureza que Husserl imputa ao passado como *ser* que se move, *ser* que não é imutável, mas um *ser* que transita no mundo, assume a temporalidade das coisas e, intimamente, na alma humana, cria o próprio tempo, como sentido da memória e fluxo ininterrupto da consciência. Todavia, o passado para a tradição psíquica sobre a ideia de tempo persiste como *a memória ou a alma em movimento e o mundo em corrosão*. Isto é, o passado é o ser degradado; ele já não é.

Súmula

sobre o conceito de passado conforme a tradição ontológica da ideia de tempo

O tempo em geral é o agora, presente ou presença da transitoriedade intransigente que se nomeou *eternidade*. No presente, o prazer e a vontade realizam-se, pois do ponto de vista estético, a beleza só é possível de ser contemplada no presente (HATANO, 1988: 34). Da literatura mítico-religiosa à compreensão do tempo físico ou anímico, os conceitos de futuro e passado são determinados ou pelo presente ou pelo agora, o “marco zero num eixo temporal imaginado” (KOSELLECK, 2014a: 230). Nesse sentido, para a ontologia de Agostinho, o *modus* ou modulação temporal passado é sempre “passado do presente”, “memória” que se encontra na alma ou no pensamento, um composto da *semper praesentis aeternitatis*. Por outro lado, o passado é o “lugar” “anterior” ao agora (seu real divisor-unificador), modulação que sempre deve se afirmar segundo o agora; ou seja, o passado é a determinação do agora da *phýsis* de Aristóteles.

Em síntese, apesar das diferenças, das diferentes arquiteturas de tempo e de conceitualização do passado desenhadas pela tradição teológica, física e psíquica, é possível esboçar as convergências que resumem o que se pode chamar de tradição ontológica sobre a ideia de tempo e sobre os *modi* temporal, fundamentalmente aristotélico-agostiniana, da seguinte maneira:

ℵ O presente ou o agora é o lugar da presença, onde a existência “é” (linguisticamente); infinito, eterno; *modus temporal* que funciona como ponto de inflexão; unificador e seccionador do tempo. Define-se por “ser” o limite-criativo do tempo, a sua origem e o seu fim. O presente sintetiza a objetividade e a subjetividade, simultaneamente. Organiza-se de modo sincronicamente passivo e ativo, pois ganha e produz tempo, sendo a facticidade da eternidade.

ℵ O futuro ou o posterior é para onde se encaminha o tempo, seja na forma presentificada-anímica (espera ou expectativa) ou na forma física, como lugar à frente do tempo do agora; é a finalidade do tempo, o porvir, o devir, pois a existência “será” (linguisticamente). O futuro pode ser localizado por meio da espera. Define-se pela potência temporal criativa.

ℵ O passado ou o anterior é de onde vem o tempo, pois a existência “foi” (linguisticamente), seja na forma presentificada-anímica (memória) ou na forma física, como lugar atrás do tempo do agora; resultante original da experiência temporal que se estancaria em determinado “momento de tempo” que permanece eterno, acabado; sendo as camadas de sentido diferenciáveis apenas pela ação retrospectiva, sempre no presente. O passado se reconhece pela reflexão. Define-se pela potência temporal destrutiva.

Com efeito, para a tradição ontológica, o passado é a origem natural da existência, seja na forma presentificada anímica (a memória), seja na forma física (o lugar anterior do ou no tempo que já não é).⁶⁴ Ele é a resultante final da experiência temporal que se estanca em determinado momento do ou no tempo; de certa maneira permanece eterno no lugar de tempo a que pertence, acabado. Não por acaso, pela descrição do tempo agostiniana, é da sempre presente eternidade divina que se desenvolve a ideia de pretérito ou passado. O sentido ou os sentidos do passado são diretamente dados ou retrospectivamente administrados. O passado determina, assim, o presente que, por sua vez, determina o futuro enquanto lugares de tempo, internamente organizados (no pensamento, na alma) ou externamente ordenados (em conformidade com a revolução dos astros e o movimento da natureza).

O estabelecimento dessa estrutura pode ser chamada de tradição ontológica sobre a ideia de tempo e sobre o conceito de passado. Tal tradição, entretanto, conecta-se imediatamente com a construção do mundo histórico judaico-greco-cristão (ou ocidente), cujas investigações sobre o fenômeno do tempo estruturaram a arquitetura modular seguinte: passado (espacial e existencialmente atrás; a memória ou o anterior), presente (a presença; o agora existencial e físico), futuro (expectativa em relação ao presente que se configura de modo anímico na forma de espera; o posterior). Devido ao fato de que esse mundo histórico se tornou o soberano, outras maneiras de compreender o fenômeno do tempo não sobreviveram senão por meio da pesquisa histórica que os resgatou. A ideia e os conceitos abstratos de tempo conforme os conhecemos (passado, presente e futuro) são criações e composições da filosofia grega, nas suas relações com o judaico-cristianismo próprio ao mundo romano-helênico. O mundo pré-grego, ensina o professor Jan Assmann, ao pensar o tempo em relação concreta com a materialidade dos fenômenos, estruturava seu entendimento sobre o tempo de maneira muitas vezes diametralmente distinta da grega, como, por exemplo, os acádios, os hebreus e os egípcios, que compreendiam o passado à frente e o futuro atrás, espacial e existencialmente (ASSMANN, J. [et al],

⁶⁴ Em língua alemã, o termo *Vergangenheit*, como tempo de outrora, está gramaticalmente ligado ao latim *praeteritum* desde o século XVIII (LINK, 2005: 1426). Em português, o substantivo *passado* está ligado ao mesmo termo latino, *praeteritum*, precisamente ao infinitivo *passare*. Em todos os casos, o significado do conceito expressa o que “já não é mais”, o que “foi”.

2004: 1186), o que lhes permitia a divinação, uma vez que nada mais seria do que uma investigação hermenêutica sobre o “passado”.⁶⁵

O ocidente, sob a sombra da eternidade mítico-religiosa, destarte, rompe com essa compreensão do fenômeno do tempo através da intuição empírica física (natural) que a fenomenologia do tempo consolida em diálogo interdisciplinar. A modernidade europeia, então, elabora duas epítomes que demonstram os pressupostos e as implicações que a ideia de tempo da tradição ontológica provoca; trata-se das perscrutações sobre o tempo de Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Verifica-se, no entanto, que a síntese kantiana sobre a ideia de tempo não contribui para a estruturação da sua arquitetura, uma vez que Kant toma da tradição ontológica as atribuições mais abstratas para caracterizar o tempo de modo transcendental, justificando, assim, a sua infinitude ou ausência de forma concreta. Partindo do princípio de que há formas *a priori* configurando as condições de possibilidade de toda experiência (cujas fontes são a sensibilidade, a imaginação e o pensamento) (SHEROVER, 1971: 184), o escrutínio kantiano sobre o tempo define-o como “pura forma da intuição sensível [reine Form der sinnlichen Anschauung]” (KrV, B 47), quer dizer, o “tempo”, junto com o “espaço”, são duas formas *a priori* que possibilitam toda experiência ou conhecimento, sendo a primeira interna e a segunda externa. O tempo enquanto profundidade íntima (intelectual, anímica) não é nada mais que uma “forma do sentido interno [Form des inneren Sinnes]” (KrV, B 49), diferentemente do espaço, que se configura como forma *a priori* externa (KrV, B 49-53). Pode-se concluir que Kant sugere sua filiação agostiniana, ao definir o tempo como forma de intuição “interna”, e, ao mesmo tempo, aristotélico-newtoniana, ao entender que a relação entre as sensibilidade interna e externa se fundamenta através

der Oerter in einer Anschauung (Ausdehnung), | Veränderung der Oerter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte).

dos lugares em uma intuição (extensão), | da modulação dos lugares (movimento), e das leis, por meio das quais essa modulação é determinada (forças motrizes).
(KrV, B 67).

⁶⁵ “Vielen Kulturen gehen davon aus, daß sich die im Rücken liegende Zukunft aus der Augen liegenden ‘Vergangenheit=Gegenwart’ erschließen läßt, und entwickeln entsprechende Hermeneutiken (der Divination), wofür Mesopotamien und China besonders elaborierte Beispiele bieten” (ASSMANN, J.; [et al], 2004: 1186).

O contínuo temporal também não é tocado por Kant, permanecendo um dos seus axiomas (KrV, B 299). Mas o tempo kantiano “não é um conceito empírico, deduzido de alguma experiência [kein empirischer Begriff, der von irgend einer Erfahrung abgezogen worden]” (KrV, B 46). Muito antes pelo contrário, o tempo é um atributo transcendental estético, sujeito a um dos três fundamentos da experiência, a sensibilidade; ele é infinito, *disforme*. Isto é, não há arquitetura do tempo, não há *modi* de temporalidade diferenciadores do tempo; o tempo enquanto profundidade interna apenas fundamenta por meio da sua forma as atribuições de sentido de modo temporal através das relações empíricas que a intuição produz, tais como a extensão, o movimento e as forças naturais, conforme Kant. Logo, o tempo enquanto categoria transcendental, ao se desviar de sua “natureza” (física), assemelhar-se-ia mais ao conceito de eternidade da teologia (metafísica) do que à ideia de tempo da ontologia tradicional. Por isso, *A crítica da razão pura* não estuda os *modi* de temporalidade. “O tempo, que é propriamente imutável e permanência, corresponde ao fenômeno da imutabilidade da existência [Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein]” (KrV, B 183), isto é, em linguagem platônica, o tempo é algo como uma imagem móvel, embora imutável, eterna. Trata-se de uma descrição do *modus* presente que concentra toda experiência *a priori* do tempo. Passado, presente e futuro, então, são substituídos por “modulações” que não diferenciam o tempo, mas existem apenas na eternidade presente da presença dos fenômenos, pois Kant afirma: “Os três modi de tempo são persistência, (con)sequência e coexistência [Die drei modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein]” (KrV, B 219).

G. W. F. Hegel organiza a súmula das ideias de tempo que a tradição ontológica produz. Particularmente em *Begriff der Bewegung* [Conceito de Movimento] (1804-1805), manuscrito que remonta à época em que Hegel ministrava aulas em Iena, encontra-se um esboço do que será a ideia de tempo que a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Enciclopédia das Ciências Filosóficas] (1817) apresentará. No manuscrito de Iena, o presente ou o agora são apresentados como *limite* [Gränze] que organiza em um *momento do presente* [Moment der Gegenwart] de modo absoluto o tempo como fenômeno *infinito* [unendliche], pois o *presente verdadeiro* [wahrhafte Gegenwart] é sempre algo como a *eternidade* [Ewigkeit] (Hegel-Werke, 9, §259). O futuro seria a essência do presente [Wesen der Gegenwart]; o futuro é aquilo que ele se torna. O passado seria a síntese

absoluta, pois “da diferença entre os dois [presente e futuro] reduz-se ao repouso do passado [die Differenz beyder reducirt sich in die Ruhe der *Vergangenheit*]” (HEGEL, 1971: 194-195). O presente é a relação entre futuro e ele mesmo, como conexão momentânea diferenciada, na qual ambos não se mantêm, reduzindo-se ao passado, síntese final do tempo (HEGEL; SERRA, 2011) (Cf. HEGEL, 1971). Hegel, portanto, realiza uma correspondência entre Aristóteles (tradição ontológica física) e Agostinho (tradição ontológica psíquica), para dar forma finita à natureza infinita do tempo (tradição ontológico-metafísica teológica).

Em *Philosophische Untersuchungen* [Investigações Filosóficas](1953), Ludwig Wittgenstein resume de forma clara o tempo enquanto acúmulo de pontos, de agoras, de presentes, de presenças, de pontos de tempo [*Zeitpunkte*] (WITTGENSTEIN, 2009: 184)]. Assim, o passado seria um ponto, acessível pela lembrança. “*Den Begriff des Vergangenen lernt ja der Mensch, indem er sich erinnert* [Uma pessoa aprende o conceito de passado ao se lembrar de algo]” (WITTGENSTEIN, 2009: 242). Sim, a lembrança ou memória parece ser o conceito fundamental para conceber a ideia de passado ou do pretérito das coisas. Segundo a tradição ontológica sobre a ideia de tempo, como presente ou agora, nomeia-se o instante efêmero nunca experimentado na sua plenitude substancial; como futuro, nomeia-se o tempo que ainda não se tornou presente ou passado e que, para tanto, deve cruzar [tocar] o presente sem, no entanto, se tornar o presente. Chamam-se futuras as coisas que ainda não se tornaram passadas, portanto. Logo, *em um aspecto qualitativo, destituído de quantidades, passados são todos os tempos quando colocados em movimento*. Sendo o movimento o fundamento material ou ôntico do fenômeno do tempo, todos os tempos são, *foram* ou *se tornarão* passados.

O passado, pois, é o único tempo cujo *ser* é assegurado; o passado *é, foi* e *será*. O futuro não é ainda. O presente deseja ser, mas sua natureza inconstante não lhe oferece tal estatuto. O passado, no entanto, não passa. Ele *está* e *estará* onde esteve até o momento em que rememorado, percebido, atualizar-se, penetrar o mundo anímico do pensamento, tornando-se passado atualizado, em *movimento*.

Segunda Seção

O tempo como problema (al)químico: o passado é força, não um lugar

*No descomeço era o verbo.
Só depois é que veio o delírio do verbo.
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a
criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos.*

(Manoel de Barros)

A tradição ontológica ou compreensão vulgar sobre a ideia de tempo e de passado sempre localizou os *modi* temporais conforme o limite-criativo do tempo em geral, o presente ou o agora, como lugar da presença e da verdade. O conceito de passado, com efeito, determina-se de acordo com cada configuração de presente: para a tradição ontológica mítico-religiosa judaico-cristã, o passado encontra-se na eternidade divina na forma de dado teleologicamente organizado; para a tradição ontológica física, o passado encontra-se no lugar anterior ao agora; para a tradição ontológica psíquica, o passado encontra-se na memória que nada mais é do que a imagem estendida do agora produzida pelo presente em atividade.

Para além das naturezas físicas, psíquicas e religiosas do tempo, entretanto, há outra natureza que, até então, não foi devidamente tratada: a natureza (al)química do tempo. (Al)química no sentido que os *modi* temporais – passado, presente e futuro – são limiares das existências, não lugares de tempo, como a tradição ontológica os tratou. A natureza (al)química do tempo entende que tais *modulações* ou formas do tempo são as aparições temporais transubstanciadas ou *trans-formadas*, transitivas no seu sentido mais imediato. No limite, essas formas transitivas redesenham a arquitetura do tempo para fazer justiça ao caráter primevo do que é temporal, a transitividade.

Walter Benjamin, Sigmund Freud e Martin Heidegger propõem maneiras (al)químicas de se compreenderem os *modi* ou formas do tempo que, por fim, se apresentam por vezes carregadas de significado diverso ao da tradição. Os três visam o fenômeno da temporalidade através da compreensão do tempo enquanto problema (al)químico, antes de ser propriamente físico, psíquico ou teológico. Ainda assim, naturalmente incorporam os questionamentos que a tradição sedimentou, compondo uma nova ideia de tempo por meio de uma também nova questão: *o tempo enquanto problema (al)químico*.

Os três, como será demonstrado, operam uma “revolução copernicana” na ideia de tempo, visto que, além de inovarem em relação à pergunta sobre a ideia de tempo que não havia ainda sido feita, deslocam o eixo da origem-criativa do tempo em geral do presente para o passado ou do presente para o futuro. Além de substituir o entendimento das modulações temporais não mais como “lugares de tempo”, mas como “forças existenciais”.

O sentido do tempo em Martin Heidegger

(...) der Tod ist ein Meister aus Deutschland
[a morte é um mestre da Alemanha]

(Todesfuge, Paul Celan)

生死一如
[seishiichinyo; vida e morte são duas faces da mesma moeda]

(Máxima budista)

Martin Heidegger enfrenta o problema do tempo como, na verdade, um problema sobre a *temporalidade*. Em outras palavras, Heidegger preocupa-se com a *potência de ser do tempo* ou com a *potência de se temporalizar própria ao ser*, enquanto ideia ou fenômeno a partir do que ele chamou de *a pergunta pelo ser* [die Seinsfrage]. O verbo e o substantivo “ser” ganham um novo significado dentro da literatura fenomenológica heideggeriana. Algo que já se anuncia na obra de Edmund Husserl, mas é objeto de análise adequada apenas no trabalho do seu aluno, Heidegger; especificamente, em *Sein und Zeit* [Ser e Tempo] (1927). O *ser* que sempre fora associado à imutabilidade desde sua mais recuada acepção, a exemplo da mítico-religiosa judaico-cristã ou da aristotélica, adquire, dentro do tratado de 1927, novo significado, a saber, o de mobilidade, potência de mudança e de mudar, expressão da transitoriedade do mundo; isto é, adquire *temporalidade*. O *ser*, a partir da argumentação heideggeriana, sobretudo, desenvolve uma relação lógica singular com a *temporalidade*, tornando aquilo que é algo também temporal, transitivo.

Para a compreensão do que Heidegger afirma no tratado sobre o ser do tempo, ou o tempo como ser, são essenciais outros textos que dialogam explicitamente com a compreensão do ser e a ideia de tempo contida no tratado de 1927: a conferência *venia legendi* de Heidegger, proferida em Freiburg, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [O conceito de tempo na ciência histórica] (1915); *Der Begriff der Zeit* [O conceito de tempo] (1924), palestra proferida para a Sociedade Teológica de Marburg; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Prolegômenos à história do conceito de tempo] (1925), conjunto de preleções que Heidegger ofereceu no semestre do verão de 1925 na Universidade de Marburg; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Os problemas fundamentais da fenomenologia] (1927), mais um conjunto de aulas oferecidas pelo filósofo na mesma universidade, no mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo*. Por fim, o *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Contribuições à filosofia (do acontecimento)] (1936~1938), trabalho publicado apenas em 1989, mas finalizado desde 1938, época marcada pela reformulação de conceitos e o aprofundamento metafísico do *ser-aí* [*Dasein*], sobretudo por estudar de forma mais própria à história do *Ser* [*Seyn*]⁶⁶. Ademais, outros fragmentos e textos serão explorados objetivando o rigor do argumento.

⁶⁶ O *outro começo* [andere anfang] proposto por Heidegger (Cf. FITTIPALDI, 2016), no qual o *Seyn* é seu objeto, não fará parte do argumento aqui apresentado.

O que é “ser”?

Em *Ser e Tempo*, Heidegger propõe, primeiramente, a análise específica do conceito de *ser* que, para o filósofo, deve ser objeto primeiro de qualquer ontologia. Ao procurar responder a questão “o que é o tempo?”, deve-se antes perguntar “o que significa *ser*”. Toda tentativa de se pensar a ideia de tempo ontologicamente, de acordo com o filósofo, padece de um impedimento metodológico devido à precedência do que ele chama de *a questão do ser* [die Seinsfrage], pois antes de se perguntar o que é determinada coisa, é preciso se perguntar, de modo autenticamente ontológico, o que significa *ser*, simplesmente.

Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.

Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o *sentido de ser* e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental.
(GA, I, 2, 15) (HEIDEGGER, 2012: 57).⁶⁷

O *ser* é um conceito indefinível e, ao mesmo tempo, auto-revelador, “conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo [der selbstverständliche Begriff]” (HEIDEGGER, 2012: 39). Dele, toda “existência” deriva. Por isso, Heidegger assinala haver certa indefinição potencial que repousa sobre a compreensão do que é ou do que significa *ser*. É devido a essa indefinição que aquilo que é contém algo significativamente determinante, o que se torna claro quando Heidegger discute a gramática e a etimologia da palavra “ser” em uma lição de 1935, retomando interrogações do 1º § do tratado de 1927. Em 1935, Heidegger expõe a amplitude daquilo que é, ao lembrar a derivação de “Sein” (o substantivo “ser”) de “sein” (o verbo “ser” no infinitivo); isto é, *Sein* é a forma nominal do verbo *sein*, o que não fica tão claro em português, caso se diga que “ser” é a forma nominal de “ser”, pois não há uma marca diferenciadora entre os dois termos como há no alemão, a primeira letra

⁶⁷ Ao passo que a tradução utilizada for a de Fausto de Castilho (Cf. HEIDEGGER, 2012) a citação original será acompanhada da tradução e da referência em questão; quando a tradução for autoral, a referência será apenas a do texto das *Gesamtausgabe*, abreviada como “GA” e seguida dos números de seção (em numeral romano), tomo (em numeral arábico) e da página, separados por vírgula.

em maiúscula, no caso dos substantivos e nomes próprios. Seguindo, assim, o raciocínio heideggeriano que passeia tanto pela língua alemã moderna quanto entre as línguas clássicas, grego e latim, torna-se evidente que, a forma infinitiva do verbo sendo a origem da nomeação do que *é*, produz-se um efeito temporal bastante alargado, visto que o infinitivo *é*, por definição, infinito, disforme ou eterno, pois o *modus infinitivus* *é* “die Weise der Unbegrenztheit, Unbestimmtheit [o modo do infinito, da incerteza]” (GA, II, 40, 60). Ele *é* tão infinito em significados quanto sua forma; quer dizer, o verbo “ser” anuncia na sua estrutura gramatical a indefinição temporal que comporta a potência essencial daquilo que *é*, a simples possibilidade ou potência que transita entre variadas expressões temporais. Para Emmanuel Levinas, “cette transitivité du verbe être est la plus grande découverte de Heidegger [essa transitividade do verbo ser *é* a maior descoberta de Heidegger]” (LEVINAS, 1993: 53).

Em *Ser e Tempo*, o que *é* *é* radicalmente transformado. Primeiramente, se para a tradição ontológica o *ser* possuiria tanto um mundo exterior quanto um mundo interior, sendo Descartes e Kant os grandes apóstolos dessa compreensão do *ser*, Heidegger pretende demonstrar que não há mundo exterior ao *ser* que *é*, ele mesmo, o mundo; não no sentido de uma *visão de mundo* [Weltanschauung], mas do mundo que compõe a sua existência de maneira total. Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, chamaria de escândalo da filosofia e da razão humana universal o fato de ainda não haver provas conclusivas que eliminassem todo ceticismo acerca da existência das coisas em si, exteriormente à consciência; Heidegger, bem ao contrário, enxerga o escândalo precisamente na exigência de tais provas, pois não haveria nem mundo exterior nem mundo interior, nem subsistência exterior nem mera existência interior, mas, sim, o *Dasein* [ser-aí; o ser em atividade] em toda a sua complexidade relacional com a mundidade [Weltlichkeit], as possibilidades de mundo ou a potência do mundo em ser o próprio mundo. Traduzindo, a existência *é* um fenômeno que não pode ser descolado de nenhum dos aspectos que compõem o seu *ser*. O sujeito e o objeto não são cada um uma existência ou subsistência diferentes, mas compõem a mesma existência obedecendo a leis que compõem cada relação. Nesse sentido, a objetividade e a subjetividade não são determinantes seccionados entre si, mas desdobram uma mesma relação de determinação recíproca. Não há cisão entre ser e mundo, portanto; bem ao contrário, o *ser* *é* o mundo, pois o mundo *é*.

Para tornar tais asserções objetivas, Heidegger estuda a economia afetiva do *Dasein* e reconhece como estrutura fundamental ou modo de ser fundamental do ser a *preocupação* [Sorge]. A *preocupação* seria o adiantamento do ser em relação a si mesmo; quer dizer, o ser age ou atua, constitui o mundo sempre ao adiantar-se em relação a esse mundo. Nas palavras do próprio Heidegger: “Das Sein des Daseins besagt: Sich-voerweg-schon-sein-in-(der-Welt-) [o ser do *Dasein* significa: ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo)]” (GA, I, 2,) (HEIDEGGER, 2012: 539). A *preocupação* seria a totalidade originária do *ser* como *a priori* existencial; a *preocupação* seria então o fundamento de toda ação do *ser* que nada mais é do que o *ser-aí* [*Dasein*], a *presença-do-ser*, existência como ato de existir, sempre em um mundo que já é próprio do *ser* enquanto unidade ser-mundo.

Além do caráter gramatical e sintático do ser enquanto verbo e nome, portanto, deve-se ter em mente que o *ser* é, principalmente, em termos semânticos, apreendido como presença que existe, existência. *Presença* [Anwesenheit], para Heidegger, deve ser “entendido em referência a um determinado *modus* do tempo – o ‘presente’” (HEIDEGGER, 2012: 95)⁶⁸. *Ser* e presença possuem, portanto, uma relação íntima cuja existência é assegurada pela ideia de verdade, pois “ser e verdade são de igual originariedade [Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich]” (HEIDEGGER, 2012: 635). Nesse sentido, dito de maneira sumária, a verdade, o *modus* temporal presente (ou o “agora”) e a presença constituem o que Heidegger aponta em um pequeno fragmento de 1968 como a trindade fundadora da *questão-do-ser*, em *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage* [Sobre o entendimento do tempo na fenomenologia e no pensamento da questão do ser].

Was heißt »Sein«? (...) der »Seinsfrage« kam aus der Einsicht, daß die Griechen das Sein im Zusammenhang mit der aletheia, das heißt der Unverborgenheit, als Anwesenheit denken. Diesem Denken nachdenkend, und zwar jetzt mit dem inzwischen eingeübten phänomenologischen Blick, glückte der weitere Schritt des Fragens: Insofern in Anwesenheit, Gegenwart, sich ein Charakter von Zeit bekundet, muß dann nicht der Sinn von Sein seine Bestimmung von der Zeit her empfangen? Indes zeigte sich, daß die Bestimmung der Zeit in der Philosophie seit Aristoteles vom Sein als Anwesenheit her vollzogen wurde.

⁶⁸ A sedimentação da presença em *modus* temporal presente é datada por Reinhart Koselleck entre os séculos XVIII e XIX. O historiador ensina que “o ‘presente’ [Gegenwart], que originalmente se referia à ‘presença’[Anwesenheit] (...) só por volta de 1800 se transformou em uma determinação temporal” (KOSELLECK, 2014a: 143). Isto é, a tradição ontológica sobre a ideia de tempo assim procede.

O que quer dizer *Ser*? (...) a “questão-do-ser” vem do *insight* que os Gregos antigos pensam o ser como presença, em conjunto com a *aletheia*, ou seja, o descoberto, revelado. Enquanto eu ponderava esse pensamento, especialmente porque nesse meio tempo minha forma de ver tinha sido treinada na fenomenologia, consegui levar a questão um passo a frente da seguinte maneira: na medida em que a presença e o presente possuem seu caráter segundo o tempo, não deve, então, o sentido do ser receber seu significado do tempo? Tornou-se, assim, evidente que as determinações do tempo na filosofia desde Aristóteles têm sido levadas do ponto de partida do ser como presença.
(GA, I, 14, 147-148).

A tríade verdade, *modus* temporal presente (ou “agora”) e presença, torna-se, com efeito, própria àquilo que *é*, ao *ser*, tradicionalmente sedimentada e formalizada desde Aristóteles, de acordo com Heidegger, aglutinada através da arquitetura do tempo desenhada pelo Estagirita. Tal diagnóstico destaca-se em *Ser e Tempo*, pois, afirma o filósofo,

[d]ie Aristotelische Abhandlung über die Zeit ist die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung – die Bergsons Inbegriffen – wesentlich bestimmt.

[o] tratado aristotélico sobre o tempo é a primeira interpretação circunstanciada desse fenômeno que nos foi legada. Ela determinou em essência toda a concepção posterior do tempo – incluindo a de Bergson.
(GA, I, 2, 35) (HEIDEGGER, 2012: 97).⁶⁹

Henri Bergson, contemporâneo de Heidegger e afamado por suas investigações sobre a matéria do tempo não é exceção, porque não deixa dúvidas quanto à sua filiação aristotélica quando afirma o “instante” (ou o “agora”) como intermediário por meio do qual “nous mesurons tout intervalle de temps [medimos todo intervalo de tempo]” (BERGSON, 1922: 56). Kant e a estética transcendental também não escapa do vaticínio heideggeriano; para o filósofo, Kant permanece aristotélico, grego, particularmente na sua análise sobre a ideia de tempo⁷⁰. Por tudo

⁶⁹ Em *Marges de la Philosophie* (1972), na seção “Ousia e Grammè”, Jaques Derrida sinaliza que “de Parménide à Husserl, le privilège du présent n’a jamais été mis en question. Il n’a pu l’être. Il est l’évidence même et aucune pensée ne semble possible hors de son élément. La non-présence est toujours pensée dans la forme de la présence (il suffirait de dire dans la *forme* tout court) ou comme modalisation de la présence. Le passé et le futur sont toujours déterminés comme présents passés ou présents futurs” (DERRIDA, 1972: 36-37). Pois mesmo para Husserl, afirma Derrida, em *La Voix e le Phénomène* (1967), “le « principe des principes », à savoir l’évidence donatrice originaire, le présent ou la présence du sens à une intuition pleine et originaire” (DERRIDA, 1967: 3).

⁷⁰ Há uma aproximação entre os dois que Gilles Deleuze sinaliza em *L’Image-Temps* (1985). Conforme Deleuze, há ainda na obra de Bergson algo que indica o tempo como fundamento transcendental *no* qual se está. “Les grandes thèses de Bergson sur le temps se présentent ainsi : le passé coexiste avec le présent qu’il a été ; le passé se conserve en soi, comme passé en général (non-chronologique) ; le

isso, então, a verdade, o *modus temporal* presente (ou o “agora”)⁷¹ e a presença terão que se transformar a fim de que uma nova compreensão do que é “ser”, em indelével relação com o tempo, possa emergir. Como sumariza Otto Pöggeler,

in *Sein und Zeit* Heidegger had drawn attention to the fact that Being had been thought (by Plato) as Idea or (by Aristotle) as essence (ousia) and that this starting point is also maintained, though in a transformed manner, throughout modern philosophy.

em *Ser e Tempo* Heidegger chamou a atenção ao fato de que Ser foi pensado (por Platão) como ideia ou (por Aristóteles) como essência (ousía), e este ponto inicial é mantido, pensado de maneiras diferentes, através da filosofia moderna. (PÖGgeler, 1973: 60).

Para Heidegger, o conceito de verdade deverá deixar de se compatibilizar com a “correspondência” ou com a “concordância”, ou seja, o que é verdadeiro não mais deve ser compreendido como a mera adequação. Por conseguinte, verdade deve voltar-se ao seu sentido originário grego, ἀλήθεια [*alétheia*; “des-coberto”]. A perseverança das coisas no tempo, por seu turno, não está em questão, antes, a presença e o modo de existir são o objeto heideggeriano. Para tanto, o *Dasein* [ser-aí; “existência”]⁷² torna-se o conceito fundamental de análise do *ser*. O *Dasein*, portanto, é o *ser* em ato, o *ser* agindo no mundo, a existência em conluio com a arquitetura *existencial* que Heidegger fundará em 1927 por meio do seu tratado sobre as relações entre *Ser e Tempo*.

Por último, mas não menos importante, o *modus temporal* presente, ou o “agora” [Jetzt], deixará de ser o eixo central ou o limite-divisor e a origem do tempo,

temps se dédouble à chaque instant en présent et passé, présent qui passe et passé qui se conserve. On a souvent réduit le bergsonisme à l'idée suivante : la durée serait subjective, et constituerait notre vie intérieure. Et sans doute fallait-il que Bergson s'exprime ainsi, du moins au début. Mais, de plus en plus, il dira tout autre chose : la seule subjectivité, c'est le temps, le temps non-chronologique saisi dans sa fondation, et c'est nous qui sommes intérieurs au temps, non pas l'inverse” (DELEUZE, 1985: 110). Deleuze entende que Bergson está mais próximo de Kant do que ele mesmo imagina.

⁷¹ O “agora”, segundo a interpretação heideggeriana de Aristóteles, é o “número”, não o “limite”. Pois o número pode caracterizar o momento de transicionabilidade de forma a não limitar o seu conteúdo, deixando-o transitivo, tal como deve ser (GA, II, 24, 352-354). Ou seja, o limite-divisor, limite-criativo ou limite-divisor-criativo, tal como o uso que aqui se propõe.

⁷² No alemão vulgar o substantivo “*Dasein*” significa “existência”, o que não coincide com o conceito heideggeriano. O próprio Heidegger sugere, no § 176 das *Beiträge zur Philosophie*, que o termo *Dasein*, pela acepção dada, seria intraduzível. Todavia, aponta a palavra francesa “*présence*” como um similar, indicativo de algo que “está aqui [ist da]” (GA, III, 65, 300). Quer dizer, a “presença do ser estando aqui” é o *Dasein*. Doravante, a tradução das *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* utilizada será a de Marco Casanova (Cf. HEIDEGGER, 2014).

como fora para a tradição ontológica desde Aristóteles (sem esquecer Kant ou Bergson).

Esse trabalho de refundação do conceito de ser, desenvolve-se obedecendo o que Heidegger nomeia “destruição da história da ontologia [Destruction der Geschichte der Ontologie]”, em 1927. Será preciso destruir a ontologia tradicional, particularmente a metafísica do tempo, para refundar uma ontologia fundamental, a ontologia do “ser” que não é mais imutável é transitivo, pois ele mesmo é o tempo segundo uma nova arquitetura, um novo desenho, uma nova ideia de tempo. Para tanto, particularmente os discursos tradicionais sobre o tempo, teológico e físico, mas também (em menor grau) o psíquico, serão objeto desse processo destrutivo elaborado por Martin Heidegger.

In *Being and Time* Heidegger was guided by the idea that in the ontological tradition Being was understood mainly as presence-at-hand as continuous presence, and thus from one of the dimensions of time, namely the present. Heidegger wished to bring the onesidedly accentuated ‘continuous presence’ back into the full, pluridimensional time, in order then to try to understand the meaning of Being from the originally experienced time, namely temporality.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger foi guiado pela ideia de que na ontologia tradicional o Ser foi entendido principalmente tanto como presença-à-mão quanto como presença contínua, e, assim, para uma das dimensões do tempo, nomeadamente o presente. Heidegger desejava trazer a unilateralmente acentuada ‘presença contínua’ de volta ao total, tempo pluridimensional, de modo a tentar entender o significado do Ser da experiência originária do tempo, nomeadamente a temporalidade.
(KOCKELMANS, 1992: 152)

O que não é o tempo?

Em *Der Begriff der Zeit* [O conceito de tempo] (1924), pode-se encontrar boa parte das teses de *Ser e Tempo* acerca da temporalidade apresentadas de maneira precoce ou ainda pouco elaboradas. Como palestra proferida para a *Marburger Theologenschaft* [sociedade de teologia de Marburg], em julho de 1924, Heidegger, ciente das relações entre o conceito de eternidade e a ideia de tempo própria da tradição teológica de visar o problema, afirma:

(...) handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit (...). Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der Zeit zu verstehen* bzw. aus dem *ἀεί*, was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.

(...) a teologia trata do “Dasein” (existência) humano como ser para Deus, de seu ser temporal em sua relação com a eternidade. (...) O filósofo não crê. Caso pergunte ao filósofo sobre o tempo, então ele está determinado a *compreender o tempo a partir do tempo*, quer dizer, em relação ao “sempre” (*ἀεί*), que se parece com a eternidade, mas que se evidencia como um mero derivado do ser temporal.

(GA, III, 64, 107).

Com efeito, sendo filosófica a sua argumentação sobre “o conceito de tempo”, deve-se distinguir o filósofo das perscrutações teológicas. Ou seja, Heidegger faz questão de localizar o seu pensamento, sem aproximá-lo da via teológica, apesar de tê-la em mente e conhecê-la bem. Ele realiza sua análise sobre o tempo pensando-o a partir do que *é* o tempo, do seu *ser*; o que *é* próprio da analítica do Dasein heideggeriana e, além disso, necessário para a crítica à ideia de eternidade contida no seu projeto.⁷³

Da mesma maneira, porém a partir de um ângulo diametralmente oposto ao teológico, procurando delimitar com precisão o conceito sobre o qual pretende meditar, Heidegger situa a sua compreensão do tempo em relação à atualidade física da discussão. O filósofo sublinha, já no início da sua preleção de 1924, a renovação do interesse pelo saber do tempo que se fermenta no seio das *Naturwissenschaften*, particularmente nas ciências físicas. Uma clara referência ao trabalho de Albert Einstein e às discussões que derivam da inquietante proposta de relativizar radicalmente a ideia de tempo contida na série de artigos publicados de 1905 até o início dos anos 1920, isto é, contemporâneos à palestra para a *Marburger Theologenschaft*. Sobre o tempo físico, Heidegger repete, em Marburg, o seu vaticínio

⁷³ De maneira diametralmente oposta a Michael Theunissen, que se tornará um dos seus principais opositores, ao que concerne a ideia de tempo, Heidegger crê na cognoscibilidade do tempo e na sua não-necessária filiação às perscrutações teológicas sobre a eternidade. Ao passo que Theunissen argumenta que a teologia esteve certa ao determinar o tempo enquanto qualidade da eternidade, como é apresentado pela literatura filosófica desde Platão, e reapropriado pela tradição teológica, Heidegger vê em Aristóteles o primeiro grande filósofo que visou o tempo pelo tempo. Em coletânea de artigos reunidos sob o nome de *Negative Theologie der Zeit* (1991), Theunissen estabelece-se como radical crítico à ontologia do tempo heideggeriana e afirmativo apologeta das proximidades entre a ideia de tempo e de eternidade que os antigos (particularmente os gregos) estabeleceram, por meio da certificação do *presente* enquanto a *presença* como síntese final e original da existência (THEUNISSEN, 1991 : 59).

sobre a compreensão físico-einsteiniana de tempo dada anteriormente, em 1915, na palestra *venia legendi* de Freiburg. Nota-se, ainda, que boa parte desses argumentos serão reiterados no § 19 dos *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia], de 1927.

A compreensão física que encerra a ideia de tempo em um sistema de medida de tempo, o relógio, não discutiria o tempo, mas meramente sua medição. Heidegger diz mais uma vez em 1924 o que já havia dito em 1915: a literatura físico-einsteiniana, apesar de preconizar uma revolução sobre a ideia de tempo, repete, na verdade, o sistema aristotélico, “Ein alter Aristotelischer Satz [uma antiga sentença aritotélica]” (GA, III, 64, 109), e ignora as profundas meditações agostinianas sobre a pergunta pelo ser do tempo (GA, III, 64, 111).

Als was begegnet die Zeit für den Physiker? Das bestimmende Erfassen der Zeit hat den Charakter der Messung.

De que maneira o físico encontra o tempo? A concepção determinada do tempo tem o caráter da medição.
(GA, III, 64, 109).

O relógio, portanto, comporta-se como “sistema físico” [physikalische System] do tempo. Como sistema físico que representaria o tempo em si (proposta que se encontra no artigo de Einstein versando sobre a relatividade especial ou restrita, de 1905), o relógio iguala-se à ideia de tempo aristotélica, uma vez que, no relógio,

die Zeit ist etwas, in dem beliebig ein Jetztpunkt fixiert werden kann, so daß immer von zwei verschiedenen Zeitpunkten der eine früher, der andere später ist.

o tempo é algo em que qualquer momento pode permanecer fixo, disto sempre há dois momentos diferentes, um antes e outro depois ou um anterior e outro posterior.
(GA, III, 64, 110).

O relógio da física relativística einsteiniana permanece aristotélico nos seus fundamentos estruturais. “Ist einmal die Zeit als Uhrzeit definiert, so ist es hoffnungslos, je zu ihrem ursprünglichen Sinn zu gelangen [Uma vez que o tempo seja definido como relógio, então, não há esperança, jamais se pode alcançar seu sentido original]”(GA, III, 64, 122).

A partir, portanto, da crítica à pretensa renovação da ideia de tempo, Heidegger apresenta a sua proposta que, por sua vez, renovaria e revolucionaria a arquitetura do tempo até então estabelecida por Aristóteles: “ein Gezähltes an der im Horizont des Früher und Später (an der für den Hinblick auf das Vor und Nach) begegnende Bewegung [um contabilizado em relação ao movimento que encontra o horizonte do anterior e posterior (em vista do antes e depois)]” (GA, II, 24, 337). É a partir da nomeação do que não é o tempo, o relógio e a eternidade, que Heidegger fundará a temporalidade de *Ser e Tempo*. Particularmente no § 80 do tratado de 1927, a crítica à concepção restrita de tempo como relógio será desenvolvida nessa mesma direção, culminando na determinação do relógio enquanto modo de ser do *Dasein* que possibilita a mera publicização da sua temporalidade por meio da datação, mas nunca torna o tempo mais objetivo; bem ao contrário, as mesmas constatações sobre o relógio são asseguradas e a subjetividade ou a objetividade do tempo são, então, suggestionadas como miragens criadas pela tradição filosófica, sendo Kant um dos mais competentes ilusionistas. O tempo encontrar-se-ia física ou psiquicamente, da mesma maneira, pois não há interior nem exterior, nem dentro, nem fora, sendo o tempo *a priori* a temporalidade que assegura a existência do que é.

No texto de 1924, Heidegger adianta uma série de proposições que se tornam célebres em *Ser e Tempo*. Apesar de expor explicitamente a tese central de *Ser e Tempo*, qual seja, “o *Dasein* é o tempo”, em *O conceito de tempo*, o filósofo não desenvolve todas as consequências contidas na tese que figurarão apenas no tratado de 1927

Aucune mention de la « destruction » de l’histoire de la métaphysique. Au contraire Aristote et Saint Augustin se trouvent appelés à l’appui de la critique de la conception objectiviste du temps.

Nenhuma menção à ‘destruição’ da história da metafísica. Ao contrário, Aristóteles e Agostinho encontram-se convocados para sustentar a crítica da concepção objetivista do tempo. (HAAR, 1983: 53).

Esse será o ponto fulcral que situa Heidegger dentro da história da ideia de tempo e do conceito de passado, como aquele que propõe, de fato, uma nova forma de arquitetar e compreender o que é o tempo.

A temporalidade vulgar

Heidegger enxerga nas propostas de compreensão do tempo físicas, particularmente, o que ele chama de *compreensão vulgar do tempo* [vulgäre Zeitverständnis]. De Aristóteles a Einstein, passando, especialmente, por Hegel, o tempo fora tratado de maneira vulgar.

(...) zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig »vorhandenen«, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als »Fluß« der Jetzt, als »Lauf der Zeit«.

(...) para a compreensão vulgar do tempo, o tempo é como que um resultado das constantes "existências" que, simultaneamente, estão passando e surgindo agora. O tempo é compreendido como "fluxo" de agoras, como "fluxo de tempo".
(GA, I, 2, 557).

Explica, Paul Ricoeur:

Le temps vulgaire, en conséquence, peut être caractérisé comme une suite de « maintenant » ponctuels dont les intervalles sont mesurés par horloges. Comme l'aiguille dans son parcours, le temps court d'un « maintenant » à l'autre. Le temps ainsi défini mérite d'être appelé « temps du maintenant ».

O tempo vulgar, em consequência, pode ser caracterizado como uma conexão de 'agoras' pontuais cujos intervalos são medidos pelo relógio. Como a agulha em seu percurso, o tempo vai de um 'agora' até outro. O tempo assim definido merece ser chamado 'tempo do agora'.
(RICOEUR, 1985: 158-159).

Sobre a temporalidade vulgar, é Hegel quem a desenvolve até as últimas consequências. E é a partir de uma análise da ideia de tempo hegeliana que Heidegger não apenas realiza a sua crítica à compreensão vulgar do tempo, mas também afirma o fenômeno do tempo como original do *modus* futuro, seu real limite-criativo, conforme será demonstrado.

Na *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Enciclopédia das ciências filosóficas] Hegel expressa sua concepção sobre o tempo de maneira objetiva e precisa. No § 259, dentro da seção de nome sugestivo "Mecânica", Hegel, de forma

quase aristotélica, ou mesmo newtoniana⁷⁴, propõe que o presente, sendo o lugar do agora, chamado de *afirmativo*, produz o que ele chama de *negativo*, o passado e o futuro.

Die e n d l i c h e Gegenwart ist das J e t z t als s e y e n d fixirt, von dem N e g a t i v e n, den abstracten Momenten der Vergangenheit und Zukunft, als die concrete Einheit somit als das Affirmative unterscheidend (...).

O presente *finito* é o *agora* como *existente* e fixado, oposto ao *negativo*, dos momentos abstratos do passado e futuro, como a unidade concreta, então, como distinção afirmativa (...). (Hegel-Werke, 9, §259)

O tempo para Hegel é, portanto, composto pela *afirmação* do presente como o “agora” que contém a existência, o lugar da presença; diferenciando o presente daquilo que é a sua *negação*, a saber, o futuro e o passado. Futuro e passado, portanto, segundo Hegel, eximem-se de ser; neles não *há* nada, mas somente a ausência de *ser*.

Le premier moment du temps est le présent (Gegenwart), que Hegel, dans le sillage d’Aristote, caractérise comme « point » et « limite ».

O primeiro momento do tempo é o presente, que Hegel, na esteira de Aristóteles, caracteriza como ‘ponto’ e ‘limite’. (BOUTON, 2007: 164).

O tempo para Hegel é a produção e a destruição cronológica de maneira contínua (Hegel-Werke, 9, §258); o tempo é, assim, a *negação* da *negação* (BOUTON, 2007: 165), pois a continuidade da afirmação do presente requer da *negação* a sua constante *negação*, sendo o presente o lugar do acontecimento que “supera”, dialeticamente, cada uma dessas negações do presente. Heidegger sublinha que

der angemessenste Ausdruck der Hegelschen Zeitauffassung liegt daher in der Bestimmung der Zeit als Negation der Negation (das heißt der Punktualität).

⁷⁴ “Surely the figure of speech most frequently used by Hegel for the relationship between Spirit and time runs: “the whole of the development of Spirit falls . . . into time.” It is difficult to ascertain just what this metaphorical way of speaking means. That which “falls” moves according to its weight, according to gravity. It comes from above. Since Spirit indeed “falls into time,” this place above must be timeless, which here means eternal. This figure of speech consequently appears to model itself on Plato.” (TRAUNY, 2000: 14).

a mais adequada expressão da concepção hegeliana de tempo repousa na determinação do tempo como negação da negação (quer dizer, a pontualidade).
(GA, I, 2, 570).

Como afirma Peter Trawny:

The process of the one following upon the other, the one thereby supplanting the other, is to be understood as the negativity of time. To state it more rigorously: time is negativity.

(...)

The consideration of the essence of time begins with the “one” or “Now,” and this is of great consequence. Hegel notes: “This one is, it is immediate; for its self-equivalency is precisely immediacy; it is the present. This Now expels all others out of itself, it is absolutely simple.”

O processo de um seguido de outro, de um, então, superando o outro, deve ser entendido como a negatividade do tempo. Para dizer isso de modo mais rigoroso: tempo é negação.

(...)

A consideração da essência do tempo começa com o “um” ou “agora”, o que gera consequências significativas. Hegel destaca: “O uno é, é o seu imediato; para isso auto-equivalência é precisamente imediatricidade; é o presente. Este Agora expurga todos outros para fora de si, é absolutamente simples”.

(TRAWNY, 2000: 16).

Hegel reafirma o agora como o limite-divisor do tempo e a sucessão desses agoras com o próprio tempo em si. O lugar do agora é o presente que nega a si mesmo, pois

Hegel can point out that the ‘limit’ (...) of the present is itself from the present. The crossing over of that which is coming into the ‘Now’ is consequently ‘Now’.

Hegel aponta que o limite (...) do presente é ele mesmo do presente. A conclusão disso é que o ‘Agora’ é consequentemente ‘Agora’.

(TRAWNY, 2000: 17).

De maneira idêntica a Agostinho, Hegel acredita que “o verdadeiro presente é, consequentemente, a eternidade [die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit]” (Hegel-Werke, §259). “As a result, the ‘Now’ is the ‘stilled place’ (beruhigte Ort) or ‘the unmoved’ [Como resultado, o ‘Agora’ é um lugar silencioso]” (TRAWNY, 2000: 18).

Quando Platão enuncia o tempo como “imagem da eternidade”, quando Aristóteles sentencia o tempo como o número do movimento conforme seu anterior-

posterior, ou mesmo quando Agostinho restringe à alma o movimento próprio àquilo que se chamará de tempo enquanto percepção anímica do movimento, eles estariam preparando os materiais para que Hegel organizasse o que se chama temporalidade vulgar, segundo o § 81 do tratado de 1927; parágrafo ao qual se seguirá a análise das determinações hegelianas sobre o tempo apresentadas.

Heidegger, portanto, não exagera ao concluir que Hegel foi quem melhor expressou a ideia de tempo vulgar⁷⁵. Hegel, assim como Aristóteles e Agostinho (GA, II, 570), elabora a sua obra fundamentalmente a partir da compreensão de tempo vulgar que, em última análise, deseja conhecer a verdade do tempo por sua suposta forma mais elevada, qual seja, a eternidade.⁷⁶ Mas o conceito de eternidade compõe a ideia vulgar de tempo, pois ele só é possível a partir de um “agora permanente” [»stehenden Jetzt« (*nunc stans*)]” (GA, I, 2, 564). Hegel, assim como Agostinho, encontra no agora permanente e pontual a figura eterna que ele chama de ideia [Idee] ou espírito [Geist]: a realização finita, no tempo, daquilo que é infinito – o agora e sua negação. Hegel, portanto, localiza-se

⁷⁵ Também chamado de “conceito habitual de tempo [gewöhnliche Begriff von Zeit]”, ou “representação habitual e já antiga do ‘espaço de tempo’ [gewöhnliche und schon alte Vorstellung vom »Zeitraum«]”, no § 241 das *Beiträge zur Philosophie*. “Espaço de tempo visa a uma extensão de ‘tempo’, que vai de agora até um ponto, de outrora até hoje etc.; um ‘espaço de tempo’ de cem anos; o tempo é representado aqui como espacial, na medida em que ele abarca algo como medida numérica, um de... até, algo mensurado. Com isso ele não é visado nem mesmo na transposição daquele aberto do tempo, que cabe aos seus arrebatamentos extasiantes e que não são naturalmente ‘espaciais’. Na expressão ‘espaço de tempo’, por isso, também é representado o conceito habitual de ‘tempo’ [Zeitraum meint eine Spanne von »Zeit«, das von jetzt bis dann, von damals bis heute u.a.; ein »Zeitraum« von hundert Jahren; die Zeit ist hier als geräumig vorgestellt, sofern sie als Meßzahl etwas umgreift, ein von... bis, ein Gemessenes. Es ist damit nicht einmal in der Übertragung jenes Offene der Zeit gemeint, das ihren Entrückungen zukommt und das freilich nicht »räumlich« ist. Im Wort »Zeitraum« ist daher auch der gewöhnliche Begriff von »Zeit« vorgestellt]” (GA, III, 65, 378).

⁷⁶ A professora Alice Serra, em contraste imediato com a interpretação heideggeriana sobre Hegel, a partir da exegese do manuscrito *Begriff der Bewegung* (1804-1805), deduz que Hegel “critica a compreensão do tempo como pura continuidade de pontos, como série infinita ou linha se estendendo do passado ao futuro, e ainda como *quanta continua*, apto a ser preenchido por um conteúdo exterior. Hegel inverte o modo habitual de pensar o tempo no sentido passado-presente-futuro. O presente, que, em sua imediatez, é o agora pontual ou limite simples, mostra ter, na verdade, sua essência no futuro; ele é por meio do futuro que veio a preenchê-lo, pois o agora, enquanto limite simples, é vazio. Por sua vez, o agora tornado através do futuro realiza-se no passado. Diante da não-permanência do futuro-presente no agora, o passado aparece como o reino do ser, a verdade do tempo, ou, como Hegel o chama, tempo real” (HEGEL; SERRA, 2011: 74). Entretanto, apesar do diagnóstico de Alice Serra demonstrar um momento de dissonância curioso dentro da obra hegeliana, esse momento pode se restringir à interpretação aplicada. Ainda que Hegel, no manuscrito de Iena citado, sugira a descontinuidade temporal, a originalidade do tempo no *modus* futuro e a sua não pontualidade, não é isso que o filósofo afirma na *Enciclopédia*, onde elabora de maneira mais bem detalhada a sua ideia de tempo. Hegel de fato sintetiza as compreensões Agostiniana e Aristotélica sobre o tempo. Ainda que as sugestões do manuscrito em questão sejam interessantes, ele não avança nessas análises. O presente ou o agora, mesmo enquanto forma a ser preenchida pelo futuro, permanece como limite-criativo do tempo, algo que Hegel já afirma no manuscrito de Iena. A continuidade do tempo é assegurada e a “inversão” da qual fala a professora Alice Serra já se averigua em Agostinho. Isso posto, o exame heideggeriano sobre Hegel mantém-se coerente.

in a philosophical tradition that fundamentally privileges “eternity” above the transiency of time, which, roughly put, proclaims “eternity” to be the place of “truth.

em uma tradição filosófica que fundamentalmente privilegia a ‘eternidade’ acima da transitoriedade do tempo, a qual, grosso modo, proclama a ‘eternidade’ como lugar da verdade. (TRAUNY, 2000:26).

Heidegger, por outro lado,

had endeavored to show just how far Hegel’s conception of time corresponded to a “vulgar understanding of time.” The “vulgar understanding of time” would take time as “a sequence of ‘nows’ that are constantly ‘present-at-hand’, simultaneously passing away and coming along,” even as mere “now-time.” Accordingly, Heidegger notes, Hegel would have missed the authentic significance of “primordial time,” i.e., “temporality,” which “temporalizes itself primarily in terms of the future.”

desejou mostrar o quão longe a concepção de tempo de Hegel correspondia a um ‘entendimento vulgar do tempo’. O ‘entendimento vulgar do tempo’ tomaria o tempo como ‘sequência de agoras que estão constantemente presentes-à-mão, simultaneamente passando e chegando’, mesmo como ‘tempo-do-agora’. Assim, Heidegger diz, Hegel teria perdido a significação autêntica do ‘tempo primordial’, isto é, ‘temporalidade’, a qual ‘temporaliza-se primeiramente em termos de futuro’. (TRAUNY, 2000: 12).

A verdadeira origem do tempo é o futuro, a *futuridade*, não o presente ou o agora

Heidegger, ao pensar o tempo pelo tempo, não como eternidade, entende o tempo através da sua qualidade finita própria à experiência humana, a morte; pois a morte ou o simples fim é a possibilidade inultrapassável que torna finito o tempo. Visto que o ocaso do *ser* é uma das suas características universais, não há *ser* sem tempo, bem como não há *ser* eterno. Nesse sentido, a atividade do *ser* que fundamenta tal experiência é a *preocupação*.

A *preocupação* (como adiantar-se) seria o fundamento do *Dasein*, que sempre encontra um fim no seu futuro, segundo Heidegger. Isto é, a simples ação corriqueira de ocupar-se previamente de algo ou por algo expressa o fundamento do que vem a ser a originalidade do tempo, a saber, o adiantar-se, o ato de trazer a si as possibilidades de uma existência que se origina no seu fim inexorável, a morte. A

preocupação funda-se em certa temporalidade que desencontra o *agora* como limite-criativo do tempo por meio da crítica à temporalidade dita vulgar que Heidegger emprega. A crítica à ideia de tempo heideggeriana possui como principal material a ideia de tempo psíquica de Agostinho. Como se averigua em 1924, prenúncio do tratado de 1927, Aristóteles e a teologia são atacados, mas não Agostinho. Observa-se, em *Ser e Tempo*, a mesma inspiração agostiniana que se encontra nas *Lições* de Husserl, pois o tempo parece permanecer como expressão anímica em Heidegger, ainda que radicalmente transformada. Além da renovação do sentido fundamental do *ser*, não mais subjetivo em relação a certo mundo exterior objetivo (muito diferente de Husserl), essa potência de ser-tempo, mesmo originada pelo *Dasein*, origina-se não de uma relação do passado com o presente, como nas *Lições*, mas através do futuro, segundo aquilo que Heidegger chama de projeção do *ser*, abertura para a sua potência de ser tempo.

Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ur-sprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.*

A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do futuro próprio, de tal maneira que só por ser adveniente sido ela desperta o presente. *O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro.*
(GA, I, 2, 436) (HEIDEGGER, 2012: 897).

O futuro entendido por Heidegger não se assemelha ao conceito *vulgar* de futuro enquanto a expectativa (Agostinho) ou espera do agora ou presente, espacialmente à frente (Aristóteles), mas um futuro que se comporta como *futuridade*, fenômeno unitário constituinte do *Dasein*, nem à frente nem atrás, mas sendo ao encontro da e originalmente a existência em ação por meio do seu fundamento, o *adiantamento existencial expressado pela preocupação [pre-ocupação]*. Isto é, aguardar e adiantar-se são duas coisas diametralmente opostas. Logo, é preciso reafirmar essa diferença decisiva entre a conceitualização do futuro heideggeriana e a agostiniana, pois elas não devem se confundir. *A futuridade é o adiantar-se, não o aguardar.*⁷⁷

⁷⁷ Esta diferença diz que Heidegger e Agostinho distanciam-se por outros motivos além do fato do primeiro ser um filósofo da tradição alemã moderna e o segundo ser oriundo da patrística e do neoplatonismo cristão, como destaca Ricoeur (RICOEUR, 2000 : 461).

Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dargestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*.

O ser-do-sido surge do futuro, e de tal maneira que o sido – ou melhor, que está sendo-sido – faz o presente resultar de si. Desta forma, esse fenômeno é um fenômeno unitário, isto é, como futuro sendo-sido presencizante nós o denominamos *temporalidade*. (...) *A temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação própria*.
(GA, I, 2, 431-432) (HEIDEGGER, 2012: 889).

A temporalidade originária e própria projeta-se a partir do futuro. Para Heidegger, “Zeit ist eigentlich Zukunft [tempo é propriamente futuro]” (MARTEN, 1996: 53). O futuro é a origem do tempo. Como o próprio Heidegger o diz,

‘Zukunft’ meint hier nicht ein Jetzt, das, noch nicht ‘wirklich’ geworden, einmal erst sein wird, sondern die Künft, in der das Dasein in seinem engensten Seinkönnen auf sich zukommt.

‘Futuro’ não designa aqui um agora que *ainda não* se tornou ‘efetivamente real’ e que só depois virá a ser, mas o advento a que o *Dasein* advém em si mesmo, no seu poder-ser mais-próprio.
(GA, I, 2, 431) (HEIDEGGER, 2012: 887).

O futuro deve ser compreendido como o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo que, ao invés de servir como horizonte a se alcançar, é o encontro do ser consigo como limite-criativo do tempo, sua origem. Se para toda a tradição metafísica ou física, se para toda a história da ontologia o presente é o verdadeiro limite-divisor-criativo e a origem do que é o tempo, para Heidegger, não.

Das in der Zukunft grün-dende Sichentwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« ist ein Wesenscharakter der Existenzialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.

O projetar-se fundado no futuro no ‘em-vista-de-si-mesmo’ é um caráter essencial da existencialidade. Seu sentido primário é o futuro.
(HEIDEGGER, 2012: 891).

O sentido do ser é o futuro; o seu futuro, solo da projeção própria ao ser-tempo que é o verdadeiro limite-criativo, diferentemente do que as ideias de tempo coevas e anteriores a Heidegger propõem. Particularmente desde Aristóteles, como já sublinhado, o presente foi entendido como a origem fundamental do tempo. Portanto,

se Heidegger segue os passos das perscrutações agostinianas sobre o tempo, assim como Husserl o fez, há uma diferença essencial que distingue as duas ideias de tempo, a saber, o limite-criativo do tempo desloca-se do presente eterno para o futuro finito em relação íntima com o *ter sido* [Gewesenheit]. Assim, o tempo para Heidegger não é agostiniano, anímico, tampouco aristotélico-físico, cosmológico.

Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein. Zeit ist nichts, was draußen irgendwo vorkommt als Rahmen für Weltbegebnisse; Zeit ist ebensowenig etwas, was drinnen im Bewußtsein irgendwo abschnurrt, sondern sie ist das, was das Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, d.h. was das Sein der Sorge möglich macht.

Não: tempo é, mas: Dasein temporal como sendo tempo sendo ser. Tempo não é algo de fora em algum lugar como painel ou estrutura para os eventos do mundo; muito menos é o tempo algo estancado dentro da consciência. Antes é o tempo o que auto-antecipado-ser-é-já-em, quer dizer, é o ser que faz possível a (pre)ocupação. (GA, II, 20, 442).

O tempo não é subjetivo tampouco objetivo (GA, I, 2, 553-554). E com isso em vista, a renovação da ideia de tempo proposta por Heidegger parte da compreensão de que a ideia de tempo que enxerga no agora o seu limite-divisor é insuficiente para compreender todas as dimensões de atuação do/no tempo. Ideia de tempo que Heidegger nomeia como *vulgar*. A ideia de tempo *vulgar* é aquela de Aristóteles, da física moderna e einsteiniana, ou mesmo de Agostinho e Husserl, segundo as quais é no/do agora enquanto lugar de acolhida da presença, segundo a natureza do *modus* temporal presente, que se pode experimentar o tempo. Heidegger opõe-se radicalmente a essa ideia ao propor que a *ex-istência* [Ek-sistenz]⁷⁸ do *Dasein* ou do ser que é verdadeiramente tempo é o momento da sua abertura, o que nada mais é do que a sua *futuridade* ou potência de se projetar futuramente em atividade. A abertura é o anúncio da sua finitude em relação direta “com o mundo e com a sua existência individual” [Dasein], cujo limite imediato é a morte. Está posto o porquê do *ser-para-morte* [Sein-zum-Tod] ser um dos aspectos determinantes da estrutura do *Dasein*, pois

(...) der Schluß auf die Endlosigkeit der Zeit, der in gewissen Grenzen einen berechtigten Sinn hat, ist nur möglich, wenn das Jetzt im Sinne der beschnittenen Jetztfolge genommen wird.

⁷⁸ Heidegger explicita o sentido de exterioridade do “ex”: para fora, *ex*-posição.

(...) a conclusão a respeito da infinitude do tempo que tem um sentido correto dentro de conhecidos limites só é possível quando o agora é compreendido no sentido da sequência de agoras segmentada.
(GA, II, 24, 386).

A temporalidade proposta por Heidegger, ao contrário, é finita e a morte é o sinal claro da sua origem e fim, expressão factual da *futuridade*.⁷⁹ Na conferência de 1924 para a *Theologenschaf*t, propõe Heidegger:

Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit. Das so charakterisierte Zukünftigsein ist als das eigentliche Wie des Zeitlichseins die Seinsart des Daseins, in der und aus der es sich seine Zeit gibt.

O Dasein, conceitualizado em sua possibilidade de ser extremada, é o tempo em si, ele não está no tempo. Assim, então, o ser-para-o-futuro caracteriza-se como o apropriado modo de ser temporal do Dasein no qual e do qual o Dasein é o seu tempo.
(GA, III, 64, 118).

O ser que se abre para o futuro é o ser que se temporaliza, que ativa sua capacidade transitiva ou sua transitoriedade. “Das Zukünftigsein als Möglichkeit des Daseins als jeweiligen gibt Zeit, weil es die Zeit selbst ist [O ser-para-o-futuro como possibilidade do Dasein enquanto perpétuo faz o tempo, pois ele é o tempo ele mesmo]” (GA, III, 64, 119). Com efeito, o “da” [aqui] do *Dasein* não é uma localização espacial, antes o “aqui” se refere à presença como ex-tensão ou tencionamento próprio à existência indissociável do “ser” [Sein/sein]; ou seja, *Dasein* é o ser em sua extensão, projeção; *Dasein* é o ser em atividade. A futuridade, portanto, é a localização existencial do “sein” e o *Dasein* está para a futuridade assim como o mero “sein” aristotélico está para o modus temporal presente ou para o agora.

Hegel não compreenderia que a origem do tempo e o seu fim, ou seja, o limite-criativo do tempo, na verdade pertencem ao *modus* temporal futuro, diferentemente

⁷⁹ No § 161 das *Beiträge zur Philosophie*, lê-se : “Daß der Tod in dem wesentlichen Zusammenhang der ursprünglichen *Zukunftigkeit* des Daseins in seinem fundamentalontologischen Wesen entworfen ist, heißt doch zunächst im Rahmen der Aufgabe von »Sein und Zeit«” (GA, III, 65, 284). A ideia de que o “fim” (futuro, futuridade) possui alguma força sobre o conteúdo ou sentido daquilo que se desenvolve em sua direção funciona como uma escatologia pessoal, um apocalipse individual concreto do qual nenhum ser (ou *Dasein*) conseguirá desviar-se ou saltar. A morte é a possibilidade inultrapassável que se apresenta a todo *Dasein* como certeza; a possibilidade da morte realiza-se a todo momento, apesar da morte nunca se realizar (LEVINAS, 1993: 61). Frank Kermode, pelo espectro literário, explica esse fenômeno de modo estruturado, ao afirmar o sentido como dado apenas possível por meio da sua finalização (Cf. KERMODE, 2000) (devo essa referência aos colegas Breno Mendes e Fernando Garcia).

do que dizem Aristóteles e Agostinho, então sugeridos como representantes de duas tradições de discussão sobre o tempo, uma física e outra metafísica. Escapa a Hegel que a existência daquilo que *é* origina-se fundamentalmente da projeção do *ser* para o seu futuro. Há no pensamento heideggeriano, de fato, uma mudança radical sobre aquilo que se compreende enquanto o limite-divisor do tempo, até então situado no lugar temporal do agora, *no* presente; o que se desdobra em mudanças significativas na nomenclatura averiguáveis na linguagem heideggeriana, pois,

die Zeitlichkeit *zeitigt* sich in der jeweiligen Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Was wir so benennen, ist vom Dann, Damals und Jetzt zu unterscheiden.

a temporalidade temporaliza-se na recíproca unidade do Futuro, Ter Sido e Presente. O que chamamos assim é então distinguido do outrora e agora.
(GA, II, 24, 376).

Esses são os termos das proposições de Heidegger em suas preleções de 1927 sobre os problemas fundamentais da fenomenologia, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

De ce déplacement vers le plus originaire résulteront la promotion du futur à la place occupée jusque-là par le présent, et une réorientation entière des rapports entre les trois dimensions du temps. Ce qui exigera l'abandon même des termes «futur», «passé», «présent» qu'Augustin n'avait pas cru devoir mettre en question par respect pour le langage ordinaire, en dépit de son audace à parler du présent *du* futur, du présent *du* passé et du présent *du* présent.

Deste deslocamento em direção ao mais originário resultará na promoção do futuro ao lugar até então ocupado pelo presente e uma reorientação completa das relações entre as três dimensões do tempo. O que exigirá o abandono mesmo dos termos 'futuro', 'passado' e 'presente' que Agostinho não acreditou dever pôr em questão por respeito à língua ordinária, a despeito de sua audácia em falar de presente *do* futuro, presente *do* passado e presente *do* presente.
(RICOEUR, 1985: 126).

Como diz Heidegger:

Der Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen. Die terminologische Umgrenzung der entsprechenden ursprünglichen und eigentlichen Phänomene kämpft mit derselben Schwierigkeit, der alle ontologische Terminologie verhaftet bleibt.

Os conceitos de “futuro”, “passado” e “presente” nasceram do imediato entendimento impróprio do tempo. A delimitação terminológica dos correspondentes fenômenos originários e próprios luta com a mesma dificuldade a que permanece presa toda terminologia ontológica.
(GA, I, 2, 432) (HEIDEGGER, 2012: 889).⁸⁰

O *ser* que transita no mundo e se deixa advir é um ser consciente que, segundo Heidegger, (pre)ocupa-se, ocupa-se com o seu *ser* e o movimento que a preocupação gesta, um movimento que possui um sentido próprio, reflexivo, do futuro ou ao futuro. A abertura, o pôr-se para fora de si ou *ex-istência* [Ek-sistenz] do *Dasein*, que no § 65 de *Ser e Tempo* é o objeto especial de inquirição de Heidegger, dá sentido [Sinn] ao *ser*, que, movente, se direciona do futuro ou para o futuro; “a temporalidade se temporaliza originariamente a partir do futuro [Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft]” (HEIDEGGER, 2012: 901). E tal temporalização estrutura-se através do que Heidegger nomeia como unidade extática ou ekstática do *Dasein*. Isto é, da estrutura que faz justiça à *Ek-sistenz*.

Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zei-tigung in der Einheit der *Ekstasen*.

Denominamos, por isso, os fenômenos característicos futuro, ter-sido e presente de *as estases* da temporalidade. Esta não é primeiramente um ente que, em seguida, sai de si, mas a sua essência é a temporalização na unidade das *estases*.
(GA, I, 2, 435).

A temporalidade dita “ekstática” ou a “unidade ekstática” que Heidegger propõe, ora se parece com a descrição do tempo anímica de Agostinho, ora se desvia da tradição agostiniana, particularmente, ao deslocar a estrutura originária do tempo do agora (ou presente) para o futuro (ou a futuridade); o que torna o tempo algo que vem em direção ao *ser* e, simultaneamente, projeta-se do *ser* para fora de si (a dupla direção temporal aparece sugerida, apesar de não dita).⁸¹ A estrutura do tempo Heideggeriana é “ekstática” ou “estática”, portanto.

⁸⁰ “Com efeito, o mais seguro parece ser abandonar simplesmente o campo representacional até aqui de espaço e tempo e de sua apreensão conceitual e começar de novo [Zwar scheint es das Sicherste, den bisherigen Vorstellungsbereich von Raum und Zeit und ihrer begrifflichen Fassung einfach zu verlassen und neu zu beginnen]” (GA, III, 65, 372), reafirma Heidegger no § 239 das *Beiträge zur Philosophie*.

⁸¹ Nota-se que, curiosamente, G. J. Whitrow também localiza no futuro a origem do tempo. Particularmente em duas passagens de *The Natural Philosophy of Time* (1961) isso se torna bem claro: “The future is hidden from us – not in the present, but in the future. Time is the mediator between the

‘Ekstatisch’ wird die Zeitlichkeit deswegen genannt, weil sie ein Geschehen ist, in dem kein Moment bei sich selbst bleibt und da zur Ruhe kommt.

A temporalidade é chamada 'ekstática' pois se trata de um acontecimento no qual nenhum momento permanece vindo a si mesmo e em repouso.
(BERNET, 1988: 96).

A origem da *temporalização da temporalidade* [Zeitigung der Zeitlichkeit], ou seja, do ato de acionar a potência de ser temporal do *Dasein* reside, portanto, no futuro, no projetar-se. Pois para Heidegger, a temporalidade não seria nenhum ente, coisa em si; bem ao contrário, ela *temporaliza-se* [zeitigt sich] (HEIDEGGER, 2012: 893).

L’angle temporel à partir duquel se temporalise la compréhension est le futur : au moment où le *Dasein* comprend, il se projette dans une possibilité existentielle sous la forme de l’*Auf-sich-zukommen* [venir-à-soi].

O ângulo a partir do qual se temporaliza a compreensão é o futuro: no momento em que o *Dasein* compreende, ele se projeta em uma possibilidade existencial sob a forma do *Auf-sich-zukommen* [vir-a-si-mesmo].
(GIULIANI, 2014: 227).

O *Dasein* só é, no sentido movente, por possuir futuro e pelo futuro modificar o agora, *re-formando-o*. Nesse sentido, *Dasein* é o ser-para-o-futuro [Zukünftigsein]; e o ser-para-o-futuro é o tempo [Zeit]. Hans-Georg Gadamer afirma que a existência se funda para Heidegger sobre a abertura, a não-determinação do futuro (GADAMER, 1995: 35). Tem-se, portanto, o desenho da arquitetura de tempo ou uma ideia de tempo bastante distinta da história da ontologia.

Heidegger está procurando [em *O conceito de tempo na ciência histórica*] a base da experiência autêntica no tempo. Isso ele descobriu mais tarde, não no presente contínuo do *Kulturschaffen*, mas na temporalidade extática de um sujeito aberto para o futuro [Dasein]. Em *Ser e Tempo*, ele estende e tematiza a dimensão de futuridade, que usa para estabelecer a desejada relação entre o passado e o presente. (CAYGILL, 1997: 24).⁸²

possible and the actual.” (WHITROW, 1961: 296). A citação final foi retirada da obra de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). “The primary function of mental activity is to face the future and anticipate the event which is about to happen” (WHITROW, 1961: 311). Em ambas as passagens, o futuro é anunciado como o limite-criativo do tempo, por meio de uma argumentação físico-psíquica bastante eclética, o que se torna comum entre as discussões sobre a ideia de tempo pós-*Ser e Tempo*.

⁸² “For Heidegger, each of the aspects of Dasein’s fundamental constitution refers primarily to a mode of temporal Being. As he asserts in an elaborate line of argumentation, which cannot be recapitulated in detail here, existence is primarily oriented toward the future, facticity toward the past, and fallenness

Propriedade e impropriedade, intratemporalidade e publicidade do tempo

Propriedade e impropriedade da temporalidade é o fundamento da propriedade e impropriedade do Dasein. Toda a obra *Ser e Tempo* desenvolve-se segundo essas duas categorias ou modos de ser do Dasein, *eigentlich* [autêntico; próprio] e *uneigentlich* [inautêntico; impróprio]. O § 79 do tratado de 1927 organiza de maneira clara essa distinção entre o que é autêntico e o que é inautêntico, próprio e impróprio, segundo a conexão entre o modo de ser e o seu fundamento de temporalidade.

Früher wurde das eigentliche und uneigentliche Existieren hinsichtlich der Modi der es fundierenden Zeitigung der Zeitlichkeit charakterisiert. Darnach zeitigt sich die Unentschlossenheit der uneigentlichen Existenz im Modus eines ungewärtigend-vergessenden Gegenwärtigen (...) die Zeitlichkeit der Entschlossenheit hat bezüglich ihrer Gegenwart den Charakter des Augenblicks. Dessen eigentliches Gegenwärtigen der Situation hat selbst nicht die Führung, sondern ist in der gewesenden Zukunft gehalten.

A existência própria e imprópria foi anteriormente caracterizada quanto aos *modi* da temporalização da temporalidade que a fundam. Segundo essa caracterização, o não-ser-resoluto da existência imprópria se temporaliza no modus de um presencizar que não aguarda e que esquece (...) a temporalidade do ser-resoluto, quanto a seu presente, tem o caráter do instante. O presencizar próprio da situação no instante não conduz, mas é mantido no futuro sendo-sido.
(GA, I, 2, 542) (HEIDEGGER, 2012: 1109).

A propriedade do Dasein depende da maneira como o *ser* se resolve, se é adiantando-se (reconhecendo-se, lembrando-se de si) ou aguardando (esquecendo-se

toward the present. The three modes of temporal Being—or ekstases—are always given in a unity; they owe the style of their unification to Dasein’s choices concerning what it means to be. As inauthentic, Dasein confronts the future as a mere chronological waiting for events (gewärtigen); a simple expectation of a foreseeable future exactly modeled on the present, in which the eventuality of death is tacitly shunned. In this mode the past, too, is overlaid with the veneer of current events, a mere retention of occurrences in which the finite sense of past Dasein, and of the Dasein that retains it, escapes notice in the immediacy of present preoccupations. In its authentic modes of temporalization, Dasein strives for transcendence of spontaneous presence of everyday Being-in-the-world. Temporal ekstases are unified, not on the basis of a current expectation of events to be retained at a later point, where a sense of what it means to be remains hidden in the face of pressing actuality (Wirklichkeit); the authentic unity of temporal modes, as Heidegger saw it, reveals this hidden meaning of Being as the explicit foundation of a choice. Placed primarily in the perspective of future anticipation (Vorlaufen) of death, this choice pierces through the veil of everyday actuality and illuminates possibilities ontologically specific to finite Dasein. The past, more than a mere former presence, or weighty precedent of present actuality, discloses itself for choice in a repetition (Wiederholung) of possibilities it bears. These possibilities (Möglichkeiten), projected as an “anticipatory repetition [vorlaufende Wiederholung],” unify the temporal ekstases as the decisive moment (Augenblick) when authentic choice is projected.” (BARASH, 2003: 167-168).

de si). Segundo Heidegger, a resolução pela propriedade do ser apenas desenvolve-se por meio da tomada de consciência de que o presente (ou agora) apenas pode esperar o futuro, mas o instante é a realização do futuro, a sua antecipação. Pois o “presente, mantido na temporalidade própria, sendo assim um presente próprio, nós o chamamos de instante [in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin eigentliche Gegenwart nennen wir den Augenblick] (HEIDEGGER, 2012: 919)”. O termo *Augenblick*, o *instante*, deve ser compreendido como “ekstase”, ou seja, a saída de si mesmo de determinado *modus* temporal, resoluto, resolvido, aberto, indo ao encontro de si, preocupado. No instante, diz Heidegger, nada pode “ocorrer”, porque diferentemente do *agora* [Jetzt], o instante não se relaciona com o *modus* temporal presente, mas só se realiza conectado a outro modo de temporalidade; em geral, com o futuro.⁸³

O que, no entanto, ainda não está claro, refere-se ao porquê de um modo ser próprio e outro impróprio. A resposta de Heidegger encontra-se no § 80 de *Ser e Tempo*.

O *Dasein* cai no mundo e de maneira imediata então, fundamentalmente enquanto *preocupação*, passa a ocupar-se do mundo. E ao mundo pertence a *intratemporalidade* [Innerzeitigkeit], que possibilita o tempo entendido como algo dado à *publicidade* [Öffentlichkeit]. A intratemporalidade é o nome dado por Heidegger à potência dos entes de se comunicarem de maneira temporal ao funcionarem como medidores comuns de tempo. Heidegger esclarece que o que ele chama de intratemporalidade possui uma relação fundamental com a ideia de tempo vulgar, entendido como o tempo público que é, objetivamente, o que a técnica estruturou como “relógio”.

O relógio organiza a *databilidade* [Datierbarkeit] (GA, 1, 2, 538) ou potência contida no tempo vulgar em ser organizado em partes. A datação, nesse sentido, é entendida primeiramente como a datação mais natural que a ocupação sugere: o dia. E sendo o *Dasein* finito (pois mortal), os seus dias estão contados e são contáveis, datáveis. O sol que muda de lugar, assim como o seu movimento, a chegada da noite e

⁸³ Margot Fleischer acredita que não há unidade ekstática entre as três dimensões de temporalidade, pois seria o ‘presente’ o seu resultado, não sendo assim uma das suas partes constituintes (DAHLSTROM, 1995:102). "Eingeschlossen in Zukunft und Gewesenheit, ist das Gegenwärtigen wohl kaum eine gezeitigte Ekstase. Wenn aber Zeitlichkeit das 'einheitliche Phänomen' dreier Ekstasen ist, bedeutet das nichts Geringeres als: Es gibt die ursprüngliche Zeitlichkeit nicht" (FLEISCHER, 1991: 25). Contudo, conforme exposto, Fleischer parece não compreender a renovação conceitual operada por Heidegger no tratado de 1927; não há nem mesmo ‘presente’ em Heidegger, pois o resultado da temporalização da temporalidade é o *instante*.

o retorno do dia revelam “posições” ou “lugares” que os astros ocupam. Do movimento cosmológico, o Dasein ocupou-se um-com-o-outro e entendeu que a posição dos astros e da sombra dos astros poderia indicar determinado momento comum a todos. A partir daí, então, fundamentou-se o “relógio” (solar, inicialmente), por meio do *gnômon* (provavelmente entre os egípcios antigos)⁸⁴. Mediu-se o movimento do cosmos e registrou-se a sua regularidade por meio da marcação do seu próprio movimento.⁸⁵

Die mit der faktischen Geworfenheit des in der Zeitlichkeit gründenden Daseins je schon entdeckte »natürliche« Uhr motiviert erst und ermöglicht zugleich Herstellung und Gebrauch von noch handlicheren Uhren, so zwar, daß diese »künstlichen« auf jene »natürliche« »eingestellt« sein müssen, sollen sie die in der natürlichen Uhr primär entdeckte Zeit ihrerseits zugänglich machen.

O relógio ‘natural’ já descoberto cada vez com a factual dejectação do Dasein e fundado na temporalidade motiva primeiramente e possibilita a produção e o emprego de relógios ainda mais manejáveis, de tal maneira que esses relógios ‘artificiais’ devem ser ‘acertados’ pelo ‘natural’, a fim de, por sua vez, poderem ter acesso ao tempo primariamente descoberto no natural. (GA, I, 2, 547) (HEIDEGGER, 2012: 1119).

Mas “por que encontramos cada vez algo assim como o tempo no lugar que a sombra ocupa sobre o mostrador?” (HEIDEGGER, 2012: 1125). Heidegger responde: o emprego do relógio ontologicamente histórico demonstra que cada relógio tem também uma história. E quando diz isso, Heidegger direciona sua crítica expressamente à teoria da relatividade (restrita e geral) que, ao tomar o tempo enquanto relógio, não desenvolveu o problema do tempo como tal (HEIDEGGER, 2012: 1129). O que o relógio mostra nunca é o tempo espacializado, mas o próprio tempo, imobilizado eternamente no “agora” da expressão do local em que o ponteiro ou a sombra está “aí”. Ao dizer, então, o que não é o tempo (relógio), Heidegger

⁸⁴ Os relógios solares mais antigos já encontrados entre os egípcios datam do século XIV antes da era cristã, provavelmente para fins ritualístico-religiosos. As clepsidras (relógios de água) e as ampulhetas (relógios de areia), relógios que independem do movimento dos astros, não estando sujeitos às condições cosmológicas, especialmente do sol em relação à terra, surgem posteriormente entre os gregos.

⁸⁵ Heidegger, nesse sentido, encontra-se no terreno da sociologia ou da antropologia da ideia de tempo. Apesar de Norbert Elias afirmar a perscrutação heideggeriana como mera metafísica (ELIAS, 1984 : 57), Heidegger, na verdade, atribui uma lógica histórico-social ao conceito vulgar de tempo, ao relógio enquanto representação do que ele chamou de *intratemporalidade* do ser, ou seja, a sua potência em entender o tempo de modo imediato por meio da sua relação com os entes. Portanto, no nível “intratemporal”, Heidegger encontra-se com a explicação sociológica do surgimento da ideia de tempo desenvolvida por Elias em *Über die Zeit*.

estrutura a compreensão do que é o tempo, a possibilidade em si; pois o tempo é possibilidade.

Die Weltzeit ist »objektiver« als jedes mögliche Objekt, weil sie als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontal »objiciert« wird. Die Weltzeit wird daher auch, entgegen der Meinung Kants, am Physischen ebenso unmittelbar vorgefunden wie am Psychischen und dort nicht erst auf dem Umweg über dieses. Zunächst zeigt sich »die Zeit« gerade am Himmel, das heißt dort, wo man sie, im natürlichen Sich-richten nach ihr, vorfindet, so daß »die Zeit« sogar mit dem Himmel identifiziert wird.

Die Weltzeit ist aber auch »subjektiver« als jedes mögliche Subjekt, weil sie im wohlverstandenen Sinne der Sorge als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst mit möglich macht. »Die Zeit« ist weder im »Subjekt« noch im »Objekt« vorhanden, weder »innen« noch »außen« und »ist« »früher« als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses »früher« darstellt.

O tempo-do-mundo é “mais objetivo” do que todo objeto possível, porque, como condição da possibilidade do ente do-interior-do-mundo, com a abertura do mundo já está sempre estático-horizontalmente “objetivado”. O tempo-do-mundo, em oposição à opinião de Kant, é, por conseguinte, também encontrado com igual imediatidade tanto no físico como no psíquico, e não no primeiro somente, por mediação do último. De imediato, “o tempo” se mostra precisamente no céu, isto é, onde alguém o encontra se dirigindo naturalmente por ele, ao ponto de “o tempo” ser até identificado como o céu.

Mas o tempo-do-mundo é também “mais subjetivo” do que todo possível sujeito, porque, corretamente entendido, no sentido da preocupação, isto é, do ser do si-mesmo factualmente existente, ele torna possível em primeiro lugar precisamente esse ser ele mesmo. “O tempo” não é subsistente nem no “sujeito”, nem no “objeto”, nem “dentro”, nem “fora”, sendo “anterior” a toda subjetividade e objetividade por representar a condição da possibilidade dessa “anterioridade” ela mesma.

(GA, I, 2, 554) (HEIDEGGER, 2012: 1133).⁸⁶

Nesse sentido, deve-se salientar que não há “mundo” em Heidegger, mas mundidade do mundo [Weltlichkeit der Welt], potência de se constituírem mundos. O *Da-sein* é o ser que, “aí”, está. O mundo não é fora do ser, mas o mundo é o ser que está “aí”. Sem a escolha de cair ou não no mundo, o ser simplesmente está disposto a constituir mundos que não são nem externos nem internos. Externo ao *Dasein* são os entes. Mas o mundo, este não é subjetivo nem objetivo, mas os dois,

⁸⁶ “O ‘tempo’ é tão pouco egoico quanto o espaço é coisal; e, com maior razão, o espaço não é ‘objetivo’ e o tempo, ‘subjetivo’ [Die »Zeit« ist so wenig ich-haft wie der Raum dinghaft; und erst recht ist der Raum nicht »objektiv« und die Zeit »subjektiv«.]” (GA, III, 65, 376), ensina Heidegger, no § 240 das *Beiträge zur Philosophie*. Para que o entendimento vulgar de objetividade e subjetividade não se encontre com a temporalidade nova do *Dasein*.

simultaneamente. Com efeito, se a temporalidade é a substância fundamental do *ser-aí*, ela também não é nem objetiva nem subjetiva, mas um composto das potências disponíveis no ser que se ocupa do mundo, junto às potências disponíveis no *Dasein* que se preocupa no mundo, inexoravelmente, cada vez mais o seu mundo, pois volta sempre a si mesmo, conforme a estrutura existencial da *preocupação*.

No § 81, dando seguimento ao seu argumento, Heidegger conecta explicitamente o que vem sendo chamado de tempo vulgar, tempo do mundo ou tempo da mera ocupação, com os seus fundamentos ontológico-filosóficos que se encontram em Aristóteles. Pois se o “relógio”, tanto o natural quanto o “artificial”, são a objetificação da *intratemporalidade*, ele expressa, em linguagem filosófica, nada mais do que o conceito de tempo aristotélico.

Wie lautet demnach die Definition der im Horizont des umsichtigen, sich Zeit nehmenden, besorgenden Uhrgebrauchs offenbaren Zeit? Sie ist das im gegenwärtigen, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte, so zwar, daß sich das Gegenwärtigen in der ekstatischen Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt. Das ist aber nichts anderes als die existenzial-ontologische Auslegung der Definition, die Aristoteles von der Zeit gibt: »*Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung*«.

Que diz, pois, a definição do tempo que se manifesta no horizonte do emprego ocupado do relógio vendo-ao-redor e se tomando tempo? É o numerado que se mostra na observação presencizante e numerante do ponteiro que se move, e de tal maneira que a presencização se temporaliza na unidade estática com a retenção e o aguardo horizontalmente abertos segundo o anterior e o posterior. Mas isso nada mais é do que uma interpretação ontológico-existenciária da definição do tempo por Aristóteles: ‘*Pois o tempo é com efeito isto – o numerado no movimento que vem de encontro no horizonte do anterior e do posterior*’. (GA, I, 2, 556) (HEIDEGGER, 2012: 1137).

Heidegger ainda afirma, de maneira peremptória, que “toda a discussão posterior do conceito de tempo se atém em seu princípio à definição aristotélica, isto é, o tempo é tematizado da forma como se mostra na ocupação que-vê-ao-redor” (HEIDEGGER, 2012: 1137). A *intratemporalidade* ontológico-existenciária, como foi formulada por Aristóteles, foi tomada como ontologia acabada e *modo de ser inquestionável*, intocado pela tradição filosófica. O tempo manifesta-se, de modo vulgar, ou por meio da intratemporalidade, “como uma sequência de agoras constantemente ‘subsistentes’, a defluir e a afluir ao mesmo tempo. O tempo é

entendido como uma sequência, como um ‘fluxo’ dos agoras, como ‘curso do tempo’” (HEIDEGGER, 2012: 1139). Caracterização endereçada não apenas a Aristóteles e os seus sucessores (Agostinho, Plotino), mas, talvez, pela citação do “fluxo”, também a Husserl. Afinal, a sua obra sobre a “*inneren Zeitbewusstsein*” [consciência interna do tempo] tem exatamente o fluxo do tempo como mote da discussão e Agostinho como o principal aporte teórico.

É notório, então, que em “cada agora, o agora é agora e está, pois, constantemente presente como ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012: 1141). Isto é, o tempo passa a ser um “eterno agora”. Não por acaso, Platão definiu a sequência de agoras do tempo como “imagem da eternidade”, no *Timeu*, e Agostinho caracterizou o presente como expressão e prova da eternidade divina, pois a “eternidade sempre presente” da divindade é, então, materializada na ausência de transitividade entre os *modi* temporais. Da caracterização do tempo de Agostinho, claramente em diálogo direto e devedor da definição temporal da *Física* de Aristóteles, subtrai-se uma das teses centrais da temporalidade vulgar, qual seja, “o tempo é infinito” (o presente ou o agora é eterno). “O tempo se dá de imediato como uma ininterrupta sequência de agoras” (HEIDEGGER, 2012: 1143). Tal sequência é, ainda, irreversível (HEIDEGGER, 2012: 1149), ou seja, é um fluxo que se acumula eternamente.

De pronto e no mais das vezes vulgarmente, o tempo é entendido como gestar-se intratemporal; da mesma maneira, a história é entendida intratemporalmente. Entretanto:

Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich *primär* aus der *Zukunft*. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt* und zwar dem in seiner vollen Struktur beschnittenen, puren Jetzt, das man »Gegenwart« nennt. Hieraus läßt sich abnehmen, daß es grundsätzlich aussichtslos bleiben muß, *aus diesem Jetzt* das zur eigentlichen Zeitlichkeit gehörige ekstatisch-horizontale Phänomen des *Augenblicks* aufzuklären oder gar abzuleiten. Entsprechend decken sich nicht die ekstatisch verstandene Zukunft, das datierbare, bedeutsame »Dann« und der vulgäre Begriff der »Zukunft« im Sinne der noch nicht angekommenen und erst ankommenden puren Jetzt. Ebenso wenig fallen zusammen die ekstatische Gewesenheit, das datierbare, bedeutsame »Damals« und der Begriff der Vergangenheit im Sinne der vergangenen puren Jetzt. Das Jetzt geht nicht schwanger mit dem Noch-nicht-jetzt, sondern die Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprünglichen ekstatischen Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit.

A temporalidade estático-horizontal se temporaliza *primariamente* a partir do *futuro*. O entendimento vulgar do tempo vê, ao oposto, o fenômeno fundamental do tempo no *agora* e mesmo no puro agora, amputado de sua estrutura plena chamado de ‘presente’. Do que se segue deve ser em princípio impossível elucidar ou mesmo derivar *a partir desse agora* o fenômeno estático-horizontal do *instante* que pertence à temporalidade própria. Não há também coincidência entre o futuro estaticamente entendido, o ‘então’ [futuro] datável e significativo, e o conceito vulgar do ‘futuro’, no sentido dos puros agoras que ainda não advieram e ainda estão por vir. Não há também correspondência entre o estático ser-do-sido [Gewesenheit] do ‘então’ [passado] datável, significativo, e o conceito do passado, no sentido dos puros agoras que passam. Não é o agora que está grávido do agora-ainda-não, mas é o presente que, na originária unidade estática da temporalização da temporalidade, surge do futuro. (GA, I, 2 563-564) (HEIDEGGER, 2012: 1151-1153).

Traduzindo, o horizonte extático é o futuro; é a *futuridade* que garante profundidade ao *Dasein*; é a futuridade que constitui mundos ao adiantar o ser em relação a si. A *futuridade* não é gerada pelo agora que aguarda certo futuro, mas, bem ao contrário, gera-o, adianta o futuro tornando-o para si. A *databilidade*, primeira forma de se ocupar do tempo de maneira vulgar, tanto do futuro-do-agora como o que ainda está por vir quanto do passado-do-agora que passará, seria uma maneira de formalização insuficiente para descrever a natureza desse *modus* temporal segundo a “unidade ekstática”⁸⁷ do *Dasein* que se circunscreve no *instante* [Augenblicks]. O *instante*, não sendo o “presente”, sem se confundir com a eternidade, surge da *futuridade* e anuncia seu limite-criativo como ela própria, a *futuridade*.

⁸⁷ « Il y a trois ekstases dont découlent les dimensions que la tradition a toujours attribuées au temps: futur, passé et présent. Les dimensions temporelles sont ekstatiques dans un triple sens. Premièrement, elles n'appartiennent pas aux étants. Plutôt que d'être la détermination d'une chose comme future, passée ou présente, les ekstases ouvrent l'horizon qui permet à une chose d'apparaître comme future, passée ou présente. Les ekstases concernent donc une compréhension temporelle de l'être qui guide le commerce avec les étants intra-temporels. Deuxièmement, ces dimensions temporelles sont dites ekstatiques, parce que chacune d'entre elles se perd dans les deux autres. Ainsi, l'ekstase du revenir sur l'ayantété (Gewesenheit) implique nécessairement l'anticipation (Vorlaufen) de l'à-venir et la présentification (Gegenwärtigen) de la présence (Anwesenheit). Cette unité du revenir-sur, anticiper et présentifier ne doit pas être comprise, cependant, comme l'essence immuable du changement temporel, elle est elle-même mouvement de temporalisation, d'unification ekstatique provisoire et indéfiniment différée. Il s'en suit comme troisième caractéristique des ekstases que leur unité ekstatique s'accomplit temporellement et toujours en vue de l'horizon particulier ouvert par l'une d'entre elles. Il y a donc trois formes originaires de la temporalisation de la temporalité qui se différencient selon que l'unification ekstatique des trois ekstases s'accomplit en vue de l'horizon du revenir-sur, de l'anticiper ou du présentifier. La phénoménologie du temps se tient chez Heidegger tout entière dans ce cadre formel. » (BERNET, 1987: 511).

A conceitualização do passado heideggeriano: a passeidade, *Gewesenheit*, o ter sido, *gewesen*

Não apenas a arquitetura do tempo compreendido enquanto temporalidade, como possibilidade ou potência de ser tempo, reconfigura a estrutura do *ser*, mas também exige um novo desenho de tempo. Os três *modi* temporais são radicalmente transformados para que uma nova ideia de tempo seja sugerida por Heidegger. Com ela, um novo conceito de passado rompe radicalmente com a tradição ontológica, em especial com Aristóteles, conforme explica Werner Marx, pois:

Es ist offenbar, daß die Aristoteles vom dem Jetzt, der Zahl, der Bewegung im geometrischen Raum her gedachte Zeit und ihre Zeitmodi nicht mit dieser „unräumlichen“ Zeitlichkeit und ihren Ekstasen identisch sind, daß also die „Augenblicklichkeit“ nicht das Jetzt ist, die „Zu-kunft“ nicht das „noch-nicht-Jetzt“, und die „Gewesenheit“ nicht das „nicht-mehr-Jetzt“.

É evidente que o tempo e as suas modulações tais como Aristóteles concebe, em termos do agora, número e movimento em um espaço geométrico não é idêntico à temporalidade “desespacializada” de suas ecstases, bem como a “instantaneidade” não é o agora, o “vir-a-ser” não é o “ainda-não-agora” e o “ter-sido” não é o “não-mais-agora”.

(MARX, 1961: 110).

O conceito de passado que se pode chamar vulgar, visto que compõe a temporalidade vulgar e a *intratemporalidade*, diz tanto de um passado que já não é subsistente quanto do passado que ainda possui certo efeito no presente. Nesse sentido, o *passado*, *Vergangenheit* ou *Vergangene*, derivações de *vergehen* [passar], pertence irrevogavelmente ao registro do outrora, do que não é mais, do que já deixou de *ser*, daquilo que *foi* mesmo *sendo* de outrora por meio de restos ou rastros persistentes de maneira indiciária, explica o § 73 do tratado de 1927.

Heidegger diz, em *Ser e Tempo*, que os “conceitos de ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’ nasceram do imediato do entendimento impróprio do tempo [Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen]” (HEIDEGGER, 2012: 889). Por isso, sendo um dos objetivos do filósofo a refundação da ontologia, o conceito de passado é renovado. Em vez do hodierno *Vergangenheit*, *Gewesenheit* torna-se, em *Ser e Tempo*, o termo mais adequado para compreender a natureza do que passou segundo a nova arquitetura da ideia de tempo proposta pela análise do *Dasein*. E não é fortuito o uso

de *gewesen* [ter sido] como termo articulador daquilo que passou, ao invés do tradicional *vergehen* [passar]. Além da clara conexão que o *ter sido* possui com *ser*, o vocábulo heideggeriano sugere ainda mais, conforme explica Michael Inwood:

As palavras usuais para ‘passado’ e ‘o passado’ são *vergangen* e (*die*) *Vergangenheit*. Ambas vêm do particípio passado, *vergangen*, de *vergehen*, ‘passar, passar por, morrer, lit., ir [gehen] embora [ver]’. Possuem um tom de ‘terminado para sempre’. Isto não serve para Heidegger: ‘O passado [*Vergangenheit*] – experimentado como historicidade autêntica – é qualquer coisa, menos o que passou [das *Vorbei*]. Ele é algo para o qual eu posso retornar sempre mais uma vez’. (INWOOD, 2002: 140).

A citação final do verbete de Inwood, presente na preleção sobre o conceito de tempo dada à Sociedade Teológica de Marburg, diz exatamente o seguinte: o passado, “*Sie ist etwas, worauf ich immer wieder zurückkommen kann* [Ele é algo ao qual eu posso sempre retornar de novo]” (GA, III, 64, 123). Quer dizer, a compreensão de passado em Heidegger indica um passado que se comporta como *força*, originário do futuro e ativo enquanto presença; eis a unidade ekstática própria ao *Dasein*: futuridade, passeidade e presença.⁸⁸ Não há “lugar” passado para Heidegger, antes o *modus* temporal passado se comporta como uma *força* impelida que também impele o *Dasein* em suas afeições existenciais.

⁸⁸ A arquitetura do tempo entendida por Heidegger como “ekstático-horizontal”, quer dizer, como temporalidade que possibilita as possibilidades, possui um horizonte, possui transitividade, é reafirmada nos § 20-21 do curso de 1927, publicado como os *Problemas fundamentais da fenomenologia*. A caracterização que Heidegger opera sobre o conceito de passado na palestra de 1915, porém, elabora uma conceitualização somente *vulgar*, segundo o tratado de 1927. No texto sobre *O conceito de tempo na ciência da história*, Heidegger afirma, por exemplo, que “o objeto histórico é histórico sempre como passado, em seu sentido de que não mais existe. Uma cisão temporal divide o historiador do passado. O passado possui sentido apenas quando observado do presente [Der historische Gegenstand als historischer ist immer vergangen, er existiert streng genommen nicht mehr. Zwischen ihm und dem Historiker besteht eine Zeitferne. Vergangenheit hat immer nur Sinn von einer Gegenwart aus gesehen]” (GA, I, 1, 427). Esse movimento de “se por para fora” próprio à “ekstase” foi confundido com proposições místicas e estudado como análogo à iluminação oriental. Kuki Shuzo, aluno de Heidegger e grande conhecedor da filosofia oriental, afirma que “la différence entre l’extase phénoménologique et l’extase mystique du temps consiste principalement en deux points. Tandis que dans la première la continuité des éléments constitutifs est essentielle, dans la deuxième, au contraire, il y a de la discontinuité des éléments, qui ne sont reliés que par une espèce d’attraction à distance. Ensuite, dans la première, les éléments manifestent une hétérogénéité pure et, en conséquence, le temps est irréversible. Dans la deuxième, les éléments de l’extase sont en homogénéité identique, sont donc interchangeables; le temps est en ce sens réversible. En admettant ces différences essentielles, on pourrait dire: le plan horizontal représente l’extase ontologique-phénoménologique, le plan vertical l’extase métaphysique-mystique. Le croisement des deux plans n’est alors rien d’autre que la structure spéciale du temps avec ses deux faces, l’une réelle, et l’autre imaginaire” (KUKI, 2011: 291-290).

Como o passado sobrevive no presente? Não simplesmente em virtude de efeitos que acontecimentos passados causam em nosso estado presente. Pedras, árvores e animais são afetados por seu passado, mas possuem apenas um *Vergangenheit*, não um *Gewesenheit* ao qual possam ‘retornar’. (INWOOD, 2002: 141).

Ou seja, é precisamente a capacidade de se abrir para o passado, retornar a si mesmo por meio da futuridade, que torna o *Dasein* um ser que *é* em si *temporalidade*, não meramente no-tempo como um ente qualquer, sujeito à mera *intratemporalidade*. E o “*ser-do-sido* [passeidade; passado; ser-passado; ter-sido] só surge de certo modo do futuro [Die *Gewesenheit* entspringt in gewisser Weise der Zukunft]” (HEIDEGGER, 2012: 887); por isso mesmo, “im Zukünftigsein ist das *Dasein* seine *Vergangenheit* [no ser-para-o-futuro é o *Dasein* seu passado]” (GA, III, 64, 122). Há, portanto, uma unidade dita ekstática conectando os *modi* temporais que, agora, diferentemente de outrora, segundo a tradição ontológica sobre a ideia de tempo, configuram-se por meio da transubstanciação entre as modulações temporais; passado é passeidade, potência em ser passado que, por sua vez, gesta-se pelo futuro que é futuridade, potência em ser futuro; ambos funcionando como compostos (al)químicos que, em contato um com o outro, tornam-se *presença*, *ser-aí*, por meio dessa alquimia entre *modi* temporais. A materialidade ou a factualidade do passado em contato com a afeição em relação a ele (a futuridade) ganha vida em forma de presença ou aparição; sempre obedecendo à ordem e à precedência da futuridade.

Das Sein des Gewesenseins ist *Vergangenheit*, so zwar, daß ich in einem solchen Sein selbst und nichts anderes als die Zukunft des *Daseins* bin und damit seine *Vergangenheit*. Das Sein, in dem *Dasein* seine Gänze eigentlich sein kann als Sich-vorweg-sein, ist die Zeit.

O ser do ser-do-sido é o passado, tanto que eu, em um tal ser em si e não outro, sou como o futuro do *Dasein*; e por isso seu passado. O ser, no qual *Dasein* pode ser autenticamente sua totalidade como ser-antecipado-de-si, é o tempo. (GA, II, 20, 442).

O que é o passado [*Vergangen*]? Pergunta-se Heidegger a certa altura do § 73.

Nichts anderes als die *Welt*, innerhalb deren sie, zu einem Zeugzusammenhang gehörig, als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden *Dasein* gebraucht wurden. Die *Welt* ist nicht mehr.

Nada senão o *mundo* no-interior-do-qual, pertencendo a um complexo-instrumental, as coisas vinham-de-encontro como utilizáveis e eram empregadas por um *Dasein* que, sendo-no-mundo, delas se ocupava. O *mundo* já não é. (GA, I, 2, 503) (HEIDEGGER, 2012: 1031).

O passado, no seu sentido imediato, intratemporal, vulgar, é o desencontro entre o mundo, o utilizável e *Dasein*, mesmo que subsistente; *o passado é precisamente o futuro quando aberto*.

Sendo o futuro o real limite-criativo e origem do tempo, o passado, para Heidegger, conseqüentemente deriva da futuridade do *Dasein*, ou seja, de sua potência em se projetar futuramente.

Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam »hinter« ihm herschiebt, und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her »geschieht«. (...) Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner »Generation« – folgt dem Dasein nicht nach, sondern geht ihm je schon vorweg.

O *Dasein*, em seu factual, é cada vez como já era “o que” já era. Expressamente ou não, ele *é* seu passado. E não só no sentido de que seu passado como que desliza “atrás” dele, possuindo ele o passado como se fosse uma propriedade subsistente que por vezes volta a ter efeito sobre ele. O *Dasein* “*é*” seu passado no modo do *seu ser*, o qual, para dizer rudemente, “se gesta” cada vez a partir de seu futuro. (...) Seu próprio passado – o que significa sempre o passado de sua “gestação” – não *segue atrás* do *Dasein* mas, ao contrário, sempre o precede. (GA, I, 2, 27) (HEIDEGGER, 2012: 81).

Trecho que introduz um dos aspectos radicais da arquitetura da temporalidade heideggeriana. O passado surge, então, como fruto que sucede a gestação do *Dasein* a partir da projeção, ou seja, do futuro. O futuro, insiste Heidegger, permanece como origem da temporalidade do *ser autêntico*, do *Dasein*. Origem do ser-temporalidade, ser-aí, *Dasein*, e do próprio tempo. E o seu fruto, o passado, não está meramente atrás do *Dasein*, mas o precede. Tal como se vê no § 73, em uma breve nota sobre o conceito de passado que, mesmo passando existencialmente, continuaria eficaz: “o que precedeu então e agora fica para trás [vormals Vorausgegangene und jetzt Zurückbleibende]” (HEIDEGGER, 2012: 1025). Ou seja, o passado não é aquilo que

está atrás existencialmente, mas está à frente da existência, precede o *Dasein*, juntamente com a sua origem, a futuridade ou o futuro, até que se passe.

Time is given to Dasein as the open *possibility* of its being, as its not yet, and thus as its constant coming into presence in and through future. The primary phenomenon of time is the event of givenness as such, as events come about and also open our existence to our *past*, as ultimately coming towards us from the future. The past comes to us from the future toward which our existence is always already moving ahead of itself.

Tempo é dado ao Dasein como *possibilidade* aberta do seu ser, como ainda não é, e então como constante vir a ser presença no e através do futuro. O fenômeno primário do tempo é o evento da dádiva em si, assim como eventos vêm e também abrem nossa existência para nosso passado, vindo até nós do futuro. O passado vem até nós do futuro em direção à nossa existência sempre pronta já se movendo à frente de si mesmo.
(RUIN, 2014: 8).

De maneira semelhante àquela descrita por Agostinho, desenha-se, em Heidegger, uma flecha do tempo que aponta para o passado, surgindo, entretanto, exclusiva e originalmente do futuro, transitando pelo presente. Ou, por uma leitura ainda mais radical, tal como diz Hans Ruin, o passado vem do futuro; isto é, o futuro tem passado, não o presente, segundo a compreensão da temporalidade ekstática heideggeriana.

O conceito de passado da arquitetura do tempo proposta por Heidegger é radicalmente novo. Assim como planejado, em *Ser e Tempo*, ele o faz: a história da ontologia do conceito de passado é destruída para dar lugar a um novo conceito de passado que não é mais aristotélico, como o “lugar anterior”. Agora, torna-se a *força* ativa resultante da original abertura da assim chamada existência autêntica ou própria, o futuro ou a *futuridade* do *Dasein*. Tal abertura só é possível segundo a futuridade, potência que possibilita futuros para a existência.⁸⁹ Cada passado não é o passado de determinado presente ou agora, como a tradição ontológica prevê, mas o passado de determinado futuro. Quer dizer, o passado não determina mais o presente, mas é um

⁸⁹ Para esse efeito, é decisivo o argumento da nota final de *Vom Wesen der Wahrheit* [Da essência da verdade] (1930), na qual Heidegger sugere que a origem do sentido ou “reino da abertura” [Entwurfbereich] do ser, algo diferente da abertura ou do se projetar enquanto origem do *Dasein*, muito bem descrita em *Ser e Tempo*, não é objeto de análise naquela ocasião (nem em outra), precisamente, por se encerrar nos limites da “liberdade” (GA, I, 9, 201-202). A *liberdade* [Freiheit] origina-se e encerra-se no futuro e na morte, respectivamente, pois há apenas liberdade em relação à morte, *liberdade para a morte* [Freiheit zum Tode] (GA, I, 2, 353). Sem a morte a liberdade seria irrelevante, pois não haveria limites ou possibilidades para o *Dasein*. Logo, a liberdade é a substância do *ser*, sempre em relação à sua própria morte ou à sua própria *futuridade*.

mero limiar entre o futuro, real determinante, e o instante, síntese final da existência. O passado, portanto, perde seu caráter fundamental para ceder o seu lugar ao futuro, pois mesmo na ontologia agostiniana, o passado como memória determinava o presente do mesmo modo que o futuro, como presentificadores da existência. Em Heidegger, então, o *modus* passado é o intercurso do fluxo existencial por excelência.

Das Vorlaufen aber in die eigenste Seinsmöglichkeit ist nichts anderes als das Sein meines eigensten Seinwerdens.

O fluxo, contudo, que é a verdadeira possibilidade do meu ser, não é outro que o ser do meu tornar-se ou vir-a-ser próprio.
(GA, II, 20, 441).

É por meio desse novo conceito de passado, originado da futuridade ou da ativação (temporalização) da temporalidade do *Dasein* através da projeção que Heidegger ergue sua ideia de tempo, cuja arquitetura pode ser nomeada não como tempo, mas como *temporalidade* [Zeitlichkeit] e, por conseguinte, desenhada assim:

[Augenblick]

Passado [passeidade] ← Futuro [Futuridade] → Passado [passeidade]

(ou)

Presença/Presente/Augenblick/*Dasein*

Futuro [Futuridade] → Passado [passeidade] → Presente [presença]

(ou)

Zukunft / Vorlaufen → Augenblick ← Gewesenheit / Wiederholung

A arquitetura natural do tempo da metapsicologia de Sigmund Freud

Past isn't dead.
[Passado não está morto]

(Requiem for a Nun, William Faulkner)

O aparato psíquico apresentado pela metapsicologia freudiana oferece uma resposta ao questionamento sobre a natureza da não-intencionalidade. O que é propriamente não-intencional ou foge à consciência intencional apresenta-se na literatura recente enquanto *in-consciente*, nomeadamente a partir da metapsicologia psico-analítica. O conceito de *inconsciente* [Unbewußte] talvez seja a formulação central do complexo metapsicológico⁹⁰ organizado pela ciência psicanalítica de Sigmund Freud (1856~1939), a qual, dentre vários êxitos, caracteriza a não-intencionalidade como componente intelectual e, portanto, ato compreensível. Fazem parte da *meta*-psicologia – entendida, assim, em seu sentido amplo de psicologia que vai além da aplicabilidade restrita à psicanálise, como prática curativa – conceitos que estabelecem a constelação da ideia de “aparelho psíquico” inaugurada pela literatura freudiana, ideia fundamental para a maneira de visar a consciência que, antes de psicanalítica, é metapsicológica. A partir do conceito de inconsciente, Freud distancia-se da psicologia descritiva, da fenomenologia de Husserl, por trabalhar a partir de certo sistema psíquico que considera os processos de seleção e censura do que é e não é retido pela consciência, ou seja, ao tratar os atos não-intencionais como elemento constitutivo da consciência, ao invés de óbice a ser superado. O material retido, porém, reprovado por um processo de censura consciente-inconsciente, constitui o *inconsciente* na forma de estrutura psíquica (ou estado psíquico) que carrega em si ou trabalha provocado pela não-intencionalidade. O que para a fenomenologia husserliana aparecia como obstáculo a ser superado, o inconsciente, torna-se a estrutura que, segundo Freud, deve ser o objeto principal da psicanálise, pois os atos psíquicos são originados sempre segundo padrões relacionais inconscientes-conscientes. Os atos não-intencionais seriam, então, explicados e

⁹⁰ O neologismo freudiano *metapsicologia* [Metapsychologie] é o nome dado por Freud ao complexo de escritos técnicos e descritivos que apresentam de maneira objetiva não apenas análises, mas também as estruturas que fundamentam essas análises que a psicanálise produz enquanto método e ciência. O sentido geral da palavra diz respeito ao que está além ou antes da psicanálise como método aplicado de sua psicologia. *Meta-psicologia*, nesse sentido, não apenas nomeia um determinado tipo de forma temática dentro da ciência psicanalítica, mas, sobretudo, reúne os fundamentos gerais das estruturas psíquicas pressupostas pela análise. “Na medida em que Freud trabalhou com seu neologismo ‘metapsicologia’, que havia usado pela primeira vez numa carta a Flies em 13 de fevereiro de 1896 [Freud-Flies, p.181 (172)], ele passou a defini-lo de modo cada vez mais estrito, como uma psicologia que analisa as operações da mente a partir de três perspectivas: a dinâmica, a econômica e a topográfica. A primeira dessas perspectivas acarreta a sondagem dos fenômenos mentais, até as suas raízes nas forças inconscientes dominadas por conflitos, originadas principalmente das pulsões, mas não restritas a elas; a segunda tenta especificar as quantidades e as modificações das energias mentais; a terceira se encarrega de diferenciar os diversos domínios da mente. Juntas, essas perspectivas delimitadoras distinguem claramente a psicanálise das outras psicologias” (GAY, 1988: 334).

analisados de maneira a incluí-los no processo de construção do mundo psíquico; e, se não controlados, haverão de ser ao menos reconhecidos e compreendidos.

Não é apenas à obra de Husserl que o conceito central de inconsciente freudiano se contrapõe ou se relaciona. Pelo contrário, há uma série de proposições prévias que conduzem à configuração do *inconsciente* metapsicológico. A mais notável, sem dúvida, encontra-se na obra *Philosophie des Unbewussten* [Filosofia do Inconsciente] (1869), de Karl Robert Eduard von Hartmann, na qual se inaugura de maneira sistemática a compreensão do inconsciente. Hartmann se detém nos aspectos fisiológicos e metafísicos do conceito, deixando de lado o seu caráter psíquico (para o qual Freud dará contornos racionais). O inconsciente de Von Hartmann constitui-se pela não-intencionalidade própria à vontade (Arthur Schopenhauer) ou mesmo à racionalidade (G.W.F. Hegel) segundo os limites da intenção, isto é, por meio de procedimento semelhante ao operado por Freud e pela psicanálise, que reconhecem processos não-intencionais como constitutivos da consciência. Entretanto, Von Hartmann estuda o inconsciente sob um ponto de vista que se pode chamar de “quase-idealista”, pois ao tratar o inconsciente como categoria ou substância *meta*-física, meramente ideal e dissociada do corpo, permanece nos limites argumentativos de Hegel, para quem a lógica é “absoluta” e indiferente à mundanidade que assiste passiva a realização do *Espírito* [Geist]. Para Freud, diferentemente de Hartmann, a inconsciência é um aspecto físico da corporeidade, tão ativa quanto a mundanidade.

Mais lorsque les psychanalystes en parlent, c’est souvent pour dire que l’inconscient de Hartmann n’est pas celui de Freud. C’est vrai, certes, mais avec quelques réserves : d’abord, il n’y a pas un inconscient freudien, mais, au fil du développement de son oeuvre, plusieurs notions successives ; ensuite, bien des thèmes dont l’invention est attribuée à Freud sont déjà présents chez Hartmann ou chez des auteurs antérieurs.

Mas assim que os psicanalistas falam disso, é frequentemente para dizer que o inconsciente de Hartmann não é o de Freud. É verdade, sim, mas com algumas reservas: primeiramente, não existe um inconsciente freudiano, mas, no decorrer de sua obra, várias noções sucessivas; além disso, alguns temas cuja invenção comumente se atribui a Freud já estão presentes em Hartmann ou autores anteriores.
(BRÈS, 2004: 228).

O professor Yvon Brès, em “HOME, CARUS, HARTMANN (histoire de l’inconscient)”, destaca alguns pontos genéricos relativos ao histórico das proposições sobre a existência do inconsciente no século XIX europeu, o que não retira a

importância de notá-los, mesmo que intempestivamente, pois sinalizam alguns indícios que auxiliam a compreensão do conceito propriamente metapsicológico aventado por Freud na aurora do século seguinte. Primeiramente, Henry Homes, em *Essay on the Principles of Morality and Natural Religion* [Ensaio sobre os Princípios da Moralidade e da Religião Natural] (1751) possui o mérito solitário de ter inventado a expressão “inconsciente” [unconscious]; Fichte, por sua vez, em *Psychologie - Die Lehre vom bewussten Geistes des Menschen oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins* [Lições do espírito consciente dos homens ou história do desenvolvimento da consciência] (1864), preconiza que há, dentro da lógica do que se conforma como consciente certa “representação não representada” [unvorgestellte Vorstellung] da consciência, uma definição tangencial de inconsciente que mesmo não sendo nomeadamente “inconsciente” corresponde ao seu sentido. Da mesma forma, Carl Gustav Carus, em *Psyche - Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* [Psique – A história da evolução da alma] (1846), sugere como máxima programática da sua “história do desenvolvimento da alma” que “a chave do conhecimento da essência da vida psíquica consciente reside na região do que é inconsciente [Der Schlüssel zur Erkenntniss vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseyns]”. Fichte, Carus, Hartmann (ou mesmo Homes, ainda no século XVIII) são, portanto, alguns daqueles que no século XIX sedimentam as fundações do que veio a ser o conceito de inconsciente no século XX, majoritariamente freudiano (mesmo na negação dos seus predecessores). Eles esboçam, assim, o que pode ser compreendido enquanto a constelação dessa série de investigações sobre a não-intencionalidade que preparam a conceitualização de certa consciência não consciente: o inconsciente.⁹¹ Freud, nesse sentido, apesar de original, não está sozinho; ele obedece ou rebela-se contra as propostas de compreensão dos limites e da atuação da não-intencionalidade por meio da estrutura *inconsciente*. O caráter não-

⁹¹ Ainda sobre a originalidade de Eduard von Hartmann ao tratar o inconsciente de maneira sistemática, Yvon Brès afirma : “Fut-il [Hartmann] vraiment original ? On peut en douter : à force de vouloir identifier à son Inconscient le Dieu de Leibniz, le monde intelligible de Kant, l’unité totale de Schelling, à force de vouloir réconcilier Hegel, Schelling et Schopenhauer, il donne l’impression de pratiquer un éclectisme assez flou. Mais on peut considérer son livre comme le point de rencontre de deux processus : d’un côté, la marche discrète de la notion d’inconscient chez les postkantien les plus connus (J.-G. Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer) ; d’un autre côté, l’effort plus structuré de théorisation autour de la notion chez des auteurs à préoccupations plus psychologiques et psychiatriques (Heinroth, Carus, I. H. Fichte)” (BRÈS, 2004: 229).

intencional da relação entre ser e mundo, assim, ganha determinações psíquicas próprias na obra freudiana por meio do esforço psicanalítico.⁹²

Estrutura psíquica metapsicológica e a determinação de sentido da não-intencionalidade

Além dos textos propriamente metapsicológicos, é possível encontrar certa metapsicologia na derradeira obra de Freud, *Abriss der Psychoanalyse* [Compêndio de Psicanálise]⁹³, escrito (acredita-se em 1938) pouco antes de sua morte, em 1939, e publicado postumamente em 1940. No *Compêndio de Psicanálise*, Freud sumariza toda investigação psicanalítica que sua fecunda obra produzira, com particular atenção aos novos conceitos que compõem a ideia central de aparelho psíquico ao expor a conexão entre os atos não-intencionais e o *inconsciente* como relação ativa na compleição dessas ações. O *Compêndio*, apesar de tradicionalmente não ser assim estudado, possui a qualidade de ser uma espécie de escrito metapsicológico que abrange a obra freudiana na sua totalidade, diferentemente da metapsicologia dos anos de 1910, que diz respeito à sua obra coeva, até então, em processo de maturação. Com efeito, o clássico da metapsicologia *Das Unbewusste* [O inconsciente] (1915) é apresentado de maneira teórica e conceitual sob o prisma do aparelho psíquico freudiano de maneira mais bem acabada no *Compêndio*.

O estudo desse texto é profícuo para o entendimento do aparato psíquico apresentado por Freud, cujas três instâncias constitutivas da vida anímica, segundo a metapsicologia, são: 1 - o *Isso* [Es], a instância físico-biológica primeva, instintiva-involuntária, originária do *encéfalo* (*centro do sistema nervoso*) [Gehirn

⁹² O neurologista Lionel Naccache, em *Le Nouvel Inconscient – Freud, Christophe Colomb des Neurosciences* (2006), expõe, de forma didática, o quanto Freud, por meio da sua vocação médica original, antes de propor uma prática curativa (a Psicanálise), desbrava e propõe uma estrutura que ganha seus primeiros contornos sistemático-psíquicos por meio da sua obra, qual seja, o inconsciente. Naccache nota, por fim, as contribuições fundamentais e incontornáveis de Freud, inclusive, para a neurociência contemporânea que, retrospectivamente, chancela alguns axiomas da metapsicologia freudiana relativos ao inconsciente e à sua ordem de funcionamento. Nesse sentido, chama-se atenção ao trabalho do professor Sidarta Ribeiro que, dentre as várias contribuições à neurociência, demonstra de modo científico uma série de proposições freudianas fundamentais acerca do sono, do sonho e da memória (Cf. RIBEIRO, 2003).

⁹³ Exclusivamente para esse texto será usada a edição das Obras Incompletas de Sigmund Freud publicada sob a direção editorial de Gilson Iannin. A tradução é de Pedro Heliodoro Tavares (Cf. FREUD, 2014). Apenas para o “Abriss” será citado o tomo XVII dos *Gesammelte Werke* [GW], seguido de tomo e número da página (Cf. FREUD, 1941).

(Nervensystem)]; 2 – o *Eu* [Ich], a instância da alma ou intelecto, das vontades conscientes-inconscientes e das forças voluntárias-involuntárias, originário do limiar entre o *Isso* e o mundo exterior; 3 – o *Super-Eu* [Über-Ich], instância que surge da tensão entre o *Isso*, o *Eu* e o mundo exterior, relacionada à tradição ou à cultura. Assim sendo, *Isso*, *Eu* e *Super-Eu* são três forças que se comunicam e se tencionam dentro do chamado aparelho psíquico. O *inconsciente*, apesar de ganhar contornos existenciais imediatos através do *Eu*, perpassa todas as instâncias do aparelho psíquico; constituindo-se como potência *meta*-psicológica por excelência. Nota-se, nesse sentido, que o caráter temporal das três instâncias é delimitado pelo material que compõe cada uma e que tal característica temporal explica o modo pelo qual o inconsciente se estrutura.

Man sieht, dass Es und Über-Ich bei all ihrer fundamentalen Verschiedenheit die eine Übereinstimmung zeigen, dass sie die Einflüsse der Vergangenheit repräsentieren, das Es den der ererbten, das Über-Ich im wesentlichen den der von anderen übernommenen, während das Ich hauptsächlich durch das selbst Erlebte, also Akzidentelle und Aktuelle bestimmt wird.

Vê-se que o *Isso* e o *Super-Eu*, mesmo com todas as suas diferenças fundamentais, apresentam um ponto em comum, ou seja, representam influências do passado: o *Isso*, as hereditárias; e o *Super-Eu*, essencialmente as recebidas dos outros, ao passo que o *Eu* é determinado, sobretudo, pelo diretamente vivenciado, portanto, pelo acidental e pelo atual.
(GW, XVII, 69).

O *Eu*, portanto, ao funcionar como filtro, situa-se no entrecruzamento presente de duas forças originárias do passado atuantes sobre ele, o *Isso* e o *Super-Eu*. Forças que podem ser tanto conscientes ou intencionais quanto inconscientes ou não-intencionais. A análise da *vida anímica* [Seelenleben], que constitui o objeto da psicanálise, segundo o *Compêndio*, surge sob o impacto da ideia de que as percepções conscientes são insuficientes para se conhecerem os processos de constituição das *pulsões* ou *desejos* como atos não-intencionais. “Chamamos de *pulsões* as forças que supomos existir por trás das tensões motivadas pelas necessidades do *Isso* [Die Kräfte, die wir hinter den Bedürfnisspannungen des Es annehmen, heißen wir *Triebe*]” (GW, XVII, 70). Ou seja, o *Isso* é a própria origem das *pulsões*. “O cerne no nosso ser é, portanto, formado pelo obscuro *Isso* [Den Kern unseres Wesens bildet also das dunkle *Es*]” (GW, XVII, 128). Nele operam as *pulsões* orgânicas de ordem fisiológica, neural. O *Isso* é a origem do princípio que rege a vida anímica das três

instâncias, tal princípio é, nomeadamente, o *princípio do prazer* [Lustprinzip] (GW, XVII, 129), norma que não apenas sugere mas impõe atitudes ao *Isso*. Por outro lado, o *Super-Eu* incorpora todo tipo de contribuição que potencialmente supre as exigências do *Isso*, sempre, no entanto, em comunicação com o *Eu* e a sua exigência de *segurança* [Sicherheit] (GW, XVII, 130) que funciona como um freio às pulsões do *Isso*. Freud sublinha que a estrutura psíquica não trata de restringir as pulsões a determinada província anímica: muitos pelo contrário, trata-se de observar o movimento que as pulsões, desejos, forças eróticas ou libidinais desenvolvem e como determinam o seu *sentido*.

O *sentido*, com efeito, é a preocupação da psicanálise: o sentido das pulsões precisamente, o que, segundo *Triebe und Triebchicksale* [Pulsões e destino das pulsões] (1915), seria a *satisfação* [Befriedigung], compreendida também como a substância objeto e final do *princípio do prazer*:

Da er nicht von außen, sondern vom Körperinnern her angreift, kann auch keine Flucht gegen ihn nützen. Wir heißen den Triebreiz besser »Bedürfnis«; was dieses Bedürfnis aufhebt, ist die »Befriedigung«.

Como ela [a pulsão] não ataca de fora, mas do interior do corpo, nenhuma fuga é eficaz contra ela. Uma denominação melhor para o estímulo pulsional seria 'necessidade', e para o que suspende essa necessidade, 'satisfação'.
(SA, III, 82).⁹⁴

A *necessidade de satisfação* própria ao aparelho psíquico conduz ao problema da não-intencionalidade, ou seja, do ato não-intencional e à estrutura psíquica sugerida pela psicanálise como objeto-conceito fundamental para a reflexão metapsicológica. Tanto o *Isso* quanto o *Super-Eu*, as duas instâncias que compõem o *Eu*, parecem integrar o material *inconsciente*. Esse material é constituído pelo passado enquanto *força* atuante sob o *Eu*. Isto é, o sentido próprio das pulsões enquanto originariedade surgem dos passados super-egoicos e neurais, simultaneamente.

Bevorzugt man allgemeine Feststellungen und scharfe Sonderungen, so kann man sagen, die Außenwelt, in der sich der einzelne nach der Ablösung von den Eltern ausgesetzt findet, repräsentiere die Macht der Gegenwart, sein Es mit seinen vererbten Tendenzen die organische Vergangenheit und das später hinzugekommene Über-Ich vor allem die kulturelle Vergangenheit (...).

⁹⁴ Toda citação da *Studienausgabe* virá acompanhado da numeração do tomo e página. As traduções são da edição das *Obras Completas* (Cf. FREUD, 2010) ou de minha autoria.

Caso prefiram-se constatações generalistas e distinções nítidas, então se pode dizer que o mundo exterior, no qual o indivíduo [Eu] se encontrará exposto após o desligamento em relação aos pais, representa o poder do presente; já seu Isso, com suas tendências herdadas, o passado orgânico, enquanto o Super-Eu, posteriormente vindouro, representa sobretudo o passado cultural (...).
(GW, XVII, 138).

O passado é uma *força* segundo a sua dupla acepção metapsicológica, consciente e inconsciente

É possível pensar o passado, a partir da obra de Freud, em uma dupla acepção, o que auxiliaria o aprofundamento da compreensão do fenômeno do tempo, haja vista seu envolvimento no processo de construção do aparelho psíquico na sua totalidade, através dos seus vários aspectos internos e externos ao pensamento, sejam intencionais ou não-intencionais. Mais do que passados super-egoicos (heranças culturais, tradição, memória cultural) ou neurais (orgânicos),⁹⁵ *além de passado da consciência, o passado pode ser inconsciente*. É justamente a ideia de passado inconsciente que torna a obra freudiana rica para se explorar o caráter do passado, de cunho “negativo”, no sentido de que ele é sempre escondido, sendo sua natureza *recalcada* ou *reprimida* [verdrängt].

No breve texto que faz parte da metapsicologia de 1915, *O inconsciente*, encontra-se uma descrição do funcionamento do aparelho psíquico inaugurado a partir da dualidade do conceito de passado, como passado inconsciente e potencialmente consciente. Freud, então, apresenta o *ato psíquico* [psychischer Akt]:

⁹⁵ Como Freud afirma: “Die Menschheit lebt nie ganz in der Gegenwart, in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht (...) [A humanidade não vive inteiramente no presente. Nas ideologias do Super-Eu vive o passado, a tradição da raça e da nação, que dão lugar às influências do presente, muito lentamente (...)]” (GW, VX, 73).

(...) daß ein psychischer Akt im allgemein zwei Zustandsphasen durchläuft, zwischen welche eine Art Prüfung (Zensur) eingeschaltet ist. In der ersten Phase ist er unbewußt und gehört dem System Ubw an; wird er bei der Prüfung von der Zensur abgewiesen, so ist ihm der übergang in die zweite Phase versagt; er heißt dann »verdrängt« und muß unbewußt bleiben. Besteht er aber diese Prüfung, so tritt er in die zweite Phase ein und wird dem zweiten System zugehörig, welches wir das System Bw nennen wollen. Sein Verhältnis zum Bewußtsein ist aber durch diese Zugehörigkeit noch nicht eindeutig bestimmt. Er ist noch nicht bewußt, wohl aber bewußtseinsfähig (nach dem Ausdruck von J. Breuer) (...).

(...) um ato psíquico passa em geral por duas fases em relação ao seu estado, entre as quais se coloca uma espécie de exame (censura). Na primeira fase ele é inconsciente e pertence ao sistema Ics [inconsciente]; se no exame ele é rejeitado pela censura, não consegue passar para a segunda fase; então ele é “reprimido” e tem que permanecer inconsciente. Saindo-se bem no exame, porém, ele entra na segunda fase e participa do segundo sistema, a que denominamos sistema Cs [consciente]. Mas essa participação não chega a determinar inequivocamente a sua relação com a consciência. Ela ainda não é consciente, mas capaz de consciência (na expressão de J. Breuer) (...).
(SA, III, 131-132).

Existiria, então, o sistema *pré-consciente* [vorbewusst], um estado limiar entre a inconsciência e a consciência de determinada materialidade, material *capaz de tornar-se consciente* [bewusstseinsfähig] (FREUD, 2014: 50),⁹⁶ tal como o conceito de *inconsciente* é descrito. Essa afirmativa parece ter uma correspondência naquilo que Freud diz em *Some Elementary Lessons in Psycho-analysis* [Algumas lições elementares em Psicanálise], texto inacabado de 1938, em que ele propõe a precedência do inconsciente em relação ao consciente. Assim como o filósofo Theodor Lipps anunciou, Freud crê que “o psíquico seria em si mesmo inconsciente e que o inconsciente seria o verdadeiro psíquico [das Psychische sei an sich unbewusst, das Unbewusste sei das eigentlich Psychische]” (GW, XVII, 147). Em contrapartida, a consciência seria apenas uma *qualidade* inconstante do psíquico (GW, XVII, 144). O psíquico seria constituído de materiais inconscientes, enquanto a consciência nada mais seria do que um estado em que o aparelho psíquico poderia se encontrar quando em vigília.

⁹⁶ Nota-se que, apesar de Freud ter elaborado de modo objetivo e metódico o seu conceito de inconsciente apenas com a metapsicologia (1915), ele incorpora já na década de 1890 em seu argumento sobre os atos psíquicos que fogem à consciência, particularmente em *Zur Psychotherapie der Hysterie* [Psicoterapia da Histeria] (1895) (SA, *Ergänzungsband*, 37-97), trabalho realizado junto a Josef Breuer, onde essa expressão específica aparece pela primeira vez.

O conceito de inconsciente ganha na obra freudiana um lugar não apenas de destaque, mas de protagonista dos atos psíquicos e do aparato psíquico, que, por sua vez, encontra a sua origem nos materiais passados fornecidos pelo *Isso* e pelo *Super-Eu* (ambos “materiais passados”, não imediatos, que se erguem a partir de traços deixados na memória, os traços mnêmicos). Há, com isso, uma estrutura temporal ou de temporalidade subjacente a todo processo psicanalítico que deve obedecer ao aparato psíquico proposto por Freud e pela tradição psicanalítica que o sucede, segundo a qual o passado inconsciente rege e aponta para os sentidos de todo ato psíquico, junto aos passados conscientes que não deixam de carregar o teor inconsciente que precede a sua atuação consciente.

Jacques Lacan, ao definir a organização do inconsciente linguística e gramaticalmente, expressa a natureza temporal do inconsciente de forma objetiva, por meio da crítica a Freud operada em seus cursos na *École Normale Supérieure*. Particularmente em “L’inconscient freudien et le nôtre”, seminário proferido em 1964, o conceito de inconsciente para Lacan ganha contornos de “quelque chose de l’ordre du non-réalisé [alguma coisa da ordem do não-realizado]” (LACAN, 1973: 31). Lacan apropria-se dos fundamentos freudianos para aprimorar o conceito de *Unbewusste* [inconsciente] que permanece carente de materialidade por seus intérpretes, mas que, segundo o psicanalista francês, possui esse caráter já na metapsicologia freudiana, sobretudo na conceitualização do passado inconsciente ou suprimido.

L’inconscient, d’abord, se manifeste à nous comme quelque chose qui se tient en attente dans l’air, dirai-je, du non-né.

O inconsciente, primeiramente, manifesta-se em nós como alguma coisa que permanece à espera no ar, eu diria, do não-nascido. (LACAN, 1973: 31).

O inconsciente lacaniano, assim como o freudiano (a partir da compreensão de que o inconsciente é “capaz de consciência”), evoca o que “n’est rien d’irréel, ni de dé-réel, mais de non-réalisé [não é nada de irreal, nem de des-real, mas do não-realizado]” (LACAN, 1973: 31). Revela-se, por meio de Lacan, a natureza original do que é inconsciente em Freud: o não realizado; o ainda-não; o desejo do re-encontro, o desejo suprimido, esquecido, recalcado, reprimido, oprimido.

O inconsciente é o percebido destituído de sentido, pois é descontínuo

Assim como Edmund Husserl, Freud parte de princípios inaugurados por seu professor em comum, Franz Brentano, cuja ideia de tempo se desdobra a partir das reflexões agostinianas (anímicas) sobre o problema do tempo. Essa reflexão sobre o tempo não trata o tempo como tempo do mundo, nem como o tempo do movimento do mundo, dos astros ou da dinâmica física própria à relação entre o universo astronômico e quântico que se encontra na origem do tempo como espaço de tempo ou espaço-tempo, conforme a tradição física sobre o problema. Inversamente, a reflexão sobre a ideia de tempo em Agostinho surge da interrogação sobre a consciência do tempo, de um ato de percepção e retenção dessa percepção. Nesse sentido, “Husserl e Freud apparaissent comme les deux héritiers du même Brentano qui les eut tous deux pour élèves [Husserl e Freud aparecem como dois herdeiros do mesmo Brentano que os teve como alunos]” (RICOEUR, 1965: 399), pois estudam ontologicamente o tempo através do entendimento do processo da sua consciência. Freud, porém, detém-se na análise de um aspecto do tempo não trabalhado da mesma maneira por seu colega fenomenólogo, a saber, o papel do passado na constituição da *inconsciência*.

É certo que Husserl determina um papel para o passado enquanto *ser-que-foi-percebido* [Wahrgenommen-gewesen-sein] (HUSSERL, 1928: 414), porém, sempre um ser consciente, intencional, atentamente construído, podendo ser lembrado, “representificado”. O aspecto *inconsciente* ou não-intencional do processo de percepção e retenção do percebido é analisado por Husserl como obstáculo a ser superado, não enquanto parte mesma da estrutura psíquica ou da consciência. Freud, diferentemente de Husserl, compreende o *inconsciente* como parte constituinte do pensamento (na verdade, como parte total e originária) e determina o ser como, simultaneamente, um ser consciente (ou intencional) e um ser inconsciente (ou não-intencional). Em Freud, essa *inconsciência* e a estrutura temporal que lhe é própria, descontínua, estranha ao fluxo da consciência, não são uma expressão da falha do processo de *representação* do mundo como o são para Husserl; antes a inconsciência e a temporalidade descontínua expressam a *representabilidade* do que está escondido, recalcado, reprimido e esquecido de *ser*, na sua acepção propriamente heideggeriana de *ser* que se movimenta por ter um sentido. Para Freud, aquilo que é percebido, embora destituído de sentido, é, portanto, *inconsciente*, definição que corresponde ao que

Fichte nomeou “representação [ideia] não representada” [unvorgestellte Vorstellung] da consciência; pois se não representada é destituída de sentido.

Torna-se claro, assim, que o mesmo fluxo de consciência de Husserl se encontra em Freud, mas um fluxo consciente que se origina a partir da sua relação com as percepções recalcadas do *inconsciente*. O *inconsciente* possui, para a literatura freudiana, um papel ativo na constituição do pensamento. A metapsicologia (ou mesmo a psicanálise) recusou-se a aceitar a equiparação entre o psíquico e o consciente. Assumindo os atos não-intencionais no seu sistema, ela propõe que “das Psychische sei an sich unbewusst [o psíquico é em si inconsciente]” (GW, XVII, 147).

O recordar freudiano é mais complexo (ou completo?) que o husserliano, pois lembra que a memória pode ser não apenas transitiva (especialmente na sua relação com o agora ou com o presente, como sustenta Husserl), mas também intransitiva, quando recalcada para o *inconsciente*, tornando-se inerte, ou seja, algo que se conserva até a sua “destruição” quando levada ao fluxo da consciência.⁹⁷ Pois como afirma Theodor Reik, um dos primeiros estudantes de Freud, “das Gedächtnis ist im Wesentlichen konservativ, die Erinnerung ist destruktiv [a memória é essencialmente conservadora, a recordação é destrutiva]” (GS, V, 508 [K 8, 1]).

O ato psíquico que origina o sistema consciente-inconsciente de Freud é um ato perceptivo, atento ao mundo, e esse ato que retém o mundo na memória gera tanto consciência quanto inconsciência: uma consciência cuja natureza é transitória e um inconsciente cuja natureza é conservada até que seja retomada, ativada, atualizada ou re-formada, tal como Freud sugere na sua descrição do *ato psíquico*. A consciência, então, possui o caráter temporal do transitório, enquanto a inconsciência seria antes intransigente, intemporal e potente (*capaz de*).

Die Vorgänge des Systems Ubw sind zeitlos, d. h., sie sind nicht zeitlich geordnet, werden durch die verlaufende Zeit nicht abgeändert, haben überhaupt keine Beziehung zur Zeit. Auch die Zeitbeziehung ist an die Arbeit des Bw-Systems geknüpft.

Os processos do sistema Inconsciente são intemporais, quer dizer, não são ordenados temporalmente, não são alterados pelo fluxo do tempo, não têm em geral nenhuma relação com o tempo. A relação temporal é sujeita ao trabalho do sistema consciente.
(SA, III, 145).⁹⁸

⁹⁷ “It is well known that Freud in virtually all his major works spoke of unconscious as being timeless (Zeitlos).” (SMITH, 2012: 172).

⁹⁸ Eis um dos aspectos que já se apresetava enquanto próprio ao inconsciente ou à inconsciência bem antes da elaboração do conceito freudiano de inconsciente: “l’intemporalité de l’inconscient, qui, selon

Quer dizer, o trabalho da consciência possui os catalizadores para ativar o inconsciente. O inconsciente é *capaz de consciência* [bewußtseinsfähig], ou seja, ele possui a potência de ser consciência, pois é na consciência que ele se insere no tempo e no mundo, se temporaliza e a sua relação com o mundo emerge enquanto presença ou presente. O *inconsciente* é a princípio desconhecido e incognoscível, pois intemporal. Mas ele é cognoscível nos seus indícios que se apresentam como *sintomas* [Symptome].

(...) daß Abkömmlinge des Ubw als Ersatzbildungen und als Symptome bewußt werden, in der Regel nach großen Entstellungen gegen das Unbewußte, aber oft mit Erhaltung vieler zur Verdrängung auffordernden Charaktere.

(...) derivados do *Ics* [inconsciente] tornam-se conscientes como formações substitutas e sintomas, via de regra após consideráveis distorções em relação ao inconsciente, mas frequentemente conservando muitas características que solicitam a repressão [recalque].
(SA, III, 151-152).

É através do *sintoma*, enquanto indício do inconsciente, que se averigua sua cognoscibilidade.

For symptoms are understood by Freud as signs for a return of repressed and thus described as the results of a psychic process (Bearbeitung) which is thought of as analogous in structure to distortion in dream-work. That is, they serve as indicators of a past that has left its traces in the unconscious, but traces which only become readable in the form of symptoms – signs of a *distorted* representation in the visible. Symptoms are thus mnemonic symbols.

Pois sintomas são entendidos por Freud como sinais do retorno do reprimido e assim descritos como resultado de um processo psíquico (Bearbeitung), o qual é pensado como análogo em estrutura com a distorção no sonho. Isto é, eles servem como indicadores de um passado que deixou seus traços no inconsciente, mas traços que apenas se tornam legíveis em forma de sintomas – signo da representação *distorcida* no visível. Sintomas são, assim, símbolos mnêmicos.
(WEIGEL, 1996: 116).

O inconsciente pode ser traduzido a partir de seu index, o *sintoma* (signo ou símbolo mnêmico, que pode ser nomeado, aqui, como ato não-intencional) e emergir

certain, apparaîtrait comme un concept spécifique de la psychanalyse dans l'article de Freud de 1916 intitulé « L'inconscient » mais se trouve déjà, beaucoup plus finement élaborée – avec la distinction entre *zeitlos* et *unzeitlich* –, dans la Philosophie de l'Inconscient de Hartmann. D'ailleurs, bien avant Hartmann, Schelling avait parlé de « l'éternellement inconscient » (BRÈS, 2004: 228).

para a consciência. Ao se tornar consciente, o material inconsciente ganha todas as características da consciência, cuja transitoriedade é o tom primordial, como sugere Theodor Reick. É essa transitoriedade que insere o inconsciente no *fluxo temporal* responsável por reconciliar o inconsciente com a consciência e com o mundo (ou no tempo).

Freud acrescenta um ingrediente ao movimento temporalizador do mundo, ao *ato criador de tempo no agora* de Husserl [der Zeitschaftende Jetzttakt] (HUSSERL, 1928: 401), a saber, o *inconsciente*, como um tipo de passado ou uma categoria temporal (que, como diria Heidegger, é também temporalizadora da temporalidade do mundo). O passado em Freud não é apenas o agora retido na memória expressando um fluxo da consciência que é o tempo, mas o agora retido na memória consciente e em forma de *traços mnêmicos* [Erinnerungsspur]⁹⁹ inconscientes, mesmo que intemporais, pois potencialmente conscientes.

Na sua obra sobre a interpretação dos sonhos (*Die Traumdeutung*), de 1900, Freud sublinha que

was wir unseren Charakter nennen, beruht ja auf den Erinnerungsspuren unserer Eindrücke (...) die fast nie bewußt werden.

o que nós chamamos de nosso caráter, baseado nos traços mnêmicos de nossas impressões (...), praticamente nunca são conscientes.
(SA, II, 516).

Esses *traços mnêmicos* praticamente nunca são conscientes, nunca voluntariamente acionáveis, visto que foram reprovados pelo sistema psíquico que os censurou, conforme o texto sobre *O inconsciente* afirma. No entanto, podem ser acionados, possuem essa potência que repousa em *sintomas* que são indícios de que esse passado reprovado pela consciência, recalcado, reprimido, esquecido, encontrou no agora, na experiência imediata do *Eu*, no presente, algo de familiar, algo de afim, algo que permita a sua leitura, a sua compreensão e a ulterior consumação da presença do resquício de memória. Dessa forma, segundo o sistema psíquico freudiano, quando um *sintoma* encontra afinidades com o agora, a sua elaboração e superação também

⁹⁹ Segundo Freud: "(...) den Wahrnehmungen, die an uns herankommen, verbleibt in unserem psychischen Apparat eine Spur, die wir »Erinnerungsspur« heißen können (...). Die Funktion, die sich auf diese Erinnerungsspur bezieht, heißen wir ja »Gedächtnis« [das percepções que chegam até nós, permanecem em nosso aparato psíquico um vestígio ou rastros que nós podemos chamar de "traços mnêmicos" (...). A função a que se refere esse traço mnêmico chamamos de "memória"]." (SA, II, 514).

encontram a sua potência. A inércia¹⁰⁰ psíquica ou temporal própria ao *inconsciente* é superada a partir da concepção de que o passado *é uma força atual*, ele possui atualidades que se evidenciam no seu *sintoma*.

O conceito de passado inconsciente e consciente exige um novo desenho do tempo ontologicamente descontínuo

O passado não pode ser o *lugar anterior*, como decreta a ideia física de tempo. O passado, metapsicologicamente, *é força* presente na consciência e na inconsciência. A história vivida de um indivíduo comporta tanto um passado que se atualiza de maneira consciente quanto um passado que inconscientemente também se atualiza. Não obstante, segundo Freud, o passado inconsciente, próprio ao movimento do ato não-intencional ou do que pode chamar “memória involuntária”, está menos sob o controle consciente próprio à vigília, à experiência vivida do indivíduo. Há uma experiência que não se deixa perceber, imediatamente, mas se esconde em forma de *traços mnêmicos* na região inconsciente. Essa experiência anuncia-se em *sintomas* que, comumente, causam estranheza à consciência, pois, ela mesma trabalhou para que esse passado inconsciente não fosse conhecido. O estranhamento da consciência em relação à inconsciência é, então, o substrato da tensão que se anuncia nos sintomas inconscientes emergindo. A tensão permanece como problema da psicanálise e de qualquer conhecimento que leve em consideração o caráter inconsciente ou não-intencional da experiência, da relação homem e mundo, precisamente porque a relação entre homem e mundo é uma relação temporal, embora – paradoxalmente – o inconsciente seja de natureza inerte, atemporal.

Por ser inerte, o passado inconsciente não é criador de tempo, mas apenas potencialmente criador de tempo; na forma de passado inconsciente, inerte, ele não cria tempo, mas é atemporal, não é ordenado temporalmente, não é alterado pela passagem do tempo, não tem relação nenhuma com o tempo (SA, III, 145). O passado inconsciente não é “ato criador de tempo” (conforme Husserl), mas é potencialmente um “ato criador de tempo” quando emerge à consciência por tornar-se transitivo, por

¹⁰⁰ Termo escolhido por seu significado físico: pois o inconsciente, apesar de não possuir sentido próprio, direciona-se junto ao aparato psíquico, de certa forma, em “movimento retilíneo uniforme”, sujeito a desvios por parte da consciência. O desvio poderia ser de “sentido”.

transitar no mundo. O passado que é *ser*, assim como em Husserl, é o passado consciente, pois, inexoravelmente, atualiza-se na sua relação com o agora, o presente, e transita ao se projetar no ato de lembrar e re-lembrar, atitude existencial. Ora, esse passado consciente possuiria uma origem tanto consciente quanto inconsciente. Diferentemente da memória voluntária própria ao fluxo da consciência que surge de um passado consciente, a memória involuntária própria ao fluxo da consciência que surge de um passado inconsciente também tem a potência de criar tempo. Todavia, ao contrário do tempo que se origina do passado consciente, o tempo que surge da memória involuntária é um tempo que não emerge do fluxo contínuo da consciência, mas se origina da *interrupção* da inércia do inconsciente e, então, insere-se no fluxo da consciência. O fluxo da consciência que atualiza certo passado inconsciente proporciona um movimento que se insere no registro do descontínuo, comportando-se como movimento que *interrompe* a inércia do inconsciente para modificar a sua direção em detrimento de determinado sentido (ou mesmo dar um sentido ao movimento que possuía apenas direção). O passado inconsciente, assim, atualiza-se de maneira descontínua ao ganhar sentido.

A descontinuidade¹⁰¹ própria ao passado inconsciente exige do psicanalista a elaboração causal narrativa (LOPARIC, 1999: 352) da experiência que o sintoma sugere. No entanto, essa elaboração deforma o passado inconsciente original, emprestando-lhe uma forma contínua que é, naturalmente, artificial, porque sua natureza é descontínua. Esse fato sublinha um dos desafios teóricos que a psicanálise enfrenta em relação ao seu substrato teórico, a metapsicologia. É certo que Freud inaugura uma nova perspectiva sobre o conceito de passado. Na sua obra, o passado ganha um novo significado, transforma-se em atributo e material da consciência e da inconsciência. E isso, conseqüentemente, delimita os contornos de uma nova ideia de tempo. Ao reformar o conceito de passado, Freud imputa ao tempo uma natureza não apenas contínua, mas também naturalmente descontínua, visto que da inconsciência e da sua inércia surgem interrupções que se atualizam ao tornarem-se conscientes, gerando um diferencial de sentido do tempo que se assemelha mais a um arco-íris de elipses do que à tradicional linha ou flecha do tempo. O tempo, pelo ângulo freudiano, torna-se “saltitante”, pois possui sentidos cambiantes segundo as interrupções da

¹⁰¹ "La discontinuité, telle est donc la forme essentielle où nous apparaît d'abord l'inconscient comme phénomène – la discontinuité, dans laquelle quelque chose se manifeste comme une vacillation" (LACAN, 1973: 34).

direção inerte do inconsciente. É preciso lembrar que essa natureza descontínua do tempo que surge do movimento da memória involuntária, dos atos não-intencionais, não é tratada como descontinuidade artificialmente constituída, como se poderia falar da descontinuidade do ato ritualístico de atualização rítmica do tempo medido (próprio aos calendários, religiosos ou cívicos, por exemplo). Antes, a descontinuidade metapsicológica faz parte da constituição natural do tempo em sentido ontológico: como o tempo é, inclusive quando ele é percebido. A descontinuidade originada da interrupção da inércia do inconsciente, que, elevando-se à consciência, se insere no fluxo temporal consciente e ganha, assim, um sentido, segundo Freud, não é um tipo de tempo que se pode experimentar, mas faz parte da própria natureza do tempo, do próprio *fluxo da consciência* (que Husserl descreve tão bem). Portanto, para além das contribuições que a psicanálise dá ao trato das chamadas enfermidades psíquicas, Freud inaugura uma nova ideia de tempo capaz de abranger um universo temporal até então ainda não explorado. Esse universo é temporalizador do tempo e molda o novo conceito de passado freudiano, como passado consciente e inconsciente simultaneamente.

A estrutura temporal freudiana resumida em um conceito: *Nachträglichkeit* ou a “atualização retrospectiva”

Em *Die Verneinung* [A Negação] (1925), pequeno texto de índole metapsicológica que explica o chamado *princípio de realidade* [Realitätsprüfung], reitera-se o efeito retroativo da experiência temporal, o que não apenas ajuda a explicar os fundamentos da estrutura psíquica e os seus atos psíquicos próprios, bem como re-apresenta certas características da arquitetura temporal que Freud repensa para a sua metapsicologia ao assumir o inconsciente ativo na constituição da consciência. De maneira oposta aos ditames do *princípio do prazer*, Freud propõe que haveria o *princípio de realidade*, algo como um freio à ditadura do prazer que funcionaria de forma análoga ao primeiro, mas tendo como fim o seu oposto, a saber, suspender o prazer, negá-lo ou adiá-lo segundo as regras das estruturas “super-egoicas” ou externas ao *Eu* e ao *Isso*. Ou seja, o *princípio de realidade* é nada mais do que a consciência em atividade reflexiva relacionando-se com o mundo [*Super-Eu*] e desejando permanecer nele. O que, de certo modo, não deixa de obedecer ao princípio

do prazer que não se sustenta sem determinadas pré-estruturas existenciais, como um mundo que permita o prazer de se realizar. Com efeito, a estrutura temporal do *princípio de realidade* não difere daquela do *princípio do prazer*; bem ao contrário, são semelhantes.

Der erste und nächste Zweck der Realitätsprüfung ist also nicht, ein dem Vorgestellten entsprechendes Objekt in der realen Wahrnehmung zu finden, sondern es wiederzufinden, sich zu überzeugen, daß es noch vorhanden¹⁰² ist.

O fim primeiro e mais próximo do princípio de realidade não é encontrar no objeto representado correspondente à percepção real, mas reencontrá-lo e se convencer de que tal objeto permanece à mão, disponível.
(SA, III, 375).

Encontrar o objeto de desejo sem consumir a vontade é a ação que revela a consciência de que o reencontro é possível. Agir retrospectivamente é, portanto, o sentido originário da experiência real-prazerosa. O “não-realizado” permanece disponível, mesmo que suspenso, esquecido, recalcado, inconsciente. A partir do reconhecimento do funcionamento retrospectivo da temporalidade que atua, por sua vez, a partir do resgate do não-realizado, Freud desenvolve sua metapsicologia. Como indica Stéphane Mosès,

that which differentiates this Freudian theory from the traditional metaphysical problem of idealism and realism is the introduction of the dimension of time. External time, the time of the real world, is loss and entropy. That which is outside time is located in the unconscious, and it is probably the ego that plays the rôle of the exchanger, the mediator, between the two.

o que diferencia esta teoria freudiana do problema da metafísica tradicional, do idealismo e do realismo é a introdução da dimensão do tempo. Tempo externo, o tempo do mundo real, é a perda e a entropia. O que está fora do tempo é localizado no inconsciente e é provavelmente o Eu que possui o papel de trocador, mediador, entre os dois.
(MOSÈS, 2010: 323).

A estrutura temporal que Freud inaugura – e que a psicanálise enquanto tradição intelectual desenvolve – supõe o inconsciente como algo da ordem do não-realizado, conforme ensina Lacan. O que não se realizou é precisamente o passado que foi censurado e recalcado: o *passado inconsciente*. Esse passado inconsciente permanece inerte e destituído de sentido ou significado até o momento em que se

¹⁰² Termo também heideggeriano.

realiza, através do salto descontínuo próprio ao movimento entre o estado inconsciente para a consciência. Nota-se, no entanto, que esse movimento descontínuo natural do passado inconsciente inaugura um novo desenho de tempo, uma nova estrutura temporal que não se organiza mais como a linha do tempo contínua do fluxo temporal tradicional ou vulgar adotado pelas ideias de tempo teológicas, físicas ou da psicologia descritiva. A reorganização do desenho do tempo que assume o passado na sua acepção dupla, como passado da consciência e da inconsciência, dá contornos objetivos à temporalidade descontínua, que de maneira tácita, virtual, mas também objetiva, se encontra na obra de Freud abreviadamente sob o signo do conceito de *Nachträglichkeit* [retroatividade; retroprojeção ou *retroatualidade*], neologismo criado por Freud para nomear o processo inconsciente em termos temporais (DAHL, 2011: 97). Com o conceito de *Nachträglichkeit* “the unconscious is made to speak, in the language of time [o inconsciente é colocado para falar na linguagem do tempo]” (SMITH, 2012: 174).

A compreensão de que a produção de sentido dada ao material inconsciente é um efeito posterior ao ato de recalque anuncia, também, a potência de ser compreendido e que é própria ao traço mnêmico censurado e recalcado para o inconsciente; tal potência de se atualizar *retroativamente* [nachträglich] resume-se no conceito de *Nachträglichkeit*. Pois a ausência de sentido própria ao inconsciente não é para ser compreendido à luz do que vai antes, mas do que vem depois (DAHL, 2011: 99). Laplanche e Pontalis em “après-coup [*a posteriori*]”, na obra *Vocabulaire de psychanalyse* [Vocabulário de psicanálise], afirmam o seguinte:

Ce n'est pas le vécu en général qui est remanié après-coup [nachträglich], mais électivement ce qui, au moment où il a été vécu, n'a pu pleinement significatif.

Não é o vivido em geral que é reinterpretado *a posteriori*, mas intencionalmente aquilo que no momento em que foi vivido não pode ser plenamente significativo.
(FÈVE, 2006: 764).

O processo de dar significado ou sentido ao conteúdo inconsciente é um processo de reforma, uma re-fabricação da experiência recalcada sempre, deformada por tal processo que depende de uma seleção não-intencional ou involuntária, tal como fora o processo de recalque inicial dos traços mnêmicos ou passados inconscientes em questão.

Nachträglich et ses dérivés les plus immédiats sont répertoriés environ 160 fois dans toute l'oeuvre de Freud, dont 6 pour le substantif Nachträglichkeit.

Nachträglich e seus derivados mais imediatos são repetidos mais ou menos 160 vezes em toda a obra de Freud, dentre as quais 6 para o substantivo Nachträglichkeit.
(CHERVET, 2006: 679).

Nachträglichkeit é um conceito responsável por evocar a estrutura temporal que inicialmente aparece “em carta de 1896 a Wilhelm Fliess, em que Freud escreve que eventos muito iniciais na vida são posteriormente [nachträglich] retranscritos e revisados no aparelho psíquico por novas experiências” (DAHL, 2011: 99), e que, no entanto, está tacita ou virtualmente em toda obra de Freud.

L'‘après-coup’ du devenir-conscient d'un ‘contenu inconscient’, c'est-à-dire la structure de la temporalité impliquée par tous les textes de Freud.

O ‘après-coup’ do vir-a-ser-consciente de um ‘conteúdo inconsciente’, quer dizer a estrutura da temporalidade implicada por todos os textos de Freud.
(DERRIDA, 1967: 71).

Nessa mesma linha, um comentador contemporâneo sugere o seguinte:

So we see that the basis of the whole idea is the fact that certain past events undergo revision when they are brought back to memory, according to which a new meaning comes to be ascribed to the previous event, a meaning that it did not have at the time.

Então vemos que a base de toda ideia é o fato de que certos eventos passados passam por revisão quando são trazidos à memória, segundo o qual um novo sentido vem a ser assinalado para o evento prévio, um sentido que não tinha naquele tempo.
(SMITH, 2012: 178).

O efeito retroativo ou a retroatualização de uma experiência recalcada é o que possibilita a sua inserção no tempo; o que possibilita temporalizar a temporalidade latente do traço mnêmico recalcado, o passado inconsciente. Pois a memória, descrita em termos gerais pelo neurocientista Gerald M. Edelman, é “uma potencialidade aguardando ativação”. As experiências primitivas são armazenadas como ‘categorias potenciais’.” (DAHL, 2011: 111).

Nachträglichkeit manifestamente abrange a ação de uma força (...) que busca simbolizar a não familiaridade e a confusão da experiência original – tanto como evento real que não foi compreendido quanto como cena difusa do processo primário –, assim pode ser subsequentemente [*nachträglich*], de acordo com o princípio da realidade, ser estruturado, pensado, compreendido e possivelmente também dominado.
(DAHL, 2011: 111).

O que Carl Jung chamou de “fantasmas retroativos” (FÈVE, 2006: 765) é uma força que age em favor da compreensão do passado inconsciente, do seu ganho de sentido, da sua temporalização.

Esses representantes psíquicos sem nome de pulsões libidinais e agressivas estão ativos desde o nascimento. Eles adquirem o seu significado [sentido] totalmente independente da experiência do mundo externo e sempre se relacionam com objeto.
(DAHL, 2011: 107).

Ou seja, o nome, significado ou sentido de determinados traços mnêmicos recalçados, ou passados inconscientes, permanece suspenso, desconhecido, esquecido. Esse “nome” só será conhecido ou reconhecido em determinado momento, quando há, portanto, um choque sensível entre a memória sem nome e algo de afim a essa memória, o que ativa a lembrança, o que retira o traço mnêmico recalçado ou passado inconsciente da sua inércia natural, fazendo-o saltar à consciência e dando acesso ao reconhecimento de certo nome para a memória esquecida. Assim, um sentido é dado ao passado inconsciente.¹⁰³

A *Nachträglichkeit* própria ao passado inconsciente “não significa ‘um simples adiamento na ação efetuada pelo passado no presente (...), o *effet d’après coup* é também efetivo no vetor reverso: do presente para o passado’” (DAHL, 2011: 96). Trata-se do que determina de maneira objetiva o novo desenho do tempo que emerge do aparato psíquico da psicanálise enquanto ciência metapsicológica. O passado não seria anterior ao presente, mas, como assegura o processo *retroatualizador* da memória não-intencional, *o passado parece ganhar sentido ou apresentar-se apenas após o presente*. Da mesma forma que em Heidegger, a

¹⁰³ Vale lembrar que “Freud salientou repetidamente que traços afetivos de tais cenas – seu ‘montante de afeto’ – são inscritas, por assim dizer, no sistema mnêmico. Ele estava convencido de que o montante de afeto não descarregado permanecia fixado [inerte] como representante da pulsão, de maneira que seu traço mnêmico fosse armazenado na memória [fato sustentado pela neurociência]. (...) O afeto armazenado na memória na verdade sustenta o evento traumático sem ser seu representante ideativo” (DAHL, 2011: 107).

precedência do passado enquanto material necessário para a constituição do presente é categoricamente colocada em questão pelo processo psíquico de temporalização da temporalidade própria ao passado na sua aceção recalcada ou inconsciente, pois o passado passa de anterior para posterior, em relação ao presente. Isso posto, haveria um passado que apenas se realiza *após* cruzar o presente.

O passado inconsciente e consciente é *força* e o limite-criativo do tempo metapsicológico

Assim dito, o novo desenho do tempo demandado pela metapsicologia é radicalmente estranho às leis do tempo vulgar. Trata-se de um desenho que não obedece às leis aristotélicas do tempo (como *anterior-posterior*), mas que anuncia o tempo enquanto um problema (al)químico; isto é, o tempo enquanto substância que se deforma e se re-forma de maneira descontínua e não linear. O passado na sua aceção inconsciente e consciente que atua tanto imediatamente quanto retrospectivamente é o temporalizador da temporalidade, segundo a metapsicologia. É o passado (primordialmente inconsciente), então, o limite-criativo do tempo freudiano que não apenas origina como também organiza a experiência temporal por meio de atualizações contínuas e interruptivas, simultaneamente, conforme os sentidos inconscientes coincidam ou não com o fluxo próprio à consciência. O sentido que “vem depois” ou retrospectivamente não se relaciona com o futuro no seu sentido agostiniano-aristotélico: trata-se, na verdade, da futuridade do passado que se presentifica ou se apresenta de maneira cognoscível (carregada de sentido). O passado é a força que atua posteriormente, portanto. Ao mesmo tempo, haveria certo “passado” que, também atuante, constituiria o *Eu*, nas formas super-egoica (*Super-Eu*) e neural (*Isso*). São, portanto, dois os vetores temporais diametralmente opostos que confluem:

Passado [supra-egoico e neural] →
Presente [Eu]
← Passado [inconsciente-consciente]

O caráter do tempo segundo Walter Benjamin

Il y a au fond de tous les hommes un messianisme qui est surtout une fuite hors du présent : beaucoup d'entre eux sont semblables à ces Juifs qui consomment leur vie à fuir d'abord par la pensée dans le passé des prophètes afin de fuir ensuite par l'espérance dans un avenir qui réalise les prophéties.
[Há no fundo de todos os homens um messianismo que é sobretudo uma fuga do presente: muitos deles são parecidos com esses judeus que consomem sua vida a fugir, primeiro, pelo pensamento no passado dos profetas, a fim de fugir, depois, pela esperança em um futuro que realize as profecias.]

(La Conscience de Soi, Louis Lavelle)

Tempo é temporalidade

A reflexão de Walter Benjamin sobre a forma ou caráter do tempo surge a partir do seu esforço como historiógrafo. É no trabalho sobre a *Origem do drama trágico alemão* [Ursprung des deutschen Trauerspiels], de 1925, e na inconclusa obra das *Passagens* [Das Passagen-Werk], de 1927~1940, que se encontram questões, sugestões e propostas a respeito do caráter do tempo de maneira mais bem acabada (BOLLE, 2000: 400). Apesar de já haver – em textos dos anos de 1910 e de 1920¹⁰⁴ – algumas perscrutações sobre a matéria do tempo, são esses dois trabalhos historiográficos que suscitam em Benjamin a pergunta pela forma e origem da temporalidade das coisas e do homem. E no derradeiro texto *Sobre o conceito de história* [Über den Begriff der Geschichte], suas variantes e anotações, Benjamin, em 1940¹⁰⁵, imprime toda reflexão acerca do tempo e da história acumulada há pelo menos vinte anos¹⁰⁶, intervalo que cobre o período de escrita das obras de cunho historiográfico citadas.

¹⁰⁴ Nota-se, em especial, dois pequenos textos, a saber, *Gedanken über Gerhart Hauptmanns Festspiel* (1913) e *Trauerspiel und Tragödie* (1916). Particularmente no texto sobre o festival de Hauptmanns, Benjamin sinaliza pela primeira vez alguns insights sobre o que virá a ser a sua ideia de tempo, que toma como fato fundamental a contaminação entre os *modi* temporais, o tempo como problema alquímico. No texto, no qual uma investigação sobre o modo de alcance de uma “ständigen Bewußtsein ihres historischen Daseins [consciência estável de sua (humanidade) existência histórica]” (GS, II, 1, 56), afirma-se que “wir werden nie die Vergangenheit verstehen, ohne die Zukunft zu wollen [nunca iremos compreender o passado sem compreender o futuro]” (GS, II, 1, 59), porque “die Gegenwart, sozusagen, ist nicht aktuell - die Zeit ist unendlich [o presente, por assim dizer, nunca é atual – o tempo é infinito]” (GS, II, 1, 59). Todavia, somente na sua obra ulterior tais elucubrações serão devidamente organizadas e pensadas.

¹⁰⁵ A primeira referência ao texto *Sobre o conceito de história* data de 22 de fevereiro de 1940, quando Benjamin escreve à Horkheimer afirmando: “Je viens d'achever un certain nombre de thèses sur le concept d'Histoire. Ces thèses s'attachent, d'une part, aux vues qui se trouvent ébauchées au chapitre I du »Fuchs«. Elles doivent, d'autre part, servir comme armature théorique au deuxième essai sur Baudelaire. Elles constituent une dernière tentative de fixer un aspect de l'histoire qui doit établir une scission irrémédiable entre notre façon de voir et les survivances du positivisme qui, à mon avis, démarquent si profondément même ceux des concepts d'Histoire qui, en eux-mêmes, nous sont les plus proches et les plus familiers. Le caractère depouillé que j'ai dû donner à ces thèses me dissuade de vous les communiquer telles quelles. Je tiens toutefois à vous les annoncer pour vous dire que les études historiques auxquelles vous me savez adonné ne m'empêchent pas de me sentir sollicité aussi vivement que vous et les autres amis là-bas par les problèmes théoriques que la situation mondiale nous propose inéluctablement. J'espère qu'un reflet des efforts que je continue à consacrer, au cœur de ma solitude, à leur solution, ira vous parvenir à travers de mon »Baudelaire«” (GB, VI, 400-401).

¹⁰⁶ Sobre as *Teses*, escreve Benjamin à Gretel Adorno, em fins de abril/ início de maio de 1940, o seguinte: “Der Krieg und die Konstellation, die ihn mit sich brachte, hat mich dazu geführt, einige Gedanken niederzulegen, von denen ich sagen kann, dass ich sie an die zwanzig Jahre bei mir verwahrt, ja, verwahrt vor mir selber gehalten habe. [A guerra e a constelação que ela trás consigo, conduziu-me a estabelecer alguns pensamentos que, sobre eles, eu posso dizer que os mantenho escondidos em mim há vinte anos. Sim, tenho-os mantido escondidos de mim mesmo]” (GB, VI, 435). Trata-se de “um conjunto de teses [Sammlung von Thesen]” (GB, VI, 436), imediatamente relacionadas ao convoluto N do trabalho das *Passagens*, que o próprio Benjamin sugere talvez ser sua armadura teórica (do

O texto sobre o conceito de história, também conhecido como *Teses de filosofia da história* [Geschichtsphilosophische Thesen], é um manifesto por uma nova historiografia, a ser constituída principalmente a partir de uma nova temporalidade (HARTOG, 2013: 158). As *Teses* são, por isso, certamente a fonte mais rica para entender as categorias temporais benjaminianas. E da série de categorias temporais analisadas por Benjamin, há aquelas que nunca são explicitamente determinadas ou descritas, mas ganham forma, significado e aplicabilidade dentro da obra, por meio do seu emprego. É, pois, pelo uso e pela repetição dentro dos seus textos que Benjamin delimita a forma dos conceitos que utiliza, quer sejam eles novos, quer tenham o significado já estabelecido pela literatura e pela tradição filosófica ou historiográfica. *Imagem dialética* [dialektische Bild], *tempo-do-agora* [Jetztzeit], *agora de sua cognoscibilidade* [Jetzt der Erkentbarkeit], *index histórico* [historischen Index], *rememoração* [Eingedenken] são alguns dos novos conceitos temporais benjaminianos, todos bastante visitados pela fortuna crítica. Por outro lado, *história* [Geschichte], *passado* [Vergangenheit; gewesen], *atualidade* [Aktualität], *despertar* [Erwachen] são outras definições exaustivamente citadas por Benjamin, que, apesar de já serem nomes com carga semântica dada pela tradição literária, filosófica, histórica ou mesmo linguística coeva, são re-significados dentro de sua obra. Esses conceitos¹⁰⁷ são desenvolvidos muitas vezes não de maneira descritiva, explícita e anunciada, mas pelo uso e pela intensidade argumentativa. Na escrita benjaminiana, “determinadas palavras, ao invés de serem portadoras de um conceito claramente definido [ganham] (...) um sentido

Passagens) (GB, V, 83), algo que, no entanto, não se pode afirmar peremptoriamente. Sabe-se que no início de maio Benjamin afirma que tais teses não estariam terminadas e a publicação tal como se encontravam poderia proporcionar “entusiasmados equívocos [enthusiastischen Mißverständnis]” (GB, VI, 436). Em 5 de maio do mesmo ano, no entanto, em carta à Stephan Lackner, Benjamin diz: “J’ai terminé un petit essai sur le concept d’histoire, un travail inspiré non seulement par la nouvelle guerre mais par l’expérience entière de ma génération, qui aura été une des plus éprouvées que l’histoire a jamais connues” (GB, VI, 441). Se para Gretel Adorno, Benjamin sinaliza que o trabalho ainda está inacabado, para Lackner, o texto aparenta ser mais assertivo ao afirmar que as tais “teses”, um “pequeno ensaio”, estaria finalizado. Talvez Benjamin já teria em mãos o que virá a ser conhecido por *Handexemplar* [exemplar de mão], o qual Benjamin trabalhou até o fim de seus dias em Paris, no início do verão de 1940, antes de tentar sua fuga malograda da Europa (Werke und Nachlaß, 19, 30-43; 210-211). O *Handexemplar* teria sido entregue pelo próprio Benjamin a Georges Bataille, em 1940, e somente reencontrado décadas depois, por Giorgio Agamben, em 1981. O *Handexemplar*, talvez, seria o “pequeno ensaio” “terminado” ao qual Benjamin se refere em sua carta à Lackner.

¹⁰⁷ Se Heidegger propõe a “destruição da história da ontologia” em *Ser e Tempo*, Benjamin, por sua vez, parece frequentemente agir segundo o que ele mesmo chamou de “um conceito novo, positivo, de barbárie” [einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums] (GS, II, 1, 215), segundo o qual é preciso despir-se da tradição para que a renovação do conhecimento sobre determinado objeto se configure de maneira radical.

próprio pela mera intensificação do seu uso dentro do próprio texto” (OTTE, 2012: 71).

Em vista disso, é a partir de uma investigação direcionada à historiografia que a ideia de tempo benjaminiano emerge. E o conceito de *história* propriamente benjaminiano nasce da reformulação ou intensificação particular do conceito específico de *passado* dentro da sua obra; *passado* que para Benjamin não é um *lugar-anterior*, algo inerte, estático, total, acabado, nem mesmo a mera memória como fruto do movimento (*distentio* e *intentio*) interno da alma; ao contrário, o *passado*, enquanto fato passado ou *sido* [gewesenen], movimenta-se de modo autônomo, possui uma natureza transitiva singular que o torna a própria origem da potência em ser tempo [*temporalidade*] que transita entre materialismo objetivo e idealismo psíquico.

La « révolution copernicienne » de l’histoire aura donc consisté, chez Benjamin, à passer du point de vue du passé comme fait objectif à celui du passé comme fait de mémoire, c’est-à-dire comme fait en mouvement, fait psychique aussi bien que matériel.

A ‘revolução copernicana’ da história terá consistido, então, em Benjamin, em passar do ponto de vista do passado como fato objetivo àquele do passado como fato da memória, quer dizer, como fato em movimento, fato psíquico bem como material. (DIDI-HUBERMAN, 2000: 103).

O *passado* é fato em movimento para o pensamento benjaminiano sobre o tempo e a história. O *passado* originalmente transita e Benjamin quer fazer justiça a essa natureza transitiva. Nesse sentido, o grande problema que parece existir nas concepções historiográficas que desejam consumir o adágio rankeano de dizer o passado “como de fato foi” parece ser, precisamente, a impressão tácita ou objetiva de que o passado é coisa inerte, acabada e total a ser apreendida como *lugar de/no tempo*. Tal concepção de passado faz parte da tradição aristotélica sobre o tempo, fato evidenciado explicitamente por Heidegger. Mas como coisa inerte, questiona-se: seria possível o passado ser algo de temporal? Na forma de lugar do/no tempo, seria possível o passado ser transitivo como tudo que é-no-tempo?

Como se sabe, a natureza primeva do tempo e de tudo aquilo que é temporal consiste em ser transitivo, transitório, possuir movimento. Aristóteles já chamava a atenção para isso (acertadamente) e todo o pensamento benjaminiano quer se afastar daquilo que não faz jus ao núcleo temporal de toda verdade; pois um dos objetivos do

pensamento benjaminiano é, precisamente, o de “afastar-se resolutamente do conceito de ‘verdade atemporal’ [Entschiedne Abkehr vom Begriffe der »zeitlosen Wahrheit«]” (GS, V, 1, 578 [N 3, 2])¹⁰⁸. Naturalmente, para o conceito de *passado* não é diferente. Conciliar o mundo com o tempo, tal como fora o projeto heideggeriano em *Ser e Tempo*, parece ser algo caro a Benjamin em toda sua obra; impressão que pode ser retirada do trabalho das *Passagens* e do texto *Sobre o conceito de história*. Para tanto, é necessário a reformulação da ideia de tempo, o que inclui o *modus* temporal *passado*, objeto de inquirição especial do esforço de traçar a ideia de tempo benjaminiana. Walter Benjamin compreende, portanto, o tempo, como potência de ser tempo, como *temporalidade*.

Com efeito, *temporalidade* [Zeitlichkeit] é um conceito que não aparece objetivamente na obra de Benjamin, mas que expressa bem a sua ideia de tempo como potencialidade ou possibilidade. Samuel Weber em *Benjamin's Abilities* (2010) trata exatamente das chamadas “barkaiten” de Benjamin, em alemão, “abilities”, em inglês, ou o sufixo “idades”, em português: *cognoscibilidade* [Erkennbarkeit], *traduzibilidade* [Übersetzbarkeit], etc. O uso deste sufixo, *idade*, traduz de maneira concisa o caráter transitório do mundo, como eterna potência ou possibilidade de ser ou tornar-se. No caso específico da *temporalidade*¹⁰⁹, o que se expressa é a potência de criar tempo e de ser-tempo, de maneira similar às investigações de Heidegger sobre o ser e o tempo. Contudo, diferentemente de Heidegger, Benjamin não se apropria do termo que é aqui apenas sugerido como abreviação do caráter geral do tempo benjaminiano, pois o sentido específico de *Zeitlichkeit* possui fortes relações com o pensamento heideggeriano que faz uso do conceito de maneira objetiva e ostensiva.

O aspecto transitivo do tempo como *temporalidade* em Benjamin é o ponto de inflexão que separa histórico-ontologicamente a ideia de história benjaminiana e a historiografia coeva. Desse aspecto originam-se novas categorias temporais que exprimem a *temporalidade* do homem e do mundo. O esforço de Benjamin que

¹⁰⁸ Os trabalhos reunidos de Walter Benjamin [*Gesammelte Schriften*] serão citados como “GS”, seguido de tomo, número do volume e paginação. Além do número do fragmento entre colchetes, quando for o caso de citações do *Passagen-Werk*. A tradução doravante utilizada para a obra das *Passagens* será a tradução brasileira organizada pela editora UFMG (Cf. BENJAMIN, 2006).

¹⁰⁹ Mesmo que *Zeitlichkeit* [temporalidade] não possua o sufixo “barkeit”, mas apenas “keit”, o significado prático e as consequências teóricas da sufixação são idênticos. Trata-se, aqui, da compreensão de que o sufixo português “idade” condiz com os sufixos alemães “barkeit”, “keit” e por vezes “heit”. São sufixos que apontam para alguma necessária abstração teórica.

coincide com o de Heidegger, qual seja, o interesse em afirmar o tempo como algo que emerge da historicidade (do *Index histórico*, diria Benjamin) ou da potência em ser histórico (diria Heidegger), não o contrário, como sinaliza Giorgio Agamben em *Infância e História* (2008) (AGAMBEN, 2012: 122). A razão histórica de Hegel, até meados da primeira metade do século XX, era a tentativa mais bem acabada de inserir o homem no tempo. Mas o que Benjamin e Heidegger desejam seria o oposto, a inserção do tempo no homem; fazer dele um ser temporal em toda a sua potencialidade que lhe é inexorável, anunciada pelo seu nascimento e pela sua morte, de maneira natural e espiritual. Isso vai de encontro com a estética transcendental kantiana que afirma o tempo como sensação fora do âmbito da experiência, mas *a priori* determinada, precisamente no 4º § da *Crítica da Razão Pura* [Kritik der Reine Vernunft]. *Experiência* [Erfahrung], em seu sentido coletivo supra-individual é um conceito central de Kant que Benjamin em *Sobre o programa para uma filosofia vindoura* [Über das Programm der kommenden Philosophie] (1917~1918) quer reformar¹¹⁰. A *experiência* kantiana seria o conceito de maior penetração no pensamento crítico que impediria a reflexão filosófica coeva de voltar o conhecimento ao seu núcleo natural central: o núcleo temporal.

The tension in the concept of experience that Benjamin seeks to develop can be localized in one of its defining attributes: “transience” (*Vergänglichkeit*).

A tensão no conceito de experiência que Benjamin procura desenvolver pode ser localizada em um de seus atributos definidos: “transitividade” (*Vergänglichkeit*). (FENVES, 2011: 156)¹¹¹.

A *transitoriedade* ou *transitividade* do mundo possui em Benjamin um arauto radical e essa transitoriedade será organizada desde o íntimo do pensamento, em conexão, ao mesmo tempo, com o mundo e seus materiais, a fim de que seja possível pensar certa historiografia que faça justiça ao caráter transitório próprio à

¹¹⁰ Johan Gottfried von Herder, em *Verstand und Erfahrung – Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), já sugere essa crítica de modo direcionado à Kant ao assumir que “o tempo é um conceito da experiência [Die Zeit ist allerdings ein Erfahrungsbegriff]. (...) O tempo não é uma representação necessária, sob a qual estão submetidos todos os pontos de vista [Die Zeit ist keine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde läge]” (HERDER, 1985: 361).

¹¹¹ Peter Fenves, em *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time* (2011), ainda diz que “in contrast to Kant, who affirms that ‘there is only one experience’ (K, A 110), Benjamin asserts that every historical epoch consists in ‘an experience [einer Erfahrung]’, which is, for this reason, always ‘transient’ (2: 158)” (FENVES, 2022: 166).

temporalidade. A dimensão *messiânica* do tempo, um dos aspectos do tempo como temporalidade mais trabalhados por Benjamin é sumariado, na sua acepção temporal, no “Fragmento teológico-político” [Theologisch-politische Fragment] (1921) como a “eterna e total transitoriedade [ewigen und totalen Vergängnis]” (GS, II, 1, 204). Ao buscar a origem do tempo, a origem da temporalidade das coisas como fato da memória psíquica e material inserida no registro da eterna e total transitoriedade (DIDI-HUBERMAN, 2000: 103), uma pequena “revolução copernicana” do pensamento há de ocorrer para que a compreensão do tempo como *temporalidade* projete novos conceitos específicos de *passado* e a *história* se concretize.

La révolution opérée par Benjamin consiste en ceci : transposer l’expérience du temps vécu de la sphère personnelle à la sphère historique, déformaliser le temps de l’histoire comme saint Augustin ou Bergson avaient déformalisé le temps physique, substituer à l’idée d’un temps qualitatif dont chaque instant est vécu dans sa singularité incomparable.

A revolução operada por Benjamin consiste em: transpor a experiência do tempo vivido da esfera pessoal à esfera histórica, desformalizar o tempo da história como santo Agostinho ou Bergson desformalizaram o tempo físico, ao substituir a ideia de um tempo qualitativo no qual cada instante é vivido na sua singularidade incomparável.
(MOSÈS, 2006: 208).

Na realidade, mais do que deixam transparecer as palavras de Stephane Mosès, a ideia de tempo propriamente benjaminiana ultrapassa Agostinho e Bergson por não se contentar com o tempo estritamente anímico (Agostinho) ou formalizado segundo certa síntese conciliadora entre as leis da física e da metafísica (Bergson)¹¹². Aproximar o tempo histórico do tempo humano, da vivência individual, será um dos principais aspectos do trabalho benjaminiano na sua proposta de teoria e metodologia para pesquisa e escrita da história. Mas não o único. Para que a relação entre história individual e coletiva se relacionem, um estudo profundo sobre a temporalidade do homem em conexão imediata com o mundo e os seus materiais deverá ser objeto de análise crítica. A ideia de “tempo vulgar” que contamina a ideia de tempo autenticamente histórico deverá ser reformada para que o tempo do homem possa ser,

¹¹² Há certa relação entre Agostinho e Bergson, pois ambos entendem que antes de uma sucessão de *modi* temporais, o tempo se compõe por sua justaposição (BERGSON, 1992: 64). E esse caráter do tempo é trabalhado por Benjamin, conforme se verá adiante. Dessa forma, a mistura entre os tempos a que Agostinho se refere em suas *Confissões* anuncia um “passado” e um “futuro” que são, sobretudo, “presentes”. Bergson entenderia, segundo Deleuze, o presente enquanto um nível contraído do passado (PELBART, 1998: 124).

também, o tempo da história. Pois o tempo histórico que até então vigora é algo estranho à experiência, coincide com o tempo aristotélico-newtoniano, contínuo, causal, linear, progressista; ou mesmo com o tempo einsteiniano, consciente de seus limites, mas incapaz de expressá-los ou justificá-los de modo teoricamente adequado.

Para o pensamento benjaminiano, o tempo *passado* [Vergangenheit] ou *sido* [gewesenen] historicamente compreendido não é nada além do tempo passado do homem. A memória individual, o indivíduo historicamente articulado é a própria origem da história. Portanto, a memória protagoniza em Benjamin um papel decisivo na sua teoria da história e na consequente estruturação da ideia de tempo e conceitualização do passado. “Ce temps qui n’est *pas exactement le passé* a um nom : c’est la *mémoire* [Este tempo que *não é exatamente o passado* tem um nome: é a *memória*]” (DIDI-HUBERMAN, 2000: 37); e, como sugere ainda Georges Didi-Huberman em *Devant le Temps* [Diante do Tempo] (2000), não se pode aceitar a dimensão memorativa da história sem aceitar ao mesmo tempo a sua expressão inconsciente e também anacrônica. Firmam-se, então, a memória e o inconsciente como dois novos objetos para o estudo teórico da história em Benjamin, estabelecidos nos anos 1930 como novo objeto teórico do historiador. Nesse sentido, a *memória involuntária* da literatura proustiana desempenha um papel determinante na compreensão histórica de Benjamin. Ver-se-á, portanto, que ao aproximar o tempo histórico do tempo dos homens “le temps benjaminien a ceci de particulier qu’il se rebelle contre l’historicité de la conscience [o tempo benjaminiano tem isto de particular: que ele se rebela contra a historicidade da consciência]” (COHEN-LEVINAS, 2013: 133), pois haveria, segundo Benjamin, uma historiografia escondida à espera de ser despertada: a historiografia que se esconde no aspecto *recalcado* ou *reprimido* do passado que Freud trabalha na sua obra a partir do indivíduo humano e do pensamento. Benjamin transporta tais conceitos para a esfera da história, realizando o que Stéphane Mosès afirma quando diz que Benjamin transporta “l’expérience du temps vécu de la sphère personnelle à la sphère historique [a experiência do tempo vivido da esfera pessoal para a esfera histórica]”. Essa transposição torna a ideia de tempo benjaminiana particularmente nova e constitui o objeto aqui perscrutado a fim de se delinear o alcance do desenho da sua ideia de tempo.

O desejo que Benjamin exprime de fazer do tempo histórico o tempo dos homens, ou seja, de tornar a história radicalmente a história de todos os homens, surge da consciência de que:

l’histoire n’est pas exactement la science du passé parce que le « passé exact » n’existe pas. Le passé n’existe qu’à travers ce « décanage » dont nous parle Marc Bloch – décanage paradoxal puisqu’il consiste à retirer du temps passé sa pureté même, son caractère d’absolu physique (astronomique, géologique, géographique) ou d’abstraction métaphysique. Le passé qui a fait l’histoire, c’est le passé humain. Bloch rechigne même à dire « l’homme », il préfère dire « les hommes », tant il pense l’histoire comme fondamentalement vouée au divers.

A história não é exatamente a ciência do passado porque o ‘passado exato’ não existe. O passado só existe através da ‘decantação’ da qual nos fala Marc Bloch – decantação paradoxal porque ela consiste em retirar do tempo passado a sua pureza, o seu caráter de absoluto físico (astronômico, geológico, geográfico) ou de abstração metafísica. O passado que fez a história é o passado humano. Bloch resiste a dizer ‘homem’, ele prefere dizer ‘os homens’, já que ele pensa a história como fundamentalmente ligada ao diverso.
(DIDI-HUBERMAN, 2000: 36).

Todo *passado* (“passé humain”), portanto, haverá de implicar uma antropologia do tempo, algo que R. Koselleck e o professor F. Hartog realizam com maestria, respectivamente em *Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* [Futuro passado - da semântica do tempo histórico] (1979) e *Régime d'historicité* [Regimes de historicidade] (2004), sem, no entanto, proporem uma reformulação da ideia de tempo de maneira ontológica. Em suma, tanto Koselleck quanto Hartog propõem uma antropologia histórica do tempo, não uma ontologia. Benjamin, por sua vez, mergulha no universo ontológico que envolve o tempo e, dali, retira certa concepção de tempo que é radicalmente transitiva.

O tempo histórico é desformalizado em Benjamin (conforme a sugestão de Didi-Huberman). Desse labor ontologizante, a nova ideia de tempo propriamente benjaminiana aparece; ideia de tempo que abarca o teor contínuo e descontínuo do tempo e reformula o conceito de *passado* de forma a torná-lo modificante temporal do presente. Até mesmo o conceito de presente será objeto de reestruturação na obra de Benjamin, que, por isso, não poderá mais pensar a possibilidade de uma coincidência entre *modus temporal* presente, presença e verdade, como o faz também Heidegger. Toda ideia de tempo será reformada: o caráter do tempo será apresentado de forma a

fazer justiça ao seu aspecto primevo, a *transitoriedade*. E, para que o tempo se apresente da forma que é, deve-se pensar não mais em tempo, mas em *temporalidade*.

O tempo-do-agora não se confunde com o agora ou com o presente

O *tempo-do-agora* [Jetztzeit] “resume a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação [in einer ungeheueren Abkürzung die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt]” (GS, I, 2: 703)¹¹³, diz Benjamin na XVIII tese de *Sobre o conceito de história*. A “abreviação de toda a história da humanidade” não é a reafirmação da concepção aristotélico-agostiniana de *agora* como facticidade da eternidade, mas a re-significação da experiência própria ao *modus* temporal presente, agregando a ele a presença de toda *pré e pós história* [Vor- und Nachgeschichte] (GS, I, 1, 226-227)¹¹⁴ daquele *agora* em certa amálgama temporal: *Jetztzeit*, *tempo-do-agora*; algo que tenta condensar em um conceito toda plasticidade da transitoriedade própria ao mundo e aos homens. Pois “em qualquer época, os vivos descobrem-se no meio-dia da história [Die jeweils Lebenden erblicken sich im Mittag der Geschichte]” (GS, V, 1, 603 [N 15, 2]) e dessa maneira não há presença apenas do *modus* temporal presente, mas presença de toda história da humanidade no *tempo-do-agora*. Na verdade, Benjamin vai além disso, ele parece propor com o *Jetztzeit* uma reorganização radical da ideia de tempo que contabiliza certa subversão conceitual do próprio *modus* temporal presente, compreendido, então, como maneira de se *apresentar*, uma forma de presença¹¹⁵. O *tempo-do-agora* seria, portanto, uma forma

¹¹³ A tradução doravante utilizada para o texto estabelecido pelos *Gesammelte Schriften* como *Sobre o conceito de história* [Über den Begriff der Geschichte] será a de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller (Cf. BENJAMIN, 2005), eventualmente com ligeiras modificações.

¹¹⁴ “Die Vor- und Nachgeschichte eines historischen Tatbestandes erscheinen kraft seiner dialektischen Darstellung an ihm selbst. Mehr: jeder dialektisch dargestellte historische Sachverhalt polarisiert sich und wird zu einem Kraftfeld, in dem die Uneinsetzung zwischen seiner Vorgeschichte und Nachgeschichte sich abspielt. Er wird es, indem die Aktualität in ihn hineinwirkt. Und so polarisiert der historische Tatbestand sich nach Vor- und Nachgeschichte immer von neuem, nie auf die gleiche Weise [A história anterior e a história posterior de um fato histórico aparecem nele graças a sua apresentação dialética. Além disso: cada fato histórico apresentado dialeticamente se polariza, tornando-se um campo de forças no qual se processa o confronto entre sua história anterior e sua história posterior. Ele se transforma neste campo de forças quando a atualidade penetra nele. E assim o fato histórico se polariza em sua história anterior e posterior sempre de novo, e nunca da mesma maneira.]” (GS, V, 1, 587 [N 7a, 1]).

¹¹⁵ É curioso notar que na tradução que o próprio Benjamin produz de algumas das suas teses para o francês o conceito de “Jetztzeit” é transcritado meramente como “présent” (Werke und Nachlaß, 19: 68). Disso pode-se talvez inferir que de fato haveria um desejo de não simplesmente trocar a linguagem, mas de refundar o sentido daquilo que é a “presença” própria ao presente.

de dizer do tempo que não é *lugar*, como ponto instante-inextenso, mas tempo sem forma fixa, sempre cambiante, verdadeiramente transitivo. Porque ao fazer justiça à natureza transitória daquilo que se quer apresentar, a experiência potencial do tempo ou a *temporalidade* assume sua forma plena, autêntica. Benjamin inicia assim a temporalização da própria ideia de tempo, assim como o faz Heidegger em *Ser e Tempo*, mas de outra forma, por outra perspectiva, ainda que respondendo a questões similares.

“Quer seja pensado como círculo, quer como linha, o caráter que domina toda concepção ocidental do tempo é a pontualidade. Representa-se o tempo vivido mediante um conceito metafísico geométrico (ponto instante-inextenso)” (AGAMBEN, 2012: 120) e este instante-inextenso torna-se o tempo; de maneira acumulativa ou não acumulativa, causal ou não causal; sempre segundo os instantes-inextensos que, geometricamente, são representados como um ponto sintético. A concatenação de instantes-inextensos configura o que Heidegger chamou de “temporalidade vulgar”. Esses pontos sintéticos devem ser quebrados pelo conceito de *tempo-do-agora*, pois dizem respeito a um tempo que não se manifesta por meio de pontos ou sínteses, porque nunca foi determinado em uma única forma; a ele não pertence nada fixo como um ponto ou sintético como uma forma fixa.

Nesse sentido, a temporalidade benjaminiana é radicalmente anti-aristotélica. O *agora* [Jetzt] não possui a mesma carga semântica para Benjamin e Aristóteles. O *agora da cognoscibilidade* é o “diferenciador de tempo [Zeitdifferential]” (GS, V, 2, 1038 [Q°, 21])¹¹⁶, para Benjamin; ele não é unificador e seccionador, nem meramente número, mas é o *agora*, sempre, segundo “sua cognoscibilidade”, transformado por meio de sua relação não sintética e diferencial em conexão com a experiência,

in der kleinsten, blitzhaft erhellenden Zeitdifferenz des Jetzt von dem Jetzt, das aufscheint in einem Zitat oder Zeugnis der Vergangenheit.

na menor clarificação de diferenciação de tempo, de um agora para um agora, a qual aparece em uma citação ou testemunha do passado.
(HILLACH, 2000: 191).

¹¹⁶ No fragmento [N 1, 2] do *Passagens*, Benjamin afirma que os *diferenciais de tempo* [Differentialen der Zeit] (GS, V, 1, 570) são o seu objeto de estudo imediato.

Esse *agora* benjaminiano é, portanto, semelhante a uma *agorabilidade* [Jetztbarkeit], potência ou possibilidade de se tornar *agora*, em certa característica própria ao tempo, tal como propõe Werner Hamacher.

With the notion ‘Now of recognizability’, which is fundamental for his philosophy of history, Benjamin insists on the transcendental status of that to which it refers. He is not concerned with the Now of cognition, but with the Now which, ahead of every actual cognition, fixes the structural condition of the possibility of cognition. (...) Each actual Now is Now and actual only if it corresponds to the constitution which has been prescribed by this structure of possibility of the Now – by Nowability (Jetztbarkeit).

Com a noção de ‘Agora da cognoscibilidade’, a qual é fundamental para sua [de Benjamin] filosofia da história, Benjamin insiste no status transcendental daquilo a que isso se refere. Ele não está preocupado com o Agora da cognição, mas com o Agora que, além de toda cognição efetiva, fixa a condição estrutural da possibilidade da cognição. (...) Cada Agora efetivo é Agora e efetivo apenas se corresponde à constituição prescrita por esta estrutura de possibilidade do Agora – por Agorabilidade (Jetztbarkeit).
(HAMACHER, 2005: 62).

Diferença entre experiência histórica *eterna* e *única* segundo o *tempo-do-agora*

A compreensão relacional e não-sintética do evento (histórico) em Benjamin é exemplar para entender a forma do *tempo-do-agora*. O *Jetztzeit*, conceito que explica a presença para Benjamin e para a sua ideia de tempo, não é mais um acontecer *eterno* como o *modus* temporal presente de Agostinho e a tradição que o segue propõem, mas um acontecer *único*. Tal diferença inicia os contornos do desenho do tempo que o pensamento benjaminiano inaugura.

Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit entsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. Der Historismus stellt das »ewige« Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht.

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel. Pois esse conceito define exatamente o presente em que ele escreve história para si mesmo. O Historicismo arma a imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico, uma experiência com o passado que se firma aí única.
(GS, I, 2, 702).

A diferença tênue entre experiência *eterna* [ewige] e *única* [einzig] apresentada na XVI tese sobre o conceito de história vem do resultado da imagem do passado originada de cada posicionamento sobre o tempo. De um lado, haveria certa historiografia cuja compreensão da experiência do tempo como ponto inextenso-sintético e *eterno*. De outro, a historiografia materialista benjaminiana possuiria a compreensão da experiência do tempo como *única*, cujo presente não é mais a expressão da transição, mas sim o *modus* temporal passado – o verdadeiro ponto de inflexão da temporalidade.

A primeira historiografia (Historicista, de acordo com Benjamin) propõe a captura da imagem *eterna* do passado. A outra, benjaminiana, deseja capturar as imagens *únicas* do passado. O tempo presente enquanto ponto inextenso, unificador-seccionador e origem criativa do tempo (ou o tempo vulgar de Heidegger) só pode gerar imagens *eternas* do passado, pois já não sendo presentes, tornam-se também um ponto-inextenso passado, congelado e sem força para se apresentar ao agora como presença autêntica, mas como mera presença re-presentificada ou re-(a)presentada. Esse passado é eternizado e, assim, permanece fixo em um *lugar*-passado, figurado por meio de certo ponto fixo-inextenso imutável, *eterno*. Por outro lado, o tempo que visa o presente como *tempo-do-agora*, na acepção benjaminiana de tempo não sintético, torna o *passado* uma experiência *única*, pois ele é sempre re-formulado, re-experimentado, re-lido a partir da contaminação recíproca entre o *ocorrido* [Gewesene] e o *agora* [Jetzt]. A forma plástica da estrutura de temporalidade proposta por Benjamin é cognoscível aos diversos tempos, pois não se situa em nenhum lugar, mas possui forma maleável que se atualiza segundo as relações que tece ao experimentar o *Jetztzeit*, compreendido, então, como *limiar não sintético entre o que foi e o que há*. O *passado* de acordo com essa temporalidade do *Jetztzeit* é *atualizável*¹¹⁷; possui a potência de se tornar ato e presença, sempre. A concepção de tempo benjaminiana, portanto, aquiesce à natureza transitiva do que é tempo como

¹¹⁷ Atualidade, em Benjamin, *Aktualität*, no sentido de “tornar ato”, diferencia-se do presentificar-se, *Gegenwärtigung*. Pois em Benjamin a ideia de Progresso, sua estrutura linear, contínua e causal tem como substituta a de *atualização* e sua estrutura plástica, sem forma fixa, descontínua e imprevisível (GS, V, 1, 574 [N 2, 2]). Em Benjamin. “Em oposição à concepção achatada e trivial de “atualidade” como presentificação, isto é, como repetição de um valor eterno do passado no presente, concepção apologética e repetitiva, Benjamin forja um conceito intensivo de atualidade (*Aktualität*) que retoma a outra vertente semântica da palavra, ou vir a ser ato (*Akt*) de uma potência. Essa atualidade plena designa muito mais a ressurgência intempestiva de um elemento encoberto, esquecido dirá Proust, recalcado dirá Freud, do passado no presente.” (GAGNEBIN, 2009: 147).

temporalidade, eterna apenas pela possibilidade de ser temporal. E o faz de modo radical, pois conforme a V tese sobre o conceito de história,

es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.

é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado.
(GS, I, 2, 695).

É como se cada *instante* [Augenblicke] fosse o dia do Juízo Final de determinada *verdadeira imagem do passado* [wahre Bild der Vergangenheit] (GS, I, 2, 695) ou da *atualidade* (GS, I, 2, 694), ensina a III tese. Para cada passado que deseja ser lembrado, que pulsa para tornar-se *imagem de felicidade* (realização, ação realizada, atualização, tornar-se ato) para cada um desses passados, *l'ordre du jour* é o anúncio do seu juízo final, do seu apocalipse particular. Dessa tese, retira-se, então, a justificação teórica simples sobre o fato de nenhum passado ser citável na sua totalidade, mas apenas nos seus indícios, por seus índices históricos que se atualizam. E o trabalho de rememoração, por isso, é uma tarefa *quase-religiosa*, tal como sugere Benjamin na X tese (GS, I, 2, 698); pois a rememoração trabalha segundo aquilo que pulsa no passado e que deseja realizar-se, apresentar-se.

Da complexa trama que Benjamin costura em sua crítica à historiografia coeva¹¹⁸, a ideia de tempo emerge como um dos aspectos centrais a ser examinado segundo a qual se articula essa “historiografia vulgar” (que se fia em uma temporalidade vulgar): ideia contínua, causal, que enxerga o passado puro como ponto-inextensivo, *eterno em seu lugar anterior*, cujo conceito de passado se subtrai da tradição ontológica. Ele pode ser transposto ao presente de maneira artificial, segundo métodos de natureza re-presentificante ou representativo, no sentido que o passado pode ser apenas re-apresentado, mas nunca apresentado de modo imediato.

¹¹⁸ Hans Dieter Kittsteiner, em seu artigo “Walter Benjamin’s Historicism”, acredita que Benjamin seja um historicista, tal como a presente interpretação sugere, pois há no chamado *Historismus* o valor do evento histórico, do fenômeno individual sobre o todo. Mas o historicismo vê o seu evento de maneira estática, eterna, enquanto Benjamin vê o seu evento de maneira plástica e mutável, atualizável. Essas duas posturas formam-se a partir de um ponto em comum, o valor do evento histórico enquanto fenômeno individual, mas divergem em outro ponto, a ideia de tempo sobre a qual cada uma se erige. O historicismo permanece atrelado à ideia de tempo aristotélico-hegeliano, como linha do tempo que contém pontos-inextensos, lugares de tempo chamados passado, presente e futuro; Benjamin, por sua vez, renova a estrutura do tempo, entendendo o passado como força atual, experiência verdadeiramente única, o que de fato o historicismo pretendia, mas não determinou a “armadura teórica” para tanto, pois não renovou a ideia de tempo. Esta análise será desenvolvida adiante (Tomo II, *Quarta Seção*).

Porém, por mais que se pretenda realizar tal historiografia através da temporalidade cujo passado é um lugar a ser visitado e conhecido, Benjamin possui a consciência teórica¹¹⁹ de que

« Lire dans l'avenir est difficile, mais voir *purement* dans le passé est plus difficile encore: je dis *purement*, c'est-à-dire sans mêler à ce regard retrospectif tout ce qui a eu lieu dans l'intervalle. »

‘Ler o futuro é difícil, mas enxergar puramente o passado é mais difícil ainda – digo puramente, isto é, sem misturar a esse olhar retrospectivo tudo o que aconteceu no intervalo.’
(GS, V, 1, 587 [N 7, 5]).

Ainda acrescenta Benjamin ao excerto retirado dos *Journals Intimes* de Edmond Jaloux, “a ‘pureza’ no olhar não é apenas difícil de se alcançar, ela é na verdade impossível [Die ‘Reinheit’ des Blicks ist nicht sowohl schwer als unmöglich zu erreichen]”(GS, V, 1, 587 [N 7, 5]).

Compreende-se assim o que a historiografia que pretendia se esquecer do presente pelo estudo do passado ignora: os limites dos sentidos humanos e do próprio tempo. Fustel de Coulanges, mais de uma vez citado por Benjamin como representante da chamada escola metódica francesa (sob a efígie “historicista”), calcula, exatamente, que “se quisesdes reviver uma época, esquecei tudo que sabeis sobre o que se passou depois dela [Si vous voulez revivre une époque, oubliez que vous savez ce qui s'est passé après elle]” (GS, V, 1, 590 [N 8a, 3]). Coulanges demonstra nessa citação sua aversão ao anacronismo: a contaminação de uma época por outra época; mais precisamente, do passado pelo presente.

A lembrança é a grande testemunha do que Benjamin quer destacar. O “lembrar” é sempre relativo ao presente, nunca ao passado. Não é possível se lembrar do passado, mas, ao contrário, é possível (e se lembra) sempre do/no presente. O objeto da lembrança é sempre algo presente, no sentido de se ter a presença ao alcance dos sentidos e da experiência. Há na obra benjaminiana a consciência de que somente o “pecado capital do anacronismo”, tomando emprestado as palavras de Olivier Dumoulin (DIDI-HUBERMAN, 2000: 30), gera conhecimento (histórico) e que é apenas através do anacronismo, movimento inexorável à própria compreensão (histórica), que se torna possível enxergar o passado. A estrutura do que Benjamin

¹¹⁹ Benjamin se refere ao excerto como uma reflexão de *teoria da história* [Theorie der Geschichte] (GS, V, 1, 587)

nomeou como *imagem dialética* [dialektische Bild] demonstra este fato: o movimento de *atualização* de *passados* no *tempo-do-agora*, sempre como *experiência única*, só se configura por meio da contaminação mútua e simultânea entre *modi* temporais. A simultaneidade, compreendida como espécie de anacronismo estrutural, é também própria ao fundamento do conhecimento; ela é, ao contrário do que diz Einstein, a origem da própria relatividade enquanto princípio fenomenológico.

Die Simultaneität von Vergangenem und Gegenwärtigem im Jetzt der Erkennbarkeit, gestiftet nicht durch den kontinuierlichen Lauf der Zeit, sondern durch die sprunghaft (= dialektische) Konfrontation über die Zeiten hinweg, entreißt das Geschehen dem Kontinuum der Veränderung.

A simultaneidade do passado e presente no agora de sua cognoscibilidade, não é criada pela passagem contínua do tempo, mas pela confrontação saltitante (= dialética) sobre os tempos, que arranca os eventos do contínuo de alterações.
(WENTZER, 1998: 328-329).¹²⁰

O *passado* como *experiência única*, portanto, é um dos aspectos centrais da ideia de tempo que ampara a teoria da história de Benjamin. Para o desenvolvimento do conceito de *passado* plástico, Benjamin configura a *imagem dialética* com a intenção de apresentar a natureza da atualização do passado no *tempo-do-agora*. O que se chama *imagem dialética* na obra das *Passagens* e no texto sobre o conceito de história é a estrutura e testemunha mais evidente da natureza transitória do *passado* dentro do pensamento benjaminiano. A *imagem dialética* é a tentativa de Benjamin demonstrar o funcionamento da interação entre pensamento e mundo, não apenas para o âmbito da pesquisa e da escrita histórica, mas também para a reflexão sobre o que está reformando a ideia de tempo vulgar e desenhando os contornos de uma nova ideia de tempo, desejando servir à sua nova ideia de história, porque, a despeito do nome do conceito, *tempo-do-agora*, trata-se de um *modus* temporal que em nada se assemelha ao *agora* hegeliano ou aristotélico.

O substrato da nova ideia de tempo de Benjamin encontra-se no novo conceito de *passado*, como *passado* plástico, portanto. A partir desse novo conceito, a *imagem dialética* é desenhada.

¹²⁰ O professor Georg Otte explora o caráter naturalmente “anacrônico” por meio de uma visada epistemológica da ideia de tempo proposta por Benjamin em sua tese de doutoramento, *Linha, choque e mônada : tempo e espaço na obra tardia de Walter Benjamin* (Cf. OTTE, 1994).

Der *historische Index* der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen.

(...)

[J]edes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intention, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.) Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur. Nur dialektische Bilder sind echt geschichtliche, d. h. nicht archaische Bilder. Das gelesene Bild, will sagen das Bild im *Jetzt der Erkennbarkeit* trägt im höchsten Grade den Stempel des kritischen, gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt.

O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem à determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis em uma determinada época [sua *atualidade*].

(...)

[C]ada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (Essa explosão e nada mais é a morte da intenção, 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 [ideia]. 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 de sua cognoscibilidade*, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura.

(GS, V, 1, 577-578 [N 3, 1]).

Há determinada afinidade entre *passado* e *agora* que produz, somente a partir desse parentesco, uma imagem experimentável. A *relação dialética*, isto é, não sintética (em Benjamin), entre *ocorrido* e *agora* não é temporal, mas imagética; ela surge através do confronto de imagens [percepções] apenas possível pela relação temporal entre *passado* e *presente*, como conjunto de experiências e de materiais que aparecem em um momento *único*, um *Jetztzeit* de *cognoscibilidade* [Erkennbarkeit]. A *conexão entre passado e presente no tempo do agora de sua cognoscibilidade expressa de modo claro o carácter alquímico da ideia benjaminiana de tempo*, pois não há *passado puro*, muito menos *presente puro*, mas *somente um tempo*, o *agora de sua cognoscibilidade*, cujo funcionamento se explica pelo mecanismo da imagem

dialética. “Die Zeit der Geschichte ist unendlich in jeder Richtung und unerfüllt in jedem Augenblick [O tempo da história é interminável em cada direção e não preenchido ou incompleto em cada momento]” (GS, II, 134). Tudo isso, naturalmente, a partir do entendimento que a “relação temporal” a que Benjamin se refere seja a ideia de tempo da tradição ontológica. Isto é, a relação “imagética” [perceptiva] própria à *imagem dialética* é a expressão da nova temporalidade proposta por Benjamin que, mesmo não sendo temporal em seu sentido tradicional de tempo contínuo e causal, não deixa de ser temporal no seu sentido descontínuo, incompleto, como *temporalidade*.¹²¹

O tempo incompleto, não realizado, não acabado ou não preenchido – todas possibilidades para traduzir o adjetivo *unerfüllt* –, tal tempo sugere precisamente o caráter do tempo para Benjamin na sua reflexão sobre a história: o tempo é plástico e a sua forma, transitiva. O tempo obedece à natureza da sua origem: o passado *unerfüllt* [incompleto, inacabado, não-realizado]. A estrutura benjaminiana do tempo propõe a compreensão do passado inacabado, aberto ou do passado que se abre ao acabamento através da *cognoscibilidade* própria à natureza do seu novo conceito de *passado*. Benjamin acredita que essa *cognoscibilidade* – ou seja, essa potência em se conhecer o *passado* – seja reservada sempre ao *agora* em seu sentido *único*, pois cada imagem histórica não apenas pertence a uma época, mas também só é lida em determinada época; natureza do tempo que expressa o *Index histórico* que cada *Jetztzeit* carrega.

« Le passé a laissé de lui-même dans les textes littéraires des images comparables à celles que la lumière imprime sur une plaque sensible. Seul l’avenir possède des révélateurs assez actifs pour fouiller parfaitement de tels clichés. Mainte page de Marivaux ou de Rousseau enferme un sens mystérieux, que les premiers lecteurs ne pouvaient pleinement déchiffrer. »

“O passado deixou nos textos literários imagens de si mesmo, comparáveis às imagens que a luz imprime sobre uma chapa sensível. Só o futuro possui reveladores suficientemente ativos para examinar perfeitamente tais clichês. Várias páginas de Marivaux ou de Rousseau contêm um sentido misterioso que os primeiros leitores não podiam decifrar plenamente.”
(GS, V, 1, 603 [N 15a, 1]).

¹²¹ Não se deve confundir a *imagem dialética* de Benjamin com o *passado sob a forma de imagem* [le passé sous forme d'image], pois haveria, segundo Bergson, em *Matière et Mémoire* (1896), uma imagem do passado *diferente* do presente, o que não é o caso da “imagem de tempo” de Benjamin. “Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre” (BERGSON, 1939: 87).

Haveria, portanto, um “encontro marcado” entre passado e agora e apenas cada agora possui a chave para realizar ou experimentar tal encontro; há leituras do passado que permanecem escondidas até serem *des-cobertas* – argumento que a tese II do texto sobre o conceito de história repete, mas que o fragmento [N 15a, 1] exprime de maneira exemplar. Com efeito, a direção do tempo é sempre assegurada pela causalidade do aspecto físico do tempo, mas seu sentido permanece obscuro, pois cada *tempo-do-agora* reserva uma leitura ou re-leitura de passados que fazem as *imagens dialéticas* saltarem sobre o céu da experiência histórica de maneira imprevisível, não-causal, mas descontínua.¹²²

Im dialektischen Bild ist das Gewesen einer bestimmte(n) Epoche doch immer zugleich das »Von-jeher-Gewesene.«

Na *imagem dialética*, o ocorrido de uma determinada época é sempre, simultaneamente, o ‘*ocorrido desde sempre*’.
(GS, V, 1, 580 [N 4, 1]).

Ainda de acordo com Benjamin, há determinada coincidência entre o ocorrido em si (ou ocorrido desde sempre) e a leitura do ocorrido em uma determinada época que é *revelada* (no seu sentido teológico-profano e químico, como o processo de revelação química de uma fotografia) somente àquela determinada época. Isto é, para Benjamin não há relativismo capaz de destruir o fato em si. Pelo contrário, o fato é reafirmado na sua brutalidade material por meio da maneira com a qual ele se apresenta (de modo imagético, sempre). Apenas o aspecto fragmentário da sua *cognoscibilidade*, ou da sua forma, é assumido como inexorável ao labor historiográfico, pois cada *passado*, por depender da ativação (al)química de determinados agoras, somente é lido ou cognoscível para certos futuros/presentes. Logo, o leitor de passados, seu intérprete (historiador), tendo visto a estrutura anunciada como *imagem dialética*, caminha sempre redesenhando, *re-formando* ou *atualizando* seu objeto.

¹²² A diferenciação entre *direção* e *sentido* do tempo será tratada adequadamente adiante.

A abertura do passado é a origem do “inacabamento do sentido”

A natureza do *passado* em relação ao *agora da sua cognoscibilidade* torna-se mais claro a partir da análise específica da II tese do texto *Sobre o conceito de história*, na qual Benjamin discrimina o seu conceito de *passado* e a conexão *única* que ele possui com o *agora*, tornando o *passado* a estrutura básica da historiografia como trabalho inacabado, imperfeito. Nesse sentido, a tarefa do historiador seria sempre *terminar a história*. Tal estrutura é averiguável pelo próprio movimento historiográfico do último século (séc. XX), embora não seja evidente enquanto ato possível para a forma da temporalidade vulgar ou da tradição ontológica sobre a ideia de tempo que ainda persiste como instrumento teórico da historiografia contemporânea. Diferentemente do que Hegel propõe em suas *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Lições sobre filosofia da história universal] (1822-23), obra em que postula o princípio do “impulso de *perfectibilidade*” [Trieb der *Perfektibilität*] (Hegel-Werke, 12, 74) como inerente ao movimento progressivo da história, realização do que o filósofo chamou de “Espírito” [Geist], e à sua temporalidade também progressiva, contínua e radicalmente causal, Benjamin propõe o impulso de *imperfectibilidade* próprio ao movimento histórico e existencial, segundo o qual a temporalidade se configura, sempre, de maneira indecisa, incompleta, descontínua, o que requer a ação externa, humana, para decidir, completar e continuar o movimento da história por meio da historiografia, exigente assim de um novo conceito de *passado*, não mais perfeito e acabado, mas imperfeito e inacabado.

É na II tese do texto sobre o conceito de história que Benjamin sugere a estrutura básica desse encontro do *passado* com o *agora* e a constituição da *imagem dialética* e de toda a sua ideia de tempo. Tanto o conceito de *passado* transitório é reiterado quanto a concepção de história inacabada encontra-se justificada teoricamente. O fundo epistemológico ou ontológico da ideia de história benjaminiana é o inacabamento que só é possível segundo a nova ideia de tempo arquitetada sob o fundamento do conceito de *passado* naturalmente inacabado, pois é ao redor desse conceito de *passado* radicalmente transitivo, imperfeito e *único* que orbita toda ideia de tempo e sua compreensão sobre a história.

»Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths«, sagt Lotze, »gehört ... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft.« Diese Reflexion führt darauf, daß das *Bild von Glück*, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit andern Worten, *in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit*. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? Haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann *besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem*. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache *messianische Kraft* mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.

“Entre as mais notáveis características do espírito humano”, diz Lotze, “conta-se [...] no meio de tantas formas particulares de egoísmo, a ausência generalizada de inveja de cada presente em relação ao seu futuro.” Essa reflexão leva a que a *imagem de felicidade* a que aspiramos *esteja totalmente repassada [contaminada por completo] do tempo que nos coube para o decurso da nossa própria existência*. Uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado. Por outras palavras: *na ideia que fazemos de felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção*. O mesmo se passa com a ideia de passado de que a história se apropriou. O passado traz consigo um *índice* secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então *existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa*. Então, fomos esperados sobre essa Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue *força messiânica* a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso. (GS, I, 2: 693-694).¹²³

¹²³ Apenas para esta tese cita-se a tradução de João Barrento (BENJAMIN, 2012: 9-10). A tradução de Marcos Müller e Jeanne Marie Gagnebin diz o seguinte: ““Pertence às mais notáveis particularidades do espírito humano, [...] ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, a ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro”, diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso de nossa existência. Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe tão somente no ar que respiramos, com os homens com quem teríamos podido conversar, com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós. Em outras palavras, na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Com a representação do passado, que a História toma por sua causa, passa-se o mesmo. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? E as mulheres que

O *passado* transitivo, naturalmente inacabado, imperfeito e *único* é, em outras palavras, a experiência não realizada; a felicidade ou o sentido *inacabado* [Unabgeschlossene] (GS, V, 1, 589 [N 8, 1])¹²⁴; o desejo de realizar o irrealizado, assim como diz a proposta de Rudolf Hermann Lotze apropriada por Benjamin. O *passado* confunde-se com a *imagem de felicidade* [Bild von Glück] que, latente, vibra, excita-se ao encontrar no *agora* a possibilidade de realização de felicidades passadas não realizadas, *inacabadas*. O “inacabamento do sentido” [die Unabgeschlossenheit des Sinnes] é assim como propõe Jeanne Marie Gagnebin em sua tese doutoral¹²⁵, a tônica da ideia de história benjaminiana que localiza a origem desse inacabamento no conceito de *passado inacabado, imperfeito*, porque diferentemente da concepção aristotélico-agostiniana, Benjamin não vê no futuro ou na futuridade a *abertura* [eschlossenheit] para o novo ou o *modus* do tempo original dos fenômenos da liberdade. Pelo contrário, o passado seria o *modus* temporal que se abre para a renovação da experiência ou para a atualização do tempo. É o passado o temporalizador da temporalidade, não o futuro como reafirma Heidegger. É a partir da abertura do passado que a existência se decide por esse ou aquele destino suspenso, porque “a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo ao qual, uma vez por todas, nos remeteu o decurso de nossa existência”; quer dizer, a posteridade ou a futuridade da existência não é nada mais que, na verdade, impulsos re-formados pelo *ter sido* [gewesenen] ou *passado* dessa mesma existência. Não há a possibilidade de se sentir “inveja” do seu futuro, como reitera Benjamin. Ou seja, não há futuro que afete a existência, mas somente *passado*. Se há futuridade ou futuro, esse é o nome das *imagens de felicidade* que pulsam em *passados* não-realizados, imperfeitos, inacabados. O que se nomeia futuro nada mais é do que *passado*,

cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então dos foi dada, assim como a cada geração, que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso.” (BENJAMIN, 2005: 48). Na tradução francesa que o próprio Benjamin realiza das teses pode-se ler: “l’idée du bonheur que nous portons en nous est imprégné par la couleur du temps qui nous est échu pour notre vie à nous” (Werke und Nachlaß, 19, 60).

¹²⁴ Igualmente, Martin Heidegger entende que “na essência da constituição-fundamental do Dasein reside uma constante incompletude. A não-totalidade significa um algo-faltante no poder-ser [Im Wesen der Grund-verfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Sein-können.]” (GS, I, 2, 314). Todavia, nota-se que há uma diferença radical entre cada uma das estruturas que explica o inacabamento existencial, a saber, para Benjamin, o passado é a origem do inacabamento, para Heidegger, a futuridade é a sua origem.

¹²⁵ GAGNEBIN, Janne-Marie. *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes. Erlangen: Verlag Palm & Enke, 1979.

portanto. O inacabamento do sentido existencial é originado do *passado* imperfeito, inacabado.

Essa é a concepção determinante do conceito de *passado* benjaminiano, pois o *passado* é aberto e a origem da abertura para a temporalização da experiência. Isto é, o *passado* é a origem-criativa, elemento unificador-seccionador do tempo segundo a arquitetura do tempo benjaminiana. Todo *passado* que é lido agora no *agora da sua cognoscibilidade*, ou seja, no presente que *atualiza* ou torna ato a sua presença, é *imagem de felicidade* perdida ou esquecida que reencontra *agora* a possibilidade de *redenção*, de realização. Felicidade na II tese não é “felicidade em si”, mas em relação ao *ter sido* [gewesenen], ao passado no seu sentido benjaminiano de *passado aberto e inacabado* que se realiza, torna-se feliz, logo, “is not past happiness, it is the happiness that was possible in the past but was missed [não é felicidade passada, é a felicidade que foi possível no passado, mas foi perdida]” (HAMACHER, 2005: 38). O encontro gerado pela tênue *força messiânica* que todo passado possui, força que se encontra na latência de *imagens de felicidade*, faz emergir aquilo que se chamou de *imagem dialética*, o encontro do *passado* com a sua atualidade no *tempo-do-agora*, a projeção do *passado inacabado* em forma de imagem feliz que deseja ser realizada realizando-se: o *passado*.

O que significa a temporalidade messiânica em Benjamin?

O termo “messiânico” na obra de Walter Benjamin não se circunscreve ao âmbito da religião, mas se desenvolve em uma direção que vai dos limites judaicos da teologia ao terreno da ontologia, da teoria da história e da filosofia da existência, tal como afirma Jacob Taubes:

daß Benjamins Begriff der messianischen Idee nicht als Gehalt jüdischen Glaubens, sondern als theologischer Begriff philosophischen Denkens gefaßt werden muß.

o conceito benjaminiano da ideia messiânica não tem de ser compreendido como conteúdo da fé judaica, ao contrário, deve ser compreendido como conceito teológico para se pensar filosoficamente.
(WENTZER, 1998: 87).¹²⁶

¹²⁶ Cf. TAUBES, 1986.

O “messianismo” no seu sentido a-religioso, teológico-histórico-político, diz de determinada estrutura que explica a atualização histórica à qual Jacques Derrida chamou de “messianicity”. Nota-se que esse argumento serve para todo o complexo de conceitos teológicos mobilizados por Benjamin. O messias benjaminiano não requer um estado pós-histórico para atuação¹²⁷; ao contrário, o messiânico é um aspecto próprio à dinâmica histórica no seu duplo sentido de apreensão e exposição de conteúdos historiográficos, quer dizer, que dizem respeito à lógica da história e da historiografia, pois “o messias suspende a história; o messias não entra em cena no fim de um desenvolvimento [Der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf]” (GS, I, 3, 1243).

Em *Marx & Sons* (2002), Derrida esforça-se para separar o seu conceito “messiânico” do de Benjamin. O que ocorre, entretanto, a partir da leitura que Werner Hamacher e Fredric Jameson realizaram daquilo que separa o messianismo benjaminiano do de Derrida, é um mal-entendido. A leitura de Hamacher e Jameson, como o próprio Derrida indica, erra ao igualar “messianismo” e “utopia”, o que é insuficiente caso se compreenda o teor profano próprio ao messianismo benjaminiano,

¹²⁷ Tese bastante difundida entre estudiosos da obra de Benjamin, que, no entanto, não parece advir da compreensão exata do teor histórico-temporal do que é messiânico. Em sentido contrário à compreensão do teor “messiânico” da obra de Benjamin proposta por Erdmut Wizisla (Cf. WIZISLA, 2013), a argumentação a seguir reconhece o teor teológico da obra benjaminiana enquanto artifício teórico mobilizado de maneira a-religiosa. Há uma diferença crucial entre teologia e religiosidade. Enquanto a primeira requer a razão, a última dispensa sua necessidade. Benjamin se move, sempre, no terreno da teologia. A consciência de que Benjamin se apropria de tradições teóricas diversas, tais como a marxista, a teológica, a romântica, a crítico-literária, a estética, a historiográfica, a social, a fim de tornar todas essas perspectivas teóricas o material da sua interpretação sempre *sui generis* e heterodoxa de qualquer que seja a questão é o princípio que anima a impossibilidade de se afirmar qualquer ligação religiosa ao pensamento benjaminiano, mesmo que travestida na forma política, algo que se torna claro por meio da crítica à teocracia que se encontra no *Theologisch-politisches Fragment* (GS, II, 1, 203). Mesmo que Benjamin tenha sugerido que o conceito marxista de sociedade sem classes seja a secularização do tempo messiânico religioso em uma nota pessoal (GS, I, 3, 1231 [Benjamin-Archiv, Ms 1098v]), não é razoável deduzir disso à coincidência entre o que Marx fez e o que Benjamin tenta realizar nas suas teses sobre o conceito de história. A constatação benjaminiana sobre o que Marx realizou com o teor messiânico próprio ao conceito de sociedade sem classe se assemelha mais a uma crítica do que a um acordo. “Defendo a hipótese de que a presença de motivos teológicos e messiânicos no pensamento de Benjamin não tem por alvo defender uma aliança da religião e do socialismo (uma interpretação bastante em voga), mas, pelo contrário, quer solapar as certezas político-religiosas sobre o fim feliz da história da humanidade pelo ácido da reflexão teológica autêntica: a saber, uma reflexão que não procura responder às questões sem solução da humanidade (o mal, a dor, a morte), o que é a grande tentação da religião, mas que lembra sempre que nenhum discurso (*logos*) humano pode realmente dizer Deus (*theos*), que nenhum discurso humano pode pretender a um saber absoluto, em particular nenhum saber absoluto sobre o curso da história” (GAGNEBIN, 2011: 20). A teologia é um elemento disruptivo, portanto. Apesar disso, e ainda *junto* a isso, a teologia possui uma forma bastante eficaz e propositiva dentro da obra benjaminiana na qualidade de ferramenta dotada da potência de penetrar o ambiente irracional do mundo material e do espírito; a teologia consegue, além de penetrar o reino da irracionalidade, algo que outros elementos conceituais e ideais não conseguem, a saber, trazê-los até os limites da razão e da compreensão.

além de toda a explicação do conceito feita por Benjamin nas suas obras. “Messianicity (...) is anything but Utopian [Messianicidade (...) é qualquer coisa menos utópico]” (DERRIDA, 1999: 248), tanto para Derrida quanto para Benjamin; antes, “messianismo” diz respeito à estrutura existencial universal que não pode ser, portanto, reduzida a algum motivo religioso, apesar de ser, sim, teológico:

it refers, in every here-now, to the coming of an eminently real, concrete event, that is, to the most irreducibly heterogeneous otherness.

refere-se, em todo aqui-agora, ao advir de um evento eminentemente real, concreto, quer dizer, a mais irredutível heterogênea alteridade.
(DERRIDA, 1999: 248).

O autor comenta ainda, pouco depois:

A messianicity without messianism is not a watered-down messianism, a diminishment of the force of the messianic expectation. It is a different structure, a structure of existence that I attempt to take into account by way of a reference less to religious traditions than possibilities whose analysis I would like to pursue, refine, complicate, and contest.

Uma messianicidade sem messianismo não é um messianismo diluído, uma redução da força da expectativa messiânica. É uma estrutura diferente, uma estrutura da existência que eu tento levar em conta de modo a referir-me menos às tradições religiosas do que a possibilidades cujas análises eu gostaria de prosseguir, refinar, complicar e contestar.
(DERRIDA, 1999: 250).

Derrida propõe a leitura do conceito de “fraca força messiânica” de Benjamin como “messianicidade sem messianismo”, quer dizer, messianismo profano, estrutura existencial, não religiosa. E ao evitar igualar “messianismo” a “utopia”, o que Hamacher e Jameson não contabilizam nas suas críticas, Derrida esclarece o uso recorrente que Benjamin faz do motivo messiânico na sua obra e em anotações particularmente importantes para a compreensão da constelação temporal que se desenha no texto sobre o conceito de história.

Tal discussão, suscitada pela obra *Spectres de Marx* (1993) de Derrida, acaba por aproximar Derrida e Benjamin, diferentemente do que Hamacher e Jameson pressupuseram. A compreensão de Derrida do motivo messiânico como estrutura existencial é exatamente o que se lê nas entrelinhas por vezes obscuras dos textos

benjaminianos acerca do messianismo histórico. "Messianicity without messianism" (DERRIDA, 1999:250), nas palavras de Derrida, é o refinamento do conceito de "messiânico" não contaminado pela tradição religiosa, mas que assume o teor teológico da experiência histórica, assim como exige a teoria da história de Benjamin, conforme reafirma Daniel Bensaïd em "Jacques Derrida et le messianismo sans Messie [Jacques Derrida e o messianismo sem messias]" (2001). O *passado* que espera a sua realização porque é o não-realizado é messiânico; a estrutura do tempo de Benjamin, assim, é messiânica, no sentido de que há um destino suspenso à espera de se realizar, fundamentalmente organizado pelo conceito de *passado*.

É evidente que a concepção teológica talmúdica do messiânico se estrutura a partir de uma temporalidade que coaduna, de certa maneira, com a forma que Derrida e Benjamin propõem para a concepção do que é messiânico, pois a literatura talmúdica enxerga a redenção como algo possível a todo instante. O *Machiah* não se insere no registro da futuridade, mas do instante, do *tempo-do-agora*, da efemeridade. Basta lembrar a conhecida história contada no tratado *Sanhédrin* (98a) do *Talmud Bavli*, segundo a qual o Rabbi Youshoua ben Levi, ao encontrar o profeta Elias, pergunta-lhe: quando vem o Messias? Elias responde: pergunte a Ele mesmo (na porta de Roma, onde se encontra junto aos pobres e doentes). Na porta da cidade de Roma, então, ao encontrar o Messias, Rabbi Youshoua interroga-lhe: Mestre, quando virás? E ouviu-se a resposta intempestiva do *Machiah*: hoje.¹²⁸

Nesse sentido, o messiânico não se identifica com algum destino histórico-progressivo direcionado à perfectibilidade humana, mas muito antes pelo contrário, o aspecto messiânico da tradição teológico-talmúdica é interruptivo, instantâneo, efêmero (CAMILLI, 2013). O messiânico, segundo a tradição talmúdica, reafirma a ideia de que a criação original genética é, na verdade, criação contínua, como propõe Rabbi Haïm de Volzone, inspirado pelo *Kuzari* de Yehuda Halevi.

¹²⁸ Reafirma-se que o conceito de *messiânico* em Benjamin não surge sob a influência unânime de Ernst Bloch, mas advém de seu conhecimento sobre o judaísmo, algo declarado no apêndice B das teses. (SCHOLEM, 1994: 211). Conforme aponta Scholem, Benjamin tinha bom conhecimento do assunto por meio das leituras de *Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition*, obra sobre a kaballah de Franz Molitor; *Die Thora im Herzen*, de Achad Haam; *Der Stern der Erlösung*, de Franz Rosenzweig (SCHOLEM, 1994: 204-205).

Le concept de Création continuée pose l'idée que la Création n'est pas achevée mais en perpétuel devenir (...). Le messianisme apparaît alors comme le mouvement qui continue l'acte créateur, de manière à ce qu'on ne considère pas la Création comme achevée mais comme continuée.

O conceito de Criação continuada coloca a ideia de que a Criação não é acabada, mas em devir perpétuo (...). O messianismo aparece então como o movimento que continua o ato criador, de modo que não se considera mais a Criação como acabada, mas como continuada.

(CAMILLI, 2013: 37).

Além disso, é notável que já no século III da nossa era Rabbi Chémouel da Babilônia associava o tempo messiânico ao fim da opressão e da liberação política do povo hebreu, então, exilado, o que não torna menos curiosa a reapropriação da ideia de messias em termos semelhantes séculos depois (*Talmud Bavli, Berakhot* 34b; *Chabat* 63^a; *Pessahim* 68a) (CAMILLI, 2013: 125-126). A estrutura existencial messiânica benjaminiana tem por finalidade precisamente dar voz aos silenciados, dar nome aos sem nome, *despertar o passado oprimido* [unterdrückte Vergangenheit], esquecido, por meio da consciência da natureza própria ao passado, a saber, o que Benjamin nomeia como *tênu*e ou *fraca força messiânica* [schwache messianische Kraft].

La faible force messianique est une idée centrale chez Benjamin dans ce texte sur le concept d'histoire. Cette faible force messianique, faible charge messianique, est la possibilité donnée à l'homme et à chaque génération, mais à travers ses aspirations et ses actes les plus profanes, les plus politiques, de laisser apparaître quelque chose dont le germe dans le passé a peut-être échoué, mais peut encore recevoir une force nouvelle.

A fraca força messiânica é uma ideia central em Benjamin no texto sobre o conceito de história. Essa fraca força messiânica, fraca carga messiânica, é a possibilidade dada ao homem e a cada geração, mas através de suas aspirações e seus atos mais profanos, mais políticos, de deixar aparecer alguma coisa cujo germe no passado talvez tenha falhado, mas pode ainda receber uma nova força.

(MOSES, 2011: 97).

Os motivos teológicos na obra benjaminiana não devem em nenhum momento ser compreendidos como reafirmação da religião dentro da filosofia; ao contrário, a teologia, que já é em si a racionalização do discurso religioso,¹²⁹ nunca é tomada como verdade revelada por Benjamin, mas como suporte técnico e teórico que

¹²⁹ Cf. AGOSTINHO, 1999.

possibilita penetrar o teor irracional ou mítico que paira sobre determinados aspectos da modernidade. Quer dizer, “no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos” (GAGNEBIN, 1999: 201), os quais acreditam na imprecisa pureza racional e normativa dos seus fundamentos, ainda que persistam em repetir padrões mítico-religiosos, como é o caso da ideia de tempo e a sobrevivência da conceitualização ontológico-tradicional. Benjamin, então, ao mobilizar o “messiânico” como estrutura teórica de leitura de certo comportamento próprio ao tempo ou à *temporalidade*, parece chamar atenção ao fato de que há um padrão teológico capaz de explicar de forma racional o comportamento descontínuo do tempo por meio da estrutura existencial que entende o *passado* como *força* e origem¹³⁰, pois é o *passado* o limite-criativo do tempo que se atualiza diante do *tempo-do-agora*. Essa estrutura existencial é teoreticamente messiânica.

O passado como limite-criativo do tempo possui *forma transitória*

O argumento de Benjamin, na II tese, assemelha-se à abertura da primeira parte de *O dezoito de Brumário de Louis Bonaparte* [Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte] (1852), de Karl Marx, onde se pode encontrar uma ideia análoga à de *passado* enquanto *força* para historiografia, que surge nos seguintes termos:

Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten; sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. *Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.*

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. *A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos.* (MARX, 2011: 25).¹³¹

¹³⁰ Nota-se, a essa altura do argumento, que em Benjamin, a *origem* [Ursprung] é uma categoria que não se confunde com a *gênese* [Entstehung], pois esse início expressa a restauração do que vem a ser pela extinção de outro ser, bem como testemunha as coisas como *incompletas, inacabadas* [Unvollendetes, Unabgeschlossenes] (GS, I, 1, 226).

¹³¹ É curioso notar que a noção de passado a se realizar ou a se completar aparece de maneira tímida, mas bastante clara na troca epistolar de Marx. Em carta a Arnold Ruge, a respeito dos *Deutsch-*

Para o pensamento benjaminiano, o historiador é o intérprete do sonho ou pesadelo anunciado por Marx, pois assim a história pode “transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado [kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen]” (GS, V, 1, 589 [N 8, 1]).¹³² Essa transformação existencial opera-se através da *força* [Kraft] que Benjamin diz ser *messiânica*, em seu sentido existencial (e também político, naturalmente), pois possuiria a potência de *redenção* [Erlösung] de determinada felicidade perdida, inacabada, imperfeita, conforme a II tese. “O ritmo da natureza messiânica é a felicidade [der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück]” (GS, II, 1, 204), determina Benjamin no *Theologisch-politisches Fragment* [Fragmento Teológico-político]. Isto é, “messiânico”, para Benjamin, é de fato a natureza da estrutura existencial, seja ela individual ou coletiva. O *ter sido* [gewesenen] ou o *passado* é “força messiânica” precisamente porque se comportam de maneira a sempre se movimentarem segundo as provocações originadas do seu inacabamento, das imagens de felicidade que eventualmente irrompem no *tempo-do-agora*, mas que estavam à espera de ser provocadas, aguardando a realização, a re-forma em presença no *tempo-do-agora*. A “força messiânica” anuncia a possibilidade de redenção da imagem ocorrida, mas não presenciada, não realizada; é certa imagem passada que se detém como *sido* [gewesenen] até determinado momento em que lida, excitada, provocada, ele torna-se presença autêntica no *tempo-do-agora*. Nesse sentido, o passado é “força dialética”¹³³, pois a maneira cuja atualização do passado acontece obedece à lógica

französische Jahrbücher, em setembro de 1843, Marx diz: “Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit [Torna-se claro que não se trata de delinear uma linha mental entre passado e futuro, mas ao contrário, realizar ou completar os pensamentos do passado]” (MARX, 1981: 346).

¹³² A *felicidade* [Glück] nos termos benjaminianos possui um duplo aspecto: como *hino* e como *elegia*. “A felicidade como hino é o que não tem precedentes (...). A felicidade como elegia é o eterno mais uma vez, a eterna restauração da felicidade primeira e original” (BENJAMIN, 1986: 39). “A felicidade requer numa só vez o hino e a elegia” (GAGNEBIN, 1997: 133). Ou seja, a *felicidade* ou a *imagem de felicidade* são simultaneamente a restauração do não realizado (elegia) para que, então, se realize (hino); eis um dos desdobramentos do conceito de passado benjaminiano.

¹³³ “Vergangen, nicht mehr zu sein arbeitet leidenschaftlich in den Dingen. Dem vertraut der Historiker seine Sache. Er hält sich an diese Kraft und erkennt die Dinge wie sie einem Augenblick des Nicht-mehr-Seins sind. Solche Denkmäler eines nicht mehr seins sind Passagen. Und die Kraft die in ihnen arbeitet, ist die Dialektik. Die Dialektik durchwühlt sie, revolutioniert sie, sie wälzt das oberste zu unterst, macht da sie nichts mehr von dem blieben was sie sind, aus Luxusstätten sie zu (x)” (GS, V, 2, 1001 [D°, 4]).

das *imagens dialéticas*. Essa é, portanto, a estrutura existencial de acordo com o aspecto ou o caráter messiânico do *passado* compreendido como *força existencial*.

Benjamin desenha a arquitetura do tempo de maneira a não cair na tentação recorrente de espacializar o tempo, determinando lugares de tempo segundo cada modo temporal delimitado pela tradição – passado, presente ou futuro. Para Benjamin, que não somente o sugere, mas o diz, o *passado é força*, não um *lugar*.

A temporalidade benjaminiana obedece às leis existenciais que ao termo se explicam pela estrutura teológica messiânica, que é tanto salvadora (redentora de um passado que deseja ser realizado) quanto expressa um destino suspenso à espera de se tornar ato (de se *atualizar*). O messianismo, em toda a obra benjaminiana, não diz respeito a um futuro puro no qual a história se reencontraria com a perfectibilidade a-vir ou original, em seu sentido utópico clássico. Bem ao contrário, o messias benjaminiano não é um momento futuro, muito menos a pessoalização de determinada divindade, mas é a expressão do teor existencial e político da *atualidade* própria à *temporalidade*, sempre na forma de *tempo-do-agora*, original do *passado* e do seu caráter imperfeito. Basta ler o apêndice B do texto sobre o conceito de história para compreender que o messias de Benjamin, assim como o messias judaico, não interroga o futuro, mas o *passado*. O “acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa” diz, precisamente, da potência que todo passado possui de *atualizar-se*, de se tornar presença no *tempo-do-agora enquanto amálgama do passado com o agora de sua cognoscibilidade*.

No fragmento de 1916, *Drama Trágico e Tragédia*, Benjamin sintetiza sua leitura particular sobre o tempo histórico, apontando exatamente para a ideia de tempo messiânico como ideia teológica que é transposta dos limites judaicos para os limites profanos da filosofia e da história.

Die Zeit der Geschichte bestimmt weit mehr als die Möglichkeit von Raumveränderungen einer bestimmten Größe und Regelmäßigkeit - nämlich des Uhrzeigerganges¹³⁴ - während simultaner Raumveränderungen komplizierter Struktur. Und ohne zu bestimmen, was Darüberhinausgehendes, was anderes die historische Zeit bestimme - ohne also ihren Unterschied von der mechanischen Zeit zu definieren - ist zu sagen, daß die bestimmende Kraft der historischen Zeitform von keinem empirischen Geschehen völlig erfaßt und in keinem völlig gesammelt werden kann. Ein solches Geschehen, das im Sinne der Geschichte vollkommen sei, ist vielmehr durchaus ein empirisches Unbestimmtes, nämlich eine Idee. Diese Idee der erfüllten Zeit heißt in der Bibel als deren beherrschende historische Idee: die messianische Zeit.

O tempo da história determina muito mais do que a possibilidade de transformações espaciais de uma certa grandeza e regularidade – concretamente, do andamento dos ponteiros do relógio – durante as transformações espaciais simultâneas de uma estrutura complexa. E, sem determinar ainda que coisa para além disso o tempo histórico afinal determina – sem querer, portanto, definir a sua diferença em relação ao tempo mecânico –, podemos desde já afirmar que a força determinante da forma histórica do tempo não pode ser totalmente apreendida por nenhum acontecimento empírico, nem absorvida completamente por ele. Um tal acontecimento, que seria perfeito no sentido da história, é antes um elemento empiricamente indeterminável, ou seja, uma ideia. A esta ideia do tempo preenchido [ou acabado] chama-se na Bíblia – e esta é a sua ideia histórica dominante – o tempo messiânico. (GS, II, 1, 134).¹³⁵

O *passado* age como *força* que impele o *tempo-do-agora* à *redenção* ou à realização daquela *imagem de felicidade* perdida, mas que fora parte da sua própria existência, pois a existência pessoal está *totalmente contaminada* pelo passado como o *ter sido* [gewesenen]. “Com efeito, se o passado é findo, acontecido (vergangen), e é, nesse sentido, imutável, ele continua porém a ter sido (gewesen), a passar, a perdurar no presente.” (GAGNEBIN, 2014: 262). Há uma contaminação do passado pelo presente e do presente pelo passado, contaminação (al)química que configura o que Benjamin nomeia *tempo-do-agora*, temporalidade que assume a natureza transitória do tempo e os *modi* temporais em confronto direto com a tradição aristotélico-hegeliana de visar o tempo, a tradição ontológica.

¹³⁴ A referência ao *andamento dos ponteiros do relógio* [Uhrzeigerganges] como resumo da ideia física de tempo remete, imediatamente, ao trabalho de Einstein sobre a relatividade do tempo, de 1905, que ganhara fôlego e notoriedade após a publicação do artigo sobre a relatividade geral de 1915, já bastante conhecido em 1916 (ano de escrita do fragmento em questão), particularmente pelo público de língua alemã. Benjamin concorda com a crítica de Heidegger ao tempo físico, anunciada em vários dos seus trabalhos, pois seria o tempo físico circunscrito e limitado ao conceito-sistema *relógio* [Uhr].

¹³⁵ A tradução adotada é a de João Barrento. Cf. BENJAMIN, 2011: 261-262.

O *passado inacabado* em forma de imagem feliz, daquilo que deseja ser realizado, é em si o limite-criativo do tempo para Benjamin. É por ser o limite-criativo do tempo que o passado contém a *força* messiânica, o conteúdo original de toda experiência. Nenhuma ideia de felicidade é estranha à experiência, afirma Benjamin. A *imagem de felicidade* surge da “inveja” que se tem das próprias experiências não realizadas, nunca de um futuro estranho à experiência. A *força* que transforma o sofrimento em felicidade, o acabado em inacabado, é o próprio *passado*: *força* latente à espera de redenção, atualização, sempre tendendo ao inacabamento, pois a sua natureza é a imperfectibilidade. A história para Benjamin constrói-se, assim, segundo passados que permanecem inacabados e buscam a sua atualização no *tempo-do-agora*. Cada passado possui, então, uma *tênue força messiânica*, pois há um destino para cada *passado* e ele permanece suspenso até se encontrar com a sua *atualidade no agora da sua cognoscibilidade*. Por isso, o tempo messiânico não se relaciona com nada que o conduza ao futuro, como já dito, mas, pelo contrário, “messianic time is not another time; it is just time – time and nothing but ‘plastic’ time [tempo messiânico não é um outro tempo; é apenas tempo – tempo e nada mais que tempo ‘plástico’]” (FENVES, 2011: 244). O desenho dessa força messiânica, na forma de vetor, aponta sempre para o seu próprio inacabamento interno à espera de *redenção*, o que, com efeito, retira a temporalidade da sua continuidade, imputando ao tempo o caráter descontínuo, porque a atualização messiânica do passado interrompe o fluxo contínuo da história, o que é dito mais de uma vez nas *Teses*. Essa interrupção do contínuo temporal e a consequente descontinuidade contingente e não-intencional originada desse movimento podem ser ainda mais claramente compreendidas a partir do impacto que *À la recherche du temps perdu* [*Em busca do tempo perdido*], de Marcel Proust, causa em Benjamin no final dos anos de 1920.

O conhecido episódio da *madeleine* fornece certamente um material teórico de grande valor para Benjamin. O momento em que o narrador da obra, ao provar uma pequena *madeleine*, pelo choque sensível entre o gosto do bolinho e as lembranças que havia escondido de si mesmo, é catapultado a um passado remoto, esquecido, de forma involuntária, expressa a natureza não-intencional que a memória possui, pois há certas lembranças que

(...) ficam como que congeladas, como mortas “para sempre” nos diz o narrador; e isso até um final de tarde de inverno, quando, voltando para casa desanimado e tremendo de frio, ele aceita, contra seu hábito e por acaso, uma xícara de chá com um bolinho seco – a famosa madeleine – que sua mãe lhe propõe. Mal ele provou do chá com o bolo, tem um sobressalto, sente “um prazer delicioso” invadi-lo, fica como que ofuscado, sente-se feliz, imortal. Ao final de uma longa interrogação, verdadeira busca espiritual cheia de obstáculos e de dificuldades, o narrador reconhece finalmente a lembrança evocada pelo sabor do chá e do bolo (uma experiência sensorial análoga à que tinha quando sua tia-avó lhe oferecia as mesmas iguarias nas manhãs de domingo antes da missa em Combray). Essa lembrança involuntária, enterrada sob diversas camadas de esquecimento e indiferença, lhe descortina subitamente uma outra possibilidade de acesso ao passado e suas riquezas insuspeitadas. (GAGNEBIN, 2006: 553-554).

Não escapam a Walter Benjamin as palavras com que Proust descreve, de forma perspicaz, o caráter não-intencional do passado inacabado, que, refém do teor messiânico próprio à temporalidade, também chamado de involuntário (por Proust), reage de maneira descontínua ao interromper um processo contínuo e causal em curso.

Il en est ainsi de notre passé. C’est peine perdue que nous cherchions à l’évoquer, tous les efforts de notre intelligence sont inutiles. Il est caché hors de son domaine et de sa portée, en quelque objet matériel (en la sensation que nous donnerait cet objet matériel), que nous ne soupçonnons pas. Cet objet, il dépend du hasard que nous le rencontrions avant de mourir, ou que nous ne le rencontrions pas.

É assim também nosso passado. É em vão que tentaríamos evocá-lo, todos os esforços da nossa inteligência são inúteis. Ele está escondido fora do seu domínio e do seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos dará esse objeto material), do qual nunca suspeitaríamos. Esse objeto, depende do acaso para que nos encontremos com ele antes de morreremos ou para que não o encontremos. (PROUST, 1988: 44).

O *passado* é aberto quando está em busca do tempo perdido; atitude que é própria à existência mesma. Ao contrário do que a temporalidade pode imediatamente manifestar para Proust, não é o futuro um agente ativo da temporalidade existencial que exhibe a lembrança para o intelecto ao se projetar segundo a sua expectativa. Proust, tal como a leitura de Benjamin sugere, mais do que observar que a busca pelo passado, por vezes perdido, depende do acaso para se realizar, determina, também, o passado como o limite-criativo do tempo. A experiência temporal descrita no episódio

da *madeleine* é, sobretudo, originária do passado que, mesmo escondido, salta, intempestivamente, de forma descontínua, diante da lembrança do narrador. Não é o *modus* temporal presente ou futuro, mas o *passado* o agente ativo que resolve o reencontro entre a sensação e a lembrança. Há, com isso, certa visão fantasmagórica da “presença do passado no presente” (GAGNEBIN, 1984: 15) em Benjamin, segundo a tradicional interpretação da arquitetura do tempo da sua obra. Mas o conceito específico de passado parece ir além. Já em 1928, em *Einbahnstraße* [Rua de mão única], Benjamin alegoricamente, através da imagem de um torso desgastado pelo tempo, ilumina o conceito de *passado* que é o futuro¹³⁶, o tempo-do-agora.

TORSO. Nur wer die eigene Vergangenheit als Ausgeburd des Zwanges und der Not zu betrachten wüßte, der wäre fähig, sie in jeder Gegenwart aufs höchste für sich wert zu machen. Denn was einer lebte, ist bestenfalls der schönen Figur vergleichbar, der auf Transporten alle Glieder abgeschlagen wurden, und die nun nichts als den kostbaren Block abgibt, aus dem er das Bild seiner Zukunft zu hauen hat.

TORSO. Apenas quem o próprio passado soubesse contemplar como criação da necessidade e da falta, a cada presente seria capaz de torná-lo altamente valioso para si. Porque o que se viveu assemelha-se, na melhor das hipóteses, àquela bela figura que transportada perdeu todos os membros, e agora não é nada mais que um bloco precioso a partir do qual se deve lavrar o seu futuro. (GS, IV, 1, 118).

¹³⁶ Em *Hoffnung Im Vergangenheit – Über Walter Benjamin* [Esperança no Passado – Sobre Walter Benjamin], por meio do estudo da auto-biografia *Infância Berlinense* de Benjamin, Peter Szondi esclarece que a relação alquímica entre passado e futuro está, todavia, somente posta em Benjamin, mas não em Proust. A estrutura messiânica do tempo (à qual o passado obedece) estabelece as leis do seu funcionamento. “Benjamin, ao contrário, busca no passado o futuro mesmo. Os lugares para os quais sua rememoração busca encontrar o caminho carregam quase todos (como ele uma vez escreve na *Infância Berlinense*) os traços do porvir. Não por acaso sua recordação encontra uma figura da infância no ofício de vidente, que prevê o futuro. Proust escuta as ressonâncias do passado, Benjamin os prenúncios de um futuro que desde então tornou-se ele mesmo passado. Ao contrário de Proust, Benjamin não quer se libertar da temporalidade, não é sua intenção contemplar a coisa em sua essência anistórica; ele aspira ao conhecimento e à experiência histórica; o passado ao qual ele se volta não é fechado, mas aberto e guarda junto a si a promessa do futuro. O tempo verbal de Benjamin não é o pretérito perfeito, mas o futuro do pretérito em todo o seu paradoxo: ele é futuro e, mesmo assim, passado” (SZONDI, 2009: 20).

O passado, a partir da falta, do não-realizado, da ausência, constrói o que se nomeia futuro; dito de outra forma, conforme Benjamin afirma no fim de seu ensaio *Goethes Wahlverwandtschaften* [As afinidades eletivas de Goethe] (1924-1925), “nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben [apenas pelos que foram desesperançados que a esperança nos é conferida]” (GS, I, 1, 201). A desesperança ou a ausência de realização de certo passado é, portanto, o combustível da vontade que leva até sua realização, a esperança¹³⁷. Enfim, transfigurando a meditação benjaminiana sobre as afinidades eletivas de Goethe para o campo da temporalidade, o *passado* é compreendido antes de tudo como o limite-criativo do tempo – é aberto, inacabado, ativo, imperfeito, sempre segundo a estrutura existencial de caráter *messiânico* [esperançoso] que lhe é próprio, como *força* tênue, porém atual. O *passado* é o *tempo-do-agora*.

Passado [sido] → Tempo-do-agora → Passado [sido]

(ou)

Tempo-do-agora → Passado [sido] → Futuro

¹³⁷ A *esperança* [Hoffnung] benjaminiana atravessa o sentido dado ao conceito por Ernst Bloch (como função biológica e existencial do *ser*), de quem era amigo desde o fim dos anos de 1910, mas não se resume à conceitualização blochiana, precisamente porque Bloch não parece ter se desvinculado de maneira clara das estruturas da ontologia tradicional do tempo, fato que se averigua particularmente em *Das Prinzip Hoffnung* [O princípio esperança] (1954-1959).

Transição

sobre a dualidade e o paradoxo fundamental da ideia de tempo

*Das, was geschehen ist kränkt mich nicht so tief, allein das kränkt mich, was es mir bedeutet
[O que aconteceu não me aflige tão profundamente, mas é seu significado que me aflige]*

(Torquato Tasso, Goethe)

Após examinar a reviravolta que o conceito de “passado” sofre através das obras de Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud, é preciso nomear as estruturas que foram reconfiguradas. Não apenas o conceito específico de passado, mas vários aspectos relacionados à ideia de tempo são reinventados e podem, agora, ser compreendidos de modo próprio. O caráter fundamental do tempo que é desvelado diz respeito à sua “dualidade”, pois o tempo não é apenas um contínuo, mas também um descontínuo, ele não é apenas consciente, mas inconsciente, ele não é apenas intencional, mas não-intencional, ele não é apenas uma duração, mas se expressa também no instante, ele não é apenas objetivo ou subjetivo, mas os dois, simultaneamente. Para esse efeito, o estudo do pensamento como refrator de temporalidade, da diferença entre a *direção* e o *sentido* do tempo, da *descontinuidade natural* do tempo, do paradoxo fundamental da ideia de tempo, do conceito de *passado* (al)químico e, por fim, do passado como origem e fim da temporalidade serão devidamente dispostos para que o arranjo do tempo conforme a reconfiguração proposta por Benjamin, Heidegger e Freud seja justificado teoricamente.

O conceito de *passado* que havia sido encoberto pela tradição ontológica, ora como o “lugar anterior” (Aristóteles), objetivo e localizado materialmente no mundo físico exterior, ora como a “memória íntima” (Agostinho), subjetiva e localizada na alma, portanto, é descoberto através da pergunta pelo caráter (al)químico do tempo, a sua outra natureza. O passado, então, é elaborado nesta seção transitória, de modo propositivo e ensaístico, como *força* existencial, não mais como um *locus* de tempo.

A dualidade do tempo

Walter Benjamin afirma que

[d]enn es ist ja nicht so zu denken, dass Zeit nichts anderes sei als Maß, mit dem die Dauer einer mechanischen Veränderung gemessen wird.

[n]ão se pode pensar que o tempo seja mais do que a medida com a qual se quantifica a duração de uma transformação mecânica.
(GS, II:1, 134).

É preciso assumir que o tempo não se restringe ao que Aristóteles e a tradição física entendem como o tempo. Da mesma forma, o tempo não se encerra na sua percepção anímica e íntima, conforme Agostinho e a fenomenologia da consciência interna da temporalidade. Não obstante, é possível pensar de modo simultâneo as duas ideias de tempo, pois, se por um lado a ideia de tempo como tempo do mundo, mecânico, físico, é averiguável, igualmente se constata o tempo existindo de forma íntima. A ideia de tempo dual que se quer assim desenhar compreende a natureza do tempo como ora contínua, ora descontínua, ora instantânea, ora duradoura, ora determinante, ora determinada.

O tempo do mundo não determina a *existencialidade* (potência de existir) do *ser*, pois o pensamento (consciência-inconsciência) e a sua *criatividade* (atividade criadora) própria conferem uma nova forma ao tempo do mundo que não coincide com a forma desse tempo físico “exterior”. Por outro lado, o mundo desconhece a forma íntima do tempo e ela é da ordem de uma temporalidade descontínua, tal como Freud e a metapsicologia ensinam. O *ser*, posto que fundamentalmente temporal, só ganha *existência* ao engendrar o processo de *temporalização da temporalidade* [Zeitigung der Zeitlichkeit] do mundo físico “exterior”. E embora a configuração do tempo seja, assim, diferenciada pela forma conferida pelo pensamento e pela forma física do mundo “exterior”, compreende-se que não há cisão entre os dois tempos, porque o mundo somente *existe* ao tornar-se *ser* em sua forma de “ser-aí”, quer dizer, como *Dasein*: a finitude ou forma da temporalidade do mundo temporalizada.

A dualidade do tempo expressa-se, desse modo, através da relação entre pensamento [consciência-inconsciência] e mundo físico “exterior”, entre a temporalidade do mundo e a temporalização da temporalidade do mundo do *ser*, que, por ser *Dasein*, ou seja, ser e mundo simultaneamente, é sempre *ser-para-o-mundo*,

não apenas para si mesmo. A dualidade do tempo estrutura-se simultaneamente pela fusão entre os esquemas aristotélico e agostiniano, (al)quimicamente.

O pensamento como refrator de temporalidade:

diferenciação entre a *direção* e o *sentido* do tempo

O mundo degrada-se organicamente e o seu tempo, tal como sugere Aristóteles, é a determinação do movimento, conforme toda a tradição física. O movimento do mundo físico é linear ou circular, mas sempre causal e contínuo, retilineamente uniforme, porque o mundo não possui “pensamento”, potência criativa que, dentre as suas várias virtudes, desdobra a temporalidade do mundo em outras temporalidades. O homem, por sua vez, da mesma maneira que o mundo, degrada-se organicamente, possui início e fim determinados, o que o torna parte do tempo do mundo físico “exterior”. Nascimento e morte – ou seja, o tempo orgânico – são os limites e compõem o tempo do mundo “exterior”. No entanto, o pensamento possui a *potencialialidade* (potência em ser potência) criativa de ativar modificantes temporais, de *re-formar* o tempo do mundo em *modi* temporais que desviam o contínuo do tempo do mundo físico “exterior”, faculdade que o próprio tempo do mundo, destituído de consciência-inconsciência, não possui. O pensamento determina novos *sentidos* para a temporalidade do mundo físico “exterior” que, ao contrário, determina o seu *sentido* concomitante à sua *direção* em um contínuo. Para o pensamento, a *direção* do tempo não determina o seu *sentido*, que, segundo as potencialidades da inconsciência-consciência, é determinável apenas na sua atualidade. *Direção* e *sentido* do tempo são, portanto, diferentes. Haveria, para o tempo físico ou orgânico, a coincidência entre *direção* e *sentido* (significado) do tempo; em contrapartida, para o pensamento, o *sentido* pode se comportar como desvio da *direção* dada pelo mundo.

O homem torna o sentido da temporalidade do mundo algo surpreendentemente inesperado a partir da natureza criativa do pensamento, especialmente pela outra natureza do tempo: autônoma, não-intencional, involuntária, inconsciente. Por essa variação, é possível determinar a estrutura do tempo dual como tempo do mundo físico “exterior” e tempo do pensamento. Os tempos do mundo e do pensamento diferenciam-se, imediatamente, pois o *ser*

(existência; *Dasein*) possui um potente *refrator da temporalidade* do mundo que “ek-staticamente”, através do pensamento e dos seus *atos criadores de tempo*, desvia o seu *sentido*. O refrator não muda a *direção* do tempo, nem mesmo o seu conteúdo, mas modifica o seu *sentido*, confere forma aos significados, assim como um refrator de luz modifica o sentido de determinado raio luminoso sem fazer dele outra substância.

Diferenciação entre *descontinuidade natural* e *descontinuidade artificial* do tempo

Há dois modos de descontinuar o tempo: o modo *natural* e o modo *artificial*.

A *descontinuidade artificial* diz respeito aos ritos, aos calendários, às comemorações religiosas ou cívicas, sempre cíclicas, na medida em que pretendem re-inaugurar ou re-encenar eventos passados. A intenção desse ato descontinuador é repetir o tempo, ritualisticamente, para interrompê-lo e voltar-se novamente ao fato que deve ser rememorado. Essa maneira de descontinuar o tempo é *artificial*, intencionalmente operada por meio dos calendários e estabelecida por convenções sociais, sendo explicada historicamente e, nesse sentido, historicizável.

A *descontinuidade natural*, por sua vez, pertence ao pensamento, à alma, à consciência que é sobretudo inconsciência; ela se configura no aparelho psíquico ao *refratar* o *sentido* do tempo. Sua natureza é não-intencional, involuntária, pois encontra-se no reino inconsciente da pulsão do *não-realizado*. Tal maneira de descontinuar o tempo pertence à forma de interpretação do mundo que o pensamento confere ao *ser* que *é* (no) mundo (*Dasein*; ser-aí) como ação incontornável em relação ao ato de pensar, posto que pensar é traduzir os eventos ou acontecimentos, atualizá-los, *torná-los ato*. O que se torna ato, a todo momento, não é o futuro (expecção ou adiantamento) ou o presente (intransigência eterna produtora de transitividade); são os passados (as experiências; os “seres-tempo”) não-realizados que desejam realizar-se. Os passados somente realizam-se, isto é, tornam-se ato, por meio da conscientização obediente à retirada dos passados não-realizados (recalcados) da inércia inconsciente natural à qual são submetidos. Essa ação de revelar, desvelar, descobrir, resgatar, liberar ou salvar o passado da sua inércia natural, refrata o seu sentido, descontinua a continuidade à qual ele estava submetido para torná-lo ato, atualizá-lo.

A estrutura do ato psíquico da metapsicologia freudiana, bem como a *imagem dialética* benjaminiana arquetetam a descontinuidade natural própria ao pensamento como fundamento da tradução do mundo natural ou compreensão fenomênica somente explicável por meio do conceito de passado dual, consciente-inconsciente, expressão da natureza involuntária ou não-intencional da ação.

O tempo das coisas do mundo é também o meu

A maneira dual de visar a ideia de tempo reconhece um tempo fisicamente “exterior” ao homem, no sentido estrito de um tempo indiferente a ele, pois o tempo das coisas do mundo pode temporalizar a sua temporalidade (mesmo que de maneira não completa, não descontínua, sem auxílio do pensamento). Quer dizer, *há tempo sem consciência do tempo*, embora isso não necessariamente torne o tempo indiferente ao pensamento. Ao contrário, o tempo do mundo é aberto às interferências, particularmente às interrupções propiciadas pelo pensamento.

O tempo das coisas do mundo possui a mesma forma do tempo humano, conforma-se segundo o mesmo caráter, qual seja, a *memória ativa e a percepção sensível*. Os objetos e as coisas do mundo temporalizam-se por marcarem, fisicamente, através da memória não reflexiva, não criativa, meramente física, a sua percepção do mundo ao modificar a sua forma, re-formando a sua natureza de maneira contínua, degradando a sua própria matéria de modo que a forma presente se degrada-no-tempo. A estratigrafia geológica expressa esse caráter da memória do mundo de modo exemplar, assim como qualquer vestígio ou marca própria à degradação ou à criatividade da matéria físico-orgânica, tal como as ruínas arquitetônicas ou estatuárias legadas por culturas de outrora. Há, com efeito, um conceito que se liga ao que “passou” claramente físico “exterior” e que diz respeito ao que “já não é”, como o completo, o concreto, irreversível, intransformável.¹³⁸ Tal

¹³⁸ “Immediately, time seems to touch us as the linear succession of past, present, and future. Immediately the past seems to touch us in striking us with its irreversibility, and the present seems to touch us in escaping us through its fugaciousness and inconstancy. Being irreversible, the past cannot be transformed. Being inconstant, the present cannot be grasped. Not being able to be transformed, the past seems constant and definitive. That which is done cannot be undone. Not being able to be grasped, the present seems inconstant and indefinite. On the other hand, the irreversible, constant and definitive past can be forgotten and the inconstant and indefinite present does not want to be neglected. While an earthquake occurring in Lisbon in the 18th century cannot touch us now, what touches us now has somehow the impact of an earthquake. In those terms, we can even trace the difference between

conceito, entretanto, não é o *passado*, mas somente um de seus aspectos, qual seja, o *anterior*.

O teor químico ou alquímico do tempo

O mundo fisicamente “exterior” ao homem não é regido por *outro* tempo, que não é o “meu”, mas de todos; tempo absoluto em relação à consciência, passiva diante desse. O *outro* tempo apresentou-se de modo factível, da literatura religiosa à filosofia idealista grega e alemã, passando pela física de Aristóteles, Newton e Einstein, como a forma autêntica do tempo. Todavia, segundo Walter Benjamin, Sigmund Freud e Martin Heidegger, o mundo fisicamente “exterior” ao homem (isto é, os objetos e as coisas) relaciona-se intimamente com o homem, pois o tempo dos objetos e das coisas, assim como o do homem, tem sua origem na relação erótico-físico-corporal com o mundo, os objetos e as coisas. Essa interconexão é orquestrada também pela percepção e pela memória que os objetos possuem. A percepção e a memória dos objetos são averiguáveis pela “linguagem muda” dos objetos e das coisas que compartilham com o homem a sua forma (GS, II, 1: 150). Se um objeto ou coisa do mundo está “no tempo”, isso ocorre porque os objetos e as coisas do mundo possuem marcas-de-tempo que, mesmo de maneira não criativa, *marcam* a passagem-pelo-tempo, demarcam a corrosão e a criatividade sofridas. As *marcas* (ou *vestígios*) são a sua memória, são elas que conferem vida aos objetos e coisas, fazendo-as voltar a um mundo temporalizado.

Embora tais propriedades temporais da matéria já sejam exaustivamente estudadas pela tradição física, é urgente demonstrar que, além das propriedades físicas, além do causalismo físico *anterior-posterior*, o tempo possui também um “teor químico” ou “alquímico”, assim como qualquer outro elemento físico ou expressão física do mundo. O teor ou caráter químico ou alquímico do tempo trata da natural transubstanciação das formas de tempo, das modulações temporais como modos de ser do passado; isto é, o teor químico ou alquímico do tempo assume que não há “o tempo”, mas modulações temporais que de forma intermitente se contaminam e conjugam suas propriedades enquanto *forças existenciais*.

theoretical knowledge and empirical experience and describe the feeling of powerlessness of knowledge in relation to the power of experience” (SCHUBACK, 2005: 99).

A natureza (al)química do tempo, representada pelas obras de Benjamin, Heidegger e Freud, é também revelada de maneira exemplar pelo filósofo japonês Kitaro Nishida [西田 幾多郎] (1870-1945). Conhecido como o fundador da chamada “escola de Kyoto” [京都学派; *kyoto gakuha*]¹³⁹, Nishida elabora uma concepção sobre o tempo que desafia os fundamentos aristotélico-agostinianos sobre o a temporalidade. Em *Autodeterminação do presente eterno* [永遠の今の自己限定; *eien no ima no jiko gentei*] (1931), por meio do estudo da XI confissão de Agostinho, Nishida propõe uma arquitetura temporal que assume o tempo como “continuidade da descontinuidade [非連続の連続; *hirenzoku no renzoku*]” (NISHIDA, 1965: 215). Apesar de seguir Agostinho, ao propor o presente como *lugar* [場所; *bashô*; forma] da eternidade e do tempo em geral, Nishida, mesmo reafirmando o presente como limite-criativo do tempo, não determina a temporalidade na forma de sucessão de agora pontuais, mas apresenta o tempo como sucessivas re-criações do mundo, re-criações de tempo, do mesmo modo que o fazem Freud, Benjamin e Heidegger. Para ele, “o tempo deve ter uma significação sempre nova, sempre inicial [時はいつも新に、いつも始まるといふ意味でなければならない; *ji wa itsumo atarashini, itsumo hajimaru to ifu imi de nakerebanaranai*]” (NISHIDA, 1965: 182), o que sugere um conceito de passado que deve fazer justiça à estrutura dual, nunca como simplesmente o *anterior* ou o passado determinador do presente, mas como passado que se transfigura em presente através das suas propriedades particulares. Assim, as experiências nunca se repetem, mas se renovam. O tempo seria, então, em si mesmo contraditório; ele não seria a simples continuidade dotada de certa *direção* fixa; muito antes pelo contrário, o “agora eterno [永遠の今; *eien no ima*]” (NISHIDA, 1965: 181) é *lugar* (no sentido de *forma*) da transubstanciação das formas do tempo, sempre, *des-continuamente*, pois a causalidade não rege o comportamento do *passado* como *modus existencial*, mesmo atuando de maneira física sobre o agora.

O passado nunca é *força controladora, causal, não é o lugar-anterior*. Para Nishida, o passado e o futuro são agentes transubstanciadores do agora que se *transforma* (modifica a sua forma), transitivamente, (des)continuamente, de maneira

¹³⁹ A chamada *Escola de Kyoto* é conhecida pela abertura intelectual para a recepção das obras filosóficas europeias. Particularmente, as fenomenologias de Husserl e Heidegger têm grande influência sobre os estudiosos de Kyoto. Nishida é conhecido como o fundador dessa tendência que, mesmo impactada pela filosofia europeia, não deixa de se configurar enquanto reflexão originalmente oriental, quer dizer, atenta aos problemas das tradições budistas ou taoístas e, por isso, herdeira ainda das suas questões específicas.

(al)química, na medida em que faz dos *modi* temporais futuro e passado reagentes do agora, o qual, por isso, como composto de temporalidade, atualiza-se, torna-se ato, torna-se presença, existência que se afeta existencialmente pelo material passado.

A natureza do tempo é, com efeito, física, psíquica e (al)química, pois a transubstanciação das formas do tempo é averiguável e necessária para que o tempo não se exprima apenas fisicamente – de maneira imediata, como frequentemente o tempo se mostra -, mas para que o tempo *exista*; para que a temporalização da temporalidade no seu aspecto visível e criativo atue ou atualize-se, torne-se ato. É essa, pois, a estrutura da novidade, a transubstanciação das formas ou *modi* temporais. Ainda assim, ela não sintetiza as formas ou *modulações* temporais de modo a se perderem no fluxo transitivo ou transubstancial, uma vez que os compostos de tempo (ou *modi* temporais) permanecem identificáveis e cognoscíveis, diferentemente do que diz Pierre Duhem sobre os resultados dos compostos químicos em *Le mixte et la combinaison chimique: essai sur l'évolution d'une idée* [A mistura e a combinação química: ensaio sobre a evolução de uma ideia] (1902)¹⁴⁰. A conexão entre as modulações temporais e o agora nunca é sintética, mas relacional; a transubstanciação das formas de tempo passado e futuro agem como catalizadores que ativam, pelo contato existencial, a alteração autônoma do agora, mantendo a forma original, originária, a ser re-utilizada de modo inteligível, ou seja, *à mão* [Zuhandenheit].

O tempo (al)químico e o conceito de passado

A máxima roupneliana lembrada por Gaston Bachelard em *L'intuition de l'instant* [A intuição do instante] (1932) que diz “l'énergie n'est qu'une grande mémoire [a energia não é nada mais do que uma grande memória]” (BACHELARD, 2012: 64) pode ser invertida, da seguinte maneira: a memória possui *energia*, libera *força*. Essa força nada mais é do que o *passado* na sua constituição autêntica, como propriedade (al)química do tempo. A outra natureza do tempo é essa, a natureza (al)química, que, antes de ser apenas *lugar-anterior* (Aristóteles e a tradição física) ou a memória íntima (Agostinho e a tradição psíquica), o *passado* como expressão conceitual (al)química é *força e energia*, força que modifica, transforma segundo a

¹⁴⁰ Duhem lembra que a mistura tem como resultado um composto que faz desaparecer a composição original.

potência criativa e reflexiva da refração, potencialidade de ação, atualização, de tornar ato. O catalisador dessa potência modificadora do tempo, em vocabulário heideggeriano, o catalizador da temporalização da temporalidade, é o *pensamento como refrator de temporalidade*. O tempo do pensamento, ou tempo humano, diferencia-se da temporalidade do mundo físico “exterior” por sua potência de *re-formar* aquela forma que pertence ao mundo – precisamente por transitar pelo pensamento ou pela alma, diria Agostinho. São duas temporalidades (potências de ser do tempo; modos de ser do tempo) distintas, que se distinguem pela vocação criativa do pensamento, pela *criatividade* humana, potência de criar, inclusive, tempo.

A temporalidade do mundo (dos objetos e das coisas) e a temporalidade humana diferenciam-se pelo fato do pensamento criativo *interferir* de maneira não contínua ou repetitiva no tempo do mundo. Esse fenômeno é descontínuo; a *descontinuidade natural* é um fenômeno, por isso, imprevisível. Ao contrário do tempo do mundo, que, como as ciências naturais demonstram, pode ser previsto, controlado – estatística ou mecanicamente –, o tempo humano configura-se de modo imprevisível. Isto é, tanto o *anterior* quanto o *posterior* podem ser “pré-vistos” por se inserirem no contínuo da temporalidade do mundo fisicamente “exterior”. Por outro lado, o *passado* autêntico ou próprio, bem como o futuro (como *passado*), (al)quimicamente explicados, por se inserirem no registro da *descontinuidade natural* do tempo de modo existencial, são imprevisíveis, embora sejam *compreensíveis*.

Um dos limites centrais da ideia de tempo das ciências naturais, notadamente da física einsteiniana, é compreender a sua *direção* e o seu *sentido* [significado] como um fenômeno unitário. A física descreve e manipula a *direção* do tempo, entretanto o seu *sentido* permanece *inconsciente, adormecido*, e o seu *despertar* reside em uma reação (al)química cuja ativação depende de elementos que apenas o pensamento possui. *O tempo não é a síntese dos espaços, as suas três dimensões, mas uma dimensão própria que se relaciona intimamente com as outras três. Ela diferencia-se das outras, precisamente, por ser a única que possui a possibilidade de penetrar e ser penetrada no (e pelo) pensamento* (BERGSON, 1992: 166), que abrange as propriedades inconscientes e descontínuas da alma. A dimensão temporal do mundo fisicamente “exterior” – que é por natureza contínua, repetitiva, previsível, com *direção* e *sentido* idênticos – torna-se o seu oposto – descontínua e imprevisível, com *sentidos* cambiantes em relação à sua *direção*, precisamente quando é penetrada pelo (ou penetra o) pensamento. É a partir do ato de penetrar a consciência-inconsciência –

ou de ser penetrado por ela – que o tempo se temporaliza em temporalidades distintas, segundo cada pensamento que, tal como sugere a metapsicologia freudiana, desenha o seu *sentido* a partir de um complexo sistema psíquico, dito consciência, fundamentalmente inconsciente.

Da inconsciência, como ensina Freud, surge a interrupção do contínuo e o desenho descontínuo do tempo que se atualiza ao conferir *sentido* à *direção*. Tal mudança de *sentido* do tempo é fruto do aparelho psíquico, do pensamento, e surge a partir do que Benjamin nomeou como *afinidades* (ou *afinidades eletivas*) entre o *passado* e o *agora da sua cognoscibilidade*, sempre por meio do caráter (al)químico do tempo que possui nas *correspondências* do *passado* com o *agora* o seu catalizador, assim como se averigua na forma do que Benjamin nomeia *imagem dialética*. O *passado* comporta-se, nesses termos, como agente (al)químico que transubstancia o tempo; o *passado* é o repositório de energia que ativa uma série de *forças*, conforme Bachelard, para quem *a memória é o repositório de energia motriz do tempo*. É no *passado*, pois, que essa energia motriz do tempo se encontra, também como o *não-realizado*: sintoma latente ou vontade, desejo, *imagem de felicidade*, quer dizer, *passado como futuro*. Se não há memória, não há tempo, tanto físico quanto (al)químico, memória, então, compreendida não apenas como atributo humano, mas dos objetos e das coisas do mundo fisicamente “exterior”. Da mesma maneira, deve-se entender o *passado* não como o mero “ser-anterior” aristotélico, nem a memória como simples “lugar-íntimo” onde se deposita reminiscências, pois o *passado* como a memória é uma *força existencial*.

O passado é o que permite ver o tempo, é a matéria da facticidade do tempo

O caráter do tempo é dual. Sabe-se, desde as mais recuadas digressões sobre o problema do tempo, que a sua natureza é essencialmente paradoxal. As aporias do tempo de Agostinho de Hipona o testemunham. Mas o que seria a realidade senão “l’absence apparente de contradiction [a ausência aparente de contradição]” (ARAGON, 2012: 248) na sua totalidade? A realidade do mundo, sem retirar o homem do mundo, como paradoxal, faz justiça à ideia de tempo dual que se pretende descobrir. Simultaneamente como duração e instante, mesmo que se questione o

instante que não dura ou a duração que não possui instantes dimensionáveis, a ideia de tempo dual desenvolve-se de forma inerentemente paradoxal.

O instante é o limite-divisor-criativo real do tempo, pois ele não é divisível. O bergsonismo compreende o tempo, matematicamente, como instantes infinitamente fracionáveis (BERGSON, 1992: 52). Porém, uma fração simples é um número inteiro dividido por outro número inteiro que, como resultado, pode levar a um número não-inteiro ou racional. Por conseguinte, transubstanciando números em fenômenos, poder-se-ia falar em fenômenos não inteiros? Um fenômeno é, em si, o seu próprio limite-criativo, pois é impossível traçar, numericamente, um numerador que corresponda a *um* fenômeno (sempre passível de ser reduzido ao numeral um [1]), ou mesmo à totalidade de certo fenômeno como o tempo. A matematização infinita do tempo como fenômeno mostra-se mais um exotismo matemático do que uma evidência sobre a natureza do tempo (BACHELARD, 2012: 43-44). Primeiramente exposto por Zenão de Eleia e Aristóteles, esse problema é sumarizado por Bachelard: “la durée est faite d’instant sans durée [a duração é feita de instantes sem duração]” (BACHELARD, 2012: 20). O instante e a duração organizam-se por duas naturezas que nunca se extinguem, mas convivem de maneira não sintética, relacional, e desenham o que se pode nomear como a própria presença do (no) mundo como experiência sempre imediata, experimentável em duas aparições bastante conhecidas: *a fotografia, a expressão do instante, e o cinema, expressão da duração*.

Como explicar, contudo, a imagem visível e experimentável de determinada fotografia sendo que não há duração própria ao instante? O *passado*, a partir dessa reflexão, contém a energia que permite a visão de certa imagem que é construída na dialética entre agora e passado. O *passado* comporta-se como a luz que permite a visão da imagem, ele é uma *força material* que atravessa a aparição do que se apresenta presencialmente. O *passado* não é a visão, mas a luz. Não há visão sem luz, fisicamente falando, da mesma maneira que não há presente [presença] ou *existência* [Dasein] sem *passado*, sem experiência. *O passado é a origem da imagem dialética que constitui o mundo vivido e o mundo histórico, pois o passado, tal como a luz, é a força físico-química que transubstancia o passado e o agora cognoscível em presença*. O meio material para tanto, para a constituição da materialidade ou facticidade do tempo como presença é o *passado* (des)organizado pelo pensamento [consciência-inconsciência]. Porque assim como a luz é o meio material para a constituição do fenômeno da visão, o *passado* é o meio material para a constituição

do fenômeno do tempo. Portanto, se a alegoria sugerida diz que a luz permite ver o espaço, o *passado* permite ver o tempo.¹⁴¹

Paradoxo fundamental da ideia de tempo

A realidade apresenta-se como a aparente ausência de contradições, paradoxos, antinomias. Uma série de paradoxos próprios ao mundo apagam-se no intercurso da sua percepção. Os paradoxos escondem-se sob a aparência das coisas, sob a aparência do mundo. Por trás de cada imagem, de cada ideia, existiria um paradoxo que se comporta de maneira *sur-realista*, *sobreposta à realidade*. Tais paradoxos inauguram a realidade, a ideia que se tem do mundo. Ou seja, o paradoxo que funda cada ideia ou imagem do mundo possui a potência de ser real, de mostrar-se à percepção, de ser cognoscível e apresentável, seja em forma de discurso ou imagem. É esse o ensinamento de Louis Aragon: o que se admite e se compreende como a realidade nada mais seria do que uma “síntese instantânea a-sintética” ou momentânea dos paradoxos próprios à constituição do mundo.

A ideia de tempo não é diferente, ela constitui-se, dessa forma, de maneira surrealista. Há um paradoxo que funda a ideia de tempo e que, desde as primeiras reflexões sobre “o que é o tempo?” persiste na dificuldade em lidar com a absorção e a apresentação da sua forma, caráter ou natureza. As conhecidas digressões sobre o tempo do livro XI das *Confissões* de Agostinho, como já dito, admitem essa dificuldade e, ainda, de maneira singular, expõem, mesmo que discretamente, o paradoxo que funda a própria ideia de tempo.

Na XI confissão agostiniana, o tempo é descoberto como o transir, o movimentar-se do (no) mundo que se distingue da eternidade, atributo que é exclusivamente divino, porém, expresso através do *modus* temporal presente na sua qualidade transitório-intransitiva. As coisas passadas e futuras, onde elas se encontram para que possam ser conhecidas?, pergunta-se Agostinho. Ele afirma saber que, onde quer que as coisas futuras e passadas estejam, elas são sempre presentes. Trata-se da conclusão que perdura até a modernidade e reitera a tradição que remonta

¹⁴¹ Proposição que contraria Krzysztof Pomian, quando afirma que “le passé qui n’a pas été connu alors qu’il était le présent, ne pourra jamais devenir l’objet de la science conçue comme contact immédiat, comme vision. Autrement dit, le passé qui ne fut pas connu lorsqu’il était le présent, est inconnaissable” (POMIAN, 1971: 86).

ao pensamento grego, à tríade poderosa que orienta, nas palavras de Heidegger, a discussão sobre o tempo. Os pontos da tríade são os seguintes: 1 - *ser*, 2 - *modus temporal presente*, 3 – *verdade*, pois, “os gregos pensam o ser como presença, em um relacionamento com a verdade, isto é, o desvelado [o que se dá ao conhecimento]” (GA, I, 14, 147); ou, de acordo com a perspectiva surrealista, o que se dá a solução momentânea (de um paradoxo, contradição ou antinomia). “A determinação do tempo na filosofia desde Aristóteles tem tratado o ser como presença” (GA, I, 14, 147-148). Aristóteles é quem sintetiza tal ideia, na sua reflexão sobre o movimento, na *Física*, ao dizer que o tempo, constituído pelo que ele chama de *anterior-posterior* (*Física*, IV (11), 219 b - 2-3), dispõe do seu ponto de inflexão ou do seu limite-divisor-criativo no “agora”, o que veio a ser interpretado como *modus temporal presente*, concepção vulgar ou tradicional sobre o tempo da qual fala Heidegger.

A partir da estrutura do tempo aristotélica, *linha que perpassa o presente do passado rumo ao futuro*, a ideia de tempo é determinada dentro da tradição reflexiva ocidental, da filosofia e da teologia até a ciência moderna. Mesmo as mais exóticas leituras sobre a ideia de tempo, declaradamente ou não, retornam à (ou se originam da) estrutura aristotélica básica, cujo presente, ponto de inflexão e acidente do tempo, é *onde* a presença, a verdade e o *ser* encontram-se. Bem ao contrário do que deseja o programa físico para a descrição do tempo, cuja espacialização radical o torna estático e intransitivo, a sua natureza é linear, homogênea e causal, representada sempre matematicamente (pois é numerável), segundo o vetor que, do passado-lugar-anterior, parte rumo ao lugar-presente, que, por sua vez, se direciona ao lugar-posterior-futuro. Ou seja, não há paradoxo para a “física do tempo”; a *direção* e o *sentido* [significado] do tempo são idênticos.

Por outro lado, a *direção* do tempo para Agostinho não é a mesma da ideia física de tempo: rumo ao futuro a partir do presente que se origina do passado (seja em sentido contínuo, progressivo, teleológico ou circular, repetitivo, enquanto rito). De maneira diametralmente oposta, Agostinho sugere que o tempo *parte do presente que, segundo o seu futuro, degrada-se em passado até se passar completamente* (*Confissões*, XI, 36). Logo, a *direção* do tempo psíquico ou “da alma” de Agostinho, que não é *cronometrável* ou *numerável*, mas medido segundo o movimento interno da

alma ou pensamento, é contrária à *direção* do tempo físico causal¹⁴². A natureza degradante ou corrosiva do tempo expressa-se por um vetor que parte do futuro, passando pelo presente, extinguindo-se ou cristalizando-se no passado. Trata-se de um vetor diametralmente oposto à ideia física de tempo.

O paradoxo fundamental da ideia de tempo anuncia-se, conseqüentemente, a partir da percepção de que a direção do tempo é, também, dual ou dupla, do passado em direção ao futuro, ou do futuro em direção ao passado, sempre cruzando o presente. Ao assumir que a ideia de tempo possui tanto a forma linear, causal, homogênea (física), quanto a forma descontínua, não-causal, heterogênea (metafísica) ou íntima, orquestrada (al)quimicamente, entende-se o paradoxo fundamental da ideia de tempo. Há uma dupla possibilidade de se inserir no tempo, de *temporalizar a temporalidade*, de acionar a potência própria ao mundo, de se inserir no tempo ou de simplesmente compreender o que é o tempo, quais sejam, do passado rumo ao futuro ou do futuro rumo ao passado. É possível, portanto, representar a *direção* do tempo das duas formas que, paradoxalmente, são também opostas. Há uma dupla *direção* do tempo que desenha a temporalidade de modo paradoxal, com dois vetores sobrepostos: um direcionado para o futuro, outro direcionado para o passado, ambos cruzando o agora. A “flecha do tempo” das ciências naturais seria apenas uma das flechas do tempo; a outra, das ciências do espírito, além de ser um problema a mais para a compreensão da ideia de tempo em geral, parece “contrariar” a outra ao desenhar o paradoxo que fundamenta a ideia de tempo.¹⁴³

¹⁴² Proposição que é radicalmente negada pela tradição física. George Jaroszkiewicz, no seu livro sobre as diferentes “imagens do tempo” produzidas pela tradição dita ocidental, comenta da seguinte maneira a asserção de Agostinho: “This quotation reveals more about the standards of logic in theology and philosophy than it does about the nature of time. Even if we allow concepts such as time flying *from future to past* Augustine’s assertions are contextually incomplete” (JAROSZKIEWICZ, 2016: 31). Isto é, para Jaroszkiewicz, a assertiva de Agostinho é fisicamente falsa, pois não haveria um observador que a comprovasse enquanto “natural”. Exigência no mínimo extravagante, visto que não há quem ou o que possa “observar” o passado ou o futuro em si, de maneira substancial. O que revela uma incompreensão por parte do físico sobre os conceitos de passado e futuro, que, após serem hipostasiados pela tradição física, ganham a forma exclusiva de “lugar”, esta, sim, uma forma incompleta. O que há por parte de Jaroszkiewicz (que fala em nome de outra significativa parte da literatura física sobre a ideia de tempo) é a tácita inadmissão dos limites das ciências físicas quanto ao trato do tempo. John Jamieson Carswell Smart e Adolf Grünbaum anuem à conclusão de que não há como falar fisicamente em passado, presente e futuro, pois são categorias mentais, anímicas, configuradas por Agostinho em um contexto teológico. Portanto, “the concepts of past, present and future have significance relative only to human thought and utterance and do not apply to the universe as such” (SMART, 1963: 132), pois “nowness, and thereby pastness and futurity are mind-dependent” (GRÜNBAUM, 1967: 21-22).

¹⁴³ John Ellis McTaggart, em seu *The unreality of Time* (1908), identifica uma contradição própria à ideia de tempo que se conecta com o paradoxo anunciado. Ao identificar as duas séries fundamentais que representam o tempo, Série-A (passado-presente-futuro) e Série-B (anterior-posterior) conclui que,

Heidegger, Benjamin e Freud assumem esse paradoxo de maneira não declarada para tratar o tempo como problema (al)químico. E para o novo desenho do tempo que se anuncia, nota-se que o conceito de *passado* é transformado ao ganhar contornos radicalmente materiais dentro da estrutura temporal que não é apenas surrealista, mas materialista no seu sentido imediato de “materialidade”.

Para o novo desenho do tempo que comporta o paradoxo anunciado, o tempo pode se direcionar rumo ao passado, tornando o passado o (1) *futuro do presente*; e, concomitantemente, o tempo pode se direcionar rumo ao futuro, tornando o passado (2) *a origem do presente*. Ou seja, simultaneamente, o passado tornou-se *origem* (2) e *fim* (1) da *direção* do tempo na sua imagem paradoxal, algo a que Hegel parece estar atento no fragmento *Conceito de Movimento*, datado de 1804-1805, ao caracterizar o conceito específico de passado como “a negação”, tal como o faz na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, mas, também, como *tempo retornado em si mesmo* [in *sichselbstzurückgekehrte Zeit*] (HEGEL, 1971, 194). Se a realidade, pela ótica surrealista, é a aparência, o que aparece, então, deve sempre conter o passado, mesmo em forma de imagem do desejo, vontade ou expectativa “futura”, cujo conteúdo é sempre passado.

As duas direções do tempo são a origem da própria ideia de tempo que se diferencia daquilo que é eternidade. Jean Winand, em “*Réflexions sur l'anthropologie du temps* [Reflexões sobre a antropologia do tempo]”, chama a atenção para *a dupla orientação do tempo* [la double orientation du temps]. Haveria um “ponto de vista do observador”, segundo o qual, quem observa (a consciência) dirige-se rumo ao futuro e o futuro se dirige até ele. Por outro lado, haveria o “ponto de vista dos eventos”, do mundo ou do cosmo, segundo o qual, a degradação do mundo rumo ao passado afeta o observador que é determinado pelo passado (WINAND, 2003: 20). O problema da dupla orientação do tempo, ou do paradoxo fundamental da ideia de tempo, faz-se perceber nesse complexo linguístico, de origem antropológica, existencial e mesmo física, que converge sobre o conceito de passado, compreendido, então, como *matéria original e final* tanto do ser [observador] quanto do mundo físico “exterior” [cosmo]. Isso, entretanto, não surge apenas de determinada questão linguística, como Martin

devido ao fato de a natureza essencialmente dinâmica da primeira não se relacionar de modo lógico com o caráter estático da segunda, a própria ideia de tempo não seria real. Logo, “the idea of time must be rejected, not because it cannot be explained, but because the contradiction cannot be removed” (MCTAGGART, 1908: 471). Entretanto, diferentemente de McTaggart, a presente análise busca não rejeitar a ideia de tempo, mas compreender tal ideia em seus caracteres paradoxais que, não sendo um obstáculo para a sua realização, constituem a natureza mesma do tempo.

Haspelmath supõe em *From Space to Time - Temporal adverbials in the World's Languages* (1997)¹⁴⁴, mas da própria natureza do fenômeno do tempo.

O passado é a matéria *original* e *final* da existência

Para o homem, é impossível separar-se de si, ensina Schelling em um fragmento da sua obra inacabada, *Die Weltalter* [As idades do mundo]. Há, pois, certa indissociabilidade entre a experiência e o *ser*, entre o que a ontologia tradicional nomeou passado e o futuro. Tal indissociabilidade não se funda em nada além do “paradoxo fundamental da ideia de tempo”. Desse ensinamento que afeta principalmente o conceito de passado, surge um problema de interesse particular para o historiador, pois o *passado como registro da factualidade ou da eventualidade* é o objeto da história que ainda permanece com o seu olhar fixo sobre as ruínas “anteriores” à sua existência.

Analisando radicalmente a imagem dual do tempo, pode-se dizer que o vetor temporal encontra à sua frente, sempre como *posterior*, o passado, não importando a *direção* temporal; o tempo tem sempre ao seu alcance, ao alcance do seu(s) sentido(s), o *passado*, pois o *passado* é o fim (1) e a origem (2) do presente, simultaneamente. Em vista disso, é possível afirmar que tudo o que *é* está tingido pela experiência vivida, pelo *passado* (Werke und Nachlaß, 19, 16; GS, V, 600 [N 13, a 1]), orientando-se pelo *passado* rumo aos projetos “futuros” (passados não-realizados), pois a “contaminação” do presente é inevitável, segundo a origem ou o fim do movimento do mundo. O *passado* é a matéria original e final da existência.

A imagem do tempo que possui dois passados é perturbadora e Walter Benjamin desenha na sua conhecida alegoria sobre a história figurada em um anjo algo sugestivo nesse sentido. O “anjo da história” da IX tese sobre o conceito de

¹⁴⁴ Haspelmath, apesar de não entender esse problema, sublinha, acertadamente, que o que se chama de “concepção vulgar de tempo”, nas palavras de Heidegger, expressa-se linguisticamente segundo padrões a princípio espaciais. “The space-to-time hypothesis can be tested quite easily on the expressions used for the temporal anterior and posterior functions. These two notions are among the simplest temporal relations because neither the nature of the reference time nor the nature of the located situation is relevant for them. The cross-linguistic evidence overwhelmingly confirms the view that time is conceptualized in terms of space, more particularly in terms of the frontal axis. A large number of languages from a wide variety of families show this association either synchronically or diachronically. In almost all cases, the front is associated with 'before' and the back is associated with 'after'” (HASPELMATH, 1997: 56).

história tem o passado diante dele; o anjo tem o passado, “um monte de ruínas à sua frente” [der Trümmerhaufen vor ihm]. Ao mesmo tempo, o futuro, a tempestade de nome progresso, o paraíso, a que “ele volta as costas” [er den Rücken kehrt], está, espacialmente, atrás dele.¹⁴⁵

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade. (GS, I, 2, 697-698).¹⁴⁶

A ausência de comentadores atentos à subversão espacial que o tempo sofre nessa tese é flagrante quanto à força que a intratemporalidade ou a temporalidade vulgar perpetra sobre a tradição. Ralf Konersmann, a título de exemplo, em *Erstarrte Unruhe – Walter Benjamins Begriff Geschichte* [Inquietude Estática – Conceito de História de Walter Benjamin] (1991), ignora peremptoriamente as palavras do próprio Benjamin ao dizer que

¹⁴⁵ Observação já explorada sumariamente em minha dissertação de mestrado (cf. CARVALHO, 2013).

¹⁴⁶ Na tradução francesa de Benjamin, lê-se : “Son visage est tourné vers le passé (...) l’avenir auquel l’Ange ne cesse de tourner le dos tandis que les décombres [le passé] en face de lui, montent au ciel” (Werke und Nachlaß, 19, 64).

den leeren Raum, in dem Klees engel schwebt, macht sie zunächst zum Raum der geschichtlichen Zeit, in dem alles Rückwärtige als Vergangenheit, alles Vorausliegende als Zukunft erscheint.

o espaço vazio onde paira o anjo de Klee, antes de tudo, produz o espaço do tempo histórico no qual aparece toda retaguarda como passado e toda vanguarda como futuro.
(KONERSMANN, 1991: 122).

Konersmann, seguido por outros comentadores da obra benjaminiana, apresenta o espaço de temporalidade do anjo da história de forma contraditória àquela que o próprio Benjamin sugere.

A imagem espacialmente subversiva em relação à temporalidade tradicional (aristotélico-agostiniana ou vulgar) que Benjamin apresenta transfigurada no Anjo da História, espécie de *Malach-ha-Mawis* [“Anjo da Morte”, em ídiche], corresponde diretamente às concepções hebraicas antigas de espaço e tempo. Para a língua hebraica antiga ou bíblica, o nome masculino קֶדֶם [*qedem*] (BEREZIN, 2003: 564), além de significar a abstração temporal “passado”, “tempo anterior”, “tempo originário”, denota o lugar espacial “à frente”. Conforme explica o *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* [Dicionário teológico do Antigo Testamento] (1989), *qedem* possui um significado primário espacial em vários registros da antiguidade meso-oriental, pois para o mundo semita antigo, o “oriente” ou “leste” [direção do nascer do sol, “aquele que *orienta* os homens em suas jornadas”], קֶדֶם [*qedem*], equivale à acepção espacial “à frente”, da mesma maneira que “ocidente” ou “oeste” equivale a “atrás”¹⁴⁷; além de “sul” ser a “direita” e o “norte” a “esquerda” (BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 1989: 1165). Em hebraico antigo, há uma desconformidade linguística em relação à espacialidade própria às línguas contemporâneas que devem a sua configuração à ideia de tempo greco-cristã, quer dizer, aristotélico-agostiniana, interpretação atestada pelo *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* [Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento] (BAUMGARTNER; KOEHLER; STAMM, 1983: 998-1001). Logo, o hebraico antigo possui um conteúdo sobre as significações do passado diverso da

¹⁴⁷ A palavra אַחֲרָי [achar, akhar] (BEREZIN, 2003: 13) comporta tanto a significação espacial de “leste” ou “atrás” quanto a temporal de “futuro”. O que confirma a inversão espaço-temporal que a língua hebraica perpetra em relação à tradição greco-aristotélica sobre os *modus temporais*. A antítese *qedem* e *achar* é explicitamente visível no livro de Salmos, no capítulo 139, versículo 5: “Tu me cercaste em volta אַחֲרַי וְקֶדֶם צִרְתָּנִי; desde minha retaguarda à minha vanguarda, cercaste-me], e puseste sobre mim a tua mão”.

experiência vulgar do tempo (orientada pela ontologia tradicional).¹⁴⁸ A tradição hebraica, com efeito, demonstra a fragilidade dos conceitos de passado, presente e futuro, ao anunciar a capilaridade da variedade cultural e linguística sobre as aparições existenciais, mas também sugere que *a reviravolta ontológica proposta para o conceito de passado não desencontra o cultivo contemporâneo da espacialidade, apenas se destaca da tradição da história da ontologia*.

Ademais, não apenas o hebraico antigo, mas, dentro da tradição ocidental, tanto a língua grega como a latina também registram o paradoxo anunciado. No grego antigo, o advérbio e a preposição *πάρος* [*páros*] remetem não apenas à expressão de tempo passado (ou “que passou”), mas também, quando indica lugar, ao “antes” ou ao “depois”, de modo contraditório (BAILLY, 2000: 1493). No latim, *præterēō*, indica tanto o “tempo passado” [*præteritum tempus*], “ação de passar” [*prætereo*] ou “o passado” [*præterita*], como também, concernente a lugar, significa “diante” ou “à frente”, bem como o “antes” [*præter*; *ante*]; derivações do advérbio e preposição *præ*, de modo novamente paradoxal (GAFFIOT, 2016: 1043; 1058). Isto é, as línguas grega e latina antigas permitem pensar o conceito de passado não apenas como o “anterior”, mas também como o “posterior”, pois o conceito de passado da tradição ontológica sedimenta-o como “o anterior” em relação ao agora, precisamente devido à sobrevivência do argumento aristotélico encontrado no “tratado sobre o tempo” da *Física*, bem como nos seus críticos e comentadores (dentre os quais Agostinho é o mais notório). Segundo o hebraico, o grego e o latim, enfim, não o *agora*, mas o *passado* é o *anterior-posterior*, tornando o passado o autêntico *ser do tempo*.

O *passado*, de acordo com a ideia de tempo dual e o paradoxo fundamental da ideia de tempo, expressa-se como o limite-criativo da temporalidade, *força existencial*. O futuro ou a futuridade é, na verdade, determinada aparição do passado que, em si, carrega os limites [as contingências] de visibilidade ou as suas possibilidades; as expectativas são livres, porém não infinitas [disformes], elas possuem formas dadas pela experiência vivida que podem ser repetidas ou “re-formadas”, atualizadas. Dessa maneira, pode-se dizer que o que se chama de “previsão de futuro” nas ciências naturais ou mesmo na futurologia em geral não é

¹⁴⁸ Outras culturas arcaicas, tais como os acádios, egípcios, aimaras, a título de exemplo, também possuem determinações espaciais diferentes da que é mais própria à tradição ontológica da ideia de tempo (JAROSZKIEWICZ, 2015: 9-10).

nada mais que “re-ação ou repetição do anteriormente averiguado como repetível”¹⁴⁹. Assim como é a “expectativa” da alma sobre a sua existência (ou seja, a expectativa da alma como “atualização do passado”), também a expectativa é a pulsão do desejo de realizar o não-realizado, a experiência falha, o passado recalcado ou inconsciente que, sempre imperfeito, sobrevive apenas por meio da expectativa, nome que a alma dá ao futuro. O *passado*, portanto, é o que dá forma ao *sentido*, “orienta”, tal como a concepção hebraico-bíblica anuncia. O passado é o material que constrói a origem e o fim da experiência, a orientação que não pressupõe de nenhum modo determinação.

¹⁴⁹ Koselleck sintetiza esse tema da seguinte forma: “previsões só são possíveis porque na história existem estruturas formais que se repetem, mesmo quando seu conteúdo é singular e preserva um caráter surpreendente para os envolvidos. Sem as constantes, de duração variada, presentes nos eventos vindouros seria impossível prognosticar qualquer coisa” (KOSELLECK, 2014a: 193). Ou seja, no prognóstico sobre o futuro, ou sobre as expectativas futuras, pairam materiais da experiência, passados.

Terceira Seção

Prólogo histórico-intelectual sobre a coerência teórica Benjamin-Heidegger-Freud

Martin Heidegger e Sigmund Freud encontram-se “diluídos” na obra de Walter Benjamin. Nenhum dos dois é do seu círculo próximo ou está entre as referências teóricas dominantes na obra de Benjamin. Ainda assim, um (de maneira negativa) e outro (de modo positivo) encontram correspondências com a sua obra. Heidegger e Freud são planetas em torno dos quais Benjamin orbita, de modo que as obras dos dois ajudam a compor o pensamento benjaminiano sobre a ideia de tempo, de modo a determinar o seu traçado, dando inteligibilidade àquilo que parece incompleto, lançando luz sobre aquilo que aparece de forma obscura..

No que tange à ideia de tempo e ao conceito de passado, há uma coerência teórica entre os três pensamentos que antes de se localizar no âmbito da influência, encontra-se virtualmente resumida na constelação possível de se traçar sob a seguinte proposição: *o conceito de passado (al)químico ou o conceito de passado Benjamin-Heidegger-Freud*. Essa conceitualização do passado cria reverberações que atingem a ideia de história e modelam um novo papel para o passado, não mais na qualidade de mero objeto de observação ou aprendizado passivo, mas como *força* ativa e re-ativa, atuante sobre a tradição, a historiografia e a consciência histórica.

O limiar entre Heidegger e Benjamin

*Warum ist die abendländische »Philosophie« in ihrem Wesen
Metaphysik? Weil sie im Wesensgrund »Physik« ist.
[Por que a 'filosofia' ocidental em sua essência é metafísica?
Porque é 'física' em seu fundamento.]*

(Heidegger, Die Geschichte des Seyns)

Da tensão e do choque surgem as afinidades

Nos anos 1960, Hannah Arendt afirmou que Walter Benjamin possuía mais afinidades com Martin Heidegger do que ele mesmo poderia supor.¹⁵⁰ Notadamente no texto em que introduz as primeiras traduções dos trabalhos de Benjamin para o inglês, em 1968, Arendt diz, de maneira audaciosa, que a obra benjaminiana possuía mais em comum com o pensamento heideggeriano do que com a chamada Escola de Frankfurt, com a qual Benjamin manteve relações determinantes durante os anos 1930. Esse fato é posto em questão pelo professor Michael Löwy, pelas várias vezes em que Benjamin se refere ao trabalho de Heidegger como quem se refere a um inimigo.

Entre as tentativas de interpretação de sua [Benjamin] obra, há uma que me parece particularmente discutível: a que crê poder situá-la no mesmo campo filosófico que Martin Heidegger. Hannah Arendt, em seu emocionante ensaio dos anos 1960, infelizmente contribui para essa confusão, afirmando, contra todas as evidências, que “na realidade, sem saber, Benjamin tinha muito mais em comum [com Heidegger] do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas”. Ora, Benjamin não deixou dúvidas sobre os sentimentos de hostilidade ao autor de *Ser e Tempo*, muito antes que ele manifestasse sua adesão ao III Reich. (LÖWY, 2005: 15-16).

A hostilidade que Löwy alega existir encontra-se em algumas cartas escritas por Benjamin, confidenciadas a amigos próximos ou interlocutores, nas quais a tensão que a leitura dos textos de Heidegger causa em seu espírito é flagrante, bem como a oposição a tudo o que Heidegger escreve através de palavras por vezes violentas. Löwy sublinha uma dessas cartas, dirigida à Gershom Scholem, em 20 de janeiro de 1930 (LÖWY, 2005: 16). Curiosamente, no momento de elaboração da teoria do conhecimento e da história, envolvido no trabalho das *Passagens*, Benjamin tem Heidegger em mente:

¹⁵⁰ “Without realizing it, Benjamin actually had more in common with Heidegger's remarkable sense for living eyes and living bones that had sea-changed into pearls and coral, and as such could be saved and lifted into the present only by doing violence to their context in interpreting them with ‘the deadly impact’ of new thoughts, than he did with the dialectical subtleties of his Marxist friends” (ARENDT, 1969: 46).

Ce que pour moi aujourd'hui semble une chose acquise, c'est que pour ce livre [Pariser Passagen] aussi bien que pour le "Trauerspiel" je ne pourrai pas me passer d'une introduction qui porte sur la théorie de la connaissance - et, cette fois surtout sur la théorie de la connaissance de l'histoire. C'est là que je trouverai sur mon chemin Heidegger et j'attends quelque scintillement de l'entrechoc de nos deux manières, très différentes, d'envisager l'histoire.

Para mim, hoje, parece-me certo que para esse livro [Pariser Passagen], tal como para o "Drama trágico", não posso fazê-lo sem uma introdução que fale sobre a teoria do conhecimento - e, dessa vez sobretudo sobre a teoria do conhecimento da história. É aí que encontrarei no meu caminho Heidegger, e eu espero algumas faíscas do entrechoque das nossas duas maneiras muito diferentes de visar a história.

(GB, III, 503).

Benjamin afirma enxergar a história de maneira “très différente” de Heidegger. Algo que já havia dito anos antes para o próprio Scholem em carta enviada em 11 de novembro de 1916, na qual Benjamin critica a palestra *venia legendi*, proferida por Heidegger em Freiburg, em 1915, sobre o conceito de tempo histórico, e publicada em 1916 na *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [Revista de Filosofia e crítica filosófica] com o título *O conceito de tempo na ciência histórica* [Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft]. Já em 1916 é possível, portanto, dizer que Benjamin se interessa pela discussão heideggeriana sobre a historiografia, bem como pelo debate sobre a ideia de tempo e a sua relação íntima com a ideia de história, mesmo que com grande desconfiança sobre a proposta heideggeriana para se trabalhar as conexões entre tempo e história.

Über das “Problem der historischen Zeit” ist in der letzten oder vorletzten Nummer der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* ein Aufsatz (ursprünglich als Rede zur Erlangung der *venia legendi* in Freiburg gehalten) erschienen, der in exakter Weise dokumentiert, wie man die Sache nicht machen soll. Eine furchtbare Arbeit, in die Sie aber vielleicht einmal hineinsehen, wenn auch nur um meine Vermutung zu bestätigen, daß nämlich nicht nur das, was der Verfasser über die historische Zeit sagt (und was ich beurteilen kann) Unsinn ist, sondern auch seine Ausführungen über die mechanische Zeit schief sind, wie ich vermute.

Sobre o ‘Problema do tempo histórico’ que está no último ou penúltimo número da *Revista de filosofia e crítica filosófica* é um ensaio (originalmente uma palestra *venia legendi* para obtenção de certa posição em Freiburg), o qual documenta de modo exato como não se deve abordar o tema. Um trabalho horrível, que talvez valha a pena você dar uma olhada, apenas para confirmar minha hipótese que não somente o que o autor diz sobre o tempo histórico é sem sentido, mas também a sua abordagem sobre o tempo mecânico, eu acho, está incorreta. (GB, I, 344).

Há ainda outra carta – de 25 de abril de 1930 – em que Benjamin, ao falar sobre os estudos produzidos junto a Brecht, comunica a Scholem seu desejo de “aniquilar Heidegger” [den Heidegger zu zertrümmern] (GB, III, 522). Ou então, quando em 7 de março de 1931, em carta ao crítico literário suíço, Max Rychner, ao discutir o teor materialista do seu próprio trabalho (algo adquirido não por meio de “brochuras comunistas [kommunistischer Broschüren]” (GB, IV, 18), mas em meio ao trabalho sobre a linguagem que remonta ao livro sobre o drama trágico alemão, de 1925, ou mesmo o texto sobre a linguagem do homem e das coisas, de 1916), Benjamin faz questão de diferenciar o seu pensamento das “profundas paráfrases sobre o reino das ideias (...) que emanam da escola heideggeriana [tiefsinnigsten Umschreibungen des Ideenreiches, (...) aus Heideggers Schule hervorgehen]” (GB, IV, 19).

É inegável que Walter Benjamin, apesar de nunca tê-lo confrontado de maneira elaborada e direta, é um crítico implacável do pensamento de Martin Heidegger. A obra heideggeriana, para Benjamin, seria a antítese do seu próprio pensamento. Algo dito e repetido mais de uma vez, como se pode averiguar por essa breve revista epistolar. No entanto, por mais que seja irresistível escutar a sentença que o próprio Benjamin profere sobre a sua relação com Heidegger, não é possível ignorar as inúmeras afinidades entre os dois autores: Hannah Arendt refere-se a elas como afinidades entre dois projetos que objetivam algo similar por meios distintos e que, por isso mesmo, fazem deles interlocutores ideais. Dessa maneira, a tensão que Benjamin deixa transparecer em cada citação a Heidegger diz, precisamente, da proximidade temática e do desejo de se afastar da filosofia heideggeriana. Em outras palavras, Heidegger causa essa repulsa em Benjamin exatamente porque há semelhanças entre ambos que não se situam apenas no âmbito do tema elencado para trabalho (o tempo e a história), mas que se encontram no argumento que cada autor escolhe para apresentar os problemas enfrentados.

Benjamin não era, naturalmente, um “partidário de Heidegger”, como indica Michael Löwy (2005: 17). E sequer “fora influenciado” por ele, pois já no período entre 1915 e 1925 Benjamin articula os fundamentos teóricos da sua compreensão sobre a ideia de tempo e a relação da temporalidade com a história que irão persistir

na sua obra.¹⁵¹ Ou seja, bem antes da publicação de *Ser e Tempo*, cuja primeira edição surge em 1927, Benjamin já articulava os seus fundamentos teóricos. Todavia, não é apenas pela “influência” que se mede essa relação aparentemente unilateral (visto que partem unicamente de Benjamin os comentários sobre a obra de Heidegger, não havendo nenhuma referência conhecida deste sobre aquele). Não se trata aqui de duvidar do que Benjamin compreende como a sua própria posição diante do trabalho heideggeriano, mas de investigar se há uma afinidade entre as duas formas de pensar o tempo e a história que não se articula pela influência, mas que é determinada pela tensão entre dois pensamentos responsáveis por produzir – quando em contato – “quelque scintillement de l’entre-choc [algumas centelhas do entrechoque]”.

Tanto Heidegger quanto Benjamin estabelecem o mesmo início para a revisão filosófica que empreendem, qual seja, o conceito de experiência kantiano. Por isso mesmo, Heidegger (de maneira declarada) e Benjamin (de forma velada) desenvolvem argumentos ontológicos para tanto. Para ambos, o questionamento da “experiência” kantiana segue o mesmo problema: a experiência deve obedecer à *transitoriedade* dos fenômenos, algo que o conceito transcendental-kantiano não prevê. Ou seja, é preciso justificar e apresentar o “como” a experiência desenvolve-se temporalmente.¹⁵² Dessa interrogação surge o ponto de inflexão entre o pensamento de Heidegger e de Benjamin no que concerne ao problema da conexão entre o tempo e a história: o fundamento da construção do mundo histórico, a *historicidade* [Geschichtlichkeit]¹⁵³ do *Dasein*, ou a potência em ser histórico própria ao *ser*, algo sugerido por Benjamin no fragmento [N 3, 1] (GS, V, 1, 578-579) do trabalho das *Passagens*, o que indica, por sua vez, a leitura (ou pelo menos uma notícia acerca) do tratado *Ser e Tempo*, obra na qual o conceito de *historicidade* é apresentado por meio do filtro heideggeriano da “pergunta pelo ser” e da “destruição da ontologia tradicional” (WENTZER, 1998: 44-50). É a partir desse ponto, qual seja, o

¹⁵¹ Particularmente em *Trauerspiel und Tragödie* [Drama trágico e tragédia] (1916) (GS, II, 1) é possível ler de maneira abreviada a compreensão sobre o tempo e a história de Benjamin.

¹⁵² Tal correspondência é explicada de forma mais bem detalhada por Françoise Proust (PROUST, 1994: 11-14) e Patrícia Lavelle (LAVELLE, 2008: 18-21). Proust e Lavelle sublinham que Benjamin e Heidegger constroem argumentos distintos para esse *Kantstreit*. Entretanto, partem as duas argumentações de um mesmo problema, a saber, a necessidade de se refundar ontologicamente o conceito de *experiência* [Erfahrung] por meio da inserção do tempo enquanto temporalidade na justificação teórica do ato de “conhecer” ou “experimentar” algo – isso para que se faça justiça ao caráter transitório do mundo e das coisas.

¹⁵³ A historicidade emerge do questionamento fenomenológico, especialmente desde Dilthey, sobre as condições de possibilidade da história, antes da historiografia. “The question is not What is history? or How do we know history? but rather What is it to be historical? What is it like to exist historically? What does it mean to be historical?” (CARR, 2005: 7).

reconhecimento e o estudo da *historicidade*, que a diferenciação e a aproximação entre Benjamin e Heidegger desenham-se de forma patente.

Nesse sentido, pode-se dizer que, se há um tema comum aos dois, é precisamente a fundamentação teórica da história como fenômeno existencial irresistível, seus limites e a consequente crítica à historiografia coeva. Heidegger e Benjamin ocupam-se dos parâmetros lógicos (sobretudo ontológicos) do tempo em relação à história e à historiografia, cada um através de uma nomenclatura própria e formalmente envolvidos em determinado meio social e intelectual.¹⁵⁴ A convergência, por fim, encontra-se na tentativa de fundamentar ou justificar a historiografia como conhecimento necessário por meio da compreensão do tempo como *temporalidade*.¹⁵⁵

As divergências quanto ao questionamento sobre a estrutura autêntica do tempo e uma historiografia que faça justiça a tal estrutura, aparecem, assim, nas formas de diferença fundamental entre os limites-criativos da temporalidade, diferentes abordagens sobre a origem do futuro ou da futuridade, e discordâncias onto-epistemológicas sobre o fundamento existencial da história ou historiografia. Para tanto, ambos definem um programa de reinauguração da filosofia, Benjamin com o “novo, positivo conceito de barbárie [neuen, positiven Begriff des Barbarentums]” (GS, II, 1, 215), Heidegger com a “destruição da história da ontologia [Destruktion der Geschichte der Ontologie]” (GA, I, 2, 27-36).

¹⁵⁴ Quanto ao possível diálogo entre Benjamin e Heidegger, pouco se produziu. Destacam-se as obras de Willem van Rijen, *Der Schwarzwald und Paris* (1998), e de Mathias Giuliani, *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger* (2014), que se dedicam precisamente às aproximações entre os dois pensadores, às quais Hannah Arendt se refere de maneira categórica em seu ensaio sobre Benjamin de 1968. A recente publicação, *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger* (2015), volume organizado Andrew Benjamin e Dimitris Vardoulakis, também contribui para a questão. Thomas Wentzer, em *Bewahrung der Geschichte* (1998), Peter Fenves, em *The Messianic Reduction* (2011), e Françoise Proust, em *L’histoire à Contratemp*s (1994), oferecem algumas páginas às correspondências entre os dois autores. Além disso, destacam-se também os seguintes artigos: “Reading comes to Grief: style and philosophy of History in Martin Heidegger and Walter Benjamin”, de Marcus Paul Bullock; “Benjamin, Heidegger and the destruction of tradition”, de Howard Cygill; “Walter Benjamins Kritik an Heideggers Antrittsvorlesung über den «Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft» (1916)”, de Thomas Regehly; “Temples et Passages: expériences de seuil chez Benjamin et Heidegger”, também de Willem van Reijen. Essa literatura ilumina outras convergências e divergências entre Benjamin e Heidegger que não aparecem neste trabalho.

¹⁵⁵ Para além disso, temas relativos à linguagem são da preocupação de ambos, conforme Thomas Wentzer: “So verdienen die jeweiligen Überlegungen zur Sprache, die Kritik am Neukantianismus, die Beschäftigung mit der Scholastik, die Überlegungen zum Verhältnis von Kunst und Philosophie, zu Dichtung und Denken, der Rang Hölderlins, die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Philosophie des Ursprungs, die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie selbst usw. auch in vergleichender Perspektive Beachtung. Nicht zuletzt Benjamins frühe Überlegungen zur Sprache nehmen Motive vorweg, die der späte Heidegger seinerseits in den Mittelpunkt seines Denkens zur Sprache stellen wird” (WENTZER, 1998: 43).

A diferença fundamental ou ontológica entre as ideias de tempo de Benjamin e Heidegger: o limite-criativo da temporalidade

É preciso anunciar a diferença fundamental entre as formas benjaminiana e heideggeriana de visar o problema do tempo e o seu nexos com a história, como o próprio Benjamin já havia sugerido em carta a Scholem. Essa diferença de caráter ontológico articula a distinção de cunho historiográfico que retira Benjamin e Heidegger do mesmo plano filosófico, qual seja, cada um propõe uma origem distinta para a temporalidade. Em outras palavras, para cada um desses pensadores o tempo origina-se de acordo com um *modus* temporal específico. Benjamin propõe que o passado é o limite-criativo do tempo, a sua origem e o seu fim; Heidegger estabelece o futuro ou a futuridade como o limite-criativo do tempo, a sua origem e o seu fim. Apesar de ambos estruturarem suas respectivas “revoluções copernicanas” sobre a ideia de tempo a partir de um processo semelhante, ao reconfigurarem o conceito de “agora” ou “presente” como *Augenblick* [instante] (Heidegger) e *Jetztzeit* [tempo-do-agora] (Benjamin), a origem da temporalidade estrutura-se de maneira distinta segundo cada um.

Para Heidegger, a origem do tempo é o futuro. O futuro ou a futuridade é o temporalizador da temporalidade própria ao ser que “é-tempo”. O futuro é o limite-criativo do tempo em *Ser e Tempo* “as the ‘primary phenomenon’ of original and authentic temporality [como ‘fenômeno primário’ da temporalidade original e autêntica]” (RUIN, 1994: 189)¹⁵⁶. Quando Heidegger propõe a projeção futura como o limite-criativo do tempo, ele exime-se da tarefa de explicar a origem do que seria original, a futuridade ou a projeção futura em detrimento de uma inexplicabilidade da propriedade ou substância primeva dessa projeção, a saber, a *liberdade*. Tal questão permanece aberta.

Se para Heidegger é o futuro que possui o passado, para Benjamin é o passado que possui futuros, diferença que reside na originariedade “ek-stática” ou existencial-fenomênica do limite-criativo do tempo. O passado é o *modus* temporal que se abre para originar o tempo ou para temporalizar a temporalidade, de acordo com Benjamin. E o passado seria a *modulação* que fundamenta, materialmente, a origem

¹⁵⁶ “Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene übernimmt [O ser-resoluto, no qual o Dasein retorna a si mesmo, abre as possibilidades cada vez factuais do existir próprio, a partir da herança que esse existir assume como dejectado]” (GA, I, 2, 507).

da experiência do tempo, ou o *modus* que temporaliza a temporalidade própria ao *ser* e ao mundo, que são na verdade um só, na forma de *Jetztzeit* para Benjamin, assim como para Heidegger em forma de unidade *ekstática*.

Le temps benjaminien est ici à la fois infiniment proche et infiniment éloigné du temps de son contemporain Heidegger. Certes, Benjamin et Heidegger ont un ennemi commun : le temps que Heidegger nommait vulgaire, que Benjamin qualifiait de progressiste et que chacun définit comme succession et accumulation de présents. Car chacun voit dans la modernité, dans ces temps dit « nouveaux », la fin du présent, le terme mis à la croyance à une venue et à une possible possession pleine et entière du temps. (...) Il faut, dit Heidegger, penser le temps depuis la finitude du Dasein, depuis son être-jeté dans le monde, c'est-à-dire précisément depuis son être-jeté dans le temps. (...) On voit combien Benjamin est ici, malgré certaines affinités d'apparence, aux antipodes de Heidegger. Il s'agit bien, pour Benjamin comme pour Heidegger, de « déconstruire le présent inauthentique » et de déensfouir des possibilités qui gisent dans le passé. Mais ce n'est en aucun cas pour « se porter en avant de soi », pour répondre et correspondre, depuis les possibilités peguées par son « Soi » (sa communauté ou son passé « le plus propre »), aux appels du destin, pour répondre de manière résolue, en un sursaut salvateur, à l'avenir qui, du plus lointain, apelle. C'est exactement l'inverse. Il s'agit, pour Benjamin, non pas d'entendre les appels du plus lointain avenir, mais de répondre aux attentes du passé, de répondre du passé en attente et en souffrance dans le présent. (...) Il s'agit de rendre actual, et non pas de préparer pour l'avenir, il s'agit d'actualiser non l'ayant-été, mais l'oublié, le nécessairement et de droit oublié. Le concept fondamental d'une pensée de l'histoire n'est pas l'a-venir, mais l'« actualisation » du passé (...).

O tempo benjaminiano é aqui infinitamente próximo e infinitamente distante do tempo de seu contemporâneo Heidegger. De fato, Benjamin e Heidegger têm um inimigo em comum: o tempo que Heidegger nomeia vulgar, que Benjamin qualifica de progressista e que cada um renega como sucessão e acumulação de presentes. Porque cada um vê na modernidade, nesse dito tempo ‘novo’, o fim do presente, o termo que fez crer em uma chegada e em uma possível posse plena e inteira do tempo. (...) É preciso, diz Heidegger, pensar o tempo a partir da finitude do *Dasein*, a partir do seu ser-lançado no mundo, quer dizer, precisamente a partir do seu ser-lançado no tempo. (...) Vê-se o quanto Benjamin está aqui, apesar de certas afinidades aparentes, do lado oposto de Heidegger. Trata-se, então, para Benjamin e para Heidegger, de ‘desconstruir o presente inautêntico’ e de desdobrar as possibilidades que repousam no passado. Mas não o é em nenhum caso para ‘permanecer na retaguarda de si mesmo’, para responder e corresponder, a partir de possibilidades impulsionadas por si mesmo (a sua comunidade ou o seu passado ‘mais próprio’), aos apelos do destino, para responder de modo resolutivo, em um sobressalto salvador, ao futuro, que de bem longe clama. É exatamente o inverso. Trata-se, para Benjamin, não de escutar os chamados do futuro longínquo, mas de responder às esperas do passado, de responder do passado em suspenso e em sofrimento no presente. (...) Trata-se de tornar atual e não de preparar para o futuro, trata-se de atualizar não o ter-sido, mas o esquecido, o necessariamente e de direito esquecido. O conceito fundamental de um pensamento da história não é o futuro, mas a ‘atualização’ do passado (...).

(PROUST, 1994 : 39-41).

Primeira objeção de Benjamin a Heidegger: sobre a origem da *futuridade*

Benjamin, indiretamente, responde à questão heideggeriana não desenvolvida sobre a origem da projeção do ser ou da futuridade que obedeceria à propriedade primeira do futuro (qual seja, a liberdade), ao afirmar na II tese sobre o conceito de história que não há desejo, expectativa ou futuro que não esteja completamente tingido pela existência mesma, constituída pelo material passado. Benjamin afirma que não há “inveja” do presente em relação ao futuro. Quer dizer, pode-se traduzir tal assertiva: a experiência não se relaciona com o futuro em sentido originário.

Essa divergência, que, diferentemente de outras, não é anunciada por Benjamin, parece determinante para distanciá-lo de Heidegger no campo de estudos da ideia de tempo. Apesar de pavimentarem o mesmo caminho, esses pensadores utilizam materiais diferentes para construir o argumento que explica a *historicidade* do ser: *historicidade* como potência de ser histórico, de se inserir na história, tal como afirma também Ricoeur (RICOEUR, 1985; RICOEUR, 2000). *Benjamin, assim,*

responde a Heidegger ao desenhar o futuro não como o futuro grávido do presente¹⁵⁷, mas inexoravelmente como o futuro do passado. Pois não há projeção que não se desenhe segundo o passado. Dessa maneira, Benjamin chama a atenção para o seguinte fato: o material daquilo que Heidegger chama de projeção, o futuro, nada mais é do que o *passado carregado de sentido, passados não realizados realizando-se ou desejando realizar-se*. A liberdade que aparentemente se desdobra por meio do futuro ou da futuridade nada mais seria do que as *possibilidades* dadas pela experiência passada não realizada que se materializaria como “potência de ser”. A *passeidade* [Gewesenheit], antes de ser um produto da *futuridade*, conforme propõe Heidegger, é na verdade sua origem. Benjamin parece dizer que, originalmente, o passado é mesmo o “mundo que já não é”, mas que finalmente é carregado de sentido e refratado como alguma *imagem de felicidade*. Com efeito, a qualidade que Heidegger imputa ao futuro ou à futuridade pertence ao passado na sua acepção benjaminiana. “Desejo” não é o algo da ordem do futuro, mas do passado (Benjamin e Freud explicam isso de modo claro), a pulsão de redenção dos passados esquecidos, reprimidos, não-realizados. Essa *imagem de felicidade*, “le passé la réclame, a droit sur elle [o passado a reclama, tem direito sobre ela]” (GS, I, 3, 1261).

O passado permanece em Heidegger como *força controladora*, tal como o é para o hegelianismo¹⁵⁸. O futuro contém a força natural que libera o sentido, pois para Heidegger é o futuro que abre o *Dasein*. No futuro ou na futuridade estaria o fundamento da existência própria, a liberdade – argumento que não deixa de possuir um caráter agostiniano.

Para Benjamin, ao contrário, o passado é *força messiânica* [messianische Kraft], ele contém a força natural e material que se traduz em sentidos de maneira radicalmente material. Por meio do passado, a liberdade própria à existência realiza-se como matéria do que o pensamento heideggeriano nomeia “abertura” ou “projeção” do ser que, para Heidegger, permanece abstração disforme. Para Benjamin, trata-se de materialidade bruta em conformidade com a sua estrutura de temporalidade, original do passado. A existência atualiza-se de acordo com o material passado carregado de

¹⁵⁷ Conforme Heidegger afirma em *Ser e Tempo*: “die Gegenwart entspringt der Zukunft [o presente nasce do futuro]” (GA, I, 2, 564).

¹⁵⁸ “Die historische Zeitform übt eine bestimmende Kraft aus, ohne daß ein Individuum oder ein Ereignis eindeutig und legitimerweise als deren notwendige Wirkung identifiziert werden könnte, ohne daß in einem Ereignis sich die bestimmende Kraft einer 'Zeitlage' restlos entfalten und ausdrücken könnte - jedenfalls nicht im Rahmen streng (geschichts-)wissenschaftlicher Betrachtung” (WENTZER, 1998: 86).

sentido, isto é, torna-se ato a partir do passado que é, pois, o limite-criativo do tempo em atividade.

Segunda objeção de Benjamin a Heidegger: o *index histórico* benjaminiano contra a *historicidade* heideggeriana

O confronto direto entre Benjamin e Heidegger nunca ocorreu, mas é sugerido em um fragmento [N 3, 1] (GS, V, 1, 578-579) do trabalho das *Passagens*. No trecho em questão, o conceito heideggeriano central para compreensão da história, *Geschichtlichkeit* [historicidade ou historialidade], é colocado em xeque pela teoria da história benjaminiana que se desenha no convoluto N. Benjamin coloca em contraposição ao seu *historischer Index* [index ou índice histórico] a *historicidade* do *Dasein*, pois o *index histórico* e as *imagens* seriam categorias materiais que dizem melhor sobre o fundamento historial da existência do que a *historicidade* e as *essências* da “fenomenologia heideggeriana”. Não que Benjamin não assuma a *historicidade* como propriedade histórica da existência no seu sentido lógico concreto¹⁵⁹, mas por tudo o que a *historicidade* especificamente heideggeriana carrega consigo, Benjamin contrapõe-se ao conceito de maneira a demonstrar não a sua irrelevância, mas a sua insuficiência.¹⁶⁰

In der Tat ist Hegel der erste Philosoph, der die Geschichtlichkeit der Vernunft ins Zentrum seines Denkens rückt.

De fato, Hegel é o primeiro filósofo a trazer a historicidade da razão para o centro do seu pensamento.
(WENTZER, 1998:11).

¹⁵⁹ No *Trauerspielbuch* [livro sobre o drama trágico] (1925), Benjamin fala em *historicidade biográfica do indivíduo* [biographische Geschichtlichkeit eines einzelnen] como aspecto da natureza da existência humana (GS, I, 1, 343). Esse é, no entanto, o único uso do termo *Geschichtlichkeit* como instrumento de análise dentro da obra benjaminiana. Em 1937, o termo aparece em uma resenha do anuário « Recherches philosophiques » [Pesquisas filosóficas] que Benjamin escreve para a *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista para pesquisa social] (n. 6, de 1937), mas como mera citação ao caráter do conceito para a antropologia existencial de índole ontológica relacionado a autores como Heidegger e Scheler (GS, III, 508; 680).

¹⁶⁰ Ponto de vista semelhante tem Koselleck, ao afirmar que o “conceito de historicidade pretende deter o processo de relativização permanente do qual o historicismo era acusado. A historicidade absolutiza a relatividade (...)” (KOSELLECK, 2014a: 278).

Após Hegel, são Wilhelm Dilthey e Paul Yorck von Wartenburg (o conde Yorck) que desenvolvem o significado do termo em uma troca epistolar publicada postumamente. E é no debate entre Dilthey e Yorck que Heidegger intervém. *Geschichtlichkeit* é uma criação do século XIX pela qual Hegel caracteriza a origem da reflexibilidade grega clássica e, subsequentemente, alemã, nas suas *Lições sobre a história da filosofia* [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie]¹⁶¹.

Il est remarquable que ce soit sous le double signe de la Grèce et du christianisme que le terme d'historicité ait fait son entrée dans le lexique philosophique.

É notável que seja sobre o duplo signo da Grécia e do cristianismo que o termo historicidade tenha tido a sua entrada no léxico filosófico.
(RICOEUR, 2000: 483).

A *historicidade* exprime a reflexão existencial segundo a qual foi possível uma noção de história que somente é possível pela tomada de consciência da *historialidade* ou da *historicidade* do ser. Pois

c'est la manière même dont les Grecs ont habité leurs cosmologies, leurs mythologies, leurs histoire des dieux et des hommes, qui a donné aux Grecs eux-mêmes « ce caractère de libre et belle *Geschichtlichkeit* ».

é a maneira mesma com que os gregos habitaram as suas cosmologias, as suas mitologias, as suas histórias de deuses e de homens, que deram aos gregos 'este caráter de livre e bela *historicidade*'.
(RICOEUR, 2000: 482)¹⁶².

¹⁶¹ "Nun kann unsere These, daß die Wortneubildung "Geschichtlichkeit" mit größter Wahrscheinlichkeit durch Hegel erfolgt ist, noch durch eine Untersuchung seines Sprachgebrauchs gestützt werden. Es ergibt sich dabei nämlich, daß die Wortbildung, "Geschichtlichkeit" eine typisch Hegelsche Wendung ist. Hegel hat Zeit seines Lebens eine Vorliebe für die sprachliche Abstrakta auf -heit und -keit gehabt (...)[Pois a nossa tese, qual seja, a de que o neologismo "historicidade" realiza-se com maior probabilidade em Hegel, sustenta-se por meio de uma investigação do seu uso da língua. O que demonstra que "historicidade" é um palavreado tipicamente hegeliano. Hegel, ao longo da sua vida, teve certa predileção por abstrações linguísticas como -heit e -keit [-idade] (...)]" (VON RENTHE-FINK, 1964 : 29). Antes de Hegel, o primeiro filósofo a elaborar o conceito, Karl Immanuel Nitzsch, em *System der christlichen Lehre* (1829), e Friedrich Schleiermacher, em *Glaubenslehre* (1821-1830), no contexto da teologia evangélica alemã oitocentista e os princípios da hermenêutica (VON RENTHE-FINK, 1974: 405). Será, porém, a conceitualização de Heidegger que sedimentará a historicidade no terreno filosófico da historiologia como "die geschichtliche Seinsweise des menschlichen Geistes [o modo-de-ser histórico do espírito humano]" (VON RENTHE-FINK, 1974: 405).

¹⁶² "In dieser existierenden Heimatlichkeit selbst, aber dann dem Geiste der Heimatlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseins, des Beisichselbstseins in seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne (daß, was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist), liegt auch

Segundo um estudioso contemporâneo:

Enquanto Hegel coloca a história da filosofia no horizonte de uma verdade eterna da razão, Heidegger temporaliza radicalmente a própria verdade e a coloca, com isso, no horizonte irreduzível da historicidade da filosofia. No que diz respeito à concepção de Hegel, assim Heidegger parte de um fracasso do projeto de uma explicação puramente lógica, não-histórica da verdade, como Hegel a pretende na sua lógica. Com isso, a filosofia fica como que para trás na história, e precisamente na história da filosofia. Heidegger simpatiza mais com o historicismo de Dilthey, ao qual ele dá, contudo, uma fundamentação filosófica mais profunda. De acordo com *Ser e Tempo*, o ser-aí humano inteiro está determinado pela temporalidade e historicidade. Com isso, a historicidade se torna tema principal da filosofia de Heidegger como um todo. (IBER, 2013: 28-29).

Nesse sentido, é possível afirmar que filosofia de Benjamin é uma hermenêutica que em certos pontos apresenta certas semelhanças com o pensamento de Heidegger (WENTZER, 1998: 36), sendo um desses pontos o fundamento existencial habilitado para justificar teoricamente a existência da história e da historiografia a partir da *historicidade* (ainda que o modo de operar dessa hermenêutica seja significativamente distinto para cada um desses autores). Os princípios ontológicos fundamentais segundo a direção de cada operação são formalmente diferenciados por Benjamin. Em Heidegger, a *historicidade* organiza-se a partir do *Dasein* e compõe o seu fundamento; a *historicidade* é um “modo temporal de ser”¹⁶³. O *index ou índice histórico* benjaminiano, ao contrário, extrapola os limites da existência historicamente lógica para penetrar o da história de maneira onto-epistemológica, abarcando um significado duplo, ontológico e epistemológico.

der Keim der denkenden Freiheit und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist. [Nessa habitabilidade existencial, ou então, no espírito de habitabilidade, nesse espírito do idealmente estar-consigo, estar-consigo de maneira física, corporal, legal, moral e de existência política, nesse caráter de liberdade, boa historicidade, a Mnemosyne [memória] (a qual eles são, também como Mnemosyne) repousa também o germe do livre pensamento e do caráter por meio do qual a filosofia surgiu entre eles (gregos).]” (Hegel-Werke, 18, 175).

¹⁶³ “Temporality is furthermore the condition which makes historicity possible as a temporal kind of Being which is constitutive for Daseins’s coming-to-pass (geschehen) as such. Dasein is as it already was and it is what it already was. It is its past, not only in the sense that its past is, as it were, pushing itself along ‘behind’ it, and which Dasein thus possesses as kind of property which is still present-at-hand; Dasein is its past in the way of its own Being which, to put it roughly, ‘comes-to-pass’ out of its future on each occasion” (KOCKELMANS, 1992: 144).

In SZ he [Heidegger] develops the most detailed account of historicity as an existential of human Dasein, and as an ontological foundation for history in general, and for historical knowledge in particular. Historicity is here the name for how Dasein "happens" as a "repetition" (Wiederholung) of heritage, a structure also described as its "fate" (Schicksal). SZ also establishes a definite distinction between two senses of the historical, as *historisches* and *geschichtliches*, where the latter represents the historical nature of human existence, out of which history and historiography in the first sense are said to arise.

Em *Ser e Tempo*, ele [Heidegger] desenvolve a descrição mais detalhada da historicidade como existencial do Dasein humano, e como fundação ontológica para a história em geral e para o conhecimento histórico em particular. Historicidade é aqui o nome para quem o Dasein 'acontece' como 'repetição' (Wiederholung) da herança, uma estrutura também descrita como o seu 'destino' (Schicksal). *Ser e Tempo* também estabelece uma distinção definitiva entre dois sentidos do histórico, como *historisches* e *geschichtliches*, onde o último representa a natureza histórica da existência humana, a partir da qual a história e a historiografia no primeiro sentido são ditas se erguerem. (RUIN, 1994: 3).

A *historicidade* expõe a origem da história, o *index histórico*, a origem e o fim. Benjamin deixa bem claro a quem e a que projeto se contrapõe, quando no arquivo N do trabalho das Passagens determina, dentre os conceitos da sua ontologia histórica, o *índice histórico* das *imagens (dialéticas)* como material primevo da construção do mundo histórico.

Was die Bilder von den »Wesenheiten« der Phänomenologie unterscheidet, das ist ihr historischer Index. (Heidegger sucht vergeblich die Geschichte für die Phänomenologie abstrakt, durch die »Geschichtlichkeit« zu retten.) Diese Bilder sind durchaus abzugrenzen von den »geisteswissenschaftlichen« Kategorien, dem sogenannten Habitus, dem Stil etc. Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen.

O que distingue as imagens das "essências" da fenomenologia é o 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 determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis em uma determinada época [sua atualidade]. (GS, V, 1, 577 [N 3, 1]).¹⁶⁴

¹⁶⁴ Sabe-se que na época da publicação de *Ser e Tempo* a filosofia, particularmente a fenomenologia, não via na história um objeto de maior importância, pois o aspecto histórico-temporal do mundo e das coisas seria irrelevante para a compreensão da universalidade, objeto primeiro da filosofia. O que

O *index histórico* vai além da *historicidade*, pois “o passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção [Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird]” (GS, I, 2: 693). Ele pertence a determinado tempo, mas também só pode ser lido ou compreendido em determinado tempo. Há, portanto, duas leis historiológicas a que o *index histórico* das imagens do passado obedece. A *redenção* [Erlösung] do passado oprimido, esquecido, recalcado, aparição do que foi latente, presença do que se realiza material-historicamente carregada de sentido é o efeito natural do movimento dialético do tempo, bem como da história. É precisamente no fragmento em questão, o [N 3, 1], que Benjamin explora e expõe o conceito central da sua teoria da história e da sua ideia de tempo, a saber, a *imagem dialética*, uma *imagem de pensamento fundamentalmente historiológica*. Essa imagem funciona de maneira constelar, relacional, justapondo conteúdo passado e o *momento-do-agora* [Jetztzeit] para fundar a presença do que Heidegger chamou de *historicidade* em um *agora da sua cognoscibilidade*: a *atualidade*, outra antítese da *historicidade* heideggeriana, mas uma presença que não é a *historicidade*, pois a *historicidade* permanece como essência, propriedade abstrata que diz de certa potência ou possibilidade da existência própria ao *Dasein* de Heidegger. O *índice histórico* é também o material que aparece e que dá a ver a história. Ou seja, é ele que factualmente *temporaliza a temporalidade*, pois a *historicidade* heideggeriana não possuiria facticidade ou materialidade para essa tarefa. Nesse sentido, vale repetir a passagem em que Benjamin explica a dinâmica à qual as imagens históricas ou dialéticas estão submetidas:

começava a se modificar com os trabalhos de Dilthey e Rickert. Thomas Wentzer interpreta assim, portanto, o comentário de Benjamin: “Wo es Benjamin um die Rettung der Geschichte zu tun ist, zielt Heideggers Denken nicht auf eine 'Rettung' der 'Geschichte für die Phänomenologie' (Benjamin über Heidegger), sondern auf die der Philosophie durch Einsicht in ihre Geschichtlichkeit [Onde Benjamin quer salvar a história, o pensamento de Heidegger não objetiva 'salvar' a 'história para a fenomenologia' (Benjamin sobre Heidegger), mas quer salvar a filosofia pelo exame de sua historicidade]” (WENTZER, 1998: 49). Quer dizer, enquanto Benjamin tentaria fundamentar a história filosoficamente, Heidegger parece desejar fundamentar historicamente a filosofia. “In Being and Time the historical condition of thought is repeatedly stressed, as in one of the opening sections where it is stated: 'the inquiry into being...is itself characterized by historicity.' This insistence on the historical dimension of ontology stands in stark contrast to classical ideals in philosophy. In Aristotle, history seems to have no philosophical significance whatsoever. There is no Aristotelian treatise on history, a topic that he considered to be of even less philosophical value than poetry.” The relation between philosophy and history in Husserl is of course a much more complex issue, especially if one considers his last writings; however, in the programmatic essay from 1911, “Philosophy as Rigorous Science,” Husserl spoke out strongly against contemporary historicist tendencies in philosophy, arguing for a reawakened first philosophy” (RUIN, 1994: 2).

(...) jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der *Intentio*, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.) Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangne wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur. Nur dialektische Bilder sind echt geschichtliche, d. h. nicht archaische Bilder. Das gelesene Bild, will sagen das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit trägt im höchsten Grade den Stempel des kritischen, gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt.

(...) cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (Essa 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 a sua luz sobre o presente ou que o presente lance a sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação [ideia]. 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 de sua cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura. (GS, V, 1, 577-578 [N 3, 1]).

A *imagem* na sua *dialética* através da qualidade material que contém o *índice histórico* realiza, portanto, o sentido histórico que adormece na propriedade *historial* da existência. A *Geschichtlichkeit* é o fundamento próprio do ser que o permite abrir o seu *Dasein*, de acionar a sua futuridade, precisamente porque o futuro torna para si a propriedade de limite-criativo do tempo, ponto de inflexão e plasticidade do *Dasein*. O *Historischen Index* aglutina a *historicidade*, pois assume o fundamento existencial, individual da historiografia, mas reconhece a sua insuficiência. Ele ainda admite que a futuridade é uma categoria essencial; a futuridade não possui factualidade ou materialidade a oferecer. Contrapondo-se a isso, o *index histórico* é em si material, não é essência ou mera categoria abstrata, mas constitui uma imagem material, visível, que é dialética; ela mobiliza o passado atual e o torna ato, com forma de imagem legível. O *index histórico* é a *historicidade do passado em ação*, ele ultrapassa o que a *historicidade heideggeriana* significa, pois a *historicidade* diz da possibilidade ou potência de ser histórico, o *index histórico* conjuga essa

*possibilidade e, além disso, expressa a forma material que a historicidade ganha a cada momento de cognoscibilidade do passado, a cada abertura do passado, não do futuro; dessa maneira, o index histórico torna o passado ato, presença legível, cognoscível. O index histórico é, assim, a atualidade, estrutura-movimento fundamental e originária, passado em plena atividade, posto que apenas quando o passado se torna ato ou ganha sentido ele se temporaliza. Como propriedade historial do Dasein, a historicidade é um composto fundamental que permite a existência qualitativamente histórica, mas o que de fato temporaliza a temporalidade é o index histórico, fragmento do passado que é lido em determinado agora da sua cognoscibilidade, no momento da sua leitura. Ou seja, a historicidade seria insuficiente para explicar o Dasein em atividade, ao passo que o conceito de index histórico, segundo Walter Benjamin seria uma forma mais bem acabada.*¹⁶⁵

Talvez o que de fato esteja em jogo seja a não intencionalidade que, para Benjamin, compõe a existência e mesmo a história, a sua possibilidade e conhecimento. Heidegger move-se no terreno fenomenológico-husserliano da intencionalidade. É exatamente por isso que a futuridade é para Heidegger o *modus* temporalizador da temporalidade, não o passado e a passeidade (resultados das decisões existenciais que se cristalizam ou se sedimentam enquanto *tradição* ou *destino* do Dasein). Mas é do passado que se origina o aspecto não-intencional da existência. Heidegger, assim como Husserl, parece compreender a não-intencionalidade como obstáculo a ser superado no processo hermenêutico de compreensão fenomênica da história, ou mesmo no decurso do fluxo temporal existencial. Benjamin, ao contrário, compreende, assim como Freud, Proust e os surrealistas, que a não-intencionalidade compõe a existência de maneira inexorável; e caso se queira compreender fenomenicamente a história nos seus contornos mais completos, tal aspecto da temporalidade deve ser conhecido e devidamente estudado.

¹⁶⁵ Patrícia Lavelle ainda lembra que “l’historialité proposée par l’auteur d’*Être et Temps* est pourtant conçue comme un destin qui, se fondant sur la tradition et la répétition, ne prend pas vraiment en compte les discontinuités au sein de la deuxième nature de la culture (...)” (LAVELLE, 2008: 237). Ou seja, compreendida como parte de sua forma de estruturar a história e a historiografia, a “historicidade” heideggeriana não ultrapassa os limites conscientes da consciência histórica e diz respeito ao passado que é simplesmente mera repetição.

Correspondências entre Benjamin e Freud

*Man has no Body distinct from his Soul;
for that call'd Body is a portion of Soul discern'd by the five Senses,
the chief inlets of Soul in this age.
[O homem não possui corpo distinto da sua alma;
pois aquilo que se chama corpo, é uma porção da alma distinguida pelos cinco sentidos,
as entradas principal da alma nesta era.]*

(The Marriage of Heaven and Hell, William Blake)

Parentescos metapsicológicos sobre a não-intencionalidade

Toda relação de Walter Benjamin com a obra de Sigmund Freud ou com a psicanálise constrói-se de maneira mais indireta do que direta. De forma direta, a psicanálise – na qualidade de método de análise – aparece em alguns trabalhos dos anos 1930 que, no entanto, não expressam de forma contundente nada que de fato interesse à análise da ontologia histórica benjaminiana. Mas de modo indireto a relação é importante, pois a *mémoire involontaire* proustiana possui uma posição central para Benjamin pensar a pesquisa e a escrita da história. Do uso da memória involuntária como agente realizador ou atualizador da existência e da história, pode-se inferir uma estrutura psíquica propriamente benjaminiana que, a rigor, não se iguala ao aparelho psíquico freudiano, mas corresponde a ele (através da obra de Proust).

No aparelho ou estrutura psíquica a ser desenhado, a *mémoire involontaire* possui o mesmo papel que a memória inconsciente do aparelho psíquico da metapsicologia freudiana (ou são pelo menos similares). Um exercício comparativo permitirá extrair tanto de Freud e da tradição psicanalítica quanto de Benjamin e da sua incursão na obra de Proust considerações que contribuam para a compreensão dos fenômenos não-conscientes ou não-intencionais próprios ao *conceito de passado Benjamin-Heidegger-Freud* e à teoria da história. Qual é, portanto, o valor da *força* do “passado” na vida psíquica individual e coletiva? Nesse sentido, Martin Klüners, em *Geschichtsphilosophie und Psychoanalyse* [Filosofia da história e psicanálise] (2013), ao analisar as relações entre psicanálise e a filosofia da história de Walter Benjamin, evoca o trabalho pioneiro de Jutta Wiegmann, *Psychoanalytische Geschichtstheorie: eine Studie zur Freud-Rezeption Walter Benjamins* [Teoria da história psicanalítica: um estudo sobre a recepção de Freud em Walter Benjamin] (1989), o qual sublinha a transferência dos *insights* freudianos da esfera individual para o âmbito da história coletiva. Wiegmann propõe que Benjamin realiza com a obra freudiana o que Stéphane Mosès (2006: 208) afirma ser o procedimento geral de Benjamin, a saber, a articulação coletiva da individualidade.

Jutta Wiegmann zufolge überträgt Benjamin hier Freud'sche Erkenntnisse, vor allem aus der Trauma- und Verdrängungstheorie, 'auf die Kollektive Geschichte'.

De acordo com Jutta Wiegmann, Benjamin traduz ideias freudianas, sobretudo as teorias sobre o trauma e o recalque, 'para a história coletiva'.
(KLÜNERS, 2013: 124).

Ou seja, aquilo que Freud e a literatura sobre a não-intencionalidade tratam como fato individual, Benjamin desenvolve em forma de fato coletivo ou próprio à história. Se para Freud e os estudos sobre a não-intencionalidade, o corpo é o centro gravitacional de toda articulação teórica, não haverá diferenciação entre corpo individual e coletivo em Benjamin; pois “das Kollektivum ist leibhaft [o coletivo é corporal]” (GS II, 1, 310). *O coletivo (o social, a sociedade, a História) é um corpo, precisamente, porque ele apenas se materializa ou se objetiva por um meio material específico, um corpo, através da memória (voluntária e involuntária) e a sua capacidade conjuntiva.* Algo que a nomenclatura conceitual benjaminiana traduz de maneira a fundamentar a sua arquitetura teórica onto-epistemológica, pois

[w]o Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion.

[s]e há experiência no sentido estrito do termo, conteúdos do passado individual e coletivo entram em conjunção na memória.
(GS, I, 2, 611).

Isso expressa a afinidade de Benjamin e Freud em relação à fenomenologia, pois

on the phenomenological account, self, world, and others belong together; they reciprocally illuminate one another, and can only be understood in their interconnection.

de acordo com a fenomenologia, o *Eu*, o mundo, e os outros, devem estar juntos, eles reciprocamente iluminam um ao outro, e apenas podem ser entendidos em interconexão.
(ZAHAVI, 2009: 185).

Benjamin, leitor de Freud

Em relação à estrutura do tempo benjaminiana, Freud é citado diretamente por Benjamin em *Über einige Motive bei Baudelaire* (GS, I, 605-653). Esse texto, a segunda versão do trabalho sobre Baudelaire encomendado pelo *Institut für Sozialforschung* (quando ele já está exilado em Nova Iorque), é fruto de um trabalho intenso de Benjamin para a elaboração apropriada da sua teoria do conhecimento, trabalho epistemológico exposto em uma troca de cartas com Adorno (OTTE, 2007). O segundo ensaio sobre Baudelaire configura-se como o texto de Benjamin que analisa, através da estrutura de interpretação psicanalítica, o século XIX europeu sob a ótica baudelaيرية. A ideia do *choque* [Chock], os traumas oriundos do choque, a perda de *experiência* [Erfahrung] em detrimento da *vivência* [Erlebnis] própria à modernidade capitalista européia são elementos interpretativos que carregam significados já deduzidos pelas investigações psicanalíticas. Ou seja, trata-se de um texto diretamente determinado pela psicanálise freudiana. Por outro lado, há uma série de reflexões teóricas que Benjamin tece por meio da literatura freudiana, mas que não se configura, a rigor, enquanto interpretação da realidade por meio do aparato psicanalítico; ao contrário, são casos em que a metapsicologia freudiana e seus conceitos são mobilizados por Benjamin como ferramentas para a posterior interpretação, não como elementos prontos que carregam em si alguma interpretação ou significado pré-articulado. Como se lê em uma nota intempestiva de seu espólio:

Die mémoire involontaire ist der Erfahrung zugeordnet, nicht dem Erlebnis. (Freud!) Die Erfahrung ist der Ertrag der Arbeit, das Erlebnis (Chock) ist der Ertrag des Müßigganges.

A *mémoire involontaire* é associada à Experiência, não à vivência. (Freud!) A experiência é fruto do trabalho, a vivência (choque) é fruto da ociosidade.
(GS, I, 3, 1183).

Tais investigações teóricas estão na obra das *Passagens* (convolutos K e N, especialmente), em fragmentos variados do espólio do autor (em grande parte publicado no volume VI dos trabalhos reunidos) e ainda no texto sobre o conceito de história. Sérgio Paulo Rouanet, em *Édipo e o Anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin* (1981), explora a incursão psicanalítica de Benjamin e descreve detalhadamente o desenvolvimento da “teoria freudiana sobre a correlação entre

memória e consciência, na perspectiva de uma crítica da cultura” (ROUANET, 1981: 44) em *Über einige Motive bei Baudelaire* [Sobre alguns motivos em Baudelaire]. Benjamin explora a relação entre memória e consciência para, então, explicar o porquê da queda da experiência dentro da modernidade. A explicação benjaminiana reside nos constantes choques aos quais o homem moderno está submetido, mantendo a sua atenção alerta e a sua memória vazia de conteúdo, precisamente pelo fato da consciência comportar-se como *escudo protetor* [Reizschutz] (GS, I, 613), quer dizer, a consciência agindo através do princípio de realidade. Esse esquema explica-se segundo o jogo entre *princípio do prazer* e *princípio de realidade* tal como apresentado no primeiro capítulo de *Jenseits des Lustprinzips* [Além do princípio do prazer] (1920), obra largamente citada por Benjamin no ensaio sobre Baudelaire. “Essa leitura da teoria freudiana do choque constitui a chave da crítica cultural de Benjamin” (ROUANET, 1981: 45).

Apesar do texto *Infância Berlinense em torno de 1900* [Berliner Kindheit um neunzehnhundert] e as suas variantes operarem a partir do esquema freudiano sobre a memória¹⁶⁶, será em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de pesquisas sociais] em 1940, que se desenvolverá a conceitualização do passado em conexão com Freud (além de Bergson e principalmente Proust) de modo explícito. Freud é então citado à exaustão, juntamente com a obra de Theodor Reik, *Der überraschte Psychologe. Über Erraten und Verstehen unbewußter Vorgänge* [O psicólogo surpreendido. Sobre adivinhar e entender os processos inconscientes] (1935) (SCHMIDER; WERNER, 2011: 574). Os conceitos de *Erinnerung* [lembrança] e *Gedächtnis* [memória] são conscientemente mobilizados a partir da perspectiva freudiana, juntamente com a ideia de *mémoire involontaire* proustiana que, pelo emprego de Benjamin, compõe a leitura do que é propriamente involuntário ou não-intencional – objeto singular de Benjamin a partir

¹⁶⁶ Sobre esse texto específico, Nadine Werner realiza um estudo histórico-filológico profundo e traça as afinidades entre Benjamin e Freud em *Archäologie des Erinnerns. Sigmund Freud in Walter Benjamins Berliner Kindheit* (Cf. WERNER, 2015). “O propósito do livro é claro: trata-se de “uma pesquisa sistemática das posições teóricas sobre o lembrar em Benjamin que remetem a Freud” e isso em particular na Infância em Berlim. O leitor não encontrará, portanto, reflexões de Benjamin a partir da teoria do desejo, do sonho ou mesmo da infância em Freud, mas uma “comparação” cerrada entre as teorias da memória (“*Gedächtnis*”) e da lembrança ou do lembrar (“*Erinnerung*”) em ambos os autores. Nadine Werner nota que a pesquisa benjaminiana tratou muito mais dos paralelos entre Proust e Benjamin, no que diz respeito à memória, e negligenciou aqueles, segundo ela essenciais, entre Freud e Benjamin. Isso talvez explique uma certa má vontade sua em relação à importância de Proust para a leitura de Benjamin, em detrimento de Freud” (GAGNEBIN, 2016: 405).

dos anos 1930 e que, mais do que fundamentar, também estabelece a estrutura da sua arquitetura da temporalidade (RAULET, 1996).

Mémoire involontaire e unbewußt

A memória involuntária de Benjamin obedece à estrutura inconsciente de Freud. É preciso delimitar, contudo, a diferença entre a incursão psicanalítica e as afinidades metapsicológicas que a obra de Benjamin possui em relação ao pensamento freudiano. Nesse sentido, as conexões teóricas emergem por meio da pergunta: "unter welchen Bedingungen kann die *mémoire involontaire* Erinnerungen wachrufen? [em que condições pode a *mémoire involontaire* evocar uma memória?]" (RAULET, 1996: 12). Em pelo menos duas ocasiões, no ensaio sobre Baudelaire, Benjamin responde a essa questão e demonstra os elos conceituais que animam o debate organizado nesse artigo, que desenha a condição das *correspondances* baudelairianas, particularmente a sua estrutura de temporalidade, sempre sob o prisma da não-intencionalidade (SCHLOSSMAN, 1992).

Es ist, wenn man Bergson glauben will, die Vergegenwärtigung der *durée*, die dem Menschen die Obsession der Zeit von der Seele nimmt. Proust hält es mit diesem Glauben und hat aus ihm die Exerzitien hervorgebildet, in denen er lebenslang darauf ausgewiesen ist, Verflissenes, gesättigt mit allen Reminiszenzen, die während seines Verweilens im Unbewußten in seine Poren gedrungen waren, ans Licht zu heben.

Caso se acredite em Bergson, é rememorando a *durée* que a alma humana se libera da obsessão do tempo. Proust compartilha dessa crença e tem nela os exercícios com os quais buscou durante toda a vida trazer à luz um passado saturado de todas as reminiscências que o impregnaram durante a sua permanência no inconsciente. (GS, I, 2, 637).¹⁶⁷

¹⁶⁷ A tradução é retirada do volume III das Obras Escolhidas (BENJAMIN, 2004), com algumas alterações.

E ainda:

Auf der Suche nach einer gehaltvolleren Bestimmung dessen, was als Abfallprodukt der Bergsonschen Theorie in Prousts *memoire de l'intelligence* erscheint, ist es geraten, auf Freud zurückzugehen. Im Jahre 1921 erschien der Essai »Jenseits des Lustprinzips«, der eine Korrelation zwischen dem Gedächtnis (im Sinne der *memoire involontaire*) und dem Bewußtsein aufstellt. Sie hat die Gestalt einer Hypothese. Die Überlegungen, die sich im folgenden an sie anschließen, werden nicht die Aufgabe haben, sie zu beweisen. Sie werden sich begnügen müssen, die Fruchtbarkeit derselben für Sachverhalte zu überprüfen, die weit von denen abliegen, die Freud bei seiner Konzeption gegenwärtig gewesen sind.

Em busca de uma definição mais concreta do que a que aparece na *mémoire de l'intelligence* de Proust, como subproduto da teoria bergsoniana, é oportuno remontar a Freud. Em 1921 aparece o ensaio *Além do Princípio do Prazer*, que estabelece uma correlação entre a memória (no sentido de *mémoire involontaire*) e a consciência. Essa correlação é apresentada como uma hipótese. As reflexões seguintes, que a ela se referem, não pretendem demonstrá-la. Limitam-se a experimentar a fecundidade desta hipótese sobre nexos muito remotos em relação àqueles que Freud tinha presentes no momento de formulá-la. (GS, I, 2, 612).

Em que medida pode-se falar em memória ao se falar em *mémoire involontaire*? Benjamin articula Bergson e Freud em torno de Proust, o seu principal teórico do tempo, pois *À la Recherche du Temps Perdu* [Em busca do tempo perdido] (1913-1927) é a obra que funda a compreensão do tempo no seu aspecto não-intencional em Benjamin.¹⁶⁸ Como se pode ler no primeiro volume da série, *Du Côté de chez Swann* (1913):

c'est peine perdue que nous cherchions à l'évoquer, tous les efforts de notre intelligence sont inutiles. Il est caché hors de son domaine et de sa portée, en quelque objet matériel (en la sensation que nous donnerait cet objet matériel), que nous ne soupçonnons pas.

é um esforço perdido procurar evocá-lo, todos os esforços de nossa inteligência são inúteis. Ele está escondido fora de seu domínio e de seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material), que nós nem mesmo suspeitamos. (PROUST, 1988: 44).

Eis o fundamento não-intencional da temporalidade proustiana, citado, inclusive, no ensaio de Benjamin sobre Baudelaire (GS, I, 2, 610). Proust, em entrevista concedida ao periódico *Le Temps*, no ano de publicação do primeiro

¹⁶⁸ O texto *Zum Bilde Prousts* (1929) demonstra o impacto que a leitura dessa obra causa em Benjamin.

volume da *Recherche*, 1913, ao comentar os princípios filosóficos da sua obra, adiantando-se em relação ao que Benjamin fará em 1939 (ano de escrita do seu ensaio), afirma que a sua obra, por meio do trabalho da não-intencionalidade própria à *mémoire involontaire*, se configura como um “Romance do Inconsciente”:

À ce point de vue, continue M. Proust, mon livre serait peut-être comme un essai d'une suite de « Romans de l'Inconscient » : je n'aurais aucune honte à dire de « romans bergsoniens », si je les croyais, car à toute époque il arrive que la littérature a tâché de se rattacher – après coup, naturellement – à la philosophie régnante. Mais ce ne serait pas exact, car mon œuvre est dominée par la distinction entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire, distinction qui non seulement ne figure pas dans la philosophie de M. Bergson, mais est même contredite par elle.

— Comment établissez-vous cette distinction ?

— Pour moi, la mémoire volontaire, qui est surtout une mémoire de l'intelligence et des yeux, ne nous donne du passé que des faces sans vérité ; mais qu'une odeur, une saveur retrouvées dans des circonstances toutes différentes, réveillent en nous, malgré nous, le passé, nous sentons combien ce passé était différent de ce que nous croyions nous rappeler, et que notre mémoire volontaire peignait, comme les mauvais peintres, avec des couleurs sans vérité. Déjà, dans ce premier volume, vous verrez le personnage qui raconte, qui dit : « Je » (et qui n'est pas moi) retrouver tout d'un coup des années, des jardins, des êtres oubliés, dans le goût d'une gorgée de thé où il a trempé un morceau de madeleine (...).

» Voyez-vous, je crois que ce n'est guère qu'aux souvenirs involontaires que l'artiste devrait demander la matière première de son œuvre. D'abord, précisément parce qu'ils sont involontaires, qu'ils se forment d'eux-mêmes, attirés par la ressemblance d'une minute identique, ils ont seuls une griffe d'authenticité. Puis ils nous rapportent les choses dans un exact dosage de mémoire et d'oubli. Et enfin, comme ils nous font goûter la même sensation dans une circonstance tout autre, ils la libèrent de toute contingence, ils nous en donnent l'essence extratemporelle, celle qui est justement le contenu du beau style, cette vérité générale et nécessaire que la beauté du style seule traduit.

Desse ponto de vista, continua o Sr. Proust, meu livro será talvez como um ensaio de uma sequência de 'Romances do inconsciente'. Não teria nenhuma vergonha em dizer 'romance bergsoniano', se eu assim acreditasse, pois em toda época a literatura procurou se ligar - *a posteriori*, naturalmente - à filosofia reinante. Mas não será exato, porque minha obra é dominada pela distinção entre memória voluntária e memória involuntária, distinção que não somente não se encontra na filosofia do Sr. Bergson, mas até mesmo a contradiz.

— Como o senhor estabelece essa distinção?

— Para mim, a memória voluntária, que é sobretudo uma memória da inteligência e dos olhos, não nos apresenta senão a face inverídica do passado; um odor, um sabor encontrado em circunstâncias totalmente diferentes, ao despertar em nós, apesar de nós mesmos, o passado, sentimos o quanto o passado foi diferente daquilo que acreditamos lembrar e que nossa memória voluntária pinta, como os maus pintores, com cores sem verdade. Já no primeiro volume, o senhor verá o personagem que conta, que diz: 'Eu' (e que não sou eu), reencontra de uma vez só os anos, os jardins, os seres esquecidos, no gosto de um gole de chá onde ele molhou um pedaço de madeleine (...).

» Veja o senhor, eu acredito que o artista deveria demandar a matéria prima da sua obra principalmente das memórias involuntárias. Primeiro,

precisamente porque são involuntárias, formam-se delas mesmas, atraídas pela afinidade de um minuto idêntico e são por si sós uma marca de autenticidade. Em seguida, elas nos mostram as coisas em uma dosagem exata de memória e esquecimento. E, enfim, como elas nos fizeram provar a mesma sensação em uma circunstância diferente, elas são liberadas de toda contingência, elas nos dão a essência extratemporal, aquela que é justamente o conteúdo do bom estilo, a verdade geral e necessária que a beleza do estilo traduz.
(PROUST, 1988: 452-453).¹⁶⁹

A obra de Proust é um romance sobre o *Inconscient*; mais afeita a essa estrutura, aliás, do que ao bergsonismo coevo, apesar de certas analogias que ele mesmo e Benjamin sugerem entre a sua obra e a filosofia de Bergson. “Die Struktur des echten Erlebnisses nach Freud und Proust [A estrutura das vivências genuínas por Freud e Proust]” (GS, VII, 2, 743) é o objeto de estudo declarado de Benjamin. Quer dizer, Freud parece ter mais em comum com Proust do que com Bergson; a memória involuntária (de Proust) e o inconsciente (de Freud) são relacionados pelo próprio autor de maneira indireta, algo que Benjamin também enxerga ao mobilizar Proust junto a Freud a fim de estruturar a arquitetura não-intencional do tempo. Proust fala em compreensão *après coup*, outra nomenclatura freudiana que parece impregnar a explicação que Proust dá de si mesmo. De modo direto, todavia, em uma carta a Adorno, de 7 de maio de 1940, Benjamin afirma:

Die kindliche Erfahrung des Geschmacks der Madeleine, die Proust eines Tages involontairement wieder ins Gedächtnis tritt, war in der Tat unbewußt.

A experiência infantil do gosto da Madeleine, que Proust um dia involuntariamente de novo rememorou, foi na verdade inconsciente.
(GB, VI, 446).

Para Benjamin, a memória involuntária e o inconsciente situam-se no mesmo plano teórico. Partindo disso, é preciso considerar também que – além de Proust e Freud – Bergson figura entre os principais mediadores da perscrutação benjaminiana sobre Baudelaire, conforme o próprio Benjamin indica em dois resumos (um em alemão e outro em francês) escritos para a revista do *Instituto de Pesquisa Social* (GS, I, 3, 1186-1188). Bergson funciona como uma “autoridade de época” que lastreia o uso do Proust epistemólogo, através de comparações da *Recherche*, de Proust, com *Matière et Mémoire* [Matéria e memória] (1896), de Bergson. Para Benjamin, “das

¹⁶⁹ Entrevista concedida à Élie-Joseph Bois, do jornal *Le temps*, no dia 13/11/1913.

reine Gedächtnis – die *mémoire pure* – der Bergsonschen Theorie wird bei ihm [Proust] zur *mémoire involontaire* [a memória pura – a *mémoire pure* – da teoria bergsoniana tornou-se *mémoire involontaire* em Proust]" (GS, I, 2, 609), ou seja, a memória involuntária de Proust, para Benjamin, possui peso ontológico similar ao aventado por Bergson. Além disso,

mémoire involontaire versteht er als jene besondere Form der Erinnerung, die nicht nur unbewußt vergessene, sondern auch unbewußt erlebte Erlebnisse wachruft.

ele [Benjamin] entende *mémoire involontaire* como a forma particular de memória que evoca não só o que foi inconscientemente esquecido, mas também as experiências inconscientemente experienciadas.
(RAULET, 1996: 12).

Uma estudiosa do assunto resume bem a questão nos seguintes termos:

Os dois autores [Freud e Proust] dedicam sua atenção justamente a essas imagens – inconscientes, diz Freud, involuntárias, diz Proust –; uma atenção paradoxal, certamente, leve e intensa, uma ‘atenção flutuante’. Eles ouvem os zúridos que perturbam o discurso consciente e bem ordenado do sujeito, tentando perceber o que esses ruídos parasitários podem significar. Se a tradição se ocupou sobretudo do processo consciente da recordação, Freud e Proust empreenderão um deslocamento do olhar, atentando para as imagens da lembrança que o sujeito não escolhe e que podem até incomodar ou assustar, mas também provocar surpresas e reencontros felizes. Esse deslocamento traduz uma transformação da teoria da memória e, mais profundamente, uma transformação da própria concepção de sujeito. Esse não é mais definido antes de tudo por sua atividade consciente, voluntária, autônoma, mas também por um tipo de faculdade passiva, receptiva, de acolhimento, que a filosofia reservara antigamente à matéria – e às mulheres...! Tal receptividade passa então a ser interpretada não em termos de inércia, mas em termos positivos de disponibilidade atenta.

(GAGNEBIN, 2014: 240).

O Freud proustiano de Walter Benjamin é também surrealista

A professora Sigrid Weigel resume, em um breve parágrafo, a relação de Walter Benjamin com Sigmund Freud.

There are, for example, indications of his reading of Freud in the context of his university studies (in 1918 he attended Paul Häberlein's seminar on Freud in Bern), then references to Freud's 'doctrine of the unconscious' (Lehre von Unbewussten) in his discussion of a children's primer in the Frankfurter Zeitung of 13 December 1930 under the title 'Chichleuchlauchra' (GS III, 271) and 'Freud's study of narcissism' is his review 'Colonial Pedagogy' (Kolonialpädagogik) in the same newspaper the following week (GS III, 273). Apart from this, he himself reports on his reading of Freud's essay on 'Psychoanalysis and Telepathy' (1934) in a 1935 letter to Gretel Adorno, and speaks highly of the 'Freudian School' in his Bachofen essay of the same year (GS II, 3, 935). Also in 1935, he writes to Adorno that he wants to 'take on' reading Freud in the near future (GS V, 2, 1121), as if he were not 'conscious' of how strongly his writings had long been corresponding with Freudian theory.

Existem, por exemplo, indicações de sua leitura de Freud no contexto dos estudos universitários (em 1918 ele frequentou o seminário de Paul Häberlein sobre Freud, em Berna), além de referências à 'doutrina do inconsciente' (Lehre von Unbewussten) de Freud em sua discussão sobre o primário infantil na Frankfurter Zeitung de 13 de dezembro de 1930 sob o título 'Chichleuchlauchra' (GS III, 271), e o 'estudo de Freud sobre o narcisismo' no mesmo jornal, na semana seguinte (GS III, 273). Fora isso, ele mesmo informa sobre sua leitura do ensaio de Freud sobre 'Psicanálise e Telepatia' (1934) em uma carta de 1935 para Gretel Adorno, bem como fala da 'Escola Freudiana' em seu ensaio sobre Bachofen do mesmo ano (GS II, 3, 935). Também, em 1935, ele escreve para Adorno dizendo que desejava 'comprometer-se' a ler Freud em um futuro próximo (GS, V, 2, 1121), como se ele não estivesse 'consciente' da intensidade de afinidades que há algum tempo ele tinha com a teoria freudiana. (WEIGEL, 1996: 116-117).¹⁷⁰

Benjamin, lembra Weigel, tece correspondências com o trabalho de Freud ainda que ele mesmo não conheça (ou reconheça) o quanto – tal como Hanna Arendt dissera sobre a relação entre o seu pensamento e o de Heidegger. Essa correspondência não-consciente estabelece-se, notadamente, pela via indireta de

¹⁷⁰ Em uma lista bibliográfica de leitura Benjamin, além dos textos citados figuram: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*; *Psychoanalytische Bemerkungen über (einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia) (Fall Schreber) mit Nachtrag* (in: »Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre«, 3. Folge, Leipzig, Wien 1913), *Zur Einführung des Narzißmus* (wahrscheinlich aus »Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre«, 4. Folge, Leipzig, Wien 1918); *Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen geh(alten) vor der Clark-University*; todos textos de Freud (GS, VII, 1, 440-441; 443).

Proust, mas também pelo contato com os surrealistas, que fundam o seu movimento estético por meio do reconhecimento da natureza inconsciente da consciência. Nesse sentido, a obra surrealista expressa o subterrâneo recém-descoberto do espírito, através de procedimentos experimentais (a *écriture automatique* de Breton, por exemplo) que animam a não-intencionalidade e a sua potência reveladora do inconsciente. Não é sem motivos que Breton, no *Manifeste du surréalisme* [Manifesto do surrealismo] (1924) rende graças a Freud (BRETON, 1985: 20), num elogio detalhadamente exposto em *Der Surrealismus. Die Letzte Momentaufnahme Der Europäischen Intelligenz* [O surrealismo. O último momento da inteligência européia] (1929).

A escrita e o pensamento de Benjamin estão impregnados pela metapsicologia freudiana de maneira dupla, assim como ele mesmo diz sobre a teologia, no conhecido fragmento do trabalho das *Passagens* (GS, V, 1, 588 [N7 a,7]), o que Gérard Raulet corrobora no seu estudo sobre o “Historismus” em Benjamin. Raulet, assim como Weigel, a partir do trabalho filológico detalhado de Josef Fürnkäs (1998), demonstra que toda a estrutura fundada por Benjamin para a sua crítica à ontologia histórica segue ou persegue o caminho pavimentado por Freud e os surrealistas.

Bei Freud und den Surrealisten sucht er [Benjamin] einen Ausweg aus der Willkür, der seine Kritik der historischen Vernunft die geschichtliche Erfahrung ausgeliefert hat.

Em Freud e nos surrealistas, Benjamin busca uma saída do âmbito do voluntário, o que produziu a sua crítica da razão histórica e da experiência histórica.
(RAULET, 1992: 116).

Raulet ainda destaca que o involuntário (ou não-intencional) em Benjamin emerge sempre sob a sombra do aparelho psíquico que a metapsicologia freudiana estabelece. Não seria, portanto, imprudente determinar a correspondência entre aquilo que Benjamin circunscreve ao âmbito do involuntário e aquilo que Freud circunscreve ao âmbito do inconsciente, para, dessa maneira, enriquecer a compreensão do que Benjamin propõe para a refundação da ontologia histórica – radicalmente enraizada na obra de Proust e determinada pelo conceito de *mémoire involontaire*. Assim, pode-se concluir junto a Raulet que

Der Begriff “Willkür” und “willkürlich” – bzw. “unwillkürlich” – gebraucht Benjamin in ihrem doppelten Sinn, und zwar so, daß das bewußt Willkürliche einem unbewußt Unwillkürlichen entsprechen kann (jeweils im doppelten Sinn der Worte).

Os conceitos “voluntário” e “involuntário” – ou “involuntariamente” – são usados por Benjamin no seu duplo sentido, de tal forma que se pode falar em consciente ou voluntário e inconsciente ou involuntário (respectivamente, no duplo sentido da palavra).
(RAULET, 1992: 116).

A *imagem dialética*, coeficiente material da natureza histórica que resulta do movimento próprio aos variados índices históricos que cada passado carrega, é resultado involuntário ou inconsciente do caráter do tempo.

Die “unwillkürliche Erinnerung” wäre als eine nicht-“willkürliche” (im “schlechten” Sinn) aufzufassen*, und so versteht Benjamin das “dialektische Bild”.

A “memória involuntária” fora compreendida como uma não-“voluntária” (no “mau” sentido) e assim entende Benjamin ser a “imagem dialética”.
(RAULET, 1992: 116).

Assim o é, pois “*das dialektische Bild ist zu definieren als die unwillkürliche Erinnerung der erlösten Menschheit* [a imagem dialética é assim definida como a memória involuntária da humanidade redimida]” (GS, I, 3, 1233) e tal imagem obedece sempre às leis da descontinuidade (GS, I, 3, 1236).

A estrutura de *atualização* do tempo, ou seja, a forma de tornar ato aquilo que é transitivo, aquilo que é-no-tempo, a *imagem dialética* de Benjamin, tanto exprime o movimento próprio ao tempo como anuncia a sua *interrupção*, duas características originais da temporalidade que o conceito de passado freudiano como conceito dual, inconsciente e consciente, anuncia. É próprio ao passado consciente-inconsciente o movimentar-se e a interrupção. A *imagem dialética* é precisamente a *interrupção* do tempo no *agora da sua cognoscibilidade*. Essa interrupção só é possível, no entanto, pela afeição¹⁷¹ ou afinidade que um passado não realizado (ou recalcado, logo,

¹⁷¹ Afetividade que, naturalmente, surge da experiência, como lembra Benjamin na segunda tese sobre o conceito de história, aqui, já trabalhada. A memória, a simpatia e a antipatia possuem a mesma origem: a afeição (BACHELARD, 2012, 93). A *madeleine* de Proust é um acontecimento exemplar da força afetiva que cada passado possui com o agora, de maneira a fazer sempre justiça ao caráter sensorial de toda a experiência. Esta afeição segue sempre uma *imagem de felicidade* que é fruto de uma inveja sobre o próprio passado, nunca sobre o futuro. Como sugere a segunda tese: “a imagem de felicidade a que aspiramos (...) [está] totalmente repassada do tempo que nos coube para o decurso de

inconsciente) encontra no agora, afeição que emerge da possibilidade de realização e acabamento do desejo latente de uma experiência malograda, a partir da inveja do passado que possui uma tênue força messiânica para atualizar-se, tornar ato a *imagem de felicidade* desperta (o que se conecta com a teoria freudiana do desejo).¹⁷² Essa *força*, como força do pensamento e da experiência, é inconsciente e consciente, mas somente a força consciente do passado é objeto de investigação para a filosofia e a teoria da história. Benjamin, no texto sobre o conceito de história, propõe a conceitualização do passado inconsciente ou recalcado (a *força messiânica*) como objeto da historiografia que haveria de romper com a estrutura linear da história, dessa forma, não mais “representificando” passados, mas os *atualizando*.

Há, portanto, certa correspondência (ou intimidade) entre as formas conceituais que Freud e Benjamin, pela via proustiana, empregam para a compreensão da esfera não-intencional própria à experiência. A interminável plasticidade do passado, da qual falou Max Scheler (RAULET, 1992: 116; KITTSTEINER, 1986: 191), encontra-se em Benjamin e orienta-se pela não-intencionalidade, pelo caráter involuntário ou inconsciente que, por sua vez, orienta-se pelo material recalcado ou esquecido próprio ao que é *passado*.

O “corpo” benjaminiano e o *Eu* freudiano

A *não-intencionalidade* [Intentionslosigkeit] (GS, I, 1, 216) – o aspecto inconsciente ou involuntário da experiência individual e coletiva – é, em Benjamin, indissociável daquilo que a literatura benjaminiana não cessa de alocar no centro da discussão sobre a constituição do conhecimento: o “minúsculo e frágil corpo humano [der winzige, gebrechliche Menschenkörper]” (GS, II, 2, 439). A coletividade não é arquitetada de outra maneira senão como um grande corpo constituído de pequenos corpos, pois para Benjamin “o coletivo é corporal” (GS II, 1, 310).

nossa existência [passado]. (...) [E] na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção” (BENJAMIN, 2013: 10).

¹⁷² Cumpre lembrar, conforme a proposição de Freud, “daß die Werturteile der Menschen unbedingt von ihren Glücks wünschen geleitet werden [os juízos de valor dos homens são inevitavelmente governados por seus desejos de felicidade]” (GW, 14, 505).

The traces in Benjamin's writings of body – appearing both specifically as the corporeal (Leib) and under more general term for body, or mass (Körper).

Os traços nos escritos de Benjamin sobre o corpo – aparecem ambos especificamente como corpóreo (Leib) e sob o termo genérico para o corpo, ou massa (Körper).
(WEIGEL, 1996: 23).

Esse *corpo* (ou *massa corporal*) [Körper] é então compreendido por Benjamin como unidade *corpo* [Leib] e *espírito* [Geist], "Sie sind identisch, lediglich als Betrachtungsweisen, nicht als Gegenstände verschieden [Eles são idênticos, diferenciando-se apenas pelo ponto de vista, não enquanto objetos]" (GS, VI, 79)¹⁷³. Ele é posto à prova, sempre, pelo contato cotidiano ou convívio com os objetos e o mundo. Dessa relação, a idealização (construção de ideias) do mundo empírico e também histórico encontra a sua configuração – o que aparecerá nas perscrutações epistêmicas do prefácio à obra sobre o drama trágico ou barroco alemão, em 1925, e também no aparato teórico crítico ao trabalho das *Passagens* (especialmente nos arquivos K e N). A ideia do corpo que na sua totalidade agremia a potencialidade criativa é, além disso, também fundamentada por Proust, pelos surrealistas e por Freud. O que já pode se averiguar em 1918, quando Benjamin elabora uma pequena nota sobre a relação entre a espontaneidade, o livre arbítrio e o corpo. No pequeno fragmento em questão, embora de forma bastante rudimentar, Benjamin deixa clara a sua preocupação com aquilo que foge ao alcance do controle da razão, o teor não-intencional das ações humanas, que emerge do substrato original constituinte do inconsciente, aquilo que Freud chamará de instintos ou *pulsões* [Triebe], tendo a corporeidade e as suas potencialidades no centro da discussão. É difícil afirmar categoricamente que o vocabulário metapsicológico de Freud é evocado por Benjamin nesse fragmento. Mas o fato de que o pronome pessoal "eu" [ich] seja aí empregado com a primeira letra maiúscula [Ich] configura uma mudança que, embora pequena, é significativa. Da forma como se encontra no fragmento em questão, como

¹⁷³ A cisão corpo e alma, tradicional esquema da metafísica e da ontologia, tendo no *cogito* cartesiano a sua expressão moderna, será radicalmente colocado em questão por Benjamin, assim como por outros pensadores da virada do séc. XIX para o XX, como Heidegger em *Ser e Tempo*. "Se a história consagrada da filosofia, tomando em particular Koyré, via na geometrização e matematização da *physis* – na mecanização da natureza – o advento do moderno; se a visão hegeliana apontava a grande revolução do séc. XVII na descoberta da consciência de si reflexiva, Benjamin surpreenderá: "o elemento barroco do racionalismo cartesiano" é a intransponível cisão corpo e alma, de tal forma que é apenas no instante da morte que "finalmente o corpo se liberta dessa alma", estando o orgânico mais próximo ao inorgânico e ao inumano" (MATOS, 1993: 21). Tal distinção entre *Leib* e *Körper* averigua-se já em Husserl como distinção fenomenológica antes que ontológica (ZAHAVI, 2009: 181).

substantivo, o *Eu* [Ich] com a primeira letra maiúscula, a palavra pode remeter ao vocabulário técnico metapsicológico freudiano: o *Eu* ou o *Ego*. Esse argumento ganha força quando se lembra que, no mesmo ano de escrita do fragmento em questão, Benjamin frequentou o seminário do professor Paul Häberlein, em Bern, sobre a doutrina do inconsciente [*Lehre von Unbewussten*] de Freud (GS, VI, 674)¹⁷⁴ (WEIGEL, 1996: 116). Em outras palavras, Benjamin comentaria em 1918, no fragmento <f 36> (GS, VI, 55), sobre o aparato psíquico freudiano (que a literatura psicanalítica trata de formalizar em 1915), sugerindo certo conhecimento da metapsicologia freudiana por meio da leitura direta ou indireta.

DIE SPONTANEITÄT des Ich ist durchaus zu unterscheiden von der Freiheit des Individuums. Die Frage nach der Willensfreiheit wird häufig und fälschlich auch auf die Spontaneität bezogen, so daß es also auch eine Frage nach der Freiheit der Denkakte oder der bloßen leiblichen Aktionen gebe. Eine solche gibt es aber nicht. *Frei* kann das Individuum nur in Beziehung auf seine Handlungen gedacht werden. Die Frage nach der Spontaneität des *Ich* gehört in einen ganz andern (biologischen??) Zusammenhang.

A ESPONTANEIDADE do Eu é bastante distinta da liberdade do indivíduo. A questão do livre-arbítrio é sempre erradamente baseada na espontaneidade, assim é também com a questão sobre a liberdade do ato de pensamento ou da mera ação corpórea. Tal coisa não existe. O indivíduo pode ser *livre* apenas em relação aos atos que foram pensados. A pergunta sobre a espontaneidade do *Eu* [ou *Ego*] pertence a uma conexão completamente diferente (biológica??). (GS, VI, 55).

A sombra que a metapsicologia freudiana produz sobre o trabalho de Benjamin, da qual fala o professor Gérard Raulet (1992: 116), verifica-se então a partir desse pequeno esforço filológico. O *Eu* e a sua espontaneidade própria – destacados na sua breve reflexão – são colocados em relação possivelmente biológico-fisiológica com a liberdade, o que, em Freud, funciona como relação psíquica que se organiza tanto pela biologia (pulsões) quanto pela psicologia (desejos), confirmando em parte a suspeita de Benjamin. E é relevante a dúvida sublinhada por Benjamin ao final, em relação aos problemas próprios à metapsicologia, que diz respeito não só ao conhecimento flagrante de Benjamin sobre a literatura freudiana, mas do início da ocupação do pensamento benjaminiano com o

¹⁷⁴ Häberlein teve, naquele período, entre os seus temas centrais as relações entre corporeidade e alma, como bem indica o título da obra *Leib und Seele*, de 1920.

cogito cartesiano, cujos princípios básicos – a saber, a separação do corpo e da alma ou da razão e do irracional – são artificiais, tal como o são para Freud.

O *corpo* e o *Eu*, mesmo que de maneira pouco direta, tornam-se objeto de Benjamin. Esse fragmento de 1918 reitera a tese de que a metapsicologia não lhe era estranha. A preocupação de Benjamin com o corpo e as implicações que a criatividade corporal têm para a constituição do conhecimento em geral não deixarão de persistir nas suas reflexões. Em uma variante da teoria mimética de 1933, Benjamin, em 1936, registra em outro breve fragmento que o *corpo* [Körper], como unidade entre corpo e espírito, é de fato o primeiro material no qual a faculdade mimética ou criativa é posta à prova (GS, VI, 127).

Den<n> alle lebendige Reaktivität ist an Differenzierung gebunden, deren vornehmstes Instrument der Körper ist. Diese seine Bestimmung ist als wesentlich zu erkennen. Der Körper als Differenzierungsinstrument der vitalen Reaktionen (...).

Pois toda reatividade da vida é ligada a uma diferenciação, cujo mais nobre instrumento é o corpo. Esse seu propósito é compreendido como essencial. O corpo como um instrumento de diferenciação, a reação vital (...).
(GS, VI, 81).

O corpo é, pois, um *instrumento de diferenciação* [Differenzierungsinstrument], deformação ou refração. Benjamin segue, nesse sentido, os passos do Proust epistemólogo, pois sabe que “o espírito não é um soberano absoluto (...) ele depende do corpo, dos sentidos e dos outros” (GAGNEBIN, 2006: 558). Tal como Franz Rosenzweig anuncia em *Der Stern der Erlösung* [A Estrela da Redenção] (1921), o intelecto possui uma *confiabilidade* [Vertrauenswürdigkeit] (ROSENZWEIG, 2002: 431) nos sentidos, e seria essa confiabilidade ou potência para se confiar que faria a não-intencionalidade também emergir, sendo ela uma das origens do conhecimento e da verdade, pois “die Wahrheit ist ein aus Ideen gebildetes intentionsloses Sein [a verdade é um construto de ideias sem intenção]” (GS, I, 1, 216). A verdade, em Benjamin, como ele próprio afirma categoricamente, “ist der Tod der Intention [é a morte da intenção]” (GS, I, 1, 216) – intenção dos sentidos e do corpo.

Expressados pelo corpo na sua totalidade, todos os sentidos – a partir do que Agostinho chamou de “concupiscência dos olhos”, resumo da capacidade “canibalesca” dos sentidos humanos – têm em comum o objetivo ou a vontade de

extinguir o tempo, aproximando os objetos e as coisas, destruindo o espaço entre ente e *ser*, objetos e coisas, fazendo as coisas retornarem ao interior que, ao termo, não é interior, mas constitui a espacialidade total que o *corpo* possui junto aos objetos, às coisas e ao mundo. A absorção do mundo empírico da qual fala Benjamin (GS, I, 1, 2012) objetivaria a destruição da materialidade do mundo a fim de recriá-lo, transubstanciando o mundo pré-concupiscência em um mundo pós-concupiscência; transformando o mundo material em um mundo ideal, através da potencialidade criativa e vital do *corpo*. Reside, portanto, no *corpo* – como *instrumento de diferenciação* do mundo – a capacidade de transformar o intemporal em temporal, de temporalizar a temporalidade ou de transformar o inconsciente em consciência, nas palavras de Freud, o que, em Benjamin, afirma-se no desejo de “despertar” a modernidade dos sonhos.¹⁷⁵

¹⁷⁵ O tema freudiano da “interpretação de sonhos” é também apropriado por Benjamin. Por meio da investigação sobre a “modernidade que dorme”, o “historiador como intérprete dos sonhos da modernidade” e garantidor do seu “despertar” é estudado a partir de temas freudianos mobilizados, particularmente, nos fragmentos da obra das *Passagens* (destacam-se os convolutos H, K e N); sempre como ferramentas determinantes para a estrutura conceitual benjaminiana de análise da modernidade europeia e crítica à historiografia coeva (CARVALHO, 2013: 141-155). Os sonhos da modernidade, o historiador enquanto intérprete e o método do despertar configuram-se como aparato epistemológico que se justifica por meio da estrutura fundamental inconsciente-não-intencional freudiana-benjaminiana. Nesse sentido, os procedimentos epistemológicos listados fazem parte não das afinidades entre Freud e Benjamin, no que diz respeito à temporalidade, mas compõem o uso que o último faz dessa mesma ontologia do tempo freudiana por meio de métodos próprios. Esse tema será tratado de maneira detalhada na “Quarta Seção” deste trabalho.

Quarta Seção

Contribuições ontológicas para a teoria da história

A *ontologia histórica*¹⁷⁶ de Walter Benjamin configura-se como o objeto central de análise desta seção.

Inicialmente, a tradição, para Benjamin, Heidegger e Freud, configura-se como um processo de continuidades e também de rupturas. Não se trata da sucessão natural entre o antes e o depois, mas de um movimento por meio do qual há tanto escolhas quanto imposições. Neste cenário, há a disputa entre forças fundamentalmente existenciais (a tradição é a “estrutura” espiritual da sociedade), aquilo que possibilita a história. Por outro lado, a *historiologia*, a partir da reformulação do conceito de passado operada por Walter Benjamin e Martin Heidegger, assume novas implicações, dentre elas, a principal – *compreender* [verstehen] – torna-se o processo de fusão entre os horizontes presumivelmente dados por si mesmos (GADAMER, 1999: 457). Isso é, o passado historiologicamente pensado e compreendido deve sempre obedecer ao caráter alquímico do tempo, cujo dado essencial é a constante contaminação entre os *modi* temporais.

Benjamin e Heidegger enfrentam ainda “o problema do historicismo”, o desafio de conciliar o positivismo descritivo, exigido pela forma “científica” que o conhecimento adquire na modernidade, com o caráter transitivo dos fenômenos e da compreensão dos objetos em geral. A transitoriedade dos fenômenos históricos, portanto, entendida por Benjamin e Heidegger como constituinte da historiologia e da historiografia, não como óbice a ser superado (como diria Hegel), ganha uma armadura teórica ou uma justificação teoricamente articulada nas obras benjaminiana e heideggeriana. Duas são as questões fundamentais afetadas pela reforma historiológica que o conceito de passado Benjamin-Heidegger suscitam: 1- qual o papel da “cronologia histórica” para a estrutura da história segundo o conceito de passado Benjamin-Heidegger? 2- o que dizer da distância temporal ou histórica exigida pela historiografia e seus métodos? Por fim, Benjamin e Freud conjuntamente elaboram a estrutura não-intencional da consciência que permite conhecer o teor não-consciente da história. O “despertar” é o método historiológico para tanto, a imagem dialética e verdadeira aparição do passado na sua forma autêntica como passado inconsciente.

¹⁷⁶ Compreendida, então, como a análise dos conceitos que compõem as condições de possibilidade da história como ideia, quer dizer, como fenômeno e como conhecimento.

**O papel da tradição na construção do mundo histórico segundo o modelo de
passado *Benjamin-Heidegger-Freud***

*Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.
[Ninguém nos amassa novamente na terra e barro,
ninguém conjura nosso pó.
Ninguém.]*

(Psalm, Paul Celan)

O modo de ser *impessoal* é a tradição soberana

Na língua alemã, o pronome indefinido *man* [*se*, no português; *on*, no francês; *one*, no inglês] é o artifício linguístico para indeterminar algo. Heidegger utiliza “*das Man*” para dizer da “impessoalidade” do *Dasein*; quer dizer, quando o seu modo de ser se distancia de si mesmo e recai na impessoalidade, o *Dasein* torna-se o *impessoal* [*das Man*; a-gente¹⁷⁷]. Quando do distanciamento inerente ao ser, em que ele está com os outros como *ser-com* [*Mitsein*], mas se esquecendo do “si mesmo”, o *Dasein* fica sujeito aos outros, e apenas aos outros.

»Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist »da sind«. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, das Man.

’Os outros’, como a-gente os chama, para encobrir nossa própria essencial pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes ‘são aí’. O que não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro: a-gente [o impessoal]. (GA, I, 2, 168-169) (HEIDEGGER, 2012: 363-365).

No uso dos meios públicos em geral, jornais, publicidade, etc., o *impessoal* ou a impessoalidade exerce uma verdadeira ditadura do *das Man*. O § 27 do tratado sobre as relações entre ser e tempo é dedicado a este modo de ser do *Dasein* que, não sendo ele mesmo ou se distanciando de si, à procura de ser com ou ser junto com os outros, acaba por não ser ninguém, fazendo desaparecer as diferenciações e expressividades próprias ao *Dasein*. Pois “Das Man, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat [A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros]” (GA, I, 2, 170) (HEIDEGGER, 2012: 367). O *impessoal* é ninguém.

A resposta encontrada pelo *Dasein*, que se diz não ser *ninguém* [Niemand], impede de maneira decisiva o conhecimento de si do *ser*, ou de sua *historicidade*

¹⁷⁷ Assim traduz Fausto de Castilho o vocábulo *Man* (Cf. HEIDEGGER, 2012).

própria; deixando, assim, o Dasein para a sua *historicidade* imprópria, cuja necessária relação se estabelece com a tradição, antes da história.¹⁷⁸

Man weicht der Wahl aus. Blind für Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene »Wirkliche« des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die »Vergangenheit« aus der »Gegenwart«.

A-*gente* [impessoal] evita a escolha. Cega para possibilidades, é incapaz de repetir o ter sido, mas só retém e conserva o “real” que restou do histórico-mundial já sido, os restos e as informações subsistentes a tal respeito. Perdida na presencização do hoje, ela entende o “passado” a partir do “presente”.
(GA, I, 2, 517) (HEIDEGGER, 2012: 1059).

Ou seja, o modo de ser *impessoal* abdica da decisão pelas possibilidades para simplesmente deixar que os outros (ninguém) decidam por ele. O *impessoal*, neste caso, decide-se por nada, decide-se em ser *ninguém*, deixando-se ser tudo que está presencizado. Falta ao *impessoal*, com isso, o que Heidegger chamou de *destino* [*Schicksals*].

Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert.

Designamos, assim, o originário gestar-se do Dasein que reside no ser-resoluto próprio, gestar-se em que o Dasein, livre para a morte, se entrega a si mesmo por tradição, numa possibilidade herdada e, no entanto, escolhida.
(GA, I, 2, 507) (HEIDEGGER, 2012: 1039).

O destino reconhece a *historicidade* própria, segundo Heidegger. “Só a temporalidade própria, que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo assim como destino, isto é, uma historicidade própria” (HEIDEGGER, 2012: 1043).

¹⁷⁸ Um estudo sobre a propriedade e impropriedade do Dasein se desenvolverá adiante.

Daß die Entschlossenheit *ausdrücklich* um die Herkunft der Möglichkeiten weiß, auf die sie sich entwirft, ist nicht notwendig. Wohl aber liegt in der Zeitlichkeit des Daseins und nur in ihr die Möglichkeit, das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft, ausdrücklich aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung* ist die *ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins

Não é necessário que o ser-resoluto saiba *expressamente* a respeito da origem das possibilidades nas quais se projeta. Mas reside certamente na temporalidade do *Dasein* e somente nela a possibilidade de ir buscar *expressamente*, a partir do tradicional entendimento-do-*Dasein*, o poder-ser existencial em que o *Dasein* se projeta. O ser-resoluto que retorna a si e a si se entrega torna-se, então, *repetição* de uma possibilidade-de-existência tradicionalmente herdada. A *repetição* é a *tradição expressa*, isto é, o retorno às possibilidades do Dasein sido-“ai”.
(GA, I, 2, 509) (HEIDEGGER, 2012: 1043).

Com efeito, cabe ao *Dasein* reconhecer a repetição do passado como a tradição e entender que – ao abdicar da escolha – *ninguém* escolherá para ele. Quer dizer, a *repetição* do passado que é a *tradição* pode tanto penetrar a *historicidade* própria do *Dasein* por meio da sua escolha, conferindo, assim, um *destino* ao *Dasein*, quanto retornar a nada, a *ninguém*, à impessoalidade.¹⁷⁹ “A repetição não se abandona ao passado, nem almeja o progresso” (HEIDEGGER, 2012: 1045), bem ao contrário, ela retorna para conhecer seu *destino*.

Das Man weicht der Wahl aus. (...) In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die »Vergangenheit« aus der »Gegenwart«. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wieder-holender Augenblick eine *Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man.

A-*gente* evita a escolha. (...) Perdida na presenciização do hoje, ele entende o “passado” a partir do “presente”. A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, como instante precursor e repetente, é uma *despresenciização* do hoje, e um desacostumar-se dos comportamentos usuais de *a-gente*.
(GA, I, 2, 517).

Ao termo, em *Ser e Tempo*, o passado não se relaciona com o tempo, mas com a tradição. Nesse sentido, para Heidegger, a história é exatamente a repetição da tradição, a repetição através do “repetido”, o passado. A história autêntica, a “história

¹⁷⁹ Há, na teoria sobre a *banalidade do mal*, em Hannah Arendt uma perspectiva semelhante, pois o mal “banal”, apesar de encarnar sempre na humanidade, não seria cometido por “ninguém”.

do ser", por outro lado, é acionada e elaborada por meio da historicidade própria, que se origina pela compreensão da finitude, da morte ou do ser-para-morte, do entendimento da *futuridade* do *Dasein*, relacionando-se com a *temporalidade* própria e com a fuga da *impessoalidade*.

The authentic historicity is thereby gained through an act in which the resoluteness of the human being is temporalized as repeated returning to itself due to a seized possibility, in which Dasein's returning to itself is ahead of itself. In ecstatic unity of the repeated "vorlaufen", that is, in this unity of past and future there is a specific kind of presence, which involves decisiveness.

A historicidade autêntica é, portanto, alcançada através de um ato no qual a *resolutibilidade* do ser humano é temporalizada como retorno repetido a si mesmo devido a uma possibilidade apreendida, na qual o retorno do *Dasein* a si mesmo está à frente de si. Na unidade extática do repetido "vorlaufen", quer dizer, nessa unidade de passado e futuro há um tipo específico de presença que envolve a *decisividade*.
(QUIST, 2002: 85).

O passado super-egoico é a tradição atuante no indivíduo pela cultura

O *Super-Eu*, instância psíquica que traduz o conteúdo dado ao indivíduo, gratuitamente por meio da cultura, é sobretudo um processo: a tradição. O *Super-Eu cultural* [Kultur-Über-Ichs] (GW, 14, 504), como é também nomeado em *Das Unbehagen in der Kultur* [O mal-estar na cultura] (1930), uma das obras em que Freud ensaia a análise da coletividade, é descrito em seu papel fundamentalmente transicional entre a cultura dada e o indivíduo em formação cultural.

Die Analogie zwischen dem Kulturprozeß und dem Entwicklungsweg des Individuums läßt sich um ein bedeutsames Stück erweitern. Man darf nämlich behaupten, daß auch die Gemeinschaft ein Über-Ich ausbildet, unter dessen Einfluß sich die Kulturentwicklung vollzieht.

A analogia entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo pode ser ampliada num aspecto importante. Pois é lícito afirmar que também a comunidade forma um *Super-Eu*, sob cuja influência precede a evolução cultural.
(GW, 14, 501).

E assim como o *Super-Eu* funciona como instância psíquica que representa "influências do passado (...) recebidas dos outros [Einflüsse der Vergangenheit (...)]

von anderen übernommenen]” (Cf. GW, XVII, 69), ele também representa ou traduz todo “passado cultural [kulturelle Vergangenheit]” (GW, XVII, 138), de acordo com o *Abriss*.¹⁸⁰

Freud reconhece o teor de atividade que a tradição exerce sobre o indivíduo através do complexo super-egoico, compreendo-a então enquanto passado que atua de modo a compelir naturalmente o indivíduo na sua *direção* naturalizada.

Die Menschheit lebt nie ganz in der Gegenwart, in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht (...).

A humanidade não vive inteiramente no presente. Nas ideologias do Super-Eu vive o passado, a tradição da raça e da nação, que dão lugar às influências do presente, muito lentamente (...). (GW, VX, 73).

Entretanto, o complexo super-egoico não obedece à *direção* dada pela tradição sem alguma resistência. A tradição é, ela mesma, tensão.

Das Über-Ich ist eine von uns erschlossene Instanz, das Gewissen eine Funktion, die wir ihm neben anderen zuschreiben, die die Handlungen und Absichten des Ichs zu überwachen und zu beurteilen hat, eine zensorische Tätigkeit ausübt.

O Super-Eu é uma instância explorada por nós; a consciência, uma das funções que a ele atribuímos, a de vigiar os atos e intenções do *Eu* e de julgar, exercendo uma atividade censória. (GW, 14, 496).

¹⁸⁰ Repetem-se, portanto, duas passagens já citadas sobre as relações entre estrutura psíquica e estrutura de temporalidade em Freud: “Man sieht, dass Es und Über-Ich bei all ihrer fundamentalen Verschiedenheit die eine Übereinstimmung zeigen, dass sie die Einflüsse der Vergangenheit repräsentieren, das Es den der ererbten, das Über-Ich im wesentlichen den der von anderen übernommenen, während das Ich hauptsächlich durch das selbst Erlebte, also Akzidentelle und Aktuelle bestimmt wird. [Vê-se que o Isso e o Super-Eu, mesmo com todas as suas diferenças fundamentais, apresentam um ponto em comum, ou seja, representam influências do passado: o Isso, as hereditárias; e o Super-Eu, essencialmente as recebidas dos outros, ao passo que o Eu é determinado, sobretudo, pelo diretamente vivenciado, portanto, pelo acidental e pelo atual]” (GW, XVII, 69). “Bevorzugt man allgemeine Feststellungen und scharfe Sonderungen, so kann man sagen, die Außenwelt, in der sich der einzelne nach der Ablösung von den Eltern ausgesetzt finden wird, repräsentiere die Macht der Gegenwart, sein Es mit seinen vererbten Tendenzen die organische Vergangenheit und das später hinzugekommene Über-Ich vor allem die kulturelle Vergangenheit (...) [Caso prefiram-se constatações generalistas e distinções nítidas, então se pode dizer que o mundo exterior, no qual o indivíduo [Eu] se encontrará exposto após o desligamento em relação aos pais, representa o poder do presente; já seu Isso, com suas tendências herdadas, o passado orgânico, enquanto o Super-Eu, posteriormente vindouro, representa sobretudo o passado cultural (...)]” (GW, XVII, 138).

Quer dizer, tal como no aparato psíquico individual, o *Super-Eu cultural* junto ao *Super-Eu* individual desenvolve-se sob o impacto do *Eu*, instância que desvia a *direção* natural da tradição, conforme o esquema dos atos psíquicos que a metapsicologia estabeleceu. O *Eu* deforma a tradição para que ela produza *sentido*. Isto é, da *direção* dada pela tradição ou pelo complexo super-egoico (*Super-Eu cultura/Super-Eu* individual) desenvolvem-se *sentidos* diversos, construídos sob o crivo dos princípios que animam o ser do *Eu*.

O conceito metapsicológico *Super-Eu* pode ser traduzido por “tradição”. Pode-se compreender o complexo super-egoico assim, na forma de passado dado como pronto para o indivíduo enquanto tradição. E para Freud, esse passado atua como uma *força* unidirecional no indivíduo. Ainda assim, esse unidirecionamento sofre a tensão do *Eu*, que, ao termo, desvia tanto ele mesmo quanto o próprio complexo super-egoico por meio das suas exigências instantâneas, adotando novos *sentidos* para ambos. Tradição é, portanto, tensão, sempre própria ao *Super-Eu*.

O perigo próprio à tradição

É notória a caracterização de Walter Benjamin da tradição. Ao mesmo tempo em que reconhece o papel decisivo que a tradição possui para a cultura, identifica também a sua potência primeva, qual seja, inabilitar, incapacitar ou suprimir eventuais demandas do presente através da *força* que o apelo vitorioso da cultura exerce. A cultura possuiria, segundo Benjamin, o impulso que produz a coincidência entre história (ou memória) e tradição. Nos arquivos do trabalho das *Passagens* ou mesmo em ensaios dos anos 1930, essa interpretação sobre o papel da tradição aparece na qualidade de argumento tácito, ao passo que no texto sobre o conceito de história aparece de modo teórico claro.

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der

im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Oberwinder des Antichrist. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugá-la. Pois o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo. O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente *àquele* historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer.
(GS, I, 2, 595).

A atitude a ser evitada ou o *perigo* [Gefahr] é, portanto, precisamente um só: “tornar-se instrumento da classe dominante”; em seu sentido político, nos termos marxistas objetivos, mas também no seu sentido teórico fundamental, visto que a tradição se qualifica como forma natural de se conformar diante da cultura. Ou seja, a *tradição* [Überlieferung], em seu sentido de *transmitir* [überliefern] não precisa ser o mero ato de transmissão natural entre um antes e um depois, do passado em direção ao presente. Na verdade, essa forma de tradição contém o perigo político da permanência e a consequente ausência de transformações necessárias, que, eventualmente, podem ser suprimidas ou esquecidas pela *pressão* que a tradição exerce sobre a atualidade.¹⁸¹

¹⁸¹ Corroborar-se aqui a interpretação da professora Jeanne-Marie Gagnebin: “Benjamin besteht, stärker als die meisten Marxisten seiner Zeit, auf der Bedeutung der Überlieferung, insbesondere der kulturellen Werke, Einzig die Auseinandersetzung mit dem Überlieferungsbegriff - ein alltäglicher, konkrete, weniger symbolisch aufgeladener Begriff als der in gewissem Sinne synonyme der Tradition - erlaube dem Historiker eine kritische Reflexion nicht nur der Vergangenheit, sondern zugleich und untrennbar auch der eigenen Gegenwart. Wenn ein bestimmten Moment der Gegenwart mit einem bestimmten Moment der Vergangenheit »passend« zusammentrifft, ereignet sich eine Art Erschütterung, die beide gleichsam in neuem Licht erscheinen lässt und dazu beiträgt, sie dem herrschenden Konformismus zu eintreiben” (GAGNEBIN, 2011: 286). Nesse sentido, nota-se a distinção vocabular que Benjamin empreende. *Tradition* e *überlieferung* são diferentes, para Benjamin. Enquanto *überlieferung* diz respeito ao ato de transmitir um passado ao presente, *Tradition* diz respeito à memória em relação a hábitos, histórias, experiências. Sumariamente, *überlieferung* é o fenômeno concreto da ideia de *Tradition*.

Para se fugir desse processo naturalizador perigoso, próprio à tradição, Benjamin sugere a consciência dessa natureza da transmissão cultural (tradição), do passado em *direção* ao presente, mas também da natureza fundamental da temporalidade, qual seja, a estrutura existencial messiânica, no texto sobre o conceito de história, transposta para os limites culturais da história. “O Messias”, naturalmente, não é o “Cristo” religioso, mas a “imagem de felicidade”, o “passado não realizado”, o fundamento da estrutura existencial messiânica de temporalidade proposta por Benjamin. Assim, o “Anticristo” é precisamente a tradição no seu sentido naturalizante, o “vencedor” que se apresenta na forma de dado historiológico orgânico para a história.¹⁸² Quer dizer, a tradição possui o dom natural para a imposição da história dos vencedores, e caberia ao historiador materialista (benjaminiano) confrontar este processo, ao acessar a temporalidade “messiânica” e, como diz o próprio Benjamin na tese subsequente, “escovar a história a contrapelo [die Geschichte gegen den Strich zu bürsten]” (GS, I, 2, 697).

Fustel de Coulanges empfiehlt dem Historiker, wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätem Verlauf der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen. Besser ist das Verfahren nicht zu kennzeichnen, mit dem der historische Materialismus gebrochen hat. Es ist ein Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die acedia, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgrund der Traurigkeit. Flaubert, der Bekanntschaft mit ihr gemacht hatte, schreibt: »Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage.« Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er

¹⁸² De acordo com o professor Michael Löwy, “(...) o equivalente – o ‘correspondente’ – profano do Messias são os núcleos de resistência antifascista, as futuras massas revolucionárias herdeiras da tradição de junho de 1848 e de abril-maio de 1871. Quanto ao Anticristo – um teologúmeno cristão que Benjamin não hesita em integrar em seu argumento messiânico de inspiração explicitamente judaica – seu homólogo secular é, sem dúvida alguma, o III Reich hitlerista” (LÖWY, 2005: 68). O que, claramente, é uma hipótese. Entretanto, prefere-se enxergar no texto de Benjamin a mera descrição teórica (“armadura teórica”) que ele mesmo diz produzir (Werke und Nachlaß, 19, 311).

nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.

Ao historiador que quiser reviver uma época, Fustel de Coulanges recomenda banir de sua cabeça tudo o que saiba do curso ulterior da história. Não se poderia caracterizar melhor o procedimento com o qual o materialista histórico rompeu. É um procedimento de identificação afetiva. Sua origem é a indolência do coração, a acedia que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz. Para os teólogos da Idade Média ela contava com o fundamento originário da tristeza. Flaubert, que bem a conhecera, escreve: “*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*”. A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, as dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória; marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, a corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo. (GS, I, 2, 696-697).

Na VII tese sobre o conceito de história, a caracterização da *tradição* como organizadora da cultura e naturalizadora da história do “vencedor” aprofunda-se. A recomendação de Fustel de Coulanges é flagrante e pretende, efetivamente, o esquecimento do *depois* [später] (o presente), propondo a possibilidade de imersão completa no “antes” ou no passado no seu sentido puro. Isto é, Coulanges vê a cultura como produto da tradição que nada mais seria do que a transmissão natural entre um “antes” e um “depois”, do passado em *direção* ao presente. A crítica à *tradição* aparece, então, como crítica à sua forma científica, a saber, a historiografia

“historicista” (a citação do adágio rankeano logo ao início da VI tese não deixa dúvidas). A *empatia* [Einfühlung], método exemplar do historicismo alemão e metodismo francês (ou da “escola histórica científica”), seria um mero produto da organicidade que a *tradição* produz; pois se a tradição organiza naturalmente a *direção* da temporalidade, não há escolha, o vencedor será o lembrado, o vencedor será afetivamente o feitor da tradição, realizador da cultura, e, por fim, agente e sobretudo condutor original da história. Assim, a cultura é denunciada como a comemoração intermitente da barbárie do vencedor sobre o vencido que, com efeito, é esquecido, não-histórico.¹⁸³

A forma para se desviar a *direção* da tradição anunciada na VI tese é, na VII tese, repetida: afastar-se da transmissão cultural própria a esse processo, reconhecendo a sua estrutura fundamental sob a égide da *tradição* e, por conseguinte, ativar a temporalidade “messiânica” acionando, com isso, as possibilidades de *sentido* historiológico suprimidas pela *tradição*, os passados “não-realizados”, as “imagens de felicidade”, o que significa “escovar a história a contrapelo” (ir contra a *direção* da tradição), nos termos alegóricos benjaminianos. O historiador materialista, então, tem a tarefa de interromper o cortejo do vencedor, a transmissão dos monumentos de cultura, pois são monumentos da barbárie inexorável à *direção* “vitoriosa” que a história toma sem a devida interferência. O trabalho do materialista histórico é interromper tal transmissão, descontinuar a tradição, “explodir o contínuo da história”, de maneira descontínua, segundo as leis psíquicas do próprio pensamento; anunciar aquilo que está reprimido, recalcado, esquecido: o “passado oprimido” (conforme se verá adiante), o “vencido”. Dessa forma, outra história seria possível através da renúncia ao *elemento épico da história* [das epische Element der Geschichte] (Cf. GS, V, 1, 592 [N 9a, 6]). Portanto, acreditar que “the historiography

¹⁸³ Efeito concreto do que Benjamin denuncia na VII tese é a *Shoah* que nos anos seguintes à escrita do texto ganhará contornos práticos radicais. E é no mínimo curioso ler o que Jonas Cahen (sobrevivente dos campos de *Westerbork*, mas também de *Theresienstadt* e *Auschwitz*) registra em uma carta para familiares. De dentro do campo de *Westerbork*, na Holanda ocupada, ele diz: “Das Zeitalter der Zivilisation – „Deutschland gewinnt an allen Fronten“, „bringt Kultur und Zivilisation!“ Zivilisation, wenn man Menschen auf Schubkarren, auf Rucksäcken oder einfach auf dem Boden liegen lässt? Kultur, wenn man eine Mutter verzweifeln sieht, weil sie ihr Kind nicht nähren kann ... keine Milch. [A era da civilização - "A Alemanha venceu em todas as frentes", "traz cultura e civilização!" Civilização, quando se encontram pessoas em carrinhos de mão, em mochilas, ou simplesmente estendidas no chão? Cultura, quando se vê uma mãe desesperada, porque não consegue alimentar seu filho... sem leite]” (HAPPE; LAMBAUER; MAIER-WOLTHAUSEN, 2014: 310). Para ele, a cultura assume dentro da história europeia um duplo sentido: simultâneo cumprimento e negação das promessas da civilização. As semelhanças com o julgamento de Benjamin sobre a cultura e a civilização são flagrantes.

calms the flow of time, but is unable to arrest it fully [a historiografia acalma o fluxo do tempo, mas é incapaz de pará-lo completamente]” (GRETHLEIN, 2014: 330) é não conhecer as potencialidades que o conceito de passado reserva, particularmente na sua acepção benjaminiana.

A tradição determinada pelo conceito de passado *Benjamin-Heidegger-Freud*

Se para o conceito de passado da ontologia tradicional se derivam a história e a historiografia, na medida em que o “anterior” ao agora determina e controla (orientando o próprio presente), o modelo de passado proposto por Benjamin, Heidegger e Freud, coloca em questão a naturalização da tradição, o conceito de passado do qual se origina tal organicidade e, ainda – particularmente em Benjamin -, a historiografia que advém desse processo.

O *impessoal* e o *Super-Eu* são a tradição em transmissão naturalizada. Eles não são apresentados por Heidegger, Freud e Benjamin como modos de ser incontornáveis. O *impessoal* é apenas um dos modos de ser do *Dasein*, o *Super-Eu*, uma das instâncias psíquicas individuais (ou coletivas), e a *tradição* de Benjamin, na forma de processo de transmissividade, é passível de interrupção ou desvio. Tais formulações são possíveis precisamente porque os conceitos de passado desenhados por cada um dos três não se enquadram na tradição ontológica sobre a ideia de tempo. Os desvios ou a interrupção que Benjamin propõe só são factíveis porque o passado, material da *tradição*, é plástico e de forma transitória, além de duplo – consciente e inconsciente -, tal como o é em Freud. Assim como faz o pai da psicanálise, Benjamin reconhece o teor descontínuo natural do tempo que tem a sua origem na dualidade própria do conceito de passado proposto. Heidegger, por outro lado, identifica o modo de ser *impessoal* exatamente quando o *Dasein* se deixa afetar pelo passado na sua forma “o anterior” acessado pela repetição, tornando-se o “repetido”, sendo de maneira imprópria, então, todos “os outros” e “ninguém”, ao mesmo tempo. Ao penetrar a temporalidade e afirmar-se de maneira a *decidir* por si mesmo, o *Dasein* projeta-se de maneira a se afetar não mais pelo “passado” no seu sentido tradicional de *Vergangenheit*, mas pela *passeidade* que se origina da temporalidade fundamental, a *futuridade*. É como Heidegger diz: “o *Dasein*, portanto, pode ou ser provido de sentido ou ser desprovido de sentido [*Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein*]”

(GA, I, 2, 201) (HEIDEGGER, 2008, 429). Isto é, a existência pode atribuir-se sentido ao reconhecer-se, ou pode se deixar direcionar segundo o *impessoal*, o *Super-Eu* freudiano ou a *tradição* benjaminiana.

Tradição não é história, ou memória (individual ou coletiva), muito menos historiografia, apesar de haver semelhanças entre as três. A tradição é tudo isso em atividade. “Para Heidegger e Benjamin (...) a tradição não era a transmissão serena e ininterrupta do passado para o presente, mas uma transferência cheia de perigos e risco” (CAYGILL, 1997: 28). “Tanto para Heidegger quanto para Benjamin, a tradição é o evento de transmitir e não meramente a transmissão de eventos” (CAYGILL, 1997: 36). Não apenas para Heidegger e Benjamin, mas também para Freud, a tradição contém uma dupla potência. Ela é precisamente o ato transmissor natural entre o passado e o presente, entre o antes e o depois, caso pensada por meio do conceito de passado ontológico-tradicional. Por outro lado, pensada por meio do modelo de passado *Benjamin-Heidegger-Freud*, a tradição pode ser interrompida, desviada, deformada, transformada, dando acesso ao indivíduo e à coletividade; ela pode inclusive abrir outras formas de se ver o passado, antes esquecidas, encobertas, recalçadas, precisamente porque segundo tal modelo, a tradição também possui a potência de iluminar as discontinuidades entre passado e o *Eu*, o *Dasein* ou o *tempo-do-agora*.

Crítica à razão histórica de acordo com o modelo de passado *Benjamin-Heidegger*

It has been said that though God cannot alter the past, historians can
[Tem-se dito que apesar de Deus não poder alterar o passado, os historiadores podem].

(Erewhon Revisited, Samuel Butler)

O passado, a história e a historiografia

A história, em sua configuração moderna, organiza-se tradicionalmente segundo épocas distintas entre si (Cf. BLUMENBERG, 1966). Da diferenciação entre as épocas, mais que entre o presente e o passado¹⁸⁴, a história organiza-se e sistematiza-se. Nesse sentido, o passado aparece como sucessão de blocos. Assim como afirma Jürgen Osterhammel, em “Über die Periodisierung der neueren Geschichte [Sobre a periodização da história recente]”,

Die Geschichtswissenschaft ist epochal durchorganisiert. Institutsgliederungen, Stellenbeschreibungen und Prüfungsordnungen beruhen darauf, daß jedermann einigermaßen zu wissen glaubt, was mit „alter“ Geschichte, „Zeitgeschichte“ oder „Früher Neuzeit“ gemeint ist.

A historiografia é organizada de maneira epocal. Instituições de divisão, fornecimento de descrições e composição de provas baseiam-se na crença de que todos sabem mais ou menos o que se entende por história ‘antiga’, ‘História do tempo presente’ ou ‘Modernidade primeva’.
(OSTERHAMMEL, 2006: 48).¹⁸⁵

Isto é, há uma idealização do tempo e uma conceitualização específica do passado que repousa sobre essa organização ou ordem histórica. Aristóteles e Agostinho, para esse efeito, estruturam de modo objetivo ou virtual tanto a ideia de tempo quanto o conceito de passado estabelecido pela historiografia tradicional, dos primeiros historiadores gregos à nova história cultural contemporânea, pois nenhum historiador se furtou ao trabalho de projetar a historiografia por meio desses métodos que pressupõem determinada ideia de tempo e certo conceito de passado.

Entretanto, o *modelo de passado Benjamin-Heidegger* descobre uma vereda ainda não explorada sobre a caracterização do passado, particularmente acerca das implicações *historiológicas*¹⁸⁶ dessa renovação do conceito. Tanto Martin Heidegger quanto Walter Benjamin, quando essencialmente preocupados com as estruturas lógicas (onto- e epistemológicas) da história e da historiografia¹⁸⁷, fertilizam o terreno

¹⁸⁴ Cf. LE GOFF (1986).

¹⁸⁵ Argumento parecido aparece em *L'Ordre du Temps* (1984), de Krzysztof Pomian.

¹⁸⁶ A “historiologia” é a lógica que organiza o passado como história antes da configuração historiográfica.

¹⁸⁷ A fenomenologia, desde Husserl, trabalhou a partir da diferença entre historiografia (a história elaborada enquanto conhecimento), história (a história vivida como acontecimento) e historicidade (o fundamento existencial que possibilita a existência da história e do seu conhecimento) (Cf. LYOTARD,

da discussão sobre a ideia de tempo, que, então, encontra-se em plena revolução nas diversas áreas do conhecimento, as quais respondem, cada uma da sua forma, ao “problema do historicismo”, elaborado e posto de modo evidente por Ernst Troeltsch em 1922. Benjamin e Heidegger entendem que antes de uma questão metodológica, o problema que ambos propõem enfrentar (problema posto pelo historicismo) corresponde ao das estruturas fundamentais não questionadas da ontologia tradicional (e, superficialmente, da metafísica). Nem as ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*], nem as ciências naturais [*Naturwissenschaften*] souberam preparar a pergunta sobre a ideia de tempo e sobre o conceito de passado, e é em resposta à composição desse questionamento que Heidegger e Benjamin, ao reconhecerem o caráter *transitório* [vergangen] lógico e descontínuo inevitável da história, o seu efeito incontornável sobre os fenômenos em geral, pela crítica aos métodos que o *Historismus* propõe, oferecem uma resposta ao “problema do historicismo”.¹⁸⁸

Não foi por acaso que, nas ocasiões em que chegou a conceber o tempo de maneira nova, o pensamento contemporâneo partiu necessariamente de uma crítica do tempo contínuo qualificado. Tal crítica é fundamental tanto nas *Teses sobre a filosofia da história*, de Benjamin, quanto na análise da temporalidade que Heidegger não conseguiu finalizar em *Sein und Zeit*. Esta coincidência entre dois pensadores tão distantes é um dos sinais de que o crepúsculo da concepção do tempo que dominou por quase dois mil anos a cultura ocidental está próxima. (AGAMBEN, 2012: 124).

Da reforma sobre a ideia de tempo efetuada pelos dois, conclui-se que os conceitos de passado de Benjamin e Heidegger são semelhantes, apesar de um ser a origem do tempo (Benjamin) e o outro derivado da sua origem, o futuro (Heidegger). O ponto de conexão entre os dois, não obstante, é a sua natureza “inacabada”, a necessidade de “repetir-se”, portanto, para refinar o seu conhecimento como a sua natureza mesma. Pode-se falar, assim, em um *modelo de passado Benjamin-Heidegger*, cujo caráter original é relativo ao *inacabamento do seu sentido*,

1954). Heidegger e Benjamin entendem essa divisão e trabalham a partir dela, nem sempre através dessa mesma nomenclatura.

¹⁸⁸ Não exatamente nesses termos, Jeanne Marie Gagnebin sinaliza que há essa afinidade entre Benjamin e Heidegger, quando afirma que os dois pensadores reelaboram o conceito de passado de forma similar ao entenderem o caráter *transitório* [vergangen] enquanto fator lógico inexorável, no duplo sentido de um passado que passa e de um passado que persiste (GAGNEBIN, 2013: 154). Apesar de acertada, tal análise é, naturalmente, insuficiente para compreender o estatuto ontológico do conceito de passado dos dois pensamentos.

originariamente observável através da *transitividade* natural do tempo determinada efetivamente pelo *Historismus*.¹⁸⁹

O problema do *Historismus*

Historismus [historicismo]¹⁹⁰ é uma invenção germânica, um conceito elaborado retrospectivamente à sua constituição fenomênica que resume determinada atitude diante do conhecimento histórico e do conhecimento em geral elaborado no século XIX europeu. Segundo Friedrich Meinecke, o *Historismus* encontra-se na qualidade de conceito historiográfico pela primeira vez no texto do teólogo austríaco Karl Werner sobre Giambattista Vico, de 1879, obra na qual “o historicismo filosófico de Vico [*philosophischen Historismus Vicos*]” é escrutinado (RAND, 1964: 504). Porém, será Ernst Troeltsch que, em 1922, elaborará de maneira clara o significado do *Historismus* para o século XIX, bem como as suas implicações teóricas para o século XX.

Em *Das Neuzehnte Jahrhundert* [O século dezenove] (1913), Troeltsch já inicia a sua análise que se configurará, apesar de incompleta, sob o nome de *Der Historismus und seine Probleme* [O historicismo e seu problema] (1922), publicada poucos meses antes do seu falecimento. No texto de 1913, ao reconhecer o *Historismus* como atitude dominante do século XIX, o autor sugere que – caso exista um ponto de inflexão entre a diversidade de aplicações do conceito – esse se encontra na consciência transitória de todas as ideias e fenômenos (Cf. TROELTSCH, 1913)¹⁹¹.

¹⁸⁹ A *transitoriedade* encontra-se no seio da discussão sobre o caráter do tempo. O “passar” do tempo é a sua natureza imediata e mais elementar. Isto posto, o tempo possui, desde os primeiros filósofos (Anaximandro, Heráclito), a característica da instabilidade e da *corruptibilidade* [corruptibilitas]. Em contrapartida, de Parmênides a Nietzsche (particularmente em *Also sprach Zarathustra*, de 1883), a confusão entre tempo e eternidade se observa, a partir da negação da transitoriedade do tempo como um de seus axiomas (Cf. KAEGI; RUDOLPH, 2001). Heidegger, nesse sentido, não meramente enfrenta a questão sobre a transitoriedade do tempo, bem como concilia antigas querelas dos primeiros filósofos sobre o *devir* (Heráclito) e o *ser* (Parmênides) do tempo. Nota-se que Freud também se dedicou ao estudo do traço transitivo do tempo, cujo texto *Vergänglichkeit* (1916) testemunha de maneira exemplar. Entretanto, as implicações historiográficas das suas contribuições não são historiográficas, mas impactam a compreensão da “consciência histórica”.

¹⁹⁰ Destaca-se o trabalho filológico de Ernst Rothacker (1960) sobre o itinerário do conceito. Doravante, *Historismus* ora será grafado em alemão, ora em português, como *historicismo*.

¹⁹¹ Edmund Husserl empregará o termo *Historizismus*, em *Philosophie als strenge Wissenschaft* [Filosofia como ciência rigorosa] (1911), com o mesmo significado crítico de Troeltsch (Cf. SCHOLTZ, 1974: 1145). Hermann Lübbe também faz uso do termo *Historizismus* a fim de se

In diesen Wandlungen der Historie spiegelt sich im Grunde nur der Wegfall aller festen Normen und Ideale des menschen Wesens und das Gefühl, daß die großen Wandlungen der Zukunft durch eine historische Selbsterkenntnis unseres Werdens vorbereitet werden müssen.

Nessas transformações da história refletem-se fundamentalmente a eliminação de todas as normas e ideais da essência humana, e o sentimento que as grandes mudanças do futuro devem ser preparadas por uma autoconsciência histórica de nosso tornar-se. (TROELTSCH, 1913: 628).¹⁹²

Conforme um estudioso:

This attitude, Karl Mannheim suggests about ten years later, has led to the rejection of the stable, transcendent norms to which medieval Christianity had clung and which in a secularized form the rationalist philosophers of the Enlightenment had maintained.

Essa atitude, Karl Mannheim sugere cerca de 10 anos depois, levou à rejeição das normas estáveis e transcendentais às quais a cristandade medieval se apegou e que os filósofos racionais do esclarecimento mantiveram em uma forma secularizada. (IGGERS, 1973: 457).

É o que fica claro quando Troeltsch diz que “die Historisierung unseres ganzen Wissen und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des 19 Jahrhunderts geworden ist [a historicização de todo o nosso conhecimento e experiência do mundo do espírito teve lugar no curso do século XIX]” (RAND, 1964: 505). *Historismus*, assim, é compreendido como “relativismo”, entendimento sobre o historicismo que não apenas Karl Mannheim, mas também Friedrich Meinecke, em *Die Entstehung des Historismus* [A gênese do historicismo] (1936), e outros endossarão. Meinecke torna-se, destarte, um notório apologista do movimento historicista do século XIX ao afirmar o historicismo como “eine der grössten geistigen Revolutionem, die das abendländische Denken erlebt hat [uma das maiores revoluções espirituais que o ocidente experimentou]” (MEINECKE, 1936: 1).

distinguir da atitude relativista da escola histórica, o *Historismus* (Cf. LÜBBE, 2014). Entretanto, *Historizismus*, caso se compreenda o *Historismus* em toda a sua complexidade e implicações filosóficas fundamentais, possui o mesmo sentido de “relativismo histórico radical”. Isto posto, doravante, *Historismus* ou *historicismo* serão sinônimos inclusive do conceito de *Historizismus* de Lübke.

¹⁹² Troeltsch continua: “Wo diese Zukunftsrichtung wegfällt, da wird die Historie zum reinen Historismus, zur völlig relativistischen Wiedererweckung beliebiger vergangener Bildungen mit dem lastenden und ermüdenden Eindruck historischer Aller-Welts-Kenntnis und skeptischer Unproduktivität für die Gegenwart. Dann vereinigen sich die lähmenden Wirkungen des naturalistischen Determinismus mit den nicht minder entnervenden Wirkungen des historischen Relativismus. Daraus haben sich die allbekannten Erscheinungen der Müdigkeit und Blasiertheit in den Kreisen der wissenschaftlichen Bildung ergeben” (TROELTSCH, 1913: 628).

Contudo, será Troeltsch que, repetindo o seu argumento de 1913, elabora de maneira mais bem acabada o pensamento histórico do século XIX como aquele que fundamenta a historicização universal. Há, no século XIX, uma “crise” nos “fundamentos filosóficos gerais e nos elementos do pensamento histórico” que estabelecem um “problema”:

Aber, wenn auf dem Gebiete der Geschichtsforschung von einer wirklichen Krisis nicht die Rede sein kann und eine Zerschlagung unserer Forschung ein geistiger Selbstmord wäre, so ist die Krisis dafür um so stärker in *den allgemeinen philosophischen Grundlagen und Elementen des historischen Denkens*, in der Auffassung der historischen Werte, von denen aus wir den Zusammenhang der Geschichte zu denken und zu konstruieren haben.

Mas, quando no campo da pesquisa histórica não há dúvidas sobre uma crise real, e uma fissura na nossa investigação seria um suicídio espiritual, então a crise é mais forte nos *fundamentos filosóficos gerais e nos elementos do pensamento histórico*, na concepção dos valores históricos dos quais se constrói e se pensa o contexto da história.
(TROELTSCH, 1922: 4).

Troelstch, “autor do diagnóstico sobre o historicismo mais relevante do início do século XX” (SCHOLTZ, 2011: 44), anuncia o século XIX enquanto o ambiente intelectual que, particularmente entre os historiadores e filósofos, resgata as culturas do passado de maneira a relativizar todo e qualquer aspecto que o constitui. É, portanto, devido à configuração da história como ciência, pelo entendimento da *historicidade* do ser, que se estabelece uma “crise” do conhecimento histórico no início do século XX (República de Weimar), da qual também fala Troeltsch (1922), como

Reflex einer Motivationskrise, einer Normen- bzw. Wertkrise und einer Sinnkrise der modernen Gesellschaft verstanden worden ist.

reflexo de uma crise de motivação, uma crise de normas e valores, uma crise de sentido de entendimento da sociedade moderna.
(JEAGER, 1996: 52).

Isso pode ser afirmado, uma vez que

historicism, the recognition that all human ideas and values are historically conditioned and subject to change, had become the dominant, inescapable attitude of the Western world in the nineteenth and twentieth centuries.

historicismo, o reconhecimento que todas ideias humanas e valores são historicamente condicionados e sujeitos a mudança, tornou-se a atitude dominante e inescapável do mundo ocidental nos séculos dezenove e vinte.
(IGGERS, 1995: 133).

A sociedade europeia da aurora do século XX, particularmente a cultura burguesa, segundo Friedrich Jeager, questiona-se através da convivência historicamente mediada com as diversas culturas em relação às quais a modernidade se expõe. Trata-se de uma total *relatividade de valores* [Wertrelativität] (SCHOLTZ, 1989: 466) operada desde o século XIX, apenas possível através do contato e do entendimento do “outro” historiológico, seja na forma de “passado” ou de “outra cultura”, acelerada pelas transformações e pelo “colapso da razão” que a Grande Guerra de 1914-1918 traz. Troeltsch, provocado por essa perturbação dos fundamentos do conhecimento histórico, encontra na cultura intelectual histórica do século XIX os germes da tensão intelectual do seu tempo como o “problema do historicismo”¹⁹³, pois a história científica do século XIX é o conhecimento que elabora o entendimento do teor *estrangeiro* [Fremde; estranho] do passado próprio ao mundo moderno, ao assumir as descobertas sobre a pluralidade como parte do mundo, não exteriores a ele.

Ihre [wissenschaftliche Historie] Menschen- und weltkenntnis, ihr Feingefühl für Krisen und Möglichkeiten, ihr Distanzgefühl gegen Vergangenheiten und Fremdheiten, ihre Entdeckung erneuernder Kräfte ist im modernen geistigen Haushalt der Völker wichtiger als die abstrakte Arbeit aller wissenschaftlicher Ethiker zusammen.

O seu [a história científica] conhecimento do humano e do mundo, o seu tato para crises e possibilidades, a sua distância em relação ao passado e ao estranhamento, as suas forças que renovam as descobertas, em relação ao moderno espírito particular dos povos, são mais importantes do que qualquer trabalho abstrato de toda a ética científica junta.
(TROELTSCH, 1922: 170).

A relatividade dos valores, das normas (ética) e do sentido são precisamente os motivos porque Nietzsche constrói o seu diagnóstico sobre o século XIX na sua segunda consideração extemporânea, uma vez que a *doença histórica* [historischen Krankheit] (NIETZSCHE, 1954: 280) (Cf. JEAGER, 1996: 55) abate o “sentido” e,

¹⁹³ Para Jeager, a “teoria dos valores” de Max Weber é uma reação clara à esta “crise” (Cf. JEAGER, 1996: 58).

dessa maneira, a “vida” se compromete.¹⁹⁴ O século das metodologias científico-empíricas, então, encontra-se na encruzilhada entre o método positivo (científico) e a relatividade dos fenômenos, descoberta pelo trabalho historiográfico. Para Gunter Scholtz, “é justamente este o problema inquietante das ciências do espírito: o positivismo e o relativismo” (SCHOLTZ, 2011: 45); *como conciliar essas duas demandas que o século XIX propõe, e que o historicismo anuncia como fundantes do conhecimento em geral, particularmente do conhecimento histórico?* O problema do historicismo apresentado por Troeltsch, portanto, resume-se assim, como Scholtz propõe: no cruzamento aparentemente inconciliável entre a total transitoriedade dos eventos e a sua descrição metódica. Ou seja, o que o século XIX reconhece, e que Meinecke e Troeltsch abreviam na nomenclatura “*Historismus*”, é o reconhecimento da temporalidade como fundamento espiritual universal da história, quer dizer, a *historicidade* da própria história.

Karl Mannheim, dando seguimento ao julgamento de Troeltsch, resume, assim, o *historicismo*:

Der Historismus ist also kein Einfall, er ist keine Mode, er ist nicht einmal eine Strömung, er ist das Fundament, von dem aus wir die gesellschaftlich-kulturelle Wirklichkeit betrachten. Er ist nicht ausgeklügelt, er ist kein Programm, er ist der organisch gewordene Boden, die Weltanschauung selbst (...).

Historicismo não é uma proposição, ele não é uma moda, nem mesmo uma tendência, ele é o fundamento através do qual observamos a realidade socio-cultural. Ele não é sofisticado, ele não é um programa, ele se tornou o solo orgânico, a visão-de-mundo ela mesma (...).
(MANNHEIM, 1970, 246).

O historicismo modifica a compreensão sociocultural, de uma perspectiva estática para outra mais dinâmica (ANKERSMIT, 2012: 10), e sua capilaridade teórica vai além da historiografia, atingindo toda grande área das ciências do espírito ou ciências humanas, tais como a sociologia, a antropologia, a etnologia, a arqueologia, a filosofia, a psicologia. A partir da revolução orquestrada pelo

¹⁹⁴ Não por acaso, o século XIX assiste ao estabelecimento das “filosofias da história” e da “ideologia do Progresso” na tentativa de conferir “sentido” novamente à história. Hegel é o mais notório exemplo. A destruição da *Heilgeschichte* pela secularização do evento histórico realizada pelo *Historismus* exigiu ou a resignação com a ausência de sentido histórico (a soberania da contingência) ou a sua ressignificação. Hegel, então, responde ao problema ressignificando a *Heilgeschichte* em *Weltgeschichte*.

reconhecimento do fator historiológico da *historicidade* do ser, o século XIX entende que todo conhecimento (ou fenômeno) é histórico na essência de seu ser.¹⁹⁵

Em termos temporais ou filosóficos, questionou-se toda e qualquer estruturação teórica que, ainda contaminada pela teologia medieval, permanecia ligada à noção de eternidade; isto é, à noção de “ser” como imutabilidade.¹⁹⁶ A historiografia, então, introduz o elemento transitório, fugaz, próprio à noção de *evento* ou *acontecimento* [Geschehen]. Deseja-se, assim, fazer justiça ao termo *Geschichte* [história], que se liga de maneira imediata ao *acontecer* [Geschehen].

Leopold von Ranke é quem sistematiza a ideia de História Universal [Universalhistorie], em *Idee der Universalhistorie* [Ideia de História Universal] (1831), um dos planos fundamentais do *Historismus* como “escola histórica”. O universalismo próprio à escola rankeana, a ideia de que todo e qualquer povo ou cultura possui o mesmo valor para o conhecimento histórico¹⁹⁷, já anunciada por Gottfried Herder (IGGERS, 1973: 459), juntamente com o papel poético-filosófico da história de apresentar as coisas *como elas propriamente aconteceram* [wie es eigentlich gewesen] (RANKE, 1885: VII), proposta apresentada na introdução de *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* [História dos povos romanos e germânicos de 1494 até 1514], em 1824, tornam-se os dois adágios metodológicos da historiografia alemã do século XIX que deseja, sobretudo, distanciar a história da política (postura sabidamente ambígua), torná-la “científica”. Ranke endossa uma série de pressupostos que Wilhelm von Humboldt já havia lançado em 1821, na palestra do dia 12 de abril, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* [Sobre a tarefa do historiador], publicada posteriormente em forma de texto programático nos *philologisch-historischen Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften* [papéis histórico-filosóficos da academia

¹⁹⁵ “This appreciation of diversity inspired the unprecedented conviction of the contingent, perspectival character of human consciousness in its grasp of the normative criteria of truth, traceable to the essentially historical mode—or historicity (*Geschichtlichkeit*)—of human experience” (BARASH, 2003: 2).

¹⁹⁶ Siegfried Kracauer, em 1963, sublinha que a ideia de tempo do moderno conceito de história se origina da secularização de conceitos mítico-teológicos, conforme aqui se argumenta. “Our present Western conception of history as an immanent and continuous process in chronological, or secular, time is of modern origin. It came into being in the wake of increasing secularization and the concomitant rise of scientific inquiry; and it was preceded by mythological and theological conceptions which discounted the significance of chronological time for an understanding of the past” (KRACAUER, 1966: 65).

¹⁹⁷ “(...) jede Epoche an und für sich ihre Berechtigung und ihren Wert hat [(...) cada época tem de ser vista como algo válido em si mesmo]” (RANKE, 1906: 18), afirma Ranke, em *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854), a afamada lição dada pelo historiador ao Rei Maximiliano II da Bavária.

prussiana de ciências] (1820/1821). Ranke e Humboldt proclamam a história, não a filosofia, como o conhecimento que promove o verdadeiro questionamento sobre as preocupações humanas, pois somente a história faria justiça ao caráter transitório do mundo físico e metafísico ao penetrar na individualidade dos fenômenos, na sua atualidade autêntica (IGGERS, 1973: 460). Nesse sentido, “der Historismus ziele, so wird eingewandt, auf das Einmalige, auf die sogenannte Individualität in der Vergangenheit [o historicismo, argumenta-se, objetiva o único, a chamada individualidade do passado]” (NIPPERDEY, 1975: 84).

Johann Gustav Droysen, em diálogo com a tradição historiográfica rankeana e humboldteana, elabora o que se poderia chamar de princípios da teoria da história, a *Historik*, conjunto de parâmetros que versam sobre as condições lógicas do conhecimento histórico. A *Historik*, organizada como publicação em 1882, mas atualizado posteriormente em uma edição crítica¹⁹⁸, consiste em elucubrações e lições acerca das condições de possibilidade da história e da historiografia, conforme os cursos de Droysen ofertados entre 1857 e 1882/83 (DROYSEN, 1977: IX). O autor, na qualidade de precursor da elaboração metódica de uma teoria da história, inaugura a elaboração objetiva decisiva para o *Historismus* que versa sobre a “historicidade da história” (Cf. CREUTZ, 2009). Droysen, então, ao identificar a carência de uma justificação, delimitação e articulação teórica na ciência histórica, produz a *Historik*.

No §18 da obra, Droysen diz que a *teoria da história* [Historik]¹⁹⁹ lida com três doutrinas, a saber, a doutrina do método da investigação histórica, a doutrina do sistema ao qual o objeto investigado pertence e a doutrina da apresentação histórica dos resultados. Segundo Droysen, o sistema ao qual o objeto histórico pertence é fundamentalmente cronológico, sendo a cronologia uma ciência auxiliar da historiografia. A cronologia histórica de Droysen anuncia, entretanto, a composição de uma estrutura de tempo que induz à contaminação necessária entre passado e presente, de modo a se organizar, dessa forma, a possibilidade da história como conhecimento do passado. O aluno de Hegel estabelece a compreensão dos restos do

¹⁹⁸ A edição crítica da *Historik*, com anotações e todo material usado nos cursos sobre a *Historik* lecionados por Droysen em Berlim, é organizada por Peter Leyh (Cf. DROYSEN, 1977).

¹⁹⁹ Obra citada, doravante, como *Historik*, seguida do parágrafo em questão, conforme a última edição de 1882 (Cf. DROYSEN, 1882; DROYSEN, 1977: 413-488). O nome *Historik*, escolhido por Droysen para a sua disciplina e publicação, justifica-se como *filosofia* [Philosophie], *poética* [Poetik] e *instrumento* [Organon], mas não como mera enciclopédia histórica, pois a *Historik* trata de “die Natur unserer Wissenschaft feststellen [identificar a natureza de nossa ciência]” (DROYSEN, 1977: 44), a história.

passado como "presença espiritual do passado [die geistige Gegenwart der Vergangenheit]" (*Historik*, §6), pois

das Gegebene für die historische Forschung sind nicht die Vergangenheiten, denn diese sind vergangen, sondern das von ihnen in dem Jetzt und Hier noch Unvergangene, mögen es Erinnerungen von dem, was war und geschah, oder Ueberreste des Gewesenen und Geschehenen sein.

o objeto da pesquisa histórica não são os passados, pois estes passaram, ao contrário são coisas que aqui e agora, persistem, podem ser suas memórias do que foi e aconteceu, ou os restos dos acontecimentos e eventos.
(*Historik*, §5).

Essa conclusão sobre a conceitualização do passado como “presença-espiritual-presente”, ou o “passado” como “presente”, somente se desenha segundo a arquitetura do tempo agostiniana-aristotélica que a *Historik* toma como critério evidente, o que demonstra que, mesmo na sua mais elaborada justificação teórica, a *Historik* de Droysen, o *Historismus* não rompe com a tradição ontológica sobre a ideia de tempo e o conceito de passado, apesar de confrontá-la ao princípio da “relatividade historiológica”, reconhecendo a *historicidade* como fator constitutivo do espírito e dos fenômenos em geral.

Der endliche Geist hat nur das Jetzt und Hier. Aber diese dürftige Enge seines Seins erweitert er sich vorwärts mit seinem Wollen und seinen Hoffnungen, rückwärts mit der Fülle seiner Erinnerungen. So ideell die Zukunft und die Vergangenheit in sich zusammenschliessend, hat er ein Analogon der Ewigkeit.

O espírito finito possui apenas o agora e o aqui. Mas esse pobre limite do seu ser, ele estendeu para frente, com as suas vontades e esperanças, para trás com a plenitude das suas memórias. Assim, idealmente, o futuro e o passado, associando-se, têm como análogo a eternidade.
(*Historik*, §6).²⁰⁰

Além dos historiadores, a filosofia também entende o fator historiológico do conhecimento em geral, tanto nos seus aspectos objetivos, em relação ao

²⁰⁰ Na primeira versão manuscrita [die erste vollständige handschriftliche Fassung] (1857/58) desse parágrafo (posto como § 4), lê-se: “Nicht die Vergangenheiten werden hell, sondern was von ihnen unvergangen ist [Não são os passados que se tornam claros, mas aquilo que não passa]” (DROYSEN, 1977: 397).

acontecimento e à sua *compreensão*²⁰¹, quanto em conexão com a arquitetura do tempo que possibilita tal conhecimento e compreensão (aristotélico-agostiniana). Hegel (e todo hegelianismo subsequente, tal como o materialismo histórico de Marx) sistematiza a história nesse sentido, e Dilthey, particularmente, desenvolve o conceito de *historicidade* [Geschichtlichkeit] de modo a demonstrar que há uma vinculação indelével entre existência histórica, compreensão histórica e a historiografia enquanto conhecimento. As filosofias de Hegel e Dilthey introduzem o elemento de “transitoriedade” no conhecimento em geral, dando seguimento à proposta *historicista* que reconhece o caráter transitivo imediato dos fatos e fenômenos naturais, não apenas dos fatos e fenômenos existenciais.

Dos trabalhos de Leopold von Ranke e Wilhelm von Humboldt, passando pela *Historik* de Droysen, às estruturações filosóficas de Hegel ou Wilhelm Dilthey, apesar de se construir como formulação retrospectiva, sobretudo pelos trabalhos de Troeltsch e Meinecke, o *historicismo*

could be called a general historical view of man and his activities in which several broad categories of philosophical interpretation are stated. Still ‘direction of philosophical thinking’ seems the most adequate way of designating historicism as a *Weltanschauung*.

poderia ser chamado de uma visão geral histórica do homem e suas atividades nas quais categorias gerais amplas de interpretação filosófica são estabelecidas. Ainda ‘direção do pensamento filosófico’ parece a mais adequada maneira de designar o historicismo como visão de mundo.
(RAND, 1964: 514).

Essa visão-de-mundo que reconhece a temporalidade ou transitoriedade do mundo, dos fatos e fenômenos, da humanidade e das coisas, ao iniciar o relativismo historiográfico, como posto por Troeltsch, inaugura também um problema “cuja

²⁰¹ A referência fundamental dos historiadores alemães novecentistas que estruturam a *teoria da história* conforme a conhecemos é o conceito de “*compreensão* [verstehen] histórica”. Ou seja, seria preciso um esforço ativo do intelecto para que se extraia sentido de algo, seja um texto, um fenômeno ou um objeto. O sentido não está dado ou pronto, nos textos, fenômenos ou objetos, mas seria preciso *compreendê-lo*. A *compreensão* é, então, conforme Friedrich Schleiermacher em *Hermeneutik und Kritik* (1838), o fundamento metodológico de qualquer entendimento, sendo a hermenêutica a sua disciplina. O interesse de Schleiermacher, enquanto teólogo, era a hermenêutica bíblica. O século XIX expande o argumento hermenêutico-teológico para a literatura em geral, mas também para a historiografia, de Droysen a Dilthey.

superação permanece na ordem do dia” (SCHOLTZ, 2011: 43), qual seja, o “problema do historicismo”.²⁰²

According to historicism, the nature, essence, or identity of a thing lies in its history. The unprecedented intellectual revolution effected by historicism in the early decades of the nineteenth century endowed all of human existence with a temporal dimension, with irreversible ramifications for how we conceive of ourselves and our world even today. (...) All things human were now perceived to be subject to a development in time. And it was the historian’s august and sublime task to demonstrate what our world looks like from this newly discovered, essentially temporal perspective. Time is historicism’s most basic category, and it is unlikely that historians – whether they embrace historicism or not – will ever wish to contest the role of time in the writing of history.

De acordo com o historicismo, a natureza, essência ou identidade de uma coisa repousa em sua história. A revolução intelectual sem precedentes efetuada pelo historicismo nas décadas iniciais do século dezenove dotou toda existência humana de uma dimensão temporal, com ramificações irreversíveis em relação a como concebemos nós mesmos e nosso mundo, fato que persiste até hoje. (...) Tudo o que o humano foi é agora percebido como sujeito a um desenvolvimento no tempo. E foi a augusta e sublime tarefa dos historiadores demonstrar como nosso mundo se parecia a partir dessa nova descoberta, por uma perspectiva essencialmente temporal. O tempo é a categoria mais básica do historicismo, e é improvável que os historiadores – abraçando ou não o historicismo – algum dia contestem o papel do tempo na escrita da história. (ANKERSMIT, 2012: 29).

A introdução do elemento “transitivo” nos fenômenos, ou mesmo dos objetos físicos do mundo, das “coisas em si” kantianas (Cf. SCHOLTZ, 1989), e a consequente evidência do fator transitório da temporalidade – ou historiológico da *historicidade* – são dois lados de uma mesma moeda: o *Historismus* como atitude teórica que confronta a tradição metafísica e, de modo menos claro, a tradição ontológica. Igualmente, as ciências naturais, que eram espaciais por excelência, passam também a obedecer ao fator da temporalidade ou historiológico da *historicidade*. A física moderna, particularmente após Albert Einstein, conduzirá a *historicidade* até os limites das ciências naturais. A probabilidade toma o lugar das conclusões exatas, pois a transitoriedade dos fenômenos se torna a regra. Nesse sentido, o *Historismus* como modo de se pensar o conhecimento da história propõe,

²⁰² A discussão do *Historismus*, naturalmente, vai além do que aqui está posto. Tentou-se apenas expressar o substrato lógico que fundamenta o historicismo enquanto modo de pensamento e as implicações para as ciências em geral, particularmente para o conhecimento histórico. Para um entendimento mais amplo e detalhado do *Historismus*, recomenda-se os trabalhos de Jörn Rüsen, Gunter Scholtz, Estevão de Rezende Martins, Arthur Alfaix Assis e Sérgio da Mata.

assim, uma questão ou problema que afeta setores do conhecimento para além dos limites da ciência histórica, a saber, a transitoriedade dos estados, de um evento ou de um fenômeno.

O “problema do historicismo” que o século XIX instaura se tornará uma das principais questões que a filosofia do conhecimento produz e enfrenta, ainda hoje, conforme Gunter Scholtz. *Como justificar um conhecimento de maneira rigorosa e transitiva, simultaneamente?* Entendido que a “Einheit von Subjekt und Objekt macht den für den Historismus spezifischen Vernunftanspruch des historischen Wissens aus [unidade entre sujeito e objeto (que) faz do historicismo um proposta racional específica do conhecimento histórico]” (RÜSEN, BLANKE, 1984: 306), como conciliar positivismo e relativismo, objetividade expositiva e subjetividade compreensiva? Este questionamento, endereçado a todo conhecimento produzido pela modernidade, das ciências da natureza às ciências do espírito, converge em direção à história tornando-a conhecimento exemplar e fundamental. Não por acaso, Martin Heidegger e Walter Benjamin empenham esforços na crítica à ideia de história.

O conceito vulgar de história

O que *conceito vulgar de história* [vulgäre Begriff der Geschichte] (Cf. HEIDEGGER, 2012: 1035) preconiza como dado para a historiografia, que tem o *Dasein* como o seu sujeito primário, surge da concepção *vulgar* do tempo. Em suma, o conceito vulgar de história surge do conceito vulgar de tempo. Heidegger estabelece de modo claro a incompreensão sobre a ideia de tempo que a tradição ontológica suscitou. A ideia de tempo como problema físico, como problema psíquico ou como problema teológico é insuficiente, segundo Heidegger para compreender o tempo de maneira autenticamente ontológica. A obra heideggeriana refunda a ideia de tempo a partir do questionamento sobre o sentido do ser que possui uma base historiológica, a *historicidade*, segundo a qual a ideia de história e a ideia de tempo são conectadas. Dessa forma, a composição da crítica à historiografia coeva, particularmente em *Ser e Tempo*, mas também na palestra *venia legendi* de 1915 sobre *O conceito de tempo na ciência histórica*, torna-se, assim, inevitável.

O *entendimento vulgar da história* [vulgäre Verständinis der Geschichte], apresentado no §73 de *Ser e Tempo*, objetiva-se através da compreensão vulgar do *Dasein*. Conforme o autor,

Geschichte bedeutet hier einen Ereignis- und »Wirkungszusammenhang«, der sich durch »Vergangenheit«, »Gegenwart« und »Zukunft« hindurchzieht.

história significa aqui um ‘encadeamento de acontecimentos e de efeitos’ que se prolonga pelo ‘passado’, pelo ‘presente’ e pelo ‘futuro’.

(GA, I, 2, 501) (HEIDEGGER, 2012: 1027).

Isto é, um *alinhamento* e um *desenvolvimento* causal entre fatos segundo o modelo de tempo aristotélico que tem como ponto de inflexão o “agora”, o seu “antes” e o seu “depois”.

Was eine »Geschichte hat«, steht im Zusammenhang eines Werdens. Die »Entwicklung« ist dabei bald Aufstieg, bald Verfall. Was dergestalt eine »Geschichte hat«, kann zugleich solche »machen«. »Epochemachend« bestimmt es »gegenwärtig« eine »Zukunft«.

O que ‘tem uma história’ é conectado com um vir-a-ser. ‘Desenvolvimento’ significa, então, ora ascender, ora decair. Dessa forma, o que ‘tem uma história’ pode ao mesmo tempo ‘fazê-la’. ‘Fazendo época’, determina-se o ‘futuro’ ‘a partir do presente’.

(GA, I, 2, 501) (HEIDEGGER, 2012: 1027).

Com efeito, entende-se que o conceito ou entendimento vulgar da história se filia de modo imediato ao conceito vulgar de tempo, as suas caracterizações são idênticas: causalidade entre passado, presente e futuro; o presente como “lugar de tempo” da presença e da verdade (da factualidade) historicamente articulada; encadeamento temporal e desenvolvimento causal dos acontecimentos *no* tempo, sempre de modo linear. Todavia, interessado principalmente em compreender o porquê da fundamentação do *Dasein* ser historiológica, motivado a justificar essa compreensão de modo rigorosamente teórico, Heidegger entende que a história não está *no tempo* [in der Zeit], ela corresponde ao tempo na sua estrutura mais originária, a *historicidade*, substância existencial acessível e compreensível apenas pela ontologia da analítica do *Dasein*.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger investiga as *condições de possibilidade* [Möglichkeitsbedingungen] (HEIDEGGER, 2012: 1016) da história e do

conhecimento da história. A sua contribuição de fato, no tocante à teoria da história em geral, restringe-se à ontologia histórica, ou à exposição da constituição ontológico-existencial da *historicidade* entendida como substância existencial e origem da possibilidade de ser histórico do *Dasein*. A história aparece, então, como conhecimento imediatamente natural, próprio ao *Dasein*. A história é, assim, a ciência primeva.

Nesse sentido, apesar da aparente incompreensão sobre o que seria o “problema do historicismo”, conforme se averigua na única menção ao *Historismus* do tratado de 1927, no § 76, a busca por uma nova ontologia historiológica de Heidegger responde ao “problema” colocado pelo *Historismus*, pois a renovação da ideia de história por meio da reestruturação ontológica do tempo que determina a *historicidade* do *Dasein* como a substância existencial original da história e da historiografia é uma reação clara à inconsistente relação entre a imutabilidade do que se entendia por “ser” e a transitividade do que se entende por “tempo”. *O tratado de 1927, então, contesta a incompatibilidade entre ser e tempo, reformulando o entendimento das duas ideias por meio do caráter fundamental tanto do “ser” quanto do “tempo”, o conceito de historicidade.* Essa demanda é historicista e Heidegger, ao responder à “pergunta pelo ser” de modo historiológico, enfrenta o “problema do *Historismus*”, mesmo sem articular assim as suas motivações.

As Ludwig Landgrebe noted, Heidegger's true contribution to the debate concerning the crisis of historicism was to show that ‘a philosophical foundation of the Geisteswissenschaften could not be attained without a new ontology’.

Como Ludwig Landgrebe notou, a verdadeira contribuição de Heidegger para o debate concernente à crise do historicismo foi mostrar que ‘o fundamento filosófico das Geisteswissenschaften não poderia ser alcançado sem uma nova ontologia’.
(BAMBACH, 1995: 123).²⁰³

Ser e Tempo produz uma resposta ao problema do historicismo através da reflexão que toca a estrutura fundamental do conhecimento histórico, a saber, o

²⁰³ “Well before the publication of *Being and Time*, Heidegger’s contemporaries spoke of a crisis of historical thinking, calling in question the capacity of historical methods to surmount “historicism [Historismus],” or the relativization of values and normative standards. To many, rightly or wrongly, historicism seemed an obvious legacy of the emphasis placed on historical methods in the pre-war German universities. For his part, Heidegger viewed his ontology, not as a submission to relativism and historicism, but as a demonstration that the key to Germany’s intellectual predicament lay in contemporary tendencies rooted in an age-old tradition that sought theoretical stability and systematic coherence on illusory grounds” (BARASH, 2003: 159).

conceito de *historicidade*. Heidegger, portanto, entenderia mais sobre o problema do *Historismus* do que ele mesmo dá a entender.²⁰⁴

Mit der 'Geschichtlichkeit' haben Existenzphilosophie und Hermeneutik eine Kategorie aufgegriffen, die geeignet ist, die stets sich überholende Relativität alles Geschichtlichen gleichsam metahistorisch zu begründen und so ihrer Ärgerlichkeit zu berauben. Die 'Geschichtlichkeit' drückt in gewisser Weise das aus, was im 18. Jahrhundert mit der 'Geschichte überhaupt' - als Bedingung möglicher Geschichten - intendiert worden war.

Com a 'historicidade', a Filosofia existencialista e a Hermenêutica se apropriaram de uma categoria que permite fundamentar, meta-historicamente, a relatividade autossuperante de tudo aquilo que é histórico, para dessa forma lhe retirar os aspectos irritantes. A 'historicidade' expressa, de alguma forma, aquilo que no século XVIII se pretendia com a 'História como tal' - como condição para Histórias possíveis.

(KOSELLECK, 1975: 715-716) (KOSELLECK, 2013: 224).

A história, para Heidegger, é uma ciência da existência. A tarefa da historiografia é abrir o ente histórico para o seu específico conhecimento. Deve-se perguntar, portanto: como encontrar essa abertura? Heidegger diz: é na *futuridade* do *Dasein* que o ente se abre para a história, pois é a sua *futuridade* que expressa a *historicidade* própria ao *Dasein* ou ao ser em geral; ao ente que é histórico precisamente porque possui *historicidade*, não o contrário. É por meio da estrutura da *futuridade* na qualidade de objeto teórico da historiografia que o conceito de *passado* se descobre. Pois o conceito de *passado* heideggeriano, por fazer parte da unidade da temporalidade “ekstática”, também se projeta. O *passado* é fundamentado como projeção tanto quanto o é o futuro em forma de *futuridade*. O *passado* abre-se como como o futuro se abre.

Die in der schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschließung der »Vergangenheit« ist so wenig »subjektiv«, daß sie allein die »Objektivität« der Historie gewährleistet.

²⁰⁴ Nota-se, ainda, que Troeltsch é citado no texto sobre o conceito de tempo na ciência histórica, o que induz à conclusão de que Heidegger conhecia a análise que o teólogo realiza sobre a história. E ele de fato conhecia bem o conceito de história coevo. Nas palavras de Paul Ricoeur: “In a philosophical position he began to articulate in the 1920s, Heidegger criticized philosophies of history—above all, that of Hegel—as well as those of major historians and pioneers of modern historiographical theory, such as Leopold von Ranke. The brunt of his attack was aimed, however, at critical theories of the late nineteenth and early twentieth centuries that tried to provide a scientific foundation for historical methods of understanding. As can be seen in his published works and (until recently) unpublished course lectures of the period, Heidegger’s explicit attack was leveled at contemporary thinkers of the two preceding generations, in particular, at Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, and Georg Simmel” (BARASH, 2003: xviii).

A abertura do ‘passado’ através do conhecimento-histórico, fundada na repetição em destino, não é ‘subjativa’, mas, ao contrário, somente ela garante a ‘objetividade’ do conhecimento histórico.
(GA, I, 2, 522) (HEIDEGGER, 2012: 1069).

Ao se compreender a estrutura de temporalidade que se origina no futuro (ou futuridade) para, então, gestar algum passado que se abre para as suas possibilidades por adiantar-se-a-si-mesmo, a historiografia faz justiça à *historicidade* como fundamento de determinado *Dasein*, *ser*, ente ou fenômeno potencialmente histórico, objetivando de maneira imediata o conhecimento em si, necessariamente histórico.

A compreensão histórica, segundo a *historicidade* própria, responde ao problema do *Historismus*

A temporalidade, que tem como origem o futuro, é o material da historiografia segundo Heidegger. A análise do *Dasein* como fruto do futuro, em *Ser e Tempo*, avança a ponto de colocar em dúvida o papel do passado na constituição original da história, pois a *historicidade* [Geschichtlichkeit] (ou potência de ser histórico) do *Dasein*

versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht »zeitlich« ist, weil es »in der Geschichte steht«, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.

procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser.
(GA, I, 2, 498) (HEIDEGGER, 2012: 1021).

Sendo o *Dasein* gestado por seu futuro, sua história é original de seu futuro, afinal, para Heidegger,

Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein »vergangene« und zugleich »überlieferte« und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.

história é o específico acontecer do *Dasein* no seu gestar-se no tempo como existente, de tal maneira que vale acentuadamente como história o acontecer ‘passado’ e ao mesmo tempo ‘transmitido por tradição’ [überlieferte], e ainda eficaz, no ser-um-com-outro.
(GA, I, 2, 501) (HEIDEGGER, 2012: 1027).

O “acontecer passado” [vergangene], fruto original da projeção do *Dasein*, se “ainda eficaz”, é sempre uma projeção original do futuro. Haveria, segundo Heidegger, a precedência do futuro sobre o passado na constituição da *historicidade* do *Dasein*, que funda a história propriamente dita, conclusão reiterada nas conferências do semestre de verão de 1935, em Freiburg, publicadas como *Einführung in die Metaphysik* [Introdução à Metafísica], na qual se averigua de maneira límpida e objetiva que a

Geschichte als Geschehen ist das aus der Zukunft bestimmte, das Gewesene übernehmende Hindurchhandeln und Hindurchleiden durch die Gegenwart. Diese ist es gerade, die im Geschehen verschwindet.

História como acontecimento é determinada pelo futuro, assume o ter-sido, através do agir e da persistência presente. É precisamente ele [o presente] que desaparece no acontecimento. (GA, II, 40, 47-48).²⁰⁵

Mais do que apontar o futuro como o autêntico “historicizador da história”, quer dizer, o futuro como aquele que ativa a potência de ser histórico própria ao *Dasein*, de maneira declaradamente nietzscheana (HEIDEGGER, 2012: 1071), Heidegger aponta “o passado [Vergangenheit] na qualidade de motor do tempo” como o alienador primário do *Dasein* da sua *historicidade* própria²⁰⁶. O *Historismus* seria, nesse sentido, o principal agente empenhado em desvirtuar o *Dasein* da sua temporalidade autêntica, isto é, da sua projeção futura, pois a ciência histórica haveria também de repetir a tradição aristotélica do tempo, por meio da qual deriva o objeto da história, o passado [Vergangenheit] na sua acepção vulgar. A história deveria assumir, assim, a tarefa de abrir o *Dasein* pela temporalidade autêntica, por meio da sua *historicidade* própria, cuja força parte, originalmente, não do passado, mas do futuro; pois o futuro é o *modus* de temporalidade aberto à liberdade. O passado seria fruto ou resultado do processo de abertura e projeção natural do *ser*, não a sua origem ou “ekstase” da *historicidade* própria.

²⁰⁵ É de se notar que a literatura sobre a análise da arquitetura do tempo proposta por Heidegger não se detenha nesse aspecto. Hans Ruin (2014), Paul Ricoeur (1985; 2000) e Jeffrey Barash (2003), produzem um vasto material sobre a arquitetura do tempo heideggeriano sem, no entanto, descreverem de maneira aberta a precedência da futuridade em relação aos outros modi temporais enquanto origem da temporalização da temporalidade para a história.

²⁰⁶ A *historicidade* é um fundamento da existência. A sua propriedade ou impropriedade depende, no entanto, da maneira de ser do *Dasein*.

Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die »Kraft« des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt. Die Historie nimmt daher – sowenig wie die Geschichtlichkeit des unhistorischen Daseins – ihren Ausgang keineswegs in der »Gegenwart« und beim nur heute »Wirklichen«, um sich von da zu einem Vergangenen zurückzutasten, sondern auch die *historische* Erschließung zeitigt sich *aus der Zukunft*.

Só a historicidade factualmente própria, como destino resolutivo, pode abrir a historicidade como algo sido-aí, de tal modo que na repetição a ‘força’ do possível irrompa na existência factual, isto é, venha a ela em sua adveniência. Do mesmo modo, pois, que a historicidade do Dasein, que não depende do conhecimento-histórico, não tem seu ponto de partida no ‘presente’ e no que só hoje é ‘efetivamente real’, o conhecimento-histórico também não parte daí para em seguida ir tateando de volta até um passado, pois a abertura *do conhecimento-histórico* também ela se temporaliza *a partir do futuro*.

(GA, I, 2, 521-522) (HEIDEGGER, 2012: 1069).

O futuro e o passado como *força* [Kraft] *possível* [Möglichen], a futuridade e o *ter-sido* [Gewesenheit], irrompem como instâncias ek-sistentes, ou instâncias existenciais da existência em geral. Novamente a pequena revolução copernicana de Heidegger anuncia-se, particularmente em relação ao conceito de passado que se deduz, na verdade, do seu conceito de futuro ou futuridade. Enfim, para evitar o peso da história, para fugir dos excessos, do acúmulo de passados que a história como ciência metódica levou até o presente pela via tradicional do conceito de passado [Vergangenheit], castrando a natureza criativa do *Dasein*, Heidegger enxerga a possibilidade de *compreender* historicamente segundo a temporalidade autêntica; atitude verdadeiramente hermenêutica (proposta que não emerge meramente da reformulação da ideia de tempo, mas da *pergunta pelo sentido do ser* e pela reforma da ideia de história; pela reforma do sentido do tempo que surge da temporalização da temporalidade própria ao que *é-tempo*). O sentido do ser e a história são ambos originados de seu adiantar-se próprio, seu futuro, segundo Heidegger. E o futuro é o tempo que constitui a presença que *é* e se abre, projeta-se de maneira independente, livre, diferentemente do que Wilhelm Dilthey parece sugerir quando diz que a conexão histórica autêntica do *ser* é determinada pela “atuação conjunta entre presente e futuro [gegenwärtige Zusammenwirken um die Zukunft]” (DILTHEY, 2006: 265), endossando o entendimento *vulgar* do tempo e da história.

A interpretação do tempo que surge não do futuro, mas do agora, não dispõe, portanto, segundo Heidegger, de um horizonte que lhe dê acesso ao mundo. Tal visada presentista sobre o tempo não possuiria nada de temporal ou histórico, mas insere-se no registro do “desejo de eternidade” próprio à teologia, ao mito e à religião, conforme a conceitualização agostiniana. Por outro lado, a origem do tempo como causalidade originalmente passada em seu sentido de “anterior”, faria repetir algo que “já-foi” dentro do (ou no) “agora”; reafirmaria algo de um mundo que já não é mundo, destituindo também de acesso ao mundo, de modo indiferente ao fato de que os limites dessa ação presentifiquem o passado-anterior. Assim, a ideia de história heideggeriana renega a escola *historicista* como escola que não foi histórica, mas escola ‘de antiquário’ (HEIDEGGER, 2012: 1081), pois via em passados imóveis, imutáveis e natimortos o seu objeto, tal como faz Nietzsche em sua *Unzeitgemäße Betrachtungen - Zweites Stück - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [Considerações intempestivas – Segunda parte – Da utilidade e dos inconvenientes do conhecimento histórico para a vida], de 1874. Heidegger realiza a sua crítica precisamente ao entender o problema colocado pelo *Historismus*, a saber, a transitoriedade fundamental dos fenômenos e a *historicidade* essencial do ser. Um dos seus conceitos centrais, a *historicidade*, é um fruto da atitude *historicista*. A história que faz justiça ao *Dasein* e à sua *historicidade* vê o seu objeto não no presente, nem no passado, mas no futuro-gestante.

Das Jetzt geht nicht schwanger mit dem Noch-nicht-jetzt, sondern die Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprünglichen ekstatischen Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit.

Não é o agora que está grávido do agora-ainda-não, mas é o presente que, na originária unidade estática da temporalização da temporalidade, surge do futuro.
(GA, I, 2, 563-564) (HEIDEGGER, 2012: 1152-1153).

O entendimento vulgar do tempo vê no agora o fenômeno fundamental, o limite-divisor do tempo, a sua origem e o seu fim; mas, segundo a fenomenologia heideggeriana do tempo, o futuro é que gesta o tempo, ele é a sua origem e fim.

A história, como se vê, conectada à *historicidade* no fundo do seu ser, não deve refletir intencionalmente sobre o passado, pois, apesar dele ser o objeto fundamental da historiografia, para dar movimento a um tempo autêntico, que dê entendimento ao *Dasein*, que o abra e o projete, fazendo justiça ao seu caráter

transitivo de modo próprio, ou seja, temporalizando a temporalidade, o futuro como *futuridade* deve ser o objeto da história como fenômeno primevo e original do tempo, como origem do passado a ser perscrutado pelo historiador enquanto o *ter-sido* [Gewesenheit]. O futuro é a origem da *presença*, do *Dasein*, é a futuridade que o gesta, não o passado. O tempo – *passagem [transição] que não é pensada* [Übergang, der nicht gedacht wird] (HEIDEGGER, 2012: 1161) – só pode *ser* e assegurar uma existência autêntica segundo a conexão com a sua origem, a liberdade de decisão do futuro. *Isto é, a futuridade enquanto modus de temporalidade da historicidade própria é a origem do inacabamento do sentido da história, segundo Heidegger.* Assim, o futuro é o tempo que temporaliza a temporalidade como potência de ser tempo. Tal como diz Heidegger no §32 de *Ser e Tempo*:

Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, »hinter« ihm liegt oder als »Zwischenreich« irgendwo schwebt.

O sentido é um existenciário do Dasein, não uma propriedade presa ao ente, que reside ‘atrás’ dele ou flutua em algum lugar como em um reino ‘intermediário’.
(GA, I, 2, 201) (HEIDEGGER, 2012: 429).

Não é “atrás” (passado) ou “entre” (presente), mas se antecipando (futuro ou futuridade) que o *Dasein* temporaliza-se e a sua história é descoberta, tornando-se verdade.

Crítica historicista ao Historismus em Benjamin

Sob a efígie de uma crítica à história em geral, o texto *Sobre o conceito de história* é basicamente um exame da historiografia chamada *historicista*, bem como um manifesto programático para a renovação da teoria da história. Trata-se de um julgamento do método historiográfico perscrutado, das implicações políticas não-evidentes, e sobretudo dos seus fundamentos teóricos. A análise de Benjamin, então, além de escrutinar a ideia de *Progresso*, a defesa do *status quo* político e do Estado moderno, o hegelianismo histórico que prevê somente o “vencedor” como agente

histórico e historiográfico²⁰⁷, penetra, além disso, nos limites da teoria da história ao desenvolver a estrutura fundamental que realiza a sua crítica materialista, mas também *historicista*, da ideia de tempo linear, “homogênea e vazia”. Diferentemente do julgamento habitual acerca do texto *Sobre o conceito de história*, Benjamin não se detém apenas em questões políticas e éticas coevas e próprias à historiografia.²⁰⁸ Esses seriam aspectos inovadores, porém triviais e aparentes da sua análise; Benjamin

Es geht ihm nämlich nicht nur darum, das offensichtlich ideologische Konstrukt einer Geschichte der herrschenden Klasse oder die Historiker als deren bewusste Handlanger zu entlarven.

está preocupado, nomeadamente, não apenas com a exposição evidente da construção ideológica de uma história da classe dominante ou do historiador como o seu cúmplice consciente. (GAGNEBIN, 2011: 287).

Benjamin está principalmente preocupado em entender o fundamento historiológico do conhecimento em geral, e particularmente a lógica do conhecimento histórico. Quer dizer, o que de fato interessa a Benjamin é a justificação da demanda ético-política através da fundamentação teórica que possibilite à historiografia penetrar o reino material da atualidade no seu mais alto grau. Há, portanto, dois níveis de discussão nas *Teses*: o primeiro, que se interessa em criticar as consequências ético-políticas da atitude *historicista*, e o segundo, que, a partir da compreensão da *transitoriedade* historiológica inaugurada pelo *Historismus*, estrutura o conhecimento em geral e o conhecimento histórico de modo a fazer jus ao teor transitivo dos fenômenos, compreendidos historiologicamente.

Hans Dieter Kittsteiner caracteriza a crítica à história de Walter Benjamin como uma análise “historicista materialista [materialist historicist]” (KITSTEINER, 1986: 179) da historiografia, pois Benjamin, ao delimitar os limites do *Historismus*, o

²⁰⁷ Temas já extensivamente estudados (Cf. LÖWY, 2005; 1990; AGAMBEN, 2012; GAGNEBIN, 2014; 2011; WITTE, 1991; MACHADO, 2013).

²⁰⁸ A análise de Phillipe Simay sobre a crítica ao historicismo de Benjamin é um exemplo dessa exegese estritamente política de Benjamin. Simay transparece desconhecimento sobre o que seria “o problema do *Historismus*” criticado por Benjamin, bem como ignora as palavras do próprio autor ao afirmar de forma categórica que “Benjamin’s critique places itself far upstream from the methodological or even ontological questions of understanding; it is instead directed towards the ethical and political legitimacy of the hermeneutic project” (SIMAY, 2005: 150). Ao termo, o que esse tipo de interpretação deseja é tornar Benjamin um discípulo direto de Marx, que de fato substitui a filosofia pela política (Cf. ARENDT, 1961). Benjamin, ao contrário de Marx, entende que não há *práxis* política sem uma “armadura teórica” (filosófica) que a ampare, e ignorar esse fato torna a ação politicamente comprometida com o estado das coisas. Em Benjamin, a política é um composto da história, mas não o seu fim.

faz a partir da consciência da *transitoriedade* historiológica fundada pela atitude historicista. Benjamin reconhece que “toda verdade é histórica [all truth is historic]” (MÜLLER, 1996: 224). De fato, *historicismo* e materialismo histórico não são antagônicos, mas surgem em oposição ao colapso das “filosofias da história”, da *Heilgeschichte* agostiniana ou da sua última versão filosófica, Hegel. O materialismo histórico corresponde ao *historicismo*, pois os dois partem do princípio da agência humana na história, não da história como agente autônomo em relação aos atos humanos. Tanto para o materialismo histórico quanto para o *Historismus*, não há forças transcendentais que impelem a história em certa *direção*, em determinada “marcha espiritual”, não há leis régias da história, porque é a humanidade que marcha, é a cultura que cria leis – determinada apenas pelo seu momento, único, como *evento* [Geschehen] da *história* [Geschichte].

Gérard Raulet aquiesce à ideia de Kittsteiner e sublinha que “Benjamins Kritik der historischen Vernunft spielt also eine Form des Historismus gegen eine andere aus [a crítica da razão histórica de Benjamin coloca então uma forma de historicismo contra outra]” (RAULET, 1992: 114). Ou seja, Benjamin seria *historicista*, porque entende a transitoriedade dos fenômenos, históricos por excelência, mas, por outro lado, contrapõe-se ao *Historismus* como escola histórica por tudo aquilo que ele metodologicamente carrega, a saber, especialmente, a ideologia do *Progresso* e o método da *empatia*. Benjamin realiza a sua análise crítica por meio de uma lacuna deixada pelo próprio *Historismus*, qual seja, a temporalização da própria ideia de tempo, pois a ideia de tempo da ontologia tradicional permanece intocada pela atitude *historicista* (ANKERSMIT, 2012: 30).²⁰⁹

Benjamin lança a sua crítica metodológica ao *historicismo* sendo, portanto, um *historicista*, em sentido fundamental. Mas o que seria o *Historismus* criticado por Benjamin? Nomeadamente, Fustel de Coulanges e Leopold von Ranke, dado que são os dois historiadores citados no texto *Sobre o conceito de história*. Contudo, pode-se inferir que Benjamin tenha em mente certa ideia do *Historismus* que se assemelharia àquela de Karl Heussi (1932), para quem *Historismus* não é nada além de um tipo de historiografia radicalmente descritiva – meramente “antiquária”, diria Nietzsche (2003) – situada na virada do século XIX para o XX, caracterizada pela total ausência

²⁰⁹ A crítica ao historicismo operada por Benjamin não se assemelha em nada ao que Karl Popper propõe em *The Poverty of Historicism* (1957), obra na qual Popper repudia o *Historismus* precisamente pela ausência de leis históricas e pelo valor dado à singularidade do evento própria àquela literatura.

de estrutura teórica e proposições metodológicas elaboradas, indiferente às suas consequências sócio-políticas. Com efeito, na XVII tese sobre o conceito de história, Benjamin anuncia como uma das principais características do *historicismo* o fato de não possuir “nenhuma armadura teórica [keine theoretische Armatur]” (GS, I, 2, 702). A consequência disso expressa-se na não-consciência de determinadas implicações políticas, sociais e mesmo filosóficas que os parâmetros técnicos então aplicados engendram.

Há alguns pontos do diagnóstico de Benjamin, contudo, que são averiguáveis dentro da tradição do *Historismus* que Troeltsch ou Meinecke descrevem, mas não se preocupam em demonstrar. No contexto da crítica materialista ao *historicismo* que remonta à Ludwig Feuerbach, os comentários de Benjamin ao *Historismus* referem-se, sobretudo, ao caráter conivente dessas narrativas em relação ao estado das coisas, no seu sentido político-social amplo, mas também, de modo mais explícito, ao Estado moderno europeu, entendido como força político-social de magnitude quase gravitacional (central). Isso posto, Fustel de Coulanges e Ranke, por exemplo, não escondem o seu compromisso com a justificação espiritual dos poderes constituídos pelo Estado (Cf. RANKE, 1906; IGGERS, 1973: 460) (Cf. COULANGES, 2001)²¹⁰. Esta atitude de Coulanges e Ranke não é exceção entre os historiadores e filósofos da história que compõem as escolas históricas de inspiração *historicista*, particularmente nos ambientes germanófilos e francófilos, regiões linguísticas compreendidas como centros intelectuais fundamentais para a historiografia europeia moderna. O fundamento epistemológico dessa postura encontra-se no método da *empatia* [Mifühlen; Einfühlung]. A *empatia* seria necessariamente a técnica principal da operação historiográfica de certa historiografia.

²¹⁰ Apesar do caráter nacionalista próprio à ciência histórica historicista (alemã e francesa), nota-se que Coulanges, em carta ao historiador Theodor Mommsen, de 27 de outubro de 1870, expressa-se de forma contraditória, ao elogiar a “vraie science française d’autrefois”, pura e abstrata, desinteressada, sem pátria (COULANGES, 2001: 417). Com efeito, a história é nacionalista ou sem pátria? Sem pátria, no discurso, nacionalista, na prática. “L’histoire est une pure science, une science comme la physique ou comme la géologie. Elle vise uniquement à trouver des faits, à decouvrir des vérités. Elle étudie l’être humain, dans ses innombrables diversités, dans ses incessantes modifications, comme la physiologie étudie le corps humain, ou comme la géologie observe et compte les révolutions du globe” (COULANGES, 2001: 358). Eis o que Coulanges pregava nos seus cursos, apesar do caráter nacionalista claro do seu pensamento, particularmente diante da historiografia alemã.

Die Kritik der Einfühlung – als »Technik« des Historismus – hat für Benjamin also keinen bloss methodologischen Wert; sie ist in erster Linie politisch motiviert. Wenn sich der positivische Historiker in die Vergangenheit einfühlt, erspart er sich nicht nur, das vorherrschende Bild der Vergangenheit zu hinterfragen, sondern er bestärkt sich vor allem selbst im Fortbestand der eigenen Gegenwart, in der Sicherung des Status quo.

A crítica da empatia - como "técnica" do historicismo - não tem, pois, para Benjamin, mero valor metodológico; ela é em primeiro lugar politicamente motivada. Quando o historiador positivista se torna empático em relação ao passado, ele não apenas poupa a imagem dominante do passado de ser questionada (colocada em causa), mas bem ao contrário, corrobora essa imagem, principalmente dando continuidade ao seu próprio presente, assegurando o Status quo. (GAGNEBIN, 2011: 287).²¹¹

Nesse sentido, Benjamin é um anti-*historicista* e acerta na sua crítica de maneira pontual e cirúrgica. Entretanto, tal como o estudo de Kittsteiner expõe, Benjamin, antes de um puro anti-*historicista*, porta-se como crítico interno dessa postura teórica, pois era ardoroso propositor do caráter *único* dos eventos que, históricos e encarados dessa maneira, fariam justiça à *transitoriedade* própria ao mundo e às coisas. “Que ‘as coisas continuem assim’ – *eis a catástrofe* [Daß es »so weiter« geht, ist die Katastrophe]” (GS, V, 1, 592 [N 9a, 1]), uma vez que a “catástrofe” é a norma da tradição (GS, V, 1, 591 [N 9, 4]), quando não interrompida, não atualizada, retirada da sua inércia natural (da transmissão entre passado e presente). É o que se averigua alegoricamente pela figura do “anjo” da IX tese sobre o conceito de história: o *Progresso* como um vento irresistível que impele a história para o futuro, impedindo-a de conhecer o passado, logo à sua frente, arrebatando a história para a *direção* “catastrófica”, destituída de *sentido*, mantendo as coisas como estão segundo o movimento normativo da tradição.

Dando seguimento ao raciocínio de Benjamin, a *empatia* surge não de modo aleatório, mas sob certa perspectiva teórica e a sua crítica unifica a avaliação teórica e ético-política que Benjamin faz do “conceito de história”. Ela aparece de maneira orgânica, em relação à ideia de tempo linear, causal, contínua, porque o “fato histórico” que a *empatia* encontra sempre será o “fato histórico” que a tradição apresenta como tal. Consequentemente, o problema da *empatia* surge em um nível

²¹¹ “O confronto com a historiografia convencional e com a ‘celebração’ deve ter como base a polêmica contra a empatia (Grillparzer, Fustel de Coulanges) [Der Auseinandersetzung mit der konventionellen Geschichtsschreibung und »Würdigung« ist die Polemik gegen die Einfühlung (Grillparzer, Fustel de Coulanges) zu Grunde zu legen]”. (GS, V, 1, 517 [N 10, 4]).

teórico elementar, qual seja, a ideia de tempo por meio da qual o conhecimento histórico se constrói de forma “aditiva” (conforme a XVII tese). Trata-se do tempo linear, homogêneo e vazio, ideia de tempo filiada ao modelo aristotélico que a tradição ontológica manteve inalterada. O *Historismus*, apesar de entender a insuficiência desse modelo de compreensão do tempo, como se averigua na *teoria da história* de Droysen (*Historik*, §5-§6), não deixa de também construir o mundo histórico através do modelo tradicional de entendimento da ideia de tempo. Coulanges, por exemplo, não esconde seu incômodo com os trabalhos de Theodor Mommsen, que, da sua perspectiva,

prétend décrire le passé, et c'est le présent qui manifestement l'occupe. Il raconte les anciennes révolutions, les yeux fixés sur nos querelles présentes. Il parle de Rome, c'est à l'Allemagne qu'il pense, et trop souvent à la France. Dans chacune de ses lignes vous sentez ou une opinion ou une haine de l'époque actuelle.

pretende descrever o passado, e é o presente que manifestamente o ocupa. Ele conta as antigas revoluções com os olhos fixos sobre nossas querelas presentes. Ele fala de Roma, e é na Alemanha que ele pensa, e muitas vezes na França. Em cada uma de suas linhas sentimos ou uma opinião ou um ódio da época atual.
(COULANGES, 2001: 361).

Como se o contágio entre presente e passado fosse algo evitável. Contaminação que Droysen, em 1862, já justifica teoricamente como sendo impossível evitar. Com efeito, Benjamin rompe radicalmente com esse modelo de tempo e com a pretensão historiográfica pura, tal como a de Coulanges, sendo a crítica à técnica da *empatia* um ponto central do seu argumento, pois é a *empatia* que realiza a *transmissão* natural entre passado e presente; a *empatia* transforma tradição, eminentemente a dos “vencedores”, da classe dominante, em história e historiografia, conforme as teses VI e VII.²¹²

A *empatia*, igualmente, é a chave metodológica da ideologia do *Progresso*. Como se lê na VIII tese, o “progresso como se este fosse uma norma histórica [des Fortschritts als einer historischen Norm]” (GS, I, 2, 697). Para Benjamin, então, não haveria nenhum espanto no fato de que o fascismo, nos anos 1930, “ainda” fosse possível, porque tal espanto só poderia surgir de certo conhecimento histórico capaz de prever a “perfectibilidade” dos estados e fenômenos sócio-políticos e éticos, algo

²¹² O *Historismus*, através da técnica da *empatia*, entende que o “estranhamento” próprio a relação com o outro deve ser ocultado (FREITAS, 2006: 98).

que nunca se averiguou historicamente e que, na prática, Benjamin identifica consoante à ideia progressista, causal acumulativa de tempo.

Der Fortschrittsbegriff mußte von dem Augenblick an der kritischen Theorie der Geschichte zuwiderlaufen, da er nicht mehr als Maßstab an bestimmte historische Veränderungen herangebracht wurde, sondern die Spannung zwischen einem legendären Anfang und einem legendären Ende der Geschichte ermessen sollte.

O conceito de progresso precisou opor-se à teoria crítica da história a partir do momento em que deixou de ser usado como medida de determinadas transformações históricas para servir como medida da tensão entre um lendário início e um lendário fim da história. (GS, V, 1, 598 [N 13, 1]).

É o que a doutrina histórica de Ranke promove, por exemplo, ao entender que o *Progresso* é indissociável de qualquer movimento historiográfico humano. De modo hegeliano, Ranke afirma que em

jeder Epoche der Menschheit äußert sich also eine bestimmte große Tendenz, und der Fortschritt beruht darauf, daß eine gewisse Bewegung des menschlichen Geistes in jeder Periode sich darstellt.

todas as épocas da humanidade, portanto, expressa-se uma grande tendência específica, e o Progresso move-se por meio do movimento da mente humana que se apresenta a todos períodos. (RANKE, 1906: 17).

Troeltsch reconhece a emancipação da história universal em relação à Igreja promovida pela *Aufklärung* alemã e vê no século XIX a racionalização radical do conhecimento histórico por meio do desenvolvimentismo naturalista, determinista, não menos perigoso e “progressista” do que as “filosofias da história”.²¹³

²¹³ Turgot, em discurso de nome *Sur les progrès successifs de l'esprit humain*, proferido em 11 de dezembro de 1750, na *Sorbonne*, afirma a sua ideia de progresso da seguinte maneira: “Une clarté faible commence à percer la nuit étendue sur toutes les nations, et se répand de proche en proche. Les habitants de la Chaldée, plus voisins de la source des premières traditions, les Égyptiens, les Chinois paraissent devancer le reste des peuples ; d'autres les suivent de loin ; les progrès amènent d'autres progrès. L'inégalité des nations augmente : ici les arts commencent à naître ; là ils avancent à grands pas vers la perfection. Plus loin ils s'arrêtent dans leur médiocrité ; ailleurs les premières ténèbres ne sont point encore dissipées ; et dans cette inégalité variée à l'infini, l'état actuel de l'univers, en présentant à la fois sur la terre toutes les nuances de la barbarie et de la politesse, nous montre en quelque sorte sous un seul coup d'œil, les monuments, les vestiges de tous les pas de l'esprit humain, l'image de tous les degrés par lesquels il a passé, l'histoire de tous les âges”. (TURGOT, 1808: 55-56). Apesar de Turgot ser de fato um dos fundadores da ideologia do *Progresso*, Benjamin acredita que foi o século XIX, particularmente através da fusão entre “progresso” e a “doutrina da seleção natural” (darwinismo), por meio da naturalização objetiva da história em geral, que estabeleceu a automatização do *Progresso*, transformando-o de fato em ideologia (GS, V, 1, 596 [N 11a, 1]). Charles Darwin mesmo o diz: “as natural selection works solely by and for the good of each being, all corporeal and mental

Krista Greffrath (1975) indica que Benjamin dá seguimento à crítica de Troeltsch, mas de um modo nietzscheano, mais enérgico do que o teólogo; mais atento às respectivas implicações políticas. Entretanto, diferentemente de Troeltsch, Benjamin não apenas constata alguns problemas próprios ao *historicismo*, mas, de forma não explicitamente elaborada como o teólogo o faz, entende o que Troeltsch chamou de “o problema do *Historismus*”, quer dizer, assume a *transitoriedade* como fator historiológico e propõe uma teoria que ampare a postura *historicista*. Benjamin enfrenta “o problema do *Historismus*” ao propor uma solução sobre a compreensão histórica que faça justiça à *transitividade* do tempo e que se desvie teoricamente da atividade progressista e naturalmente empática em relação ao “estado das coisas”, ao “vencedor”. Para tanto, o substrato conceitual desse entendimento da história repousa sobre o conceito de “passado” benjaminiano, encontrado, particularmente, na II tese sobre o conceito de história; além de ser averiguável em diversos outros fragmentos, especialmente no trabalho das *Passagens*.

La critique de la conception positiviste de l’histoire a pour contrepartie, chez Benjamin, l’élaboration d’une autre forme de temporalité historique.

A crítica da concepção positivista de história tem como contrapartida, em Benjamin, a elaboração de uma outra forma de temporalidade histórica.
(MOSÈS, 2006: 231).

Apesar de entender a transitividade da história, o *historicista* acredita no “passado imóvel”²¹⁴, pois a ideia de tempo e o conceito de passado escapam à historicização promovida pelo *Historismus*. O materialista histórico benjaminiano, por outro lado, sabe da transitividade natural do *passado* e espera dele nada mais do que a sua *atualização*, o seu *tornar-se em ato*. A ideia de um passado “incompleto” é fundamental para tal entendimento do caráter do *passado*, para a avaliação benjaminiana do conhecimento histórico; ela fundamenta a crítica ao *Historismus* de Benjamin. Essa compreensão do passado, já ligeiramente sugerida por Nietzsche e

endowments will tend to progress towards perfection” (DARWIN, 1860: 425). Essa automatização rumo à perfectibilidade está presente na primeira crítica (I tese) do texto *Sobre o conceito de história*, pois o “autômato” é também a alegoria da história progressista.

²¹⁴ Conforme a tradução francesa das *Teses*, feita pelo próprio Benjamin : “La vérité immobile qui ne fait qu'attendre le chercheur ne correspond nullement a ce concept de la vérité en matière d'histoire” (GS, I, 2, 1261).

Max Scheler (KITSTEINER, 1986: 190-192)²¹⁵, é elaborada de forma clara e direcionada à crítica historiológica apenas em *Sobre o conceito de história* e no arquivo N do trabalho das *Passagens*. Da característica “plástica” do *passado*, Benjamin entende o que de fato se torna o caráter novo da conceitualização do *passado* apresentada na sua análise historiológica, qual seja, o “teor inconsciente”, involuntário, não-intencional do *passado*. O teor não-intencional ou inconsciente do *passado* estrutura a demonstração do funcionamento da “atualização”, expressão da sua natureza incompleta, algo que nem Nietzsche nem Scheler compreenderam.

A *imagem dialética* é a estrutura de atualização do *passado*; o seu fundamento detalhado é a exposição da incompletude do *passado* que somente se atualiza por meio do seu caráter inconsciente.

The idea that this history is ‘unconscious production’ is something that German philosophers of history were already clear about from Kant to Hegel; but they had at their disposal only rudimentary insights into the structure of this hidden center of historical movement.

A ideia que a história é uma ‘produção inconsciente’ é algo que os filósofos da história alemães já possuem alguma clareza desde Kant e Hegel; mas tinham a disposição apenas *insights* rudimentares sobre a estrutura desse centro escondido do movimento histórico.
(KITSTEINER, 1986: 194).

Benjamin desvela essa estrutura, a *imagem dialética* como fundamento da “consciência histórica”.

²¹⁵ Scheler, em meio à discussão de cunho teológico sobre “Reue und Wiedergeburt” [Arrependimento e Novo nascimento (regeneração)], em 1921, no contexto de uma obra acerca da eternidade da humanidade (*Vom Ewigen im Menschen*) reflete sobre a natureza do que se chama “passado”. Scheler compreende que o passado não é algo cristalizado, petrificado e eterno, mas sua natureza é plástica e dada a interferências, “unsrer Vergangenheit noch wertunfertig und sinnunbestimmt [nosso passado ainda está inacabado, em relação aos seus valores e indefinido]” (SCHELER, 1921: 14). “Vor unserm Lebensende ist alle Vergangenheit [Antes de nossa morte tudo é passado]”, isto é, a transitoriedade da vida é seu fato essencial. “Der »historische Tatbestand« ist unfertig und gleichsam erlösbar [O ‘fato histórico’ é inacabado e, por isso, redimível]”; “Aber das, was davon »historischer Tatbestand« ist, also das, was Sinn und Wirkungseinheit im Sinngeflechte der menschlichen Geschichte an ihm ist, das ist ein unfertiges und erst am Ende der Weltgeschichte fertiges Sein [Mas os ‘fatos históricos’, quer dizer, a sua unidade efetiva na teia de sentidos humanos e históricos, têm o seu ser incompleto que se completa apenas no fim da história universal]” (SCHELER, 1921: 15).

Passado e história nas Teses

Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen. Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der »Jetztzeit«, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind.

O Historicismo contenta-se em estabelecer um nexo causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, só por isso, um fato histórico. Ele se tornou tal postumamente, graças a eventos que dele podem estar separados por milhares de anos. O historiador que parte disso cessa de passar a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como as contas de um rosário. Ele aprende a constelação em que a sua própria época entrou com uma determinada época anterior. Ele fundamenta, assim, um conceito de presente como tempo-do-agora, no qual estão incrustados estilhaços do tempo messiânico. (GS, I, 2, 704).

O *historicismo*, conforme Benjamin, realiza a sua historiografia sobre a ideia de tempo que não faz justiça ao conceito de *passado* nos seus contornos completos, consciente-inconsciente, voluntário-involuntário. O passado, diz o “apêndice A”, pode se comunicar com *agoras* largamente distantes, pois não há relação causal-natural entre passado e presente, e a sua distância matematicamente medida não coincide com a espiritualmente vivida. Por isso mesmo, Benjamin sublinha, na XIV tese, que para Robespierre a antiga Roma estava carregada de *tempo-do-agora*, *atual*, pois o *passado* romano saltou “o céu da história” para encontrar-se com a sua atualidade, na França revolucionária setecentista (GS, I, 2, 701). A relação apresentada, como se vê, desenha-se entre o que Benjamin chama de *tempo-do-agora* e os passados “messiânicos” que estão à disposição, à espera de realização, suspensos temporalmente pela ação passiva do “presente” que espera, mas não atualiza os passados, não os *torna ato*. O movimento chamado “messiânico” que o passado potencialmente possui, encontra na história a sua máxima expressão, pois

wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene der Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist.

como flores voltam as suas corolas para o sol, assim, o que foi aspira por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história.
(GS, I, 2, 694-695).

O passado e a sua índole messiânica possuem papel na história e, conseqüentemente na historiografia, embora esse papel tenha sido ignorado pelo *Historismus* e o seu caráter positivista.

Para Benjamin, o passado comporta-se como um *índice* [index] ou *força* [kraft] *secreta* [geheim], citada nas teses IV e II, *força* que só pode ser compreendida através do conceito teológico do “messiânico”, conforme a primeira das *Teses*, na qual a teologia, caracterizada na forma de um anão, secretamente, joga o jogo da história, dissimulado por meio de um complexo de espelhos que não permite a sua identificação. O anão, a teologia, emprega a sua “força” “secretamente”, mesmo que os outros jogadores não o saibam, não conheçam essa *força*. O *historicismo* desconhece a *força messiânica* do passado, ou mesmo o passado enquanto *força*, aberto, incompleto, não-realizado, consciente-inconsciente, sujeito à intencionalidade e à não-intencionalidade, às forças voluntárias e às involuntárias. O *inacabamento da história* [Unabgeschlossenheit der Geschichte] configura-se como a transposição do problema do inacabamento do passado para a teoria da história (GS, V, 1, 588-589 [N 8, 1])²¹⁶. Nesse sentido, a *origem* [Ursprung] como fato *inacabado* [Unabgeschlossenes] e *incompleto* [Unvollendetes] é o conceito habilitado por Benjamin para nomear a finalidade da história no livro sobre o drama trágico de 1925, pois a história deve lidar não com a *gênese* [Entstehung], mas com a *origem* das coisas que obedece ao ritmo da restauração do inacabamento do seu sentido, em um confronto material com a sua *pré* [Vor] e *pós* [Nach] história (GS, I, 1, 226).

Geschichte ist Konstruktion von dieser Doppeleinsicht her: Aus der Gegenwart betrachtet, erscheinen die Befunde als »Vorgeschichte«, aus der Sicht der Vergangenheit als »Nachgeschichte«. Zwischen den beiden Zeiten liegt keine Kontinuität, sondern ein »Sprung«.

História é construção dessa dupla visada: do presente, o que se vê aparece como "pré-história", do ponto de vista do passado como "pós-história". Entre os dois tempos não há nenhuma continuidade, mas um "salto".
(BOLLE, 2000: 405).

²¹⁶ O questionamento sobre o inacabamento da história foi posto por Horkheimer a Benjamin, em carta de 16 de março de 1937. Segundo Horkheimer, o que se “passou” está consumado e não há como interferir no seu sentido. De acordo com Benjamin, a facticidade não se confunde com o seu sentido, algo que Horkheimer parecia não compreender.

A história é o “salto-originário” [Ur-Sprung] descontínuo do passado. Ou seja, é o movimento próprio à configuração histórica, segundo Benjamin.

Em uma contrapartida historiológica sobre a caracterização do passado incompleto de Benjamin, diferentemente do que a nomologia histórica afirma como argumento central da sua análise (Danto, Hempel)²¹⁷, o efeito de uma época é causado não pelo que aconteceu, mas pelo que *não aconteceu*. O “agora de determinada época” não se constitui da sua “causa anterior”, mas daquilo que não aconteceu, da “ausência”. O conceito de passado benjaminiano ensina que o que se apresenta no *tempo-do-agora* são *imagens-de-felicidade não-realizadas* realizando-se, isto é, o que *não aconteceu (passado)* passa a acontecer. Nesse sentido, a função da noção de *épocas de decadência* [Verfallszeit] é essencial para Benjamin, pois para o trabalho das *Passagens*, por exemplo, “não há épocas de decadência [es gibt keine Verfallszeiten]” (GS, V, 571 [N 1, 6]). As *épocas de decadência*, comumente compreendidas como decadência de determinado *páthos* pelo *Historismus*, conforme a principal obra sobre o tema, *Der Untergang des Abendlandes* [A Queda do Ocidente] (1918), de Oswald Spengler, para Benjamin, torna-se o seu oposto, porque aquilo que decai, na verdade, prepara a época por vir, constitui o seu material, anuncia a sua estruturação. No trabalho sobre o drama trágico, Benjamin reafirma o seu julgamento sobre o decadente, pois só há sentido histórico através do material decadente, “der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls [a história como história do sofrimento do mundo; significativa é ela apenas nas estações da sua decadência]” (GA, I, 1, 343). Por isso mesmo, a “superação dos conceitos de ‘progresso’ e ‘épocas de decadência’ são dois

²¹⁷ A nomologia histórica, dentre uma variedade de outros pontos, caracteriza-se como uma das respostas ao *Historismus*. Em *Analytical philosophy of history* (1965), Arthur Danto restringe a sua análise a uma concepção *vulgar* de historiografia (no que se refere ao tempo e ao conceito de passado), cuja forma se limita ao nexos causal de eventos. Parece, inclusive, haver no seu texto de 1965 um desconhecimento (que não há, apesar da impressão) das formas de se fazer história coevas, tais como propostas pela crítica ao *Historismus*, do lado alemão, a crítica social, pelo lado inglês, e pelo enriquecimento das fontes e formas de se apresentar a história, do lado francês. Carl Gustav Hempel, que inspira Danto, se detém no mesmo tipo de análise. Em *The Function of General Laws in History* (1942) e *Aspects of Scientific Explanation* (1965) é o nexos causal entre eventos pré-supostos “históricos” que permanece o exclusivo objeto do historiador que Hempel institui. Talvez a força da historiografia marxista tenha se sobressaído aos olhos de Hempel e Danto, pois a historiografia marxista procura “explicar” o nexos causal entre eventos ditos históricos. O que falta à filosofia da história analítica, portanto, é compreender que a historiografia não lida com o “direcionamento” da história, ou com o seu nexos causal, mas, ao contrário, lida com os “sentidos” das ações, humanas ou naturais. Tais ações podem até sofrer “pressões direcionais”, entretanto o seu sentido não pode ser explicado, apenas representado ou apresentado. Nota-se ainda que persiste nas análises de Danto e Hempel, segundo um olhar ontológico, a concepção *vulgar* de história, orquestrada pelo conceito de passado aristotélico de “número anterior”.

lados de uma mesma coisa [Die Überwindung des Begriffs des »Fortschritts« und des Begriffs der »Verfallszeit« sind nur zwei Seiten ein und derselben Sache.]” (GS, V, 1, 575 [N 2, 5]). Tanto o *Progresso* quanto a ideia de *épocas de decadência* são elementos historiográficos apenas possíveis para a historiografia que compreende a natureza do “passado” de modo análogo à ontologia tradicional, enquanto algo acabado, *eterno*. A compreensão do “passado” benjaminiana dispensa tais conceitos, depreendendo a sua filiação à ideia de tempo homogênea e vazia, necessariamente linear, contínua, para organizar uma historiografia que não coincida com a mera presentificação de passados, quer dizer, com a “continuidade” da tradição naturalizada por meio da ideia de tempo linear da ontologia tradicional sobre o tempo.²¹⁸

Haveria, portanto, segundo Benjamin conforme a crítica da IX tese sobre o conceito de história, uma estrutura lógica da história (historiologia) que, ao repensar a ideia de tempo, se distancia de qualquer progressismo e arrastaria irresistivelmente a humanidade em direção ao futuro – hegelianismo que parte da crença em um *instinto de perfectibilidade* [Trieb der Perfektibilität] inerente à humanidade (Hegel-Werke, 12, 74), logo, à história. Nesse sentido, não haveria *épocas de decadência* que denunciavam a degeneração cultural, ou anunciam o (re)estabelecimento de determinada cultura, pois o passado, sendo incompleto por natureza, a todo momento sonha a sua realização, a sua *atualização* que é nova, *única*. É através da reestruturação da arquitetura do tempo, pela compreensão do passado como limite-criativo do tempo, a sua origem e fim, que a existência histórica se expressa, se apresenta. A existência histórica é, assim, consciência histórica.

²¹⁸ Por isso, as *épocas de decadência* eram objetos menores, quando não ignorados pelos historiadores cuja índole historicista rankeana (da história do Estado) ou hegeliana (da história dos grandes homens). Benjamin, ao contrário, por entender que a “decadência” na verdade nada mais é que o momento de elaboração de uma nova época, resolve que os objetos decadentes são tão ou mais históricos que os “gloriosos”. Não é por acaso que Benjamin escolhe o *chiffonnier* [catador de farrapos/lixo] como figura alegórica do historiador. O *catador* parisiense, típica figura da cidade de Paris novecentista, torna-se na obra das *Passagens* a figura do historiador ideal, pois ele coleciona os “dejetos da história”, o “descartado”, o “esquecido”. O historiador-trapeiro acessa os dejetos da história. Ele acessa aquilo que cada época não desejou, descartou ou relegou ao esquecimento de forma intencional ou não-intencional. Por isso, somente o historiador-trapeiro parece penetrar a historiografia dos “sem nome”, dos verdadeiramente “esquecidos” (GS, 1, 3, 1243), pela escolha dos seus objetos de análise. O *trapeiro* ainda recolhe o seu tesouro sem nenhum custo, pois o seu material é nomeadamente “lixo” para a sua época, o que facilita o seu trabalho. Para uma compreensão mais detalhada da relação entre o método benjaminiano de pesquisa, escrita da história e o *chiffonnier*, ver artigo de Irving Wohlfarth, “Et cetera? The Historian as Chiffonnier” (1986). Ver ainda os seguintes fragmentos de *Passagens*: [W 7a, 4][J 89, 4][J 68, 4][J 88 / J 88a, 1].

A XI tese não deixa dúvidas de que para Benjamin tal hegelianismo sobreviveu na vulgata marxista da socialdemocracia alemã da sua época, tal como em toda compreensão histórica que a política absorveu, pois a “velha moral do trabalho” e os “traços tecnocráticos” da socialdemocracia eram comuns também ao fascismo, o seu suposto antagonista (GS, I, 2, 698-699). Aos trabalhadores, nesse sentido, foi dada a tarefa de redenção dos descendentes futuros, ao invés da libertação dos antepassados oprimidos pela historiografia dos vencedores, dos grandes homens, conforme a XII tese (GS, I, 2, 700). Hegel e a sua filosofia do direito, portanto, lega à consciência histórica alemã do início do século XX a ideia controversa, diz Benjamin na XIII tese, do *Progresso*, da “interminável perfectibilidade da humanidade [unendlichen Perfektibilität der Menschheit]” (GS, I, 2, 700), ideia que somente se conformou pelo entendimento do tempo linear, causal – e na qual o conceito de *passado* possui papel determinante quando entendido historiologicamente como *passado que controla de modo determinante o presente*.

Reestruturando a ideia de tempo e o conceito de *passado*, Benjamin reestrutura também a maneira de entender a história e a historiografia.

Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.

A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral.
(GS, I, 2, 701).

As soluções de Heidegger e Benjamin para “o problema do historicismo”

Há três níveis de enfrentamento do “problema do historicismo” que Walter Benjamin e Martin Heidegger atravessam. Primeiro, o conceito de verdade assume a sua natureza temporal. Em um segundo momento, os dois (re)estruturam a ideia de tempo, promovendo uma “revolução copernicana” sobre a temporalidade ao modificar o seu eixo original do presente para o passado, em Benjamin, e do presente para o futuro, em Heidegger, configurando novos limites-criativos para o tempo.

Finalmente, a própria ideia de história é afetada por essa reforma do tempo e da verdade que se modificam por se submeterem ao fator historiológico da *transitividade* anunciado pelo *Historismus*.

Benjamin e Heidegger entendem a *transitoriedade* dos fenômenos como fator historiológico inquestionável. O conceito de *verdade*, imediatamente ligado à imutabilidade do ponto de vista da ontologia tradicional, é a testemunha mais radical da “revolução copernicana” que ambos realizam, ao reformar o conceito de *verdade* para que esse faça justiça ao seu núcleo temporal ou historiológico inevitável. Em Benjamin, *verdade* é o que se *revela* como verdade; em Heidegger, *verdade* é o que se *desvela* como verdade: duas conceitualizações da verdade sujeitas à temporalidade. O conceito de *verdade* [Wahrheit] de Benjamin, sendo fundamentalmente não-intencional, possui forte parentesco com o conceito heideggeriano de *verdade* como *alétheia* [des-velado]. Nenhum dos conceitos se relaciona com a concepção da tradição ontológica, qual seja, a *adequatio* tomista: adequação de certo objeto em relação a outro ou de certo enunciado ou juízo em relação a algum objeto, fenômeno, fato ou situação.

A *verdade* em Benjamin é *revelação* [Offenbarung] que se realiza através dos “agentes químicos” que só determinados “futuros” possuem para fazê-la ser vista (GS, V, 1, 603-604 [N 15a, 1]), tal como se averigua no processo químico de revelação fotográfica. Para Heidegger, a verdade é *descobrimento* [Entdeckenheit] (GA, I, 2, 291) como “condição ontológica”. Tanto a “revelação” quanto o “desvelamento” são duas faces da mesma moeda, achada na obra de Goethe, qual seja, a “verdade” como *fenômeno originário* [ursprüngliche Phänomen] (GA, I, 2, 290), no caso de Heidegger, e também como *fenômeno originário* [Urphänomene] (GS, VI, 46) ou mesmo a própria *origem* [Ursprung] (GS, I, 1, 226), no caso de Benjamin. A *verdade*, assim, apresenta-se de maneira radicalmente material, não como mera forma aparente de determinado fenômeno, formalizada linguisticamente. Tal relação entre os dois conceitos de *verdade* torna-se clara por meio de uma citação do prefácio ao livro sobre o drama trágico alemão, de 1925, onde se lê que “(...) daß Wahrheit nicht *Enthüllung* ist, die das Geheimnis vernichtet, sondern *Offenbarung*, die ihm gerecht wird [(...) a verdade não é o *desvelamento* que destrói o mistério, mas antes uma *revelação* que lhe faz justiça]” (GS, I, 1, 210). A verdade que se revela imediatamente produz o efeito exato ditado por Heidegger, o *descobrimento* como momento desvelador de algo que, antes de destruir algum mistério, faz justiça à

verdade e à possibilidade dela se ocultar ou se dissimular; o que não é só possível como corriqueiro ao lidar com a verdade enunciativa da *adequatio* tomista. A *verdade*, então, origina-se do tempo, sendo também histórica.

A (re)estruturação da ideia de tempo prepara o entendimento da verdade que Benjamin e Heidegger propõem. Essa (re)estrutura da ideia de tempo desloca o limite-criativo do tempo em direção a outros *modi* temporais, antes entendidos como resultados passivos da atividade da presença presente, o que anuncia a relação que o conceito de verdade terá com cada *modus* de tempo sugerido como verdadeira origem do tempo. Benjamin elenca o *passado* como o seu limite-criativo de tempo; Heidegger, o futuro ou a *futuridade*. E essas escolhas teóricas determinam de modo claro a solução que cada um apresenta para o “problema do historicismo”.

Benjamin está interessado em desenhar o caráter do tempo em contornos mais abrangentes, algo com o que Heidegger não demonstra preocupação, pois

Heidegger oppose la primauté de l’historialité [*Geschichtlichkeit*] de chaque être-là [*Dasein*] “de fait” par rapport à toute recherche portant sur l’histoire du monde.

Heidegger opõe a primazia da historicidade [*Geschichtlichkeit*] de cada ser-aí [*Dasein*] ‘de fato’ em comparação a toda pesquisa que trata sobre a história do mundo.
(RICOEUR, 1985: 135).

Heidegger deseja expor os limites da ideia de história coeva (*Historismus*), tal como o quer Benjamin. Mas a sua solução é tornar a história radicalmente individual e dessa forma penetrar a verdade no seu reino historiológico mais original, a *historicidade*. Heidegger articula teoricamente a possibilidade de inserção individual na história; Benjamin, por outro lado, articula teoricamente a inserção da coletividade nos seus contornos completos (agrupando a *tradição dos oprimidos ou esquecidos* [Tradition der Unterdrückten]²¹⁹) dentro da historiografia²²⁰, ao entender a tradição dos vencedores como aquela que necessariamente se representou historicamente, sempre, a partir do caminho natural imposto pela ideia de tempo linear. Quer dizer,

²¹⁹ Cf. Werke und Nachlaß, 19: 120, 123; GS, I, 3: 1236-1237.

²²⁰ Argumento que concorda com a análise que Paul Ricoeur realiza sobre a mesma passagem (fim do § 73) de *Ser e Tempo*: “Le souci principal de Heidegger est à cet égard de résister à deux tendances de toute pensée historique : la première consiste à penser d’emblée l’histoire comme un phénomène *public* : l’histoire n’est-elle pas l’histoire de tous les hommes ? La seconde aboutit à détacher le passé de son rapport au futur et à constituer la pensée historique en pure rétrospection. Les deux tendances sont solidaires l’une de l’autre, car c’est bien de l’histoire *publique* que nous tentons de comprendre le sens *après coup*, dans le style de la rétrospection, voir de la rétrodiction” (RICOEUR, 1985: 135).

enquanto um visa encontrar na história individual de cada *Dasein* a autenticidade historiográfica (a história do *ser*), o outro propõe que a autêntica historiografia deve compreender a coletividade nos seus contornos totais, abrangendo o que se nomeou a “tradição dos oprimidos” e que, até então, não figurava na historiografia. Tal reino histórico, contudo, apenas é acessível através dos limites não-voluntários da razão, pela forma descontínua de atualização do passado na sua acepção benjaminiana e heideggeriana. “Die Geschichte der Unterdrückten ist ein Diskontinuum [A história dos oprimidos é um descontínuo]” (GS, I, 3, 1236).

Segundo *Ser e Tempo*, a historiografia autêntica é aquela que emerge da *historicidade* [Geschichtlichkeit] do *Dasein*; a história autêntica sempre é a história do *Dasein*, algo que, entretanto, exime a história da sua vocação coletiva, social ou socializante. Já para Benjamin, ao contrário, a história deve manter a sua vocação coletiva e social, só que de maneira a radicalizar essa vocação. Para tanto, Benjamin enxerga a *tradição* [Tradition] dos oprimidos ou esquecidos como parte da tradição que fundamenta o mundo histórico, por compreender a tradição de maneira dupla, pois Benjamin assume nas teses VII e VI, respectivamente, a tradição dos “vencedores” [Sieger] (GS, I, 2: 696) ou da “classe dominante” [herrschenen Klass] (GS, I, 2: 695) e a tradição dos “oprimidos” [Unterdrückten] como tradições que coabitam a existência social e política. Ele põe em questão, assim, a compreensão da tradição como unicamente a tradição dos vencedores, que se relaciona mais com a aparência da tradição do que com a sua constituição mesma:

Mag sein, daß die Kontinuität der Tradition Schein ist. Aber dann stiftet eben die Beständigkeit dieses Scheins der Beständigkeit die Kontinuität in ihr.

Pode ser que a continuidade da tradição seja uma aparência. Mas então é a permanência dessa aparência de permanência que cria nela a continuidade.
(GS, V, 1: 609 [N 19, 1]).

Dessa maneira, a historiografia circunscreveria a sociedade nos seus contornos totais, não apenas uma parcela – a parcela que sempre escreveu a história, nas palavras de Benjamin: os vencedores.²²¹ A historiografia dos *oprimidos* ou dos

²²¹ Anos mais tarde, Reinhart Koselleck tematizará essa questão da seguinte maneira: “Em curto prazo, a história é feita pelos vencedores, que talvez consigam sustentá-la também a médio prazo. (...) [Todavia, a] mudança histórica se nutre dos derrotados. Contanto que tenham sobrevivido, eles tiveram a experiência primordial e insubstituível de todas as histórias: elas não ocorrem como os participantes

vencidos não é somente a história dos párias, apesar de também fazer jus a ela; a história dos *oprimidos* é a “história do inconsciente”, daquilo que a história esqueceu e não pode ser lembrado. Trata-se da história dos *sem nome* [namenlosen] (GS, 1, 3, 1241)²²².

Desenha-se, então, uma diferença capital entre as análises sobre a história benjaminiana e heideggeriana. A (re)estruturação da ideia de tempo operada pelos dois é a solução teórica de cada opção de historiografia. Heidegger, ao optar pelo caminho microscópico da *historicidade*, obedece à originalidade da projeção futura, Benjamin, ao reconhecer o caráter não-intencional do conceito de passado, descobre uma outra história ainda não consciente.

Thematisierung, das heißt die historische Erschließung von Geschichte ist die Voraussetzung für den möglichen »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«.

(...)

Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht »zeitlich« ist, weil es »in der Geschichte steht«, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.

A tematização, quer dizer, a abertura ou desenvolvimento histórico da história é a condição para a possível "Construção do mundo histórico nas ciências do espírito".

(...)

A análise da historicidade do Dasein procura mostrar que sua existência concreta não é "temporal" porque está "posta na história", bem ao contrário, ele apenas existe e pode existir historicamente porque é em seus fundamentos um ser temporal.

(GA, II, 498).

Heidegger, em uma referência explícita ao trabalho de Wilhelm Dilthey²²³, que tanto o inspirou para as conclusões sobre a crítica à historiografia coetânea apresentadas em *Ser e Tempo*, resume a sua compreensão existencial sobre a origem da história dessa maneira, porque – sendo temporal – o ser é histórico e escreve a história; do contrário (caso fosse intemporal), o ser não poderia ter uma história a ser escrita.

pretendem. A experiência singular não pode ser escolhida e permanece irrepetível” (KOSELLECK, 2014a: 63-72).

²²² O manuscrito 1094 ou 447 do *Benjamin-Archiv* sintetiza de maneira muito clara toda a crítica de Benjamin ao historicismo e a sua relação com a escrita da história.

²²³ *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [A construção do mundo histórico nas ciências do espírito] (1910).

Die existenziale Interpretation der Historie als Wissenschaft zielt einzig auf den Nachweis ihrer ontologischen Herkunft aus der Geschichtlichkeit des Daseins.

A interpretação existencial da história como ciência tem por objetivo unicamente atestar sua procedência ontológica a partir da historicidade do *Dasein*.
(GA, II, 498).²²⁴

Assim como Benjamin, Heidegger, declaradamente nietzschiano nesse aspecto, denuncia o tribunal da história como uma farsa hegeliana, pois

pour Hegel, le Jugement de l’histoire est celui par lequel l’histoire juge les hommes; pour Benjamin, c’est celui par lequel les hommes jugent l’histoire.

para Hegel, o julgamento da história é aquele pelo qual a história julga os homens; para Benjamin, é aquele pelo qual os homens julgam a história.
(MOSEËS, 2006: 216).²²⁵

Conforme Heidegger, o ser precede a história e não a história precede a existência como ato de existir e agir no mundo. Reside nisso a principal confluência entre Benjamin e Heidegger no tocante à crítica historiográfica, qual seja, *a denúncia à ideia de história coeva através da redimensão da ideia de tempo que compreende o seu teor alquímico. Teor que diz da unidade transitiva dos modi temporais. Ou seja, ambos criticam, cada um à sua maneira, o que Heidegger nomeou como “tempo vulgar”*. A partir disso é preciso reconhecer que:

l’image que l’on se fait souvent de Benjamin, lecteur de Heidegger, est fausse. Le fait de penser, comme on le prétend, que Benjamin aurait rejeté l’oeuvre de Heidegger pour passer rapidement à sa démolition est inexact. Au contraire, il se concentra profondément sur la pensée heideggerienne, pendant des années, et il se pencha aussi avec beaucoup d’attention sur le projet philosophique de la phénoménologie.

²²⁴ Hans Ruin sintetiza da seguinte maneira a relação que Heidegger estabelece entre história, temporalidade e historicidade : “As long as we take the passage of time and of generations for granted, history is simply a natural attribute of Dasein that is no longer there. But the idea that Heidegger is trying to establish is that history is not something that comes to Dasein as a result of a certain passage of time, but something that belongs to it originally and throughout its actual existence. In other words, the purpose of the analysis is to secure that Dasein is historical not as a result of no longer being there, but in virtue of its own historicity (the sense of which he is trying to determine).” (RUIN, 1994: 131).

²²⁵ Cf. Hegel-Werke, 7, 503-504.

a imagem que se faz normalmente de Benjamin, leitor de Heidegger, é falsa. O fato de pensar, como se pretende, que Benjamin teria rejeitado a obra de Heidegger para passar rapidamente a sua demolição é imprecisa. Ao contrário, ele se concentra profundamente sobre o pensamento heideggeriano, durante anos, e ele se inclina também com bastante atenção sobre o projeto filosófico da fenomenologia.
(GIULIANI, 2014: 99).²²⁶

Ambos, Benjamin e Heidegger, foram alunos de Heinrich Rickert em Freiburg, no verão do ano de 1913 (FENVES, 2013: 365). Tratava-se de um seminário sobre a ideia de tempo de Henri Bergson. Rickert, neo-kantiano que fundamentou axiologicamente as ciências históricas (Cf. MATA, 2006), seria o elo entre Benjamin e Heidegger. E de uma maneira geral, permanecem ligados pelas perscrutações teóricas elencadas no decorrer das décadas seguintes. A forma ou o caráter do tempo e a história, são dois dos temas que estão circunscritos no campo de pesquisa e de pensamento de um e outro. Heidegger, instigado pela “pergunta pelo ser”; Benjamin, por outro lado, atento ao fundamento material que tanto a experiência temporal quanto histórica possuem. Para os dois, é determinante a reflexão sobre a experiência humana como ato cultural e da experiência histórica como ato tradicional ou dado à transmissão (à *transmissibilidade* da cultura). A ideia de história que não assume os riscos e perigos que o ato de transmissão da tradição contém, poder-se-ia nomear de “história vulgar”, pois seria refém da temporalidade vulgar, aquela que corresponde a um fluxo inexorável de agoras que comunicam causalisticamente passado e presente. Tanto Heidegger quanto Benjamin compreendem que a continuidade é apenas um dos aspectos do tempo; haveria um outro aspecto, descontínuo, que a temporalidade vulgar não alcançou. É desse aspecto que a crítica à ontologia histórica de ambos emerge. É sobre a “historiografia vulgar”, entendida como problema maior do *Historismus*, que incide a crítica à “transmissão de eventos” ou à ideia de tradição como mera transmissão, pois a maneira de transmitir é determinante.

(...) gilt als »geschichtlich« das Überlieferte als solches, mag es historisch erkannt oder als selbstverständlich und in seiner Herkunft verborgen übernommen sein.

²²⁶ Mathias Giuliani menciona particularmente a obra de Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin, le chiffonnier, l'ange et le petit bossu* (2006), como aquela que resume essa imagem « falsa » sobre a relação de Benjamin e Heidegger.

(...) entende-se como ‘histórico’ o que é transmitido por tradição como tal, quer seja reconhecido por conhecimento-histórico, quer seja algo de origem oculta, tomado como o-que-se-entende-por-si-mesmo.
(GA, I, 2, 501) (HEIDEGGER, 2012: 1027).

E “história é (...) ‘transmitido por tradição’ [überlieferte], e ainda eficaz, no ser-um-com-outro [Geschichte ist (...) »überlieferte« und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt]” (HEIDEGGER, 2012: 1027). Logo, a maneira de transmitir a tradição é o que para Heidegger, mas também para Benjamin, determina a ideia de história, entendida como a tradição em ato. Curiosamente, é isso o que distancia de forma radical as duas maneiras de mobilizar a ontologia histórica e que, novamente, se encontra na compreensão da ideia de tempo que cada um propõe para a crítica à temporalidade *vulgar*. Contudo, apesar de ambas as críticas, é indispensável lembrar a diferença de cunho ontológico da compreensão que cada pensamento carrega sobre o tempo, que não é um “fluxo de agoras (...) ininterrompível e sem brechas [Jetztfolge (...) ununterbrochen und lückenlos]” (GA, II, 559), mas um tempo cuja plasticidade e descontinuidade impõem o seu caráter pelo reconhecimento do teor alquímico próprio à ideia de tempo: a diferença entre o limite-criativo que Benjamin e Heidegger desenham para o tempo.

Segundo Patrícia Lavelle, por meio da estrutura historiológica que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo*,

la seule relation possible aux matériaux historiques est la célébration qui revendique la continuité d’une réplique dans la réaffirmation de l’authenticité du destin commun. L’attitude historique de l’être-en-compagnie au sein d’un même monde semble ainsi prendre appui sur l’empathie qui permet à la génération présente de s’identifier aux héros et aux grandes œuvres du passé, correspondant au fond à ce que l’auteur des « thèses » appellerait l’identification au vainqueur.

A única relação possível com os materiais históricos é a celebração que reivindica a continuidade de uma réplica da reafirmação da autenticidade do destino comum. A atitude historial de ser-em-companhia no seio de um mesmo mundo parece assim se ancorar sobre a empatia que permite à geração presente de se identificar com os heróis e com as grandes obras do passado, correspondendo-se no fundo com o que o autor das ‘teses’ chamaria a identificação com o vencedor.
(LAVELLE, 2008: 238).

Lavelle afirma que Heidegger deseja, tal como o historicismo, criar continuidades e que a história permaneceria, assim, a simples comemoração

intermitente da cultura. Todavia, não é bem isso que o autor de *Ser e Tempo* tem em mente quando critica a historiografia *vulgar* ou o conceito de passado como destino ou “o repetido”. Na verdade, Heidegger termina por concordar com Benjamin sobre o caráter empático da historiografia *historicista* e o conceito de passado mobilizado por ela. A diferença está precisamente nos conceitos de *passado* que cada um propõe como solução. Heidegger se contenta em compreender o passado assim, como o “repetido”; e a historiografia como a ciência da repetição e da tradição. O outro conceito de passado, a *passeidade*, na verdade, relaciona-se com a estrutura do *Dasein*, com a *futuridade* própria e com a “história do ser” que a filosofia na sua tarefa de conhecer a estrutura *a priori* da existência se encarrega de *desvelar*. Benjamin, ao contrário, ao constatar a temporalidade homogênea e vazia (vulgar), propõe outro conceito de passado, segundo o qual a tradição é colocada em xeque e o acesso a outro passado e a outra história é também possível.

Heidegger deixa a sua afinidade com Benjamin clara no que concerne ao *perigo* próprio à transmissibilidade do passado, logo na introdução do tratado de 1927, ao afirmar que

Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. (...) Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. (...) A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. A tradição erradica do *Dasein* tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e pontos-de-vista do filosofar, em culturas as mais distantes e as mais estranhas e, com esse interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio. Do que se segue o *Dasein*, em todo esse interesse pelo conhecimento-histórico e todo o zelo por uma interpretação filologicamente ‘objetiva’, já não entende as condições mais elementares que possibilitam unicamente um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva.

(GA, I, 2, 29) (HEIDEGGER, 2012: 85).

Heidegger, pela via microscópica da *historicidade*, assim como Benjamin, entende que a tradição oculta a *origem*, a verdade como “fenômeno originário” a ser *revelado* ou *desvelado*, precisamente ao tomar como natural aquilo que se dá de imediato, o passado presentificado na forma de presença.²²⁷ Os dois entendem que a naturalização da tradição em história dissimula a verdade historiológica, pois encobre, ao invés de descobrir o passado. “Tanto Heidegger quanto Benjamin se opunham à visão progressiva da história, que encarava o presente como herdeiro incontestado do passado” (CAYGILL, 1997: 28). A diferenciação entre os modos de historiografia, com efeito, se dá por meio da decisão entre o que se elevará à consciência histórica e o que não se eleva à consciência; os objetos elencados para a historiografia, as personalidades, os heróis, os anti-heróis, os materiais historiológicos, quer dizer, as histórias escolhidas para serem contadas, dependem daquilo que pertence ou não à consciência histórica de cada época.

Distância histórica ou temporal e cronologia segundo o modelo de passado Benjamin-Heidegger

A homogeneidade criticada por Benjamin é vista por Heidegger somente na historiografia vulgar. No texto sobre *O conceito de tempo na ciência da história*, Heidegger diferencia o conceito de tempo histórico do tempo da física, em função da homogeneidade.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft hat somit gar nichts von homogenen Charakter des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffes.

Então, o conceito de tempo da ciência histórica não possui o caráter homogêneo do conceito de tempo das ciências naturais. (GA, I, 1, 431).

²²⁷ Koselleck não se convence do argumento heideggeriano e entende que “Heidegger se contentou com a categoria da historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Essa categoria conferiu uma interpretação positiva à experiência do relativismo, própria do historicismo, mas não ajudou a fundamentar de forma transcendental a multiplicidade das histórias reais” (KOSELLECK, 2014a: 102-103). “De toda forma, com a historicidade e as categorias a ela relacionadas, torna-se acessível uma teoria da história, uma metaciência da história que não investiga o movimento, mas a mobilidade, não a mudança no sentido concreto, mas a mutabilidade” (KOSELLECK, 2014a: 278). Isto é, a historicidade permite a investigação das condições de possibilidade da história enquanto fenômeno e conhecimento.

Enquanto os momentos físicos são diferenciados pelo seu lugar ou posição numa série, os momentos da história são distinguidos segundo o seu conteúdo. Isto é, o conhecimento histórico não lida com quantidades, não há interesse nas datas como quantidade, como elementos significativos por si só; ao contrário, as datas apenas possuem um sentido dado por algum *evento* [Ereignis] ou *acontecimento* [Geschehen] que foi dado como histórico em um contexto qualitativo; os números que as datas fornecem só são históricos pelo seu conteúdo, sentido ou significado.

Die Hilfsdisziplin der Geschichtswissenschaft, die historische Chronologie, ist also nur unter dem Gesichtspunkt des Beginns der Zeitrechnung für die Theorie des historischen Zeitbegriffes bedeutsam.

A disciplina auxiliar da história, a cronologia histórica, apenas é significativa para a teoria do conceito de tempo no que diz respeito ao início da medição de tempo.
(GA, I, 1, 432).

A cronologia inicia um sentido particular para a história na sua origem, por isso se averigua a variedade de cronologias que correspondem à cultura que as originou. Nesse sentido, os números e a cronologia possuem um papel específico para a história, um papel qualitativo e não quantitativo, segundo Heidegger. O tempo ou a história não são a sua medida.²²⁸

Benjamin depara-se com o mesmo problema e desenvolve-o junto a Gershom Scholem na casa de Max Pollak, ambos na iminência de serem chamados para comporem as fileiras alemãs da Grande Guerra, em agosto de 1916. Eles discutem o seguinte comentário de Benjamin, encontrado também no seu espólio (GS, II, 601): a série dos anos são *contáveis* [zählbar], mas não *numeráveis* [numierbar] (FENVES, 2011: 256). Tal observação de Benjamin, reelaborada no seu espólio, revela a compreensão bastante similar ao entendimento heideggeriano, sobre a relação entre número e tempo, que Benjamin parece, já em 1916, ter em mente (FENVES, 2011: 119). De acordo com Benjamin: “Os números históricos são nomes [Die historischen Zahlen sind Namen]” (GS, II, 90). Ou seja, a série dos anos são nomeáveis, mas não meramente numeráveis.

²²⁸ O argumento que se apresenta não se refere à distância entre o passado e o seu “presente” representificado, de modo epistemológico, conforme Mark Bevir (2011) propõe em “Why Historical distance is not a Problem”, mas procura estabelecer a estrutura ontológica do tempo para o descobrimento da impertinência da “distância histórica” para a historiografia.

For Benjamin, historical chronology is the ‘peculiar form’ (eigentümlichen Form) in which the problem of historical time poses itself; for Heidegger, historical chronology leads immediately to the ‘peculiar character’ (das Eigentümliche) of the concept of time in historical scholarship”.

Para Benjamin, a cronologia histórica é a ‘forma peculiar’ (eigentümlichen Form) na qual o problema do tempo histórico se coloca; para Heidegger, a cronologia histórica leva imediatamente ao ‘caráter peculiar’ (das Eigentümliche) do conceito de tempo nas ciências históricas.
(FENVES, 2011: 119).

Os dois concordam que caso se compreenda a cronologia de maneira qualitativa, não quantitativa, o problema se dissolve. A mágica da cronologia (KRACAUER, 1994: 38), da qual Sigfried Kracauer fala, deve ser desmitificada.

Um aspecto específico da cronologia histórica é objeto direto de discussão de Heidegger e Benjamin, qual seja, a “distância histórica”. Benjamin, no “Apêndice A” do texto *Sobre o conceito de história*, deixa claro o seu entendimento sobre o problema ao concluir que o

Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen.

Historicismo concentra-se em estabelecer um nexos causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, só por isso, um fato histórico. Ele se torna fato histórico postumamente, graças a eventos que dele podem estar separados por milhares de anos.
(GS, I, 2, 704).

Quer dizer, as correspondências que determinam certo evento como histórico não precisam estar emparelhadas, segundo alguma fórmula causal imediata; elas podem estar separadas por milhares de anos, e, mesmo assim, produzirem sentido no *tempo-do-agora*, atualizarem-se. Da mesma maneira entende Heidegger, ao deduzir da sua crítica ao conceito vulgar de história a crítica à “distância histórica”.

Seiendes wird nicht mit dem Fortrücken in eine immer fernere Vergangenheit »geschichtlicher«, so daß das Älteste am eigentlichsten geschichtlich wäre. Der »zeitliche« Abstand vom Jetzt und Heute aber hat wiederum nicht deshalb keine primär konstitutive Bedeutung für die Geschichtlichkeit des eigentlich geschichtlichen Seienden, weil dieses nicht »in der Zeit« und zeitlos ist, sondern weil es *so ursprünglich zeitlich* existiert, wie ein »in der Zeit« Vorhandenes, Vergehendes bzw. Ankommendes seinem ontologischen Wesen nach es nie sein kann.

Um ente não se torna cada vez mais “histórico” à proporção de um retrocesso ao passado cada vez mais longínquo, de modo que o mais velho seria o mais-propriadamente histórico. Mas, se a distância “temporal” em relação ao agora e ao hoje não tem, por sua vez, nenhuma significação primariamente constitutiva na historicidade do ente propriamente histórico, não é porque esse ente não esteja “no tempo” e seja atemporal, mas porque ele existe de um modo *tão originariamente temporal* que, por sua essência ontológica, nada subsistente pode sê-lo, por passar e sobrevir “no tempo”. (GA, I, 2, 504-505) (HEIDEGGER, 2012: 1033-1035)

Em outras palavras, não há *distância* [Abstand] entre passado e presente, entre o que se passou e o hoje ou agora; ao contrário, o que há, simplesmente, é uma “diferença” que não necessariamente se caracteriza por “distância”. Longinquidade de tempo apenas é possível segundo a ideia de tempo aristotélico-agostiniana, cujo elemento fundamental é o “intervalo” de tempo, o ponto. A diferenciação, entendida como uma “distância existencial” que não se pode medir, entretanto, não se estabelece entre o hoje e o passado, mas entre passados que se apresentam existencialmente segundo a unidade ekstática do *Dasein*, em seu momento de *cognoscibilidade*, conforme o modelo de passado *Benjamin-Heidegger*. Hans-Georg Gadamer auxilia na compreensão deste problema, em *Wahrheit und Methode* (1960), onde, no primeiro tomo, dedicado à hermenêutica, discute “o significado hermenêutico da distância temporal [die hermeneutische Bedeutung des Zeitenabstandes]” para a analítica do *Dasein* de Heidegger.

Nun ist die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muß, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt. Der Zeitenabschnitt ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt. Hier ist es nicht zuviel, von einer echten Produktivität des Geschehens zu sprechen.

O tempo já não é mais, primariamente, um abismo a ser transposto porque divide e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado. Esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações [ideias] em vez de pensar segundo os próprios, e somente assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, a cuja luz nos é mostrado todo transmitido. Não será exagerado, se falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer.
(GADAMER, 1990: 302)²²⁹

Quer dizer, a *distância temporal*, entendida como “distância existencial”, possui um efeito positivo de “aproximar” ou de unificar experiências no acontecer historiográfico. É como diz Benjamin no fragmento [N 19, 1] do trabalho das *Passagens*: a tradição organiza a experiência do tempo de modo contínuo, de modo a continuar o passado, o que produz uma aparente continuidade entre a tradição e a história. Porém, o passado que continua perdura devido ao seu caráter incompleto, inacabado, naturalmente descontínuo, sempre. Portanto, a distância temporal ou histórica, juntamente com a cronologia, reorganizam-se dentro da crítica à razão histórica de Benjamin e Heidegger em conexão com o conceito de passado *Benjamin-Heidegger* e as suas implicações historiográficas.

²²⁹ Tradução de Flávio Paulo Meurer (GADAMER, 1999: 445).

A elaboração da consciência histórica conforme o modelo de passado *Benjamin-Freud*

(...) a memória, quando recobrada de repente, tem um forte poder de ressurreição. O passado não se limita apenas a nos arrastar para o passado. A memória do passado esconde em alguns pontos umas poucas mas poderosas molas metálicas. Elas disparam prontamente quando as tocamos, no presente, catapultando-nos em direção ao futuro.

(Kinkakuji, Mishima Yukio).

A consciência histórica é originalmente inconsciente

A dualidade do tempo assume o passado como consciente e inconsciente. Concepção que compreende a insuficiência da “história da consciência”, dos heróis, dos grandes homens que encarnam o “espírito da história”. Ao historiador hodierno se impõe a tarefa destituída de glória, ainda que essencial, de

transmettre l'irracontable, maintenir vivante la mémoire des sans-nom, être fidèle à des morts qui n'ont pu être ensevelis.

transmitir o incontável, manter viva a memória dos sem-nome, ser fiel aos mortos que não puderam ser sepultados.
(GAGNEBIN, 1998: 56).

O “passado da consciência” definitivamente era o material dado à historiografia por meio de certa ideia de tempo que fundamentou o nascimento da ciência histórica moderna, qual seja, o modelo ontológico-tradicional que, sumariamente, é aristotélico-agostiniano.

Para a historiografia moderna, há um presente ou um agora *no* qual se experimenta o tempo que, segundo o movimento da alma responsável por perceber ou traduzir o movimento cosmológico do mundo e das coisas, produz expectativas futuras e se lembra do que se passou através dos seus vestígios. Nessa perspectiva, o que se passou aconteceu de fato e, por isso, cristaliza-se como evento anterior à existência. É segundo essa lógica temporal que toda a ontologia sobre o tempo viria a ser construída. E seria também a partir dessa ontologia sobre a ideia de tempo e sobre esse conceito de passado que a história e a historiografia moderna construiriam o “mundo histórico”.

Do passado consciente fez-se a história conhecida, e Hegel foi o mais competente sintetizador do conhecimento teórico sobre a “consciência histórica”²³⁰, exposto no seu conceito de *Espírito* [Geist]. Há, no entanto, o que se poderia chamar de “inconsciente histórico”, que Walter Benjamin parece sugerir dever ser estudado

²³⁰ “Consciência histórica” será doravante entendida como sinônimo de toda a historiografia cujo atributo em comum é o seu objeto, o passado na sua acepção sempre consciente segundo os parâmetros ontológico-tradicionais aristotélico-agostinianos. “Consciência histórica”, portanto, difere (ainda que abarque) o que Hans-Georg Gadamer compreende como tal em *Le problème de la conscience historique* (1963), texto segundo o qual a “consciência histórica” é precisamente a consciência da “historicidade do ser” própria às ciências humanas, especialmente no século XX, sendo as filosofias das *Weltanschauungen* [pontos de vista] exemplares nesse sentido. “Consciência histórica”, não obstante, para este trabalho, diz respeito à forma que o passado possui como objeto do historiador.

como a história dos “oprimidos” no derradeiro texto *Sobre o conceito de história*. “Oprimidos” que, antes de serem os “vencidos”²³¹, uma imprecisão terminológica, são, nas palavras de Benjamin, em termos teóricos, os “esquecidos” ou os “sem nome”.²³² Há um “inconsciente histórico” que contém essa história esquecida, recalcada, a história dos *oprimidos* ou suprimidos pelo próprio *Espírito* hegeliano da História. Mas para alcançar essa historiografia, o historiador deve partir de uma nova ideia de tempo, um tempo dual. Tal dualidade do tempo se expressa por suas propriedades contínuas e descontínuas, conscientes e inconscientes, duradouras e instantâneas. Ela anuncia tanto a consciência histórica já bastante conhecida, quanto o inconsciente que compõe a consciência histórica, pois o tempo não é mero movimento, mudança da matéria dentro da dimensão espacial, nem somente medição de um dado de dimensão eterna como um instante-inextenso ou infinito. *O tempo é movimento e interrupção a partir do caráter criativo do pensamento e sua natureza inconsciente fundamental, segundo a ideia de tempo e o conceito de passado Benjamin-Freud*. Nesse sentido, vale lembrar que tanto para Benjamin quanto para Freud o coletivo (o social, a sociedade, a história) é um “corpo”, precisamente porque o coletivo ou a coletividade apenas se materializa ou se objetiva por um meio material específico, o “corpo”. Ou seja, a construção do mundo histórico obedece aos ditames inconscientes e resta apenas conhecer a estrutura psíquica por trás desse processo. Para tanto, Freud se torna o interlocutor direto e indireto essencial de Benjamin para o estudo da constituição da consciência histórica. A conclusão teórica, no que concerne à ideia de tempo e sua relação com o indivíduo e a coletividade, desenvolve-se conforme a síntese proposta pelo professor José Carlos Reis (1994: 71): “O tempo coletivo é, portanto, impensável sem a condição anterior do tempo psicológico individual, que é impensável sem a condição anterior do tempo biológico, que é impensável sem as condições cosmológicas”.

²³¹ (Cf. DE DECCA, 1981).

²³² Conforme a VII tese (GS, I, 2, 696-697) e manuscrito 1094 ou 447 do *Benjamin-Archiv* (GS, 1, 3, 1241).

A XVII tese propõe o conhecimento do teor inconsciente do conceito de história

Observa-se na XVII tese sobre o conceito de história o fragmento mais bem acabado sobre a relação entre *passado* como a origem do tempo e a *interrupção* do movimento do mundo (tradição) de maneira descontínua como objeto do historiador materialista (benjaminiano). Benjamin, então no exílio parisiense, em uma carta de fins de abril de 1940 a Gretel Adorno, ao se lembrar do contexto no qual as ideias sobre o conjunto de teses sobre a ideia de história surgiram, afirma a XVII tese como centro articulador de todas as reflexões ali contidas.

In jedem Falle möchte ich Dich besonders auf die 17te Reflexion hinweisen; sie ist es, die den verborgenen aber schlüssigen Zusammenhang dieser Betrachtungen mit meinen bisherigen Arbeiten müßte erkennen lassen, indem sie sich bündig über die Methode der letzteren ausläßt.

De qualquer modo, queria chamar a sua atenção especialmente para a reflexão XVII, porque é aí que se poderão reconhecer as ligações, escondidas, mas esclarecedoras, dessas considerações com os trabalhos que tenho escrito até aqui, na medida em que nela se expõe de forma concentrada o método desses trabalhos.
(GB, VI, 436) (GS, I, 3, 1226) (BENJAMIN, 2013: 173).

Benjamin diz que a XVII tese sobre o conceito de história é o ponto fundamental do que as outras *Teses* querem propor em termos metodológicos, e acrescenta-se, epistemológicos e ontológicos.

Der Historismus gipfelt von rechtswegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche

und in der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriﬀenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern*.

O Historicismo culmina de direito na história universal. Dela se destaca, pelo seu método, a historiografia materialista, de maneira talvez mais clara do que qualquer outra. A primeira não tem armação teórica. Seu procedimento é aditivo: ela mobiliza a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo e vazio. À historiografia materialista subjaz, por sua vez, um princípio construtivo. Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização (*Stillstellung*). Onde o pensamento se detém repentinamente em uma constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual se cristaliza como mônada. O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando esse se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido. Ele a arrebatada para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também faz explodir uma obra determinada da obra de uma vida. Esse procedimento consegue conservar e suprimir na obra a obra de uma vida, na obra de uma vida, a época, e na época, todo o decurso da história. O fruto nutritivo do que foi compreendido historicamente tem no seu interior o tempo como semente preciosa, mas desprovida de gosto. (GS, I, 2, 702-703).²³³

Nessa tese, encontra-se, portanto, o método utilizado por Benjamin nos seus trabalhos elaborados de modo sumário: o método materialista benjaminiano para a compreensão histórica. Há ainda nessa tese certa articulação epistemológico-crítica que expõe a ontologia benjaminiana sobre alguns temas caros à sua teoria da história

²³³ A tradução de João Barrento diz o seguinte: “O historicismo culmina, como tinha de ser, na história universal. A historiografia materialista demarca-se dela pelo seu método, de forma talvez mais clara do que qualquer outra. A primeira concepção não dispõe de qualquer armadura teórica. *O seu método é aditivo* [Ihr Verfahren ist additiv]: oferece a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo. A historiografia materialista, por seu lado, assenta sobre um *princípio construtivo* [konstruktives Prinzip]. Do pensar faz parte não apenas o *movimento dos pensamentos* [Bewegung der Gedanken], mas também a sua *paragem (interrupção, suspensão)* [Stillstellung]. Quando o pensar se suspende subitamente, numa constelação carregada de tensões, provoca nela um choque através do qual ela cristaliza e se transforma numa mônada. O materialista histórico ocupa-se de um objeto histórico apenas quando este se lhe apresenta como uma tal mônada. Nesta estrutura, ele reconhece o sinal de uma paragem (suspensão) messiânica do acontecer ou, por outras palavras, o sinal de uma oportunidade revolucionária na luta pelo *passado reprimido (recalcado, esquecido)* [unterdrückte Vergangenheit]. E aproveita essa oportunidade para forçar uma determinada época a sair do *fluxo homogêneo da história* [homogenen Verlauf der Geschichte] (consciência histórica); assim arranca uma determinada vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *oeuvre*. O resultado produtivo de seu método consiste em mostrar como na obra se contém e se supera a *oeuvre*, nesta a época e na época toda a evolução histórica. O fruto suculento do objeto *historicamente compreendido* [historisch Begriﬀenen] tem no seu interior o tempo, como uma semente preciosa mas destituída de gosto.” (BENJAMIN, 2013: 19-20; *grifos nossos*).

e mesmo à teoria da história em geral, particularmente o conceito de “passado” que se apresenta na forma do *modelo Benjamin-Freud* de conceitualização do *passado*.

A tese XVII inicia-se com uma crítica epistemológica declarada em direção ao *Historismus* e à sua realização natural, à história universal (nas formas kantiana, hegeliana ou mesmo marxista, pois as três vertentes repetem os parâmetros e os ditames da progressividade e da perfectibilidade natural histórica). Para Benjamin, a característica epistemológica do *Historismus* é a adição e o encadeamento de fatos e eventos. O método do *Historismus* seria a própria ausência de metodologia, não há “armadura teórica” historicista, portanto, pois ele propõe a justaposição dos acontecimentos de maneira declaradamente descritiva, “*wie es denn eigentlich gewesen ist* [tal como propriamente foi]”, conforme o adágio rankeano citado por Benjamin na tese VI (Cf. GS, I, 1, 695)²³⁴. A justaposição ou adição de fatos, então, em um tempo homogêneo diz respeito à ideia de tempo da ontologia tradicional aristotélico-agostiniano; o conceito de passado descritível “tal como de fato foi” se refere ao conceito de passado da ontologia tradicional, aristotélico-agostiniana.

O materialismo histórico de Benjamin, no entanto, desenvolve a história através de outra ideia de tempo e outro conceito de passado sugerido pela XVII tese, claramente freud-benjaminiano²³⁵, pois a “imobilização (*Stillstellung*)” faz com que o pensamento se detenha “repentinamente numa constelação saturada de tensões”. O pensamento “confere à mesma [constelação (ideia) saturada de tensões] um choque através do qual ele se cristaliza como mônada”²³⁶, ou seja, como imagem-dialética (GS, V, 1, 595 [N 10a, 3]). “Nessa estrutura, ele [o historiador materialista benjaminiano] reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer”, quer dizer, conforme a estrutura existencial apresentada por Benjamin na tese II, segundo a qual a temporalidade messiânica diz respeito às *imagens de felicidade* ou passados

²³⁴ Nesse sentido, já se argumentou na seção anterior que a historiografia historicista criticada por Benjamin assemelha-se ao conceito de *Historismus* de Karl Heussi (1932), cuja característica é de fato a ausência de método.

²³⁵ Há uma carta de Benjamin para Horkheimer, de 28 de março 1937, na qual Benjamin sinaliza que o plano metódico fundamental da sua pesquisa histórica (particularmente, a época, o Baudelaire e a obra das *Passagens*) deveria conter, além da crítica da história chamada por ele de pragmática [*Historismus*], um estudo sobre “a significação da psicanálise para o sujeito da historiografia materialista [der Bedeutung der Psychoanalyse für das Subjekt der materialistischen Geschichtsschreibung]” (GS, V, 2, 1158). Contudo, o capítulo sobre “la signification de la psychanalyse pour le sujet de l’historiographie matérialiste ne devait jamais voir le jour. Certes les travaux qui allaient suivre, en particulier l’essai sur Baudelaire et les thèses *Sur le concept d’histoire* présentent les traces bien visibles d’une lecture intensive de Freud, sans pour autant prendre le caractère explicite d’une fondation épistémologique que Benjamin estimait souhaitable et nécessaire.” (KLEINER, 1986: 499-500).

²³⁶ Elaboração já presente no prefácio ao livro sobre o drama trágico (GS, I, 1, 228).

não-realizados em busca de uma chance de se realizar, sendo que a inércia e a descontinuidade própria à imobilização do pensamento remetem à estrutura psíquica e à ideia de tempo de Freud. Afinal, o objetivo de Benjamin nessa tese é alcançar e ativar as potencialidades inerentes ao que ele chama de *passado oprimido* [unterdrückte Vergangenheit] ou *reprimido*²³⁷, cuja função em Benjamin é semelhante ao passado *recalcado* ou *reprimido* de Freud. Interpretação que expõe mais uma correspondência entre as ideias de tempo de ambos.

O historiador materialista benjaminiano, com efeito, objetiva o *passado oprimido*, recalcado (conforme Freud) ou esquecido (segundo Proust). Ativar a *força messiânica* [messianische Kraft] (GS, I, 1, 694) que se esconde no (ou se esquece do) *passado oprimido* seria a função do historiador benjaminiano. Nesse sentido, a consciência histórica se configura por meio não apenas daquilo que é transferido pelo fluxo temporal, a “tradição”, mas também pelo material oprimido, recalcado, esquecido, ou seja, “inconsciente”. Para Benjamin, “*Geschichte ist Chock zwischen Tradition und der politischen Organisation [história é o choque entre a tradição e a organização política]*” (GS, VI, 98) e somente através do *choque* entre passado e a sua cognoscibilidade o conhecimento histórico se revela como tal, como conhecimento que é histórico de modo a fazer justiça também à outra história que não é a do *Espírito*, do *vencedor*, cujo material é dado pela tradição não interrompida pelo fato messiânico próprio ao conceito de passado *Benjamin-Freud*.

O “princípio construtivo” a partir do qual se conforma o método do materialista histórico benjaminiano, possui como objeto o *passado reprimido* que se anuncia nas *interrupções* ou *interferências* do pensamento, paragens, interrupções, imobilizações ou interferências que forcem uma época a sair do *fluxo homogêneo da história* (ou do tempo fisicamente “exterior”) como fluxo homogêneo do pensamento. Essa estrutura, por outro lado, conforme Benjamin, ocorre “numa arena onde quem comanda é a classe dominante”, por isso o “salto” para fora do fluxo do tempo histórico é a saída para uma outra historiografia; salto que pode ser compreendido de maneira alegórica, mas também literal, pois o material recalcado da estrutura psíquica freudiana, possível referência de Benjamin nessa tese, salta da esfera inconsciente à consciência, sugerindo a descontinuidade natural própria ao ato psíquico de retornar à consciência aquilo que se sedimentou inconscientemente.

²³⁷ Benjamin fala em *passé opprimé* na sua própria tradução francesa (Werke und Nachlaß, 19, 67).

Fortschritt ist nicht in der Kontinuität des Zeitverlaufs sondern in seinen Interferenzen zu Hause; dort wo ein wahrhaft Neues zum ersten Mal mit der Nüchternheit der Frühe sich fühlbar macht.

O progresso [autêntico] não se situa na continuidade do decurso do tempo e sim em suas interferências [interrupção], onde algo verdadeiramente novo [radicalmente novo] faz sentir pela primeira vez, com a sobriedade do amanhecer.

(GS, V, 1, [N 9a, 7]).

Ou, como diz a alegoria da locomotiva:

Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse .

Marx disse, as revoluções são a locomotiva da história. Mas talvez seja o contrário disso. Talvez as revoluções funcionem como um ato de acionar o freio que a raça humana, viajante do vago, perpetra.

(GS, I, 1, 1232).

*Isto é, para Benjamin, trata-se de interromper o fluxo histórico – fluxo do tempo, fluxo do pensamento – para acessar o teor inconsciente da história. “Fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história” seria, com efeito, arrancar o objeto da história, o passado do *continuum* do tempo, interrompê-lo. Essa é uma exigência, nas palavras de Benjamin (GS, V, 1, 594 [N 10, 3]). O *passado* encontra-se com a sua história “anterior” e “posterior”, sendo ele o real limite-criativo de tempo²³⁸; de modo monadológico, conforme a tese XVII, através das *forças históricas* [historischen Kräfte]²³⁹ do *passado*, o que é em si uma *força*.*

²³⁸ Se, para a ontologia tradicional, o “anterior” e o “posterior” seriam apenas delimitados pelo *modus* temporal presente, por outro lado, para Benjamin, de modo objetivo, o “passado” seria o *modus* de temporalidade produtor de tempo que delimita a história anterior e a história posterior [Vorgeschichte und Nachgeschichte] de qualquer objeto histórico, conforme o fragmento [N 10, 3] do trabalho das *Passagens*. Não se ignora, entretanto, o fragmento [N 11, 5] que diz que o “presente” [Gegenwart] é o que “determina no objeto passado o ponto onde divergem sua história anterior e sua história posterior [bestimmt an dem Gegenstand der Vergangenheit, wo seine Vor- und seine Nachgeschichte]” (GS, V, 1, 596 [N 11, 5]). O mesmo argumento é averiguável no fragmento [N 7a, 1] que, inclusive, assinala o *campo de forças* [Kraftfeld] ao qual a história está sujeita, os *modi* de temporalidade enquanto *forças*. Na verdade, o presente, como deixa claro Benjamin, seria a *atualidade* do passado, quer dizer, o “presente” do fragmento [N 11, 5] seria “presente do passado” (sua atualidade), não o “passado do presente”, como um raciocínio agostiniano poderia imaginar. O historiador benjaminiano sempre está no *meio-dia da história* [Mittag der Geschichte], preparando um baquete para os convivas, os passados (GS, V, 1 603[N 15, 2]). Ou seja, “meio-dia”, ponto divisor entre manhã e tarde, o exato momento divisor-unificador do dia, alegoria que expressa o zênite do tempo, é a presença do passado na companhia do historiador.

²³⁹ As *forças descomuns* [ungeheuren Kräfte] que a história pode liberar, *passados* esquecidos, recalçados, reprimidos, funcionam como átomos de uma fissão nuclear. “Es war im Zusammenhange

O fundamento não-intencional da consciência histórica Benjamin-Freud: o *inconscient* do esquecimento

Em um comentário ao artigo “Préface à l'éloge des préjugés populaires” [Prefácio ao elogio dos preconceitos populares], do médico Pierre Mabilie, amigo de André Breton e membro do círculo surrealista de Paris, publicado na revista *Minotaure*, “revue artistique et littéraire”, Benjamin propõe o confronto entre as duas formas que o inconsciente possui, quais sejam, inconsciente “visceral” e inconsciente “do esquecimento”.

Konfrontation des inconscient visceral und des inconscient de l'oubli, das erste vorwiegend individual, das zweite vorwiegend kollektiv. »L'autre part de l'inconscient est faite de la masse des choses apprises au courant des ages ou au courant de la vie, qui furent conscientes et qui par diffusion sont entrees dans l'oubli ... Vaste fond sous-marin OU toutes les cultures, toutes les etudes, toutes les demarches des esprits et des volentes, toutes les revoltes sociales, toutes les luttes entreprises se trouvent reunies dans une vase informe .. , Les elements passionne!s des individus se sont retires, eteints. Ne 'subsistent que les donnees tirees du monde exterieur plus ou moins transformees et digerees. C'est de monde exterieur qu'est fait cet inconscient ... Ne de la vie sociale, cet humus appartient aux societes. L'espece et l'individu comptent peu, les races et le temps en sont seuls reperes. Cet enorme travail confectionne dans l'ombre reparaît dans les reves, les pensees, les decisions, surtout au moment des periodes importantes et des bouleversements sociaux, il est le grand fonds commun, reserve des peuples et des individus. La revolution, la guerre, comme la fièvre le mettent mieux en mouvement ... La psychologie individuelle étant depassee, faisons appel a une sorte d'histoire naturelle des rythmes volcaniques et des cours d'eau souterrains. Rien a la surface du globe qui n'ait ete souterrain (eau, terre, feu). Rien dans l'intelligence qui n'ait eu a faire digestion et circuit dans les profondeurs.«

Confronto entre o ‘inconsciente visceral’ e o ‘inconsciente do esquecimento’, sendo o primeiro predominantemente individual, e o segundo predominantemente coletivo. ‘A outra parte do inconsciente é feita da massa de coisas aprendidas ao longo dos anos ou ao longo da vida, que foram conscientes e que por difusão entraram no esquecimento... Vasto fundo submarino onde todas as culturas, todos os estudos, todas as diligências dos espíritos e das vontades, todas as revoltas sociais, todas as lutas empreendidas encontram-se reunidas num recipiente informe... Os elementos passionais da vida dos indivíduos se retiram, extinguíram-se. Subsistem apenas os dados provenientes do mundo exterior, mais

eines Gesprächs, in dem ich darlegte, wie diese Arbeit - vergleichbar der Methode der Atomzertrümmerung - die ungeheuren Kräfte der Geschichte freimacht, die im »Es war einmal« der klassischen Historie gebunden liegen [Foi no contexto de uma conversa na qual eu explicava como este trabalho – comparável ao método da fissão nuclear – libera as forças gigantescas da história que ficam presas no ‘era uma vez’ da narrativa histórica clássica]” (Cf. GS, V, 1, 578 [N 3, 4]).

ou menos transformados e digeridos. É do mundo externo que é feito esse inconsciente... Nascido da vida social, esse humus pertence à sociedade. A espécie e o indivíduo contam pouco, as únicas referências são as raças e o tempo. Esse enorme trabalho confeccionado na sombra reaparece nos sonhos, nos pensamentos, nas decisões; sobretudo durante os períodos importantes e das reviravoltas sociais, ele é o grande fundo comum, reserva dos povos e dos indivíduos. A revolução e a guerra, como febre, acionam melhor seu movimento... Estando ultrapassada a psicologia individual, recorramos a uma espécie de história natural dos ritmos vulcânicos e dos cursos d'água subterrâneos. Nada há na superfície do globo que não tenha sido subterrâneo (água, terra, fogo). Não há nada na inteligência que não tenha sido digerido e que não tenha circulado nas profundezas.'

(GS, V, 1, 501 [K 4, 2])

Tudo o que foi esquecido, por difusão, tudo o que era consciente e não mais o é, “vasto fundo submarino onde todas as culturas, todos os estudos, todas as diligências dos espíritos e das vontades, todas as revoltas sociais, todas as lutas empreendidas encontram-se reunidas num recipiente informe”, sem mais os elementos passionais da vida individual, conformam-se como o *inconsciente do esquecimento* [*inconscient de l'oubli*]. Tudo isso reaparece nos sonhos, nos pensamentos, nas decisões, etc. O *inconscient de l'oubli* reaparece como uma “febre”, como “pulsão” nas revoluções e guerras, especialmente; como catalizador dos “ritmos vulcânicos e dos cursos d'água subterrâneos” da história, e “nada há na superfície do globo que não tenha sido subterrâneo (água, terra, fogo). Não há nada na inteligência que não tenha sido digerido e que não tenha circulado nas profundezas”. Ora, o *inconsciente do esquecimento* nada mais é do que o *passado oprimido* da XVII tese. A metapsicologia, transposta dos limites individuais até os limites da história e do coletivo (KLEINER, 1986: 506, 512), mais uma vez aparece de maneira cifrada, anunciada discretamente. *Passado oprimido, passado recalcado; inconsciente do esquecimento, inconsciente cultural*.

O *inconscient visceral*, algo como o *Isso* freudiano, encontra-se em indissociável relação com o *inconscient de l'oubli*, seção do inconsciente em geral que de maneira semelhante ao *Super-Eu* freudiano atua sem ser notado, pois quando o é, já não faz parte mais da estrutura super-egoica individual, mas constitui o *Eu*. O *inconsciente do esquecimento*, mencionado apenas uma vez em toda obra das *Passagens*, certamente não é um dos conceitos cruciais da obra benjaminiana, mas auxilia na compreensão do fundamento não-intencional que a consciência histórica possui. Torna-se claro, assim, que o “esquecido”, nas palavras de Benjamin, em

relação declarada com o “esquecido” de Proust, ou o “recalcado” de Freud, relacionam-se com a *memória involuntária* proustiana que, acionada, produz a lembrança do esquecido imemorable intencionalmente. A memória involuntária individual, cuja forma coletiva é a *imagem dialética*, constitui o fundamento da consciência histórica ou de se estar em uma história que permite penetrar tal consciência de maneira completa – o que resolve também o caráter inconsciente que a coletividade produz. Porque “das dialektische Bild ist zu definieren als die unwillkürliche Erinnerung der erlösten Menschheit [a imagem dialética é definida como a memória involuntária que redime a humanidade]” (GS, I, 1, 1233). Nesse sentido, ao constituir a história de maneira intencionalmente imperceptível, o *inconscient de l'oubli* apenas é inteligível por meio da memória involuntária, ou seja, das estruturas não-intencionais da consciência.

O *inconscient de l'oubli*²⁴⁰, conceito marginal na obra benjaminiana, destarte, permite o melhor entendimento da articulação, na maior parte das vezes tácita, que Benjamin realiza entre a ideia de inconsciente (freudiana, proustiana, surrealista) e os conceitos de memória involuntária (proustiana), esquecimento, imagem dialética e toda a metapsicologia em geral para fundamentar teoricamente a “consciência histórica” que é também inconsciência, ideia de inconsciente que é mais abrangente do que a freudiana, ainda que atenda às exigências essenciais que a metapsicologia prevê, tal como o seu caráter descontínuo e a temporalidade que dele deriva. Sendo assim, as afinidades entre o inconsciente freudiano e o benjaminiano parecem concentrar-se no aspecto temporal ou *chrono-lógico*, cujo conceito de *passado* dual, tanto consciente quanto inconsciente, é um dos seus fundamentos.

²⁴⁰ Prefere-se o conceito de *inconsciente de esquecimento* ao de *inconsciente coletivo* [kollektive Unbewusste] para efeito argumentativo. Benjamin, no fragmento [K 6, 1], cita uma passagem de *Seelenprobleme der Gegenwart* (1932), de Carl Gustav Jung, na qual o *inconsciente coletivo* aparece como manifestação atemporal da história do mundo, em oposição à nossa imagem consciente momentânea. Mas nada indica a sua simpatia pelo conceito especificamente junguiano. A indisposição de Benjamin em relação a Jung torna-se clara, no entanto, não por meio desse fragmento, mas em uma carta enviada à Fritz Lieb, de 09 de julho de 1937, na qual registra a sua vontade de demonstrar a “armadura fascista” por trás da psicologia junguiana. “Ich hatte eine Kritik der jung'schen Psychologie vor, deren faschistische Armatur ich mir aufzuzeigen versprochen hatte. Auch das ist aufgeschoben. Ich wende mich jetzt einer Arbeit über Baudelaire zu [Eu tinha uma crítica da psicologia junguiana, na qual eu havia prometido mostrar-me a sua armadura fascista. Isso também foi adiado. Passo a trabalhar agora sobre Baudelaire]” (GS, V, 2, 1162). Portanto, apesar da ideia de “inconsciente coletivo” carregar de modo genérico algo análogo ao que Benjamin investiga e propõe, opta-se por um conceito novo, mobilizado pelo trabalho das passagens de maneira declaradamente articulada com a sua teoria da história.

O despertar como método para o conhecimento da consciência histórica

Walter Benjamin assume o caráter inconsciente da história. *A história para Benjamin não se faz apenas sob o aspecto consciente da razão, mas também pela perspectiva inconsciente, como novo objeto do historiador, pelo trabalho criativo da memória involuntária.* A metapsicologia freudiana estudada sob o prisma surrealista e, especialmente, da literatura de Proust confere a Benjamin o substrato teórico e metodológico para tanto, organizado pelo método do *despertar* [Erwachen]. Esse método explica-se teoricamente pela observação que Benjamin faz do próprio ato corriqueiro do despertar do sono, de passar do sono (ou sonho) à vigília.

Descreve, Proust, assim, o *despertar*:

Toujours est-il que, quand je me réveillais ainsi, mon esprit s'agitait pour chercher, sans y réussir, à savoir où j'étais, tout tournait autour de moi dans l'obscurité, pour remuer, cherchait, d'après la forme de sa fatigue, repérer la position de ses membres pour en induire la direction du mur, la place des meubles, pour reconstruire et pour nommer la demeure où il se trouvait. Sa mémoire, la mémoire de ses côtes, de ses genoux, de ses épaules, lui présentait successivement plusieurs des chambres où il avait dormi, tandis qu'autour de lui les murs invisibles, tourbillonnaient dans les ténèbres. Et avant même que ma pensée ... eût identifié le logis ... lui, – mon corps, – se rappelait pour chacun le genre du lit, la place des portes, la prise de jour des fenêtres, l'existence d'un couloir, avec la pensée que j'avais en m'y endormant et que je retrouvais au réveil.

Sempre era assim, quando eu despertava meu espírito se agitava a procurar, sem sucesso, tentando saber onde eu me encontrava, tudo girava ao meu redor na escuridão, remoendo, procurando, a partir da minha forma entorpecida, localizar a posição de seus membros para intuir a partir deles a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e nomear o local em que se encontrava. Sua memória, a memória de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros, apresentava-lhe sucessivamente os vários quartos em que dormira, enquanto em torno dele rodopiavam nas trevas as paredes invisíveis, rodopiando nas trevas. E antes mesmo que meu pensamento ... tivesse identificado o aposento ..., ele – meu corpo – lembrava-se, para cada tipo de cama, do lugar das portas, de como a luz do dia entrava pelas janelas, da existência de um corredor, com o pensamento que tivera ao adormecer e que reencontrava ao *despertar*.

(PROUST, 1988: 6).²⁴¹

Esse fragmento destacado por Benjamin no convoluto K do trabalho das *Passagens* [K 8a, 2] sugere que o despertar, situado “au seuil des temps e des formes

²⁴¹ Fiz uso de alguns trechos traduzidos no trabalho das *Passagens* (Cf. BENJAMIN, 2006).

[no limiar dos tempos e das formas]” (PROUST, 1988: 6)²⁴², desenvolve-se como alegoria da conscientização, no seu sentido amplo, material e existencial. Nesse sentido, a *recordação* [Erinnerung] e o *despertar* [Erwecken] estão intimamente relacionados (GS, V, 1, 491 [K 1, 3]); como se verifica na passagem supracitada de *Du côté de chez Swann* [No caminho de Swann], primeira parte de *À la recherche du temps perdu* [Em busca do tempo perdido] de Marcel Proust. O despertar, então, conforma-se como ato de re-descobrir o tempo e a forma do mundo através da rememoração que encontra na memória a sua origem e definição do momento desperto. Além disso, é a *força* motriz do despertar como *atualização* da presença do *ser* que desperta, o *ser passado*. Algo de semelhante a esse despertar pretende a historiografia benjaminiana, pois a historiografia, para Benjamin, persegue o “despertar de um saber ainda não consciente do ocorrido [Erweckung eines noch nicht bewußten Wissens vom Gewesen]” (GS, V, 1, 572 [N 1, 9])²⁴³, isto é, um saber inconsciente do ocorrido.

Sollte Erwachen die Synthesis sein aus der Thesis des Traumbewußtseins und der Antithesis des Wachbewußtseins? Dann wäre der Moment des Erwachens identisch mit dem »Jetzt der Erkennbarkeit«, in dem die Dinge ihre wahre - surrealistische - Miene aufsetzen. So ist bei Proust wichtig der Einsatz des ganzen Lebens an der im höchsten Grade dialektischen Bruchstelle des Lebens, dem Erwachen.

Seria o *despertar* a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da *consciência desperta*? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao “agora da cognoscibilidade”, no qual as coisas mostram seu rosto verdadeiro – o surrealista. Assim, em Proust, é importante a mobilização da vida inteira em seu ponto de ruptura, dialético ao extremo: o *despertar*. (GS, V, 1, 579 [N3a, 3]).

O *despertar* é o “moment fondateur de la conscience [momento fundador da consciência]” (MOSÈS, 2006: 205)²⁴⁴, em detrimento do sono e do sonho que o antecede. Ele é, assim, um método, mas também o alvo da crítica benjaminiana sobre a historiografia coeva. O *despertar* é o intercurso do movimento próprio à

²⁴² Período não citado por Benjamin, mas que compõe o parágrafo de descrição do *despertar*. Pois é como diz o próprio Proust: “Un homme qui dort, tient en cercle autour de lui le fil des heures, l’ordre des années et des mondes. Il les consulte d’instinct en s’éveillant et y lit en une seconde le point de la terre qu’il occupe, le temps qui s’est écoulé jusqu’à son réveil” (PROUST, 1988: 5).

²⁴³ Conclusão que aparece também no convoluto K (Cf. GS, V, 1, 491 [K, 1, 2]).

²⁴⁴ Nas palavras de Mosès, “moment fondateur de la conscience, où ce qui a été vécu comme réalité se dépouille de son masque et se révèle comme illusion, le réveil est par excellence la métaphore du dégrisement, de la démystification, de l’instant cathartique où le voile se déchire” (MOSÈS, 2006: 205).

atualização de um *passado* ou de um ocorrido no *agora da cognoscibilidade*, quer dizer, no momento ou instante de compreensão inadiável de um *passado* ainda não consciente ou de uma *imagem de felicidade não-realizada*. Se cada *passado* é inconscientemente latente, potência de se atualizar, de se apresentar, o *despertar* funciona como método de imobilização, interrupção ou interferência do *passado* quando tornado ao *agora da sua cognoscibilidade*, como uma *imagem dialética*; pois “chaque image dialectique est donc l’expression d’une certaine forme de ‘réveil’ [cada imagem dialética é, então, a expressão de uma certa forma de ‘despertar’]” (MOSÈS, 2006: 206). Tal articulação somente é possível ao se tomar o sonho como propriedade do mundo, como faz Benjamin ao compreender o teor onírico do conceito de *passado* e o *tempo-do-agora* como a sua contrapartida, a vigília.

Die neue dialektische Methode der Historik präsentiert sich als die Kunst, die Gegenwart als Wachwelt zu erfahren, auf die sich jener Traum, den wir Gewesenes nennen, in Wahrheit bezieht. Gewesenes in der Trauerinnerung durchzumachen! - Also: Erinnerung und Erwachen sind aufs engste verwandt. Erwachen ist nämlich die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens.

O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido. Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração. (GS, V, 1, 491 [K 1, 3]).

Rememoração [Erinnerung] e *despertar* [Erwachen] estão conectados no *ato de se lembrar* [Eingedenkens], ou na *atualidade* [Aktualität], em seu sentido de se tornar em ato. É o se lembrar na qualidade de ato, com efeito, o que produz ou constrói a consciência da história, segundo a XV tese sobre o conceito de história.

Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick. ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbewußtseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren riicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewußtsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig

von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem Reim zu verdanken hat, schrieb damals:

*Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*

A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador de tempo histórico. E, no fundo é o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias da rememoração. Os calendários, portanto, não contam o tempo como relógios. Eles são monumentos de uma consciência da história da qual, há cem anos, parece não haver na Europa os mínimos vestígios. Ainda na Revolução de Julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegado o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que, talvez, devesse à rima a sua intuição divinatória, escreveu então:

*Quem acreditaria! Dizem que irritados contra a hora
Novos Josués, ao pé de cada torre
Atiraram nos relógios para parar o dia.*

(GS, I, 1, 701-702).

Há, então, retornos do *passado* que se tornam ato quando lembrados ou *agoras-de-cognoscibilidade* que produzem *consciência histórica* [Geschichtsbewußtseins]. Tal consciência possui a característica ou o desejo de se imobilizar. Benjamin dá o exemplo das festas que os calendários cívicos ou religiosos estabelecem: são festas ou momentos de se rememorar, em geral, repetindo-se ou representando-se ações passadas que persistem ou desejam persistir como ação presente. Ou seja, os calendários encerram em datas ou dias algum acontecimento de modo a imobilizá-lo naquele momento, repetindo-o, rememorando-o. Mas também, de modo diametralmente oposto, há os momentos ditos “revolucionários”, quando se encontra a origem de tais desejos de imobilização. Para esse segundo caso Benjamin cita as jornadas de julho de 1830, momento chamado de “segunda revolução francesa”, quando são vistos homens atirando em relógios na tentativa de suspender o fluxo do tempo, tal como na história bíblica de Josué, que parou o sol e a lua.²⁴⁵ São estas duas alegorias relacionadas à suspensão do tempo que a estrutura da temporalidade messiânica explica. Elas se conectam com determinada consciência

²⁴⁵ Cf. Josué 10:12-13. O professor Michael Löwy ainda lembra de um acontecimento da história brasileira, quando índios atiraram flechas contra um relógio que marcava as comemorações dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil pelos navegantes portugueses (LÖWY, 2005: 127).

histórica, conforme diz Benjamin na XV tese: *a consciência de fazer explodir ou romper com o contínuo da história* [Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen]. Romper com o contínuo da história é, para Benjamin, realizar o seu caráter mais próprio ou autêntico, descontínuo, característica da temporalidade que possui como fundamento a dualidade natural do tempo: contínuo e descontínuo, consciente e inconsciente. Com efeito, a descontinuidade, destarte, realiza-se de modo “artificial”, por meio dos calendários, mas principalmente de modo natural, através da memória involuntária, da temporalidade messiânica, conforme a explicação da XVII tese. *Para Benjamin, diferentemente de Husserl, mas juntamente a Freud, a continuidade não assegura o fluxo da consciência; pelo contrário, a consciência é assegurada quando o fluxo contínuo é quebrado, desviado, por meio da sua suspensão ou interrupção natural, própria ao caráter descontínuo do passado que é, fundamentalmente inconsciente, não-intencional ou involuntário.*

Das im Jetzt seiner Erkennbarkeit aufblitzende Bild der Vergangenheit ist seiner weiteren Bestimmung nach ein Erinnerungsbild. Es ähnelt den Bildern der eignen Vergangenheit, die den Menschen im Augenblick der Gefahr antreten. Diese Bilder kommen, wie man weiß, unwillkürlich. Historie im strengen Sinn ist also ein Bild aus dem unwillkürlichen Eingedenken[,] ein Bild, das im Augenblick der Gefahr dem Subjekt der Geschichte sich plötzlich einstellt. Die Befugnis des Historikers hängt an seinem geschärften Bewußtsein für die Krise, in die das Subjekt der Geschichte jeweils getreten ist. Dieses Subjekt ist beileibe kein Transzendentalsubjekt sondern die kämpfende unterdrückte Klasse in ihrer exponiertesten Situation. Historische Erkenntnis gibt es allein für sie und für sie einzig im historischen Augenblick'. Mit dieser Bestimmung bestätigt sich die Liquidierung des epischen Momentes in der Geschichtsdarstellung. Der unwillkürlichen Erinnerung bietet sich - das unterscheidet sie von der willkürlichen - nie ein Verlauf dar sondern allein ein Bild. (Daher die »Unordnung« als der Bildraum des unwillkürlichen Eingedenkens.)

A imagem do passado que cintila momentaneamente no agora da sua possibilidade de conhecimento [cognoscibilidade] é, de acordo com a sua determinação, uma imagem da lembrança. Assemelha-se às imagens do nosso próprio passado, que surgem nos momentos de perigo. Tais imagens, como se sabe, aparecem sem intervenção da vontade. A escrita da história, no sentido estrito do termo, é, assim, uma imagem que vem da presentificação anamnésica (Eingedenken) [o tornar ato a lembrança] involuntária, uma imagem que, no momento de perigo, irrompe subitamente diante do sujeito da história. A competência do historiador liga-se à sua consciência aguda da crise em que, num determinado momento, entrou o sujeito da história. Esse sujeito de modo nenhum é um sujeito transcendental, é, antes, a classe oprimida em luta, na sua situação mais extrema. O conhecimento histórico só existe para ela, e unicamente num dado momento histórico. Essa determinação confirma a liquidação do momento épico na apresentação da

história. À recordação involuntária nunca se oferece – e é isso o que a distingue da voluntária – um processo no tempo [fluxo], mas apenas uma imagem (daí que a “desordem” seja o espaço imagético da presentificação anamnésica involuntária.) (GS, I, 3, 1243) (BENJAMIN, 2012: 189).

Está claro, então, que para Benjamin a *Eingedenken* involuntária, ou o tornar em ato certa lembrança estrutura a historiografia. Mais do que isso, a *consciência aguda* [geschärften Bewußtsein] em relação aos momentos de *crise* [Krise]²⁴⁶ ou *perigo* [Gefahr] (de se fazer mero meio de perpetuação da tradição) do sujeito histórico é o que diferencia o historiador materialista benjaminiano dos outros. E tal consciência só é possível ao se reconhecer a imagem do *passado* (ou a *verdadeira imagem do passado*, conforme a V tese sobre o conceito de história) como fundamentalmente involuntária, não-intencional, originária do inconsciente histórico ou *inconsciente do esquecimento* (GS, V, 1, 501 [K 4, 2]). Esse *passado* corresponde ao que Freud nomeou como a estrutura super-egoica (Super-Eu), o *passado cultural* (Cf. GW, XVII, 138), ou ao que Benjamin, em conexão com a metapsicologia freudiana, com o surrealismo e com Proust²⁴⁷, designou como *passado oprimido* (GS, I, 2, 703) na XVII tese sobre o conceito de história. O *passado oprimido* obedece à estrutura inconsciente de atualização, conforme Benjamin na XVII tese, na medida em que ele é sempre *involuntário* [unwillkürlichen], nunca segue um *fluxo* [Verlauf] (conforme Husserl), mas obedece à “desordem”²⁴⁸ do “espaço imagético da presentificação anamnésica involuntária”, não-intencional (a *imagem-dialética*). *Enfim, o passado oprimido é inconsciente e, por isso, sempre e fundamentalmente descontínuo. Tendo isso em vista, nota-se que há uma condição inconsciente da consciência histórica justificada teoricamente pelo modelo de passado Benjamin-Freud.*

²⁴⁶ Para uma análise do conceito de crise a partir de Benjamin, Croce e Koselleck, ver o artigo de Axel Kröner (2011), “The Experience of Time as Crisis: On Croce's and Benjamin's Concept of History”.

²⁴⁷ Em um breve texto de nome *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten* [Pequeno discurso sobre Proust realizado no meu quadragésimo aniversário] (GS, II, 3, 1064-1065), há uma tentativa rudimentar de conceitualização do caráter involuntário da memória e do passado. Nesse pequeno discurso, Benjamin inicia uma digressão sobre a memória involuntária proustiana, determinando como *Urvergangenheit* [passado original ou originário], um passado que não se configura como tal até o momento em que se lembra dele (HAMACHER, 2005: 62). O passado só é, então, passado, quando lembrado – ou, seria possível dizer, quando tornado ato (*Eingedenken*). Com efeito, ao tomar contato com essa característica do passado, fundamentalmente involuntária, “Wir stehen vor uns [encontramo-nos de frente a nós mesmos]” (GS, II, 3, 1064), pois o passado na sua acepção fundamental ou mais originária é, sempre, direcionado à nossa existência.

²⁴⁸ “Uma espécie de desordem produtiva é o cânone da ‘memória involuntária’” (GS, V, 1, 280[H 5, 1]).

A consciência histórica ou consciência da história, originalmente inconsciência, ganha inteligibilidade ou cognoscibilidade teórica para a história pelo método que Benjamin chamou de *despertar*. Porque assim como o inconsciente individual não é acessível de maneira voluntária pela consciência, a memória involuntária “nunca se oferece [bietet sich (...) nie]” de pronto, mas requer um método de acesso: o *despertar*.

Benjamin, portanto, reconhece a organização do mundo de maneira surrealista. André Breton em seu *Manifeste du Surréalisme* [Manifesto do Surrealismo] diz que entre o sonho e a realidade, a *surrealidade* [surréalité] (BRETON, 1985: 24) expressa de maneira mais justa o mundo. E é sobre a surrealidade do mundo que Benjamin pretende realizar a sua historiografia, levando em conta tanto o caráter aparente quanto o escondido ou esquecido. Nesse sentido, deve-se “experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido [die Gegenwart als Wachwelt zu erfahren, auf die sich jener Traum, den wir Gewesenes nennen]” (GS, V, 1, 491 [K 1, 3]). Por isso, o *despertar* é o método, “a técnica” para a compreensão ou tradução do *ocorrido* – ou *do que se passou* [Gewesen]. Trata-se de mais um conceito transposto da esfera individual para a coletiva. Não obstante, o *despertar* não é meramente um método, mas, mais do que isso, é também a finalidade do conhecimento histórico: *despertar* do sonho.

Das Erwachen als ein stufenweiser Prozeß, der im Leben des Einzelnen wie der Generationen sich durchsetzt. Schlaf deren Primärstadium. Die Jugenderfahrung einer Generation hat viel gemein mit der Traumerfahrung. Ihre geschichtliche Gestalt ist Traumgestalt. Jede Epoche hat diese Träumen zugewandte Seite, die Kinderseite. Für das vorige Jahrhundert tritt sie in den Passagen sehr deutlich heraus. Während aber die Erziehung früherer Generationen in der Tradition, der religiösen Unterweisung ihnen diese Träume gedeutet hat, läuft heutige Erziehung einfach auf die Zerstreuung der Kinder hinaus. Proust konnte als ein beispielloses Phänomen nur in einer Generation auftreten, die alle leiblichnatürlichen Behelfe des Eingedenkens verloren hatte und, ärmer als frühere, sich selbst überlassen war, daher nur isoliert, verstreut und pathologisch der Kinderwelten habhaft werden konnte. Was hier im folgenden gegeben wird, ist ein Versuch 'zur Technik des Erwachens. Ein Versuch, der dialektischen, der kopernikanischen Wendung des Eingedenkens inne zu werden.

O despertar como um processo gradual que se impõe na vida tanto do indivíduo quanto das gerações. O sono é seu estágio primário. A experiência da juventude de uma geração tem muito em comum com a experiência do sonho. Sua configuração histórica é onírica. Cada época tem um lado voltado para os sonhos, o lado infantil. Para o século passado, isto aparece claramente nas passagens.

Porém, enquanto a educação de gerações anteriores interpretava esses sonhos segundo a tradição, no ensino religioso. A educação atual volta-se simplesmente à distração das crianças. Proust pôde surgir como um fenômeno sem precedentes apenas em uma geração que perdera todos os recursos corpóreo-naturais da rememoração e que, mais pobre do que as gerações anteriores, estivera abandonada à própria sorte e, por isso, conseguira apoderar-se dos mundos infantis apenas de maneira solitária, dispersa e patológica. O que é apresentado a seguir é um ensaio sobre a técnica do despertar. Uma tentativa de compreender a revolução dialética, copernicana, da rememoração. (GS, V, 1, [K 1, 1]).

É assim que Benjamin inicia o convoluto ou arquivo K do trabalho das *Passagens*, com o anúncio de que a técnica ou o método de investigação, bem como o objetivo do seu estudo, encerra-se no *despertar*: *despertar* a modernidade, *despertar* o *passado* que, na perspectiva *Benjamin-Freud*, se configura de modo análogo ao sonho. O *passado* estudado por Benjamin – o século XIX europeu – comporta-se, então, como *Zeit-traum* [tempo-espaço-de/no-sonho] (GS, V, 1, 491) e, como algo sonhado ou sonho que sobrevive (em formas diversas, como nas “fantasmagorias”), o *passado* ou o que se passou obedece à estrutura dos sonhos, a saber, é regressivo por natureza e se constitui de fragmentos recalcados ou oprimidos, conforme explica Freud:

Denn aus der Vergangenheit stammt der Traum in jedem Sinne. Zwar entbehrt auch der alte Glaube, daß der Traum uns die Zukunft zeigt, nicht völlig des Gehalts an Wahrheit. Indem uns der Traum einen Wunsch als erfüllt vorstellt, führt er uns allerdings in die Zukunft; aber diese vom Träumer für gegenwärtig genommene Zukunft ist durch den unzerstörbaren Wunsch zum Ebenbild jener Vergangenheit gestaltet.

Os sonhos se originam do passado em todos os sentidos. Não obstante, a antiga crença de que os sonhos preveem o futuro não é inteiramente desprovida de verdade. Afinal, ao retratarem nossos desejos como realizados, os sonhos decerto nos transportam para o futuro. Mas esse futuro, que o sonhador representa como presente foi moldado por seu desejo indestrutível à imagem e semelhança do passado. (SA, II, 588).

Essas palavras, que concluem *A interpretação dos sonhos*, revelam o teor (al)químico próprio ao pensamento freudiano, capaz de sedimentar a afinidade com a estrutura do tempo da II tese sobre o conceito de história. “O sonho é a realização (disfarçada) de um desejo (oprimido, recalcado) [Die Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunches]” (SA, II, 175). Nesse sentido,

o passado como *Zeit-traum* é afim ao *passado oprimido* da XVII tese sobre o conceito de história (inclusive filologicamente); ele se organiza no âmbito do que foi esquecido, recalcado, oprimido, ou seja, no âmbito inconsciente.

O *despertar* é o método do historiador materialista benjaminiano que deseja conhecer de fato a consciência histórica, segundo a estrutura mais original ou fundamental de constituição da consciência, o *passado inconsciente*. O *despertar* “como um processo gradual que se impõe na vida tanto do indivíduo quanto das gerações” reconhece que cada época sonha com a sua próxima (como diz Jules Michelet), está atento aos *perigos* impostos pela tradição e, sobretudo, desenvolve-se por meio da memória involuntária proustiana. Esta aparece, segundo Benjamin, como via própria à geração que “perdera todos os recursos corpóreo-naturais da rememoração e que, mais pobre do que as gerações anteriores, estivera abandonada à própria sorte”: uma geração mais pobre de experiência coletiva, sujeita às experiências instantâneas próprias à modernidade²⁴⁹. O despertar não é mais um método, mas aparece como método analítico ou técnica *par excellence*, pois somente através da estrutura do *despertar* seria possível penetrar e conhecer os sonhos que não são acessíveis pela memória voluntária, mas apenas por meio da memória involuntária. É pelo *despertar* e por tudo o que o seu método ou técnica pressupõe que o “saber ainda-não-consciente do ocorrido [Gewesen]” pode ganhar inteligibilidade ou cognoscibilidade, portanto. O *despertar* individual-coletivo abre o acesso à (in)consciência histórica.

²⁴⁹ Conforme já trabalhado em minha dissertação de mestrado: “Se a memória conserva e a consciência faz esvaírem seus traços, uma vida de choque e constante consciência seria uma vida tão fugaz quanto o caráter dessa consciência. Esse é, portanto, o motivo pelo qual a experiência coletiva – Erfahrung –, que depende da memória, se perde na modernidade em detrimento das experiências vividas – Erlebnis –, momentâneas, resultado dos choques constantes que obrigam o indivíduo a se conformar ao estado de alerta, exigência moderna. Dessa forma, a pobreza da experiência coletiva se alastra dentro da modernidade, pois, como lembra Benjamin em “Experiência e Pobreza”: “abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’” (BENJAMIN, 1986: 119). A atualidade, em seu sentido raso de presentificação, que destrói a experiência coletiva, impõe-se ao ritmo do caráter sensorial aguçado da modernidade” (CARVALHO, 2013: 144).

Posfácio

ontológico-crítico em tom conclusivo

O futuro tem um longo passado.

(Talmud Bavli)

No momento em que aumentam as nossas descobertas arqueológicas fica evidente que o Brasil tem um enorme passado pela frente. Ou um enorme futuro por detrás, se preferem.

(Millôr, A Bíblia do Caos)

A história do conceito de *passado*, conforme o ponto de vista do historiador, descobriu não apenas outra natureza do passado, encoberta pela tradição ontológica, qual seja, a natureza (al)química de caráter existencial, mas também justificou teoricamente a estrutura não-intencional do tempo que se estabeleceu como fato que compõe a *temporalidade*. As implicações dessa reviravolta sofrida pelo descobrimento de outra natureza do passado se averiguam de imediato nas ciências históricas, a partir da tese central defendida até aqui, segundo a qual: *a memória é a história, mas não a historiografia; o passado, objeto conceitual da historiografia é a força existencial que reage à atualidade; a história é, portanto, a ciência da existência*.

A partir da argumentação construída, que leva até a tese central apresentada, gostaria, finalmente, de me permitir mapear de modo provisório e incipiente as sobrevivências e a capilaridade tanto da tradição ontológica do conceito de passado quanto da sua outra natureza, a (al)química, resumida pela nova terminologia inaugurada pelo conceito de passado *Benjamin-Heidegger-Freud*. Além disso, arrisco-me de modo fragmentado a concentrar algumas conclusões a respeito da factibilidade do passado como *força existencial* em formato de teses que, antes de se configurarem de modo propositivo, desejam levantar alguns questionamentos sobre a abertura do passado para a *compreensão*, não sendo mais um mero objeto de contemplação e descrição.

Espero, contudo, que as “hipo-teses” que se seguem não sejam uma *Chutzpah*, a “audácia” que potencialmente se mostra insolente ou infértil.

§. 1

A memória e a história estão sujeitas às leis existenciais, a historiografia às leis estéticas da construção representacional narratológica. Por isso, há uma aproximação lógica entre memória e história e, por outro lado, uma diferença fulcral entre a história e a historiografia. Enquanto a história e a memória estariam em um plano teórico semelhante, a historiografia, não. O que, contudo, não destaca a escrita da história do seu objeto imediato, a própria história.

No verão de 1872, Nietzsche registra o seguinte:

Gedächtniß hat nichts mit Nerven, mit Gehirn zu thun. Es ist eine Ureigenschaft. Denn der Mensch trägt das Gedächtniß aller vorigen Generationen mit sich herum.
Das Gedächtniß**bild** etwas sehr Künstliches und *Seltenes*.

A memória não tem relação com os nervos, com o cérebro. É uma propriedade originária. Porque o homem carrega consigo toda memória das gerações de outrora.
A *imagem*-da-memória é algo bastante artesanal e *rara*.
(NIETZSCHE, 1978: 58).

A definição de memória que o aforismo sugere, além de lembrar imediatamente as “imagens da memória” de Benjamin, corresponde ao conceito existencial de *historicidade* heideggeriano, o fundamento da história em relação indissociável com a história individual e a memória.

(...) in his infamous *Black Notebooks* Heidegger has a short note from around the time of the Nietzsche essay on the relation between history and memory (*Erinnerung*), where he explicitly states that it is only *Erinnerung* and not *Historie* that maintains that which has been, in the sense of *das Gewesene*, in GA 95: 206. In other words, for the existential-ontological problem of *the past*, or of *pastness*, we should turn first to memory, and not to history or the historical since the latter presumably designates a secondary phenomenon.

(...) nos seus famosos *Cadernos Negros*, Heidegger escreve uma pequena nota dos tempos do ensaio sobre Nietzsche sobre a relação entre história e memória (*Erinnerung*), onde ele explicitamente diz que somente *Erinnerung* [memória] e não a *Historie* [conhecimento histórico] mantém o ter sido, no sentido de *das Gewesene*, cf. GA 95: 206. Em outras palavras, para o problema ontológico-existencial do *passado*, ou da *passeidade*, devemos nos voltar primeiro para a memória, e não para a história ou o histórico, pois o último presumivelmente designa um fenômeno secundário. (RUIN, 2015: 199).²⁵⁰

Na esteira de Heidegger, Jörn Rüsen, bem como outros teóricos da história do final do século XX e início do XXI, reconhecem o quão estreita é a relação entre o campo mental ou existencial da memória (*historicidade*), a história e, conseqüentemente, a historiografia.²⁵¹ Esse reconhecimento é essencial para compreender as condições fundamentais que possibilitam o fenômeno da história e do conseqüente conhecimento histórico, a maneira da sua aparição, a sua lógica de apreensão e exposição final. Rüsen, por isso, por assumir que o campo mental da existência possui um papel determinante e original na significação histórica, entende e reconhece outro aspecto historiológico pouco investigado pelos historiadores ou teóricos da história, qual seja, “haver uma influência nada negligenciável de movimentos mentais inconscientes nos processos da constituição histórica de sentido” (RÜSEN, 2015: 93), os processos não-intencionais, evitados pela teoria da história.

Ranke, a título de exemplo, já sinalizava esse saber, mesmo sem dar-lhe a devida atenção uma vez que jamais investigou tal fenômeno. Em “Ueber die Trennung und die Einheit von Deutschland [Sobre a separação e a unidade da Alemanha]” (1832), Ranke afirma:

In allen Dingen, allenzeit, kommt es auf den Ursprung an. Der erste Keim wirkt immer fort durch das ganze Wachstum, sei es bewusst oder unbewusst.

Em todas as coisas, todos os tempos, o decisivo é a origem. O primeiro passo é trabalhar continuamente em todo processo de desenvolvimento, seja consciente ou inconsciente. (RANKE, 1867: 345).

²⁵⁰ Registro o meu agradecimento ao colega Walderez Ramalho, pela sugestão da leitura dessa passagem.

²⁵¹ “Historical thinking takes place in the realm of memory. It is committed to its mental procedures by which the recalling and representation of the past are dedicated to the cultural orientation of human life in the present. Recalling the past is a necessary condition of furnishing human life with a cultural frame of orientation, which opens up a future perspective, grounded on the experience of the past” (RÜSEN, 2007: 195).

Rüsen, portanto, conclui que para “a teoria da história, essas camadas inconscientes da constituição histórica de sentido continuam a ser um campo ignoto, embora não se duvide do poder dos impulsos inconscientes do comportamento humano” (RÜSEN, 2015: 224). O estudo do conceito de passado *Benjamin-Heidegger-Freud* pretende expor a natureza inconsciente da história a partir da relação entre a memória individual involuntária e a inconsciência histórica, fatores que se concentram no âmbito da não-intencionalidade.

§. 2

A *memória cultural* que Aleida Assmann (2008a) e Jan Assmann (2008b) propõem como a conjunção historiológica que resolveria alguns inconvenientes epistemológicos da historiografia se encontra ontologicamente dada pelo conceito de passado *Benjamin-Heidegger-Freud*.

(...) memory complements history, history corrects memory. Historical scholarship depends on memory not only for oral testimony and experience, but also for criteria of meaning and relevance; on the other hand, memory depends on historical scholarship for verification, substantiation, and falsification.

(...) a memória complementa a história, a história corrige a memória. A erudição histórica depende da memória não apenas para testemunhos orais e experiência, mas também para critério de sentido e relevância; por outro lado, a memória depende da erudição histórica para verificação, substanciação e falsificação.
(ASSMANN, 2008a: 63).

Contra Susan Sontag (2003: 85-86), que por motivos imediatamente fisiológico-existenciais acredita ser a memória um mero atributo individual, Aleida Assmann entende que, mesmo sem “vontade”, uma sociedade “escolhe”, mesmo sem “razão”, a sociedade “pensa”, mesmo sem uma “língua”, a sociedade “fala”, e, mesmo sem um intelecto ou um “cérebro” (fisiológico), a sociedade “se lembra” (ASSMANN, 2008a: 50). Para Assmann, a memória é atributo fisiológico-existencial individual, e por este mesmo motivo possui a capacidade de ser-com os outros, possui a potencialidade de desenvolver um “nós” e não se fixar somente no imediato “eu”. Por isso, poder-se-ia falar em uma *memória cultural* [cultural memory] que se constrói através das experiências individuais, sempre sujeitas às relações de forças e ao consenso que estabelece tal memória como cultura ou tradição. Nesse sentido, as conexões entre memória e história se configuram de modo interativo, diferentemente

da maneira antiga (identitária) ou da forma que Pierre Nora propõe (polarizada) (NORA, 1984-1992). Isto é, memória e história não são a mesma coisa, mas também não são diametralmente opostas, elas se comunicam imediatamente e intermitentemente, correspondem-se de modo interativo, pois a memória motiva a história, primeiramente; e a história, por outro lado, “deforma” a memória.

Consequentemente, segundo Aleida Assmann, por meio do reconhecimento da conexão entre história e memória, há uma mudança paradigmática de compreensão da natureza do passado que se verifica na produção historiográfica das últimas décadas:

Until recently there was a widespread conviction that while humans change over time, the past does not. It was considered to be beyond the control of the living and therefore written in granite. We have witnessed how over the last 20 years or so, this commonsensical truth has been called into question and even reversed. While until fairly recently people were convinced that the past was closed and fixed and the future was open to change, we are now experiencing that the past is constantly changing and the future proves to be heavily determined by the past. The past appears to be no longer written in granite but rather in water; new constructions of it are periodically arising and changing the course of politics and history. It is not safely locked up in history books and stowed away in libraries but continually reclaimed as an important resource for power and identity politics. History is not only what comes long after politics; it has also become the stuff and fuel of politics. This paradigmatic change alerts us to the entangled relationship between history and memory.

Até recentemente havia uma convicção difundida que enquanto os humanos mudam no passar do tempo, o passado não muda. Ele era considerado além do controle dos vivos e, portanto, escrito em granito. Testemunhamos como nos últimos 20 anos essa verdade consensual foi posta em xeque e até mesmo revertida. Até bastante recentemente as pessoas estavam convencidas que o passado estava fechado e fixo e que o futuro estava aberto para mudanças, estamos agora experimentando o fato do passado estar constantemente mudando e o futuro tem se provado ser em alta medida determinado pelo passado. O passado parece não mais ser escrito em granito, mas em água; novas construções passadas estão periodicamente surgindo e mudando o curso da história política. Ele não está a salvo, trancado em livros de história e disposto em bibliotecas, mas tem sido continuamente reclamado como uma importante fonte de *força* [poder; *power*] e identidade política. A história não é apenas o que vem após a política; ela também se tornou o material e o combustível da política. Essa mudança paradigmática nos alerta para a relação intrínseca entre história e memória.

(ASSMANN, 2008a: 56-57).

As palavras de Aleida Assmann atualizam a discussão entre Benjamin e Horkheimer sobre a natureza inacabada do passado, registrada em cartas,

particularmente uma, endereçada a Benjamin, de 16 de março de 1937 (GS, V, 1, 588-589 [N 8, 1]). O passado, portanto, afirma Assmann, segundo a própria crítica epistemológico-historiográfica contemporânea, pertence ao reino do inacabado, originalmente o material daquilo que se chama “futuro”. Da mesma maneira, a ideia de tempo que afirma o passado como algo naturalmente distinto do presente foi radicalmente questionada pela historiografia recente, em especial pela historiografia ligada às comissões da verdade e reconciliação. Termos como “‘present pasts’, ‘everlasting pasts’, ‘pasts that do not pass’, ‘unexpiated pasts’ (...) ‘eternal presents’ [‘passados presentes’, ‘passados perpétuos’, ‘passados que não passam’, ‘passados não redimidos’ (...) ‘presentes eternos’]”, ao ganharem capilaridade na epistemologia histórica, indicam a demanda por explicações mais precisas sobre a relação entre presente e passado, e ainda apontam para a preocupação em relação ao estatuto ontológico do passado em si (BEVERNAGE; LORENZ, 2013: 38-39).

Paul Ricoeur é um dos teóricos da história que assumem o caráter inacabado do passado em sua obra, mesmo que de modo “ek-stático”, conforme a arquitetura de tempo heideggeriana com traços do agostinianismo anímico que se averigua na obra ricoeuriana.

Não somente os homens do passado, imaginados em seu presente vivido, projetaram um determinado porvir, mas também sua ação teve consequências indesejadas que frustraram seus projetos e decepcionaram suas esperanças mais caras. O intervalo que separa o historiador destes homens do passado aparece, portanto, como um cemitério de promessas não cumpridas. (...) Esta ressurreição de promessas não cumpridas do passado, sobre o prolongamento da ressurreição do passado dos atores da história, revela, como dissemos, uma significação terapêutica com relação a patologias da consciência histórica (...). Esta terapêutica diz respeito, acima de tudo, à utilização que os povos fazem de suas tradições e daquilo que essas tradições transmitem sobre os acontecimentos fundadores e os heróis históricos ligados a eles.
(RICOEUR, 2012: 347-348).

Há, portanto, uma motivação historiográfica para se entender a natureza do passado em sua forma não-intencional, inacabada, recalcada, esquecida, como o *não-realizado*; pois somente o aspecto “silencioso” (Cf. JASMIN, 2014) do passado penetra os novos objetos elencados pela historiografia como seus, especialmente os “esquecidos” ou “sem nome” da história. A historiografia, então, compreende-se, sobretudo, como historiografia da existência, ao mobilizar os conceitos e a terminologia da filosofia da existência e ao se interessar pelos problemas teóricos

próprios à ela. Tal estímulo, todavia, não encontrou uma ontologia sobre a ideia de tempo que a ampare teoricamente. O conceito de passado *Benjamin-Heidegger-Freud* coloca-se como solução teórica possível para esse problema.

§. 3

A historiografia enumera os anos, épocas e acontecimentos, sempre de maneira aristotélica, conforme o número do *anterior-posterior*. Embora compreenda o tempo como fenômeno anímico, de maneira agostiniana.

É certo que a justificação teórica que ampara a arquitetura do tempo de fato relativa ainda está na ordem do dia. No entanto, diferentemente do que sugerem autores como Berber Bevernage e Cris Lorenz (2013: 36)²⁵², a relatividade do tempo está na agenda da teoria da história desde Droysen, pelo menos. Ou seja, algumas décadas antes de Einstein. Basta lembrar que a relatividade temporal é a grande inovação teórica do *Historismus*. Além disso, Einstein está longe de atingir o reino da ontologia do tempo e justificar teoricamente a relatividade temporal de modo completo, mas apenas de maneira física, funcionando exclusivamente para a ciência física e os seus sistemas cosmológicos e micrológicos particulares. Se há algum ponto de partida nesse sentido certamente não é Einstein, conforme o estudo sobre o tempo como problema físico demonstrou. Entretanto, ainda que se mostre incipiente em algumas passagens e cometa certos erros de análise, o artigo de Bevernage e Lorenz, *Breaking up time. Negotiating the borders between Present, Past and Future* [Dividindo o tempo. Fronteiras de negociação entre presente, passado e futuro] (2013), possui o mérito de mapear a ausência de uma reflexão detida sobre o problema do tempo histórico feita por historiadores ou teóricos da história que leve em consideração as variadas contribuições acerca da pergunta sobre a temporalidade, da filosofia à física.

O artigo de Bevernage e Lorenz dilui toda a discussão em presenças presentes de passados, ao partir do princípio formulado por Benedetto Croce que diz, em *La storia como pensiero e come azione* (1938), que toda história é contemporânea (CROCE, 1943). Além de não reconhecer que, em prelo século XIX, Johann Gustav Droysen e Theodor Mommsen já entendiam o caráter atual da historiografia, que não

²⁵² “(...) since Einstein’s relativity theories, the time-concepts of historians as well as philosophers of history generally still are based on an absolute, homogeneous, and empty time [desde a teoria da relatividade de Einstein, o conceito de tempo dos historiadores e filósofos da história em geral permanecem baseados no tempo absoluto, homogêneo e vazio]” (BEVERNAGE; LORENZ, 2013: 36).

se descola de seu presente, esse caminho desvia-se da discussão necessária sobre o estatuto ontológico do passado, pois o conceito de passado que é tomado por boa parte dos historiadores é o conceito de passado da ontologia tradicional, como dado acabado, ocluso, embora no âmbito epistemológico a teoria da história demande as necessárias operações sobre um conceito de passado plástico, aberto, inacabado, segundo os ditames da não-intencionalidade. Tal descompasso entre epistemologia histórica e ontologia histórica impede a compreensão ontológica apropriada do conceito de passado articulado epistemologicamente como demanda a historiografia.

§. 4

Entre os teóricos da história contemporâneos, Jörn Rüsen, em “How to make sense of the past – salient issues of Metahistory” [Como dar sentido ao passado – questões salientes de meta-história] (2007), entende o passado por sua plasticidade e, ainda, como *força*, não como um “lugar passado”, precisamente ao afirmar que

(...) one could say that memory presents the past as a moving force of the human mind guided by principles of practical use, whereas historical consciousness represents the past in a more explicit interrelationship with the present, guided by concepts of temporal change and by truth claims; it stresses the temporal distinctiveness of the past as a condition for its relevance for the presence.

(...) pode-se dizer que a memória apresenta o passado como uma força móvel do espírito humano guiado pelos princípios do uso prático, enquanto a consciência histórica representa o passado em um interrelacionamento mais explícito com o presente, guiado por conceitos de mudança temporal e por reivindicações de verdade; ele reforça a especificidade temporal do passado como uma condição para a sua relevância para a presença.
(RÜSEN, 2007: 172).²⁵³

Submisso à ontologia tradicional, particularmente à agostiniana, Rüsen entende o tempo como “imbricação complexa entre memória e expectativa”, pois o “horizonte temporal da vida humana abarca da experiência do passado à expectativa de futuro” (RÜSEN, 2015: 219). Trata-se de uma adaptação da compreensão dos

²⁵³ Tradução de Valdei Araujo e Pedro Caldas (Cf. RÜSEN, 2009), ligeiramente modificada. Salienta-se que no plano da epistemologia histórica, Artur Danto, em “Narrative sentences” [Sentenças narrativas] (1962), propõe revelar a natureza dinâmica do passado, o seu caráter não-estático. Todavia, o interesse ontológico repousa na importância do entendimento da história como ciência da razão das coisas, não das suas causas, pois há uma diferença essencial entre causa e razão: “a faísca foi a causa da explosão, mas não sua razão”. Com efeito, a história se concentra na razão original dos eventos, não em suas causas; a história se interessa pelas forças existenciais, não pelas forças físicas, por sua consequência material inexorável, não por seu objeto. A razão corresponde ao “significado”, a causa com o “acontecimento”.

conceitos meta-históricos de Koselleck, seu gênio declarado no que concerne o entendimento do tempo, a sua natureza e a relação com a história e com a historiografia.

Koselleck entende a necessidade de uma teoria sobre o tempo como primeira tarefa da teoria da história (KOSELLECK, 2000a: 302), não como teoria sobre a periodicização (Cf. JORDHEIM, 2012), mas como teoria sobre as formas de diferenciação dos tempos que, então, seriam historicamente explicados. Para Koselleck, o tempo do historiador é um tempo específico e diferente dos outros tempos: o “tempo histórico”, que se diferencia das outras “temporalidades”. A história, assim, configura-se através dos *estratos de tempo* [Zeitschichten] que se acumulam e diferenciam-se em “um antes e um depois irreversíveis [unumkehrbarem Vorher und Nachher]” (KOSELLECK, 2000a: 23) por meio da síntese entre o que Koselleck chama de *espaço de experiência* [Erfahrungsraum] e *horizonte de expectativa* [Erwartungshorizont] (KOSELLECK, 2000b), conceitos “meta-históricos” [metahistorischen] de caráter antropológico, isto é, aptos a servir de chave de leitura independente da época histórica. Portanto, é da tensão entre experiência e expectativa que a consciência histórica, a história e a historiografia se construiriam. Ele mesmo resume assim, sua tese:

Es ist die Spannung zwischen Erfahrung und Erwartung, die in jeweils verschiedener Weise neue Lösungen provoziert und insoweit geschichtliche Zeit aus sich hervortreibt.

é da tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico.
(KOSELLECK, 1989: 358).

Em outro texto:

Keine geschichtliche Handlung wird vollzogen, die nicht auf Erfahrung und Erwartung der Handelnden gründer (...). Beide Kategorien sind in ausgezeichneter Weise geeignet, historische Zeit zu thematisieren. Denn Vergangenheit und Zukunft verschränken sich in der Gegenwärtigkeit von Erfahrung und Erwartung.

Todo ato histórico se realiza com base na experiência e na expectativa dos agentes (...). Ambas as categorias são apropriadas para tratar do tempo histórico, pois o passado e o futuro se entrelaçam na presencialidade da experiência e da expectativa. (KOSELLECK, 2000a: 331).²⁵⁴

Apesar da declarada instrumentalização da arquitetura do tempo (ou ideia de tempo) de Agostinho²⁵⁵ (mas também de Aristóteles, quando emprega como instrumento analítico do tempo *o antes e o depois* [Vorher und Nachher]), própria à tradição ontológica da ideia de tempo, Koselleck expõe categoricamente seu desinteresse em compreender de modo claro e teórico esse fato.

Es wird sogar bewußt darauf verzichtet, die Herkunft dieser Ausdrücke geschichtlich abzuleiten, gleichsam gegen den methodischen Anspruch handelnd, dem sich ein professioneller Begriffshistoriker unterwerfen sollte.

Renuncia-se conscientemente a deduzir a origem histórica dessas expressões [*espaço de experiência* e *horizonte de expectativas*], de certa forma contrariando a exigência metodológica a que o historiador profissional dos conceitos deve submeter-se. (KOSELLECK, 1989: 350).

Isso revela não apenas a força que a tradição ontológica da ideia de tempo e do conceito de passado possui (o que leva ao encobrimento do conceito de passado como *força existencial*), especialmente em relação à ideia de história, como também expõe um momento de imprecisão conceitual.

No ambiente francês, Paul Ricoeur (1985, 2000) e François Hartog (2003: 38-40) repetem a estrutura ontológica dos conceitos metahistóricos de Koselleck nas suas respectivas teorizações sobre a natureza do tempo e a sua relação especial com a

²⁵⁴ A história moderna que se constitui como “coletivo singular” parece retomar, para Koselleck, a sua vocação plural (Cf. OLSEN, 2012).

²⁵⁵ Koselleck, em nota, faz uma breve alusão às *Confissões* de Agostinho, bem como à *Ser e Tempo* de Heidegger, e à *Verdade e Método* de Gadamer, como referências para a construção de seus conceitos meta-históricos, porém sem estudar as estruturas ontológicas de cada ideia de tempo articulada e os seus limites correspondentes.

história e a historiografia. Ricoeur, todavia, convoca Agostinho para a sua estruturação do tempo histórico, particularmente em *Temps et Récit*, e propõe uma ontologia própria, apesar de ainda cativa da tradição. Ricoeur e Hartog (além de Rüsen) legam à historiografia contemporânea a estrutura koselleckiana e agostiniana do “tempo histórico” que nada mais é do que o passado aristotélico-agostiniano articulado em benefício da justificação teórica para a análise dos objetos históricos e a escrita da história.

Com efeito, pode-se concluir que para os principais teóricos da história contemporâneos, mesmo quando se reconhece o “passado” como um problema, trata-se do passado aristotélico-agostiniano, como “anterior” ou “passado-presente”, sempre de acordo com a tradição ontológica sobre a ideia de tempo, tal como se averigua no estudo específico sobre o problema, *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas* [Pensando o passado como um problema: Ensaios sobre história das ideias] (2000), de Preston King.

§ 5

Em relação à conceitualização do passado e ao seu descobrimento ontológico, Elcio Runia, Ethan Kleinberg e Ernst Gumbrecht, apesar das inquestionáveis contribuições em nível epistemológico para a teoria da história, ao estudarem a “presença” do passado pelas propriedades “fantasmagóricas” inerentes à sua natureza, não estudam o “conceito de passado”; ao contrário, Walter Benjamin (além de Aby Warburg) é quem de fato inaugura esse campo investigativo e institui boa parte dos efeitos que o caráter fantasmagórico do passado lega à sociedade e à história (em variadas formas: arquitetura, literatura, historiografia, arte em geral), tanto de maneira ontológica quanto de modo epistemológico. A literatura, ao menos desde Hamlet, já compreende esse fenômeno. Runia, Kleinberg e Gumbrecht assumem um caráter especial do passado, mas não o explicam de modo suficientemente teórico, não justificam o seu porquê. Para entender melhor este fenômeno, é preciso retornar às origens de sua identificação em Benjamin.

§. 6

O passado não é representável caso a experiência, a verdade, a presença, ou melhor, o “ser” sejam caracterizados temporalmente *no presente*.²⁵⁶ Na medida que o passado é entendido como o “reino do ser”, a experiência, a verdade e a presença não mais *estão no presente*, mas *são o passado*. Até mesmo a física determinou a singularidade, ponto inicial necessário de todo fenômeno, dotando o passado de finitude (WHITROW, 1978), isto é, de uma forma ou um ser.

Paul Roth, em “The Pasts” [Os passados] (2012), sintetiza as análises que afirmam as indescritibilidades do passado, pois, segundo certas vertentes, só se poderia descrever algo (seja um objeto ou um fenômeno) que esteja [no] presente, cuja presença esteja assegurada empiricamente. E a partir dessa premissa, Roth estuda a representabilidade do passado. Roth conclui que a representabilidade do passado é necessariamente narrativa, performativa, negociada, ou, ao termo, “irreal”, como a própria teoria de Roth (e de Ian Hacking) nomeia a si mesma: “irrealism” (Cf. ROTH, 2012). A teoria de Roth, portanto, propõe a compreensão histórica como um mero artefato linguístico referenciado a algo que, a rigor, não “existe”, pois “não é mais”, o seu *ser* se degradou: o passado entendido através da tradição ontológica, como o “antes”, a “memória íntima”, o “mundo que já não é”. O pressuposto das teorias da

²⁵⁶ Hayden White, por exemplo, segue essa argumentação: “If the aim of historical research is reconstruction of the past as it really was or had been, if it is a bridge spanning the gap between any past and the present from which a historical inquiry is to be launched must be constructed, this bridge-building activity presupposes a notion (ontological) of a present at once continuous with and disjoined from that part of the past that constitutes the target-object of interest. That this target-object once existed is attested by the presence in the present of those artifacts—documents, monuments, implements, institutions, practices, customs, and so on—that bear the aspect of “the old” (the once-having-been young) and “the dead” (the once-having-been-alive). Thus, one aim of historical research (whatever other uses may be made of its findings) is certainly reconstructive (whatever other uses may be made of its reconstructions), but its reconstructions can be achieved only on the basis of constructions as much imaginative or poetic as rational and scientific. Among these constructions is that “present” that must serve as a solid ground from which a bridge can be projected into a past incompletely mapped and inhabited by ghosts and marked by graves. Historical research thus requires a double construction: of a present from which to launch an inquiry; and of a past to serve as a possible object of investigation” (WHITE, 2013: 35-36). Destaco, ainda, que a divisão esquemática entre “passado prático” [practical past] (nada mais que a memória individual segundo a experiência socialmente construída) e “passado histórico” [historical past] (o passado que se torna formalmente histórico segundo as normas da academia e dos historiadores profissionais) proposta por White, seguindo a terminologia inventada por Michael Oakeshott (Cf. WHITE, 2010), responde aos problemas e inconvenientes epistemológicos gerados pelo *linguistic turn*, mas não acessa o cerne do problema fundamental, conforme exposto acima: o fato do historiador “estar” *no presente*, segundo o argumento representacional de White. Portanto, sem acessar ontologicamente o problema do passado, White não resolve ou contribui com nenhuma questão ligada ao “conceito de passado”, ao repetir padrões da tradição ontológica legada.

representabilidade do passado diz que o que passou “não é mais”; o passado *foi*, ele não é, e no máximo ele sobrevive através de vestígios.²⁵⁷

Compreendido que o passado é o verdadeiro “reino do ser”, não o presente, seria possível se desfazer de alguns inconvenientes provocados pelas investigações acerca da representabilidade do passado?

§ 7

Hannah Arendt, no prefácio de *Between the Past and Future* (1961), entende o caráter motor e estimulante do conceito de *passado*, embora se deixe seduzir pela tradição ontológica da ideia de tempo que impõe a tarefa de preencher *a lacuna entre o passado e o futuro* [the gap between the past and future] com a presença presente, mesmo que um presente plástico. Arendt realiza uma pequena análise alegórica de uma parábola de Franz Kafka chamada *Er* [Ele], na qual “ele” luta contra duas forças, uma que o assalta por trás e outra que bloqueia o caminho à frente, sendo as duas forças uma contrária a outra; além dele mesmo, no meio, entre as duas (ARENDT, 1961: 7)²⁵⁸. Arendt, de forma benjaminiana cria uma contrapartida filosófica da imagem kafkiana ao entender tal dinâmica como a estrutura ou arquitetura do tempo. Para Arendt a força que impele por trás é o “passado”, a que bloqueia “à frente” é o futuro, o vazio entre as duas forças seria o presente, e por fim, “ele” seria o sujeito que luta para não ser derrubado pelo passado ou impedido pelo futuro; “ele” luta contra a “força” [*force*] passado e a “força” futuro para permanecer “entre”. Hannah

²⁵⁷ David Carr e toda teoria da história representacionista (particularmente a partir das contribuições de Hayden White, Richard Rorty e Frank Ankersmit) estão preocupados precisamente com a *representabilidade* epistemologicamente explicada do passado, não com a sua natureza conceitual, ontológica: “Danto struck an important blow against empiricism, which would devalue historical knowledge because it cannot have first-hand experience of its objects, by showing that the historian, thanks to retrospection, has an access to past events that eyewitnesses could not have had. But he downplayed the role of the view eyewitnesses did have, especially agents’ views of their own action. Thus I am criticizing not historians’ narratives but philosophers’ interpretations of them. The same holds for historical determinism, which is a philosophical, not a historical position, even though some historians may hold it and even though it may infect their practice. As noted, attention to the role of agents in choosing among alternatives in the past can give us a stronger sense of the contingency and even fragility of things-as-they-are, freeing us to some extent of the dead weight of the historically real” (CARR, 2001: 166).

²⁵⁸ A parábola kafkiana, provavelmente escrita em 1920, é a seguinte : “Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampferfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird” (KAFKA, 1970: 218) (ARENDT, 1961: 228).

Arendt quer explicar, por meio desse modelo, a estrutura teórica que se esconde na mente como propedêutica do conflito existencial entre a tradição e a modernidade (ou a disputa meta-histórica entre o antigo e o novo).

The first thing to be noticed is that not only the future - "the wave of the future" - but also the past is seen as a force, and not, as in nearly all our metaphors, as a burden man has to shoulder and of whose dead weight the living can or even must get rid in their march into the future. In the words of Faulkner, "the past is never dead, it is not even past." This past, moreover, reaching all the way back into the origin, does not pull back but presses forward, and it is, contrary to what one would expect, the future which drives us back into the past. Seen from the viewpoint of man, who always lives in the interval between past and future, time is not a continuum, a flow of uninterrupted succession; it is broken in the middle, at the point where "he" stands; and "his" standpoint is not the present as we usually understand it but rather a gap in time which "his" constant fighting, "his" making a stand against past and future, keeps in existence. Only because man is inserted into time and only to the extent that he stands his ground does the flow of indifferent time break up into tenses; it is this insertion - the beginning of a beginning, to put it into Augustinian terms - which splits up the time continuum into forces which then, because they are focused on the particle or body that gives them their direction, begin fighting with each other and acting upon man in the way Kafka describes.

A primeira coisa a ser observada é que não apenas o futuro – “a onda do futuro” –, mas também o passado é visto como uma força, e não, como em praticamente todas as nossas metáforas, como um fardo com que o homem tem de arcar e de cujo peso morto os vivos podem ou mesmo devem se desfazer em sua marcha para o futuro. Nas palavras de Faulkner: “o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado”. Esse passado, além do mais, estirando-se por todo o seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado. Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde “ele” está; e a posição “dele” não é o presente, na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à “sua” luta constante, à “sua” tomada de posição contra o passado e o futuro. Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro; é essa inserção – o princípio de um princípio, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal em forças que, então, por se focalizarem sobre a partícula ou corpo que lhes dá direção, começam a lutar entre si e a agir sobre o homem da maneira que Kafka descreve. (ARENDT, 1961: 10-11).²⁵⁹

²⁵⁹ A tradução é de Mauro Barbosa (Cf. ARENDT, 2007).

Além da estrutura proposta por Arendt corresponder imediatamente à proposta de Koselleck para a compreensão meta-histórica da dinâmica historiológica fundamental, a semelhança em relação ao Anjo da IX tese sobre o conceito de história de Benjamin é flagrante, mesmo que a estruturação do tempo ainda se mantenha ligada à ontologia tradicional. Por isso, o Anjo de Benjamin conhece melhor o caráter do *passado* que o “ele” de Arendt²⁶⁰, pois o Anjo da História benjaminiano, ao contrário do que Arendt propõe, tem o passado “à frente”, “diante dos seus olhos”, e ao futuro ele “dá as costas”. Essa diferença não é desprezível, pois ao termo é a compreensão do conceito de passado como substrato teórico imediato da história que está em jogo. O *passado* que se encontra atrás se comporta como “força controladora”, já o *passado* que se encontra “à frente”, isto é, o *passado* que não é meramente o “antes”, mas também o “depois”, engloba de modo completo a existência e possibilita a ação ou a atuação da “força messiânica” do *passado*. *O passado como força messiânica é o futuro autêntico.*

Arendt, contudo, parece reconhecer o paradoxo fundamental da ideia de tempo (embora não o elabore nesses termos), que tem como última consequência o *passado* como matéria original e final da existência, pois a “força” *passado*, paradoxalmente, impele a existência “para frente” [forward] enquanto a “força” futuro empurra a existência “de volta ao passado” [back into the past]. Além disso, outros temas benjaminianos e alguns temas heideggerianos são evocados, tais como o corpo como diferenciador de tempo, ou o intelecto como refrator de tempo (Benjamin), e a decisão existencial como o verdadeiro unificador-seccionador de tempo (Heidegger). Não por acaso, por conhecer e estudar ambos os pensamentos, Hannah Arendt é quem sugere de maneira explícita e corajosa as relações indesejadas entre Benjamin e Heidegger.

A história, ensina Walter Benjamin, é como Janus, o deus bifronte romano, pois, não importa para que lado a história olhe, ela sempre verá o passado. O anterior é a categoria física do tempo, o passado é a categoria espiritual, anímica, existencial. O passado não está atrás da existência, pois na verdade ele está ao redor, “autour” (GS, I, 3, 1260), diz Benjamin na sua tradução francesa da II tese sobre o conceito de história. Portanto, a história como saber e estudo do que se passou é uma ciência ou conhecimento existencial.

²⁶⁰ Nota-se que o *ele* de Arendt não necessariamente é o de Kafka. O *ele* kafkiano não discrimina que o passado ou o futuro são tais “forças”, mas é a interpretação de Arendt que produz esse efeito. Portanto, o *ele* de Kafka poderia, assim, ser reinterpretado de outras maneiras de modo a realocar as forças que vêm de trás e pela frente.

§. 8

“Passado” é uma das *categorias históricas* [Historische Kategorie], de acordo com a conceitualização proposta por Jörn Rüsen em *Rekonstruktion der Vergangenheit* [Reconstrução do passado] (1986), pois o “passado” diz respeito a

allgemeine zeitliche Zusammenhänge von Sachverhalten, aufgrund deren sie allererst als geschichtliche Sachverhalte erkennbar werden (...) als Bedingung ihrer Möglichkeit anknüpft.

correlações temporais gerais dos estados das coisas, as quais primeiramente se entendem como propriedades históricas (...) vinculadas como condição de sua possibilidade.
(RÜSEN, 1986: 81).

Ainda assim, o próprio Rüsen não inclui especificamente o “passado” como uma das *categorias* propostas por ele.²⁶¹ Como categoria histórica, o passado possui, portanto, a sua própria história. A história da categoria histórica “passado”, entretanto, não se confunde com a história do conceito de “passado em geral”. Todavia, a categoria histórica “passado” se conecta com o conceito de *passado* em diversos níveis, sobretudo ao se pensar a história como a existência, não restrita ao conceito de história como conhecimento histórico, isto é, a historiografia.

O *passado* que é o objeto conceitual da história consiste, portanto, em um aspecto específico do conceito de passado em geral, qual seja, a característica existencial do *passado*. Porque antes de ser o estado físico “anterior” ou a “imagem íntima que persevera na memória individual”, ou seja, a “causa” que expressa a *direção* do tempo, o passado histórico é uma “*força existencial*”, a “razão” que dá *sentido* à *direção* do tempo, ao que “foi” “anteriormente”, “lembrado” enquanto tal.

§. 9

Marcel Detienne, em *Comparer l'incomparable* [Comparar o incomparável] (2000), demonstra que já em Homero, isto é, já no preâmbulo épico da fundação da “história” de Hecateu de Mileto, Heródoto e Tucídides, as relações entre passado e presente se encontram imbricadas.

²⁶¹ Na linguagem de Koselleck, o passado seria um *Leitbegriffe* [conceito-guia] histórico, ou seja, um conceito que estruturou o conhecimento histórico ou a lógica da história, *historiologia*.

Certes, en lisant l'épopée, nous pouvons avoir l'impression que l'aède par son chant « sépare » le passé et le présent et que, grâce au récit des hauts faits des hommes d'autrefois, les morts deviennent des hommes du passé. Mais, dans le vocabulaire, les gens d'autrefois seuls sont appelés *proteroi*, « antérieurs », venant avant, sans qu'aucun mot ne désigne le « passé » comme ce qui a été et peut être connu comme *autre*. Bien loin d'être le témoin d'une première découverte de la « séparation » entre passé et présent, Homère et l'épopée peuvent être considérés comme l'un des obstacles le plus redoutables en Grèce même pour penser le passé « comme ce qui a été et représente autre chose que le présent ».

Ao ler a epopeia, nós podemos ter a impressão de que o aedo, por seu canto, 'separa' o passado e o presente e que, graças à narração dos grandes feitos dos homens de outrora, os mortos se tornam homens do passado. Mas, no vocabulário, as pessoas de outrora apenas são chamadas *próteroi*, 'anteriores', que vieram antes, sem que alguma palavra indique o 'passado' como o que foi e pode ser conhecido como outro. Bem longe de ser o testemunho de uma primeira descoberta da 'separação' entre passado e presente, Homero e a epopeia podem ser considerados como um de seus obstáculos mais formidáveis na Grécia para pensar o passado 'como o que foi e representa outra coisa que o presente'. (DETIENNE, 2009: 79-80).

Destarte, torna-se impossível descobrir o início da pergunta sobre a divisão dos *modi* temporais, mesmo considerando ter sido Agostinho de Hipona quem lançou as bases dessa divisão para a filosofia e todo estudo sobre a consciência do tempo. Aristóteles, por outro lado, estabeleceu a estrutura que a física ou as ciências naturais tomaram como o tempo. Assim, em relação à ideia de tempo, a história seguiu, de modo pouco crítico, os passos dessas duas configurações, a anímica e a física.

Apesar do passado e a historiografia serem “escritos em granito” (ASSMANN, 2008b) desde Heródoto – segundo o próprio julgamento de Aristóteles sobre a história, na *Poética* –, a natureza plástica do conceito de passado já revela alguns de seus caracteres em Homero. As relações complexas entre os *modi* temporais encontradas em Homero sobreviveram e devem retornar como o fundamento da teoria da história que deseja entender o conceito de passado e a história como ciência da existência, não meramente como a ciência do nexo entre fatos ou do acúmulo de experiências cujo interesse seja a “causa” dos eventos, mas a sua “razão”.

§. 10

Na obra aforística *Beiträge zur Philosophie* [Contribuições à Filosofia], Heidegger estuda a temporalidade como *tempo-espacial* [Zeit-Raum], interpretado como o *pro-fundo* [Ab-grund] existencial em relação direta com a materialidade. O §242 da obra em questão disserta precisamente sobre o tempo como a profundidade da existência. O tempo surge necessariamente dos entre-espços, isto é, dos não-espços, dos vazios, dos momentos em que não *há* nada; o tempo é a des-espacialização que se expressa como profundidade, o que permite o fenômeno da abertura, da projeção, da expectativa ativa, do adiantar-se, do retornar a si, do movimentar-se, quer dizer, do não-ser-nenhum-espço, do não-ser-nenhum-lugar. Portanto, o *pro-fundo* existencial, tempo-espço, produz o fenômeno que se entende como o tempo. O *pro-fundo* é aquilo que Heidegger chamou de fundamento da existência, em *Ser e Tempo*, a *temporalidade*²⁶². Em outras palavras, a *temporalidade* assim compreendida é *profundidade*.

El tiempo es la substancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebat, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego.

O tempo é a substância de que sou feito. O tempo é um rio que me arrebat, mas eu sou o rio; é um tigre que me destroça, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo.
(BORGES, 1960: 187).

Assim Jorge Luis Borges define o “ser” da temporalidade, no seu ensaio *Nueva refutación del tiempo* [Nova refutação do tempo] (1946). O tempo é a substância existencial que se encontra na profundidade da existência; o tempo é a matéria original e final da existência; ele define e abre cada momento; o tempo arrebat porque somos arrebatados; ele destrói ou destroça porque somos destruídos; ele consome porque somos consumidos. Esse encontro entre a atividade do tempo e a nossa própria existência anuncia a indissociabilidade entre tempo e ser, pois o tempo é a dimensão real, a *profundidade* que produz o mundo responsável por nos incluir entre não-espços radicalmente materiais.

²⁶² Em ambos os significados possíveis, estabelecidos por Heidegger (Cf. INWOOD, 2002), *Zeitlichkeit*, temporalidade do *Dasein*, e *Temporalität*, temporalidade que independe da ação do *Dasein*.

Mas o que é esse “tempo” materialmente expresso senão a experiência? “Le temps est de la volonté [O tempo é vontade]” (KUKI, 2011: 295); e a vontade, a origem da “pro-fundidade” do ser, nada mais é do que o passado, a substanciação do *não-realizado*. *O tempo é o passado*.

§. 11

Há uma *direção* temporal que se chama tradição; e há os *sentidos* temporais, que são a memória e a história materializados como historiografia.

A temporalidade, o *passado*, escraviza ou liberta (SARLO, 2007: 12). Quer dizer, o passado ou é *força controladora* ou é *força messiânica*. Todavia, o passado para o historiador permanece um destacamento originado do presente, quando não completamente construído pelo [no] presente que é a fronteira original de toda e qualquer experiência. Jacques Le Goff advoga por essa interpretação do fenômeno do tempo historicamente articulado no verbete “Passé/présent”, publicado primeiramente na *Enciclopedia Einaudi* e, posteriormente, na coletânea de artigos *Histoire et Mémoire* [História e Memória] (1986). Para Le Goff, todo acontecimento ou evento histórico “devient un marqueur de frontière entre passé et présent d’abord puis entre un « avant » et un « après » [torna-se, primeiramente, um marcador de fronteira entre passado e presente, depois entre um ‘antes’ e um ‘depois’]” (LE GOFF, 1986: 32). Michel de Certeau sumariza, de modo crítico, assim, o aspecto temporal que a historiografia tradicional obedece:

l’historiographie se développe (...) en fonction d’une coupure entre le passé et le présent. Elle résulte des rapports de savoir et de pouvoir entre deux lieux supposés distincts.

a historiografia se desenvolve (...) em função de uma ruptura entre passado e presente. Ela resulta das relações de saber e de poder entre dois lugares supostamente distintos.
(CERTEAU, 2002: 86).

Tal visada aristotélico-agostiniana sobre o tempo demarca a compreensão histórica no terreno da ontologia tradicional sobre o tempo, um dos motivos que matém vivo o argumento da história como *Historia Magistra Vitae*, pois o passado assim controlaria o presente de modo implacável. O passado é escravizado por aquilo que a tradição confere como tal ao castrar a sua potência e substância imediata, a

liberdade. A história e a historiografia são, desse modo, condicionadas à tradição, o que conserva o *sentido* cativo da *direção* do tempo.

O tempo, ou melhor, o *passado*, escraviza ou liberta, controla ou redime, na medida em que o tempo é a vontade, quer dizer, a liberdade.

*Oui. L'une d'elles me dit:
« Tu veux donc mourir.
Mais ça n'a aucun sens.
Ta mort ne nous rendra pas la vie.
Ce n'est pas un acte.
Tu dois sortir d'ici,
Tu dois témoigner de notre souffrance,
Et de l'injustice
Qui nous a été faite. »*

[Sim. Uma delas me disse :
‘Você quer morrer, então.
Mas isso não tem nenhum sentido.
Sua morte não nos dará de volta a vida.
Isso não é um ato.
Você deve sair daqui,
Você deve testemunhar nosso sofrimento,
E a injustiça
Que nos fizeram.’]

(Filip Müller em *Shoah*, de Claude Lanzmann)

それは幽霊の行列
一瞬にして着物は燃え落ち
手や顔や胸はふくれて、
紫色の水ぶくれはやがて破れて、
皮膚はぼろのようにたれさがった。

[Era uma procissão de fantasmas.
Em um instante as roupas estavam incineradas,
mãos, faces e ventres dilatados,
bolhas púrpuras rapidamente rasgavam,
a pele pendurada como um pedaço de trapo.]

(原爆の図, 《幽霊》 [Painéis de Hiroshima, ‘Fantasmas’])

§. 12

A atividade historiográfica, segundo a *força messiânica passado*, é uma *atividade reativa*, não puramente ativa, como o quer o construtivismo radical nem puramente passiva como o quer o historicismo tradicional. A história é sobretudo uma ciência da existência, porque o passado é uma categoria da existência; *por isso, a história antes de qualquer coisa é e sempre foi o estudo do passado como identificação e análise das forças que comprimem a (e reagem na) existência. A história, então, não apenas reage (al)quimicamente com a atualidade, mas ela é, em si, a reação do passado não-realizado.*²⁶³

A variedade dos discursos históricos como fato historiográfico e historiológico originou-se da sua abertura para a *compreensão* [Verstehen] pela hermenêutica histórica novecentista, que retirou o passado da sua posição passiva diante do historiador, colocando-o em atividade, acessando a sua natureza transitiva, demonstrando que o passado não é passivo, nem ativo, mas *reativo*. A (al)quimia entre os *modi* de temporalidade própria à arquitetura do tempo expressa duplamente esse caráter do passado: ele *reage* à atualidade e também *reage* com os outros *modi* temporais. Walter Benjamin e Martin Heidegger, particularmente, justificam teoricamente essa nova maneira de acessar a *historicidade*, conforme o conceito de passado *Benjamin-Heidegger-Freud*. E embora a *compreensão histórica* encontre modos diferentes de elaboração do passado, perspectivas narrativas variadas, é imperativo afirmar que a reviravolta do conceito de passado operada pelo descobrimento da sua outra natureza não descaracterizam os conceitos de “verdade” e de “mentira”, rigorosamente reafirmados pela teoria da história que entendeu o passado como *força existencial*. Não se deve confundir, portanto, a variação de possibilidades, a distorção ou a *falsificação*²⁶⁴ do passado com a sua “decisiva negação” (a mentira), o princípio teórico que anima toda forma de “revisão” cujo alvo comum, não por acaso, são as histórias dos regimes ou eventos autoritários e das catástrofes humanitárias (a escravidão moderna, a *Shoah*, os genocídios, o advento e o uso de armas de extermínio em massa, os crimes contra a humanidade

²⁶³ Nota-se, a título de curiosidade, que Friedrich Gundolf, não nos termos aqui apresentados, já sinalizou em Vorbilder (1911) a história como *força* [Kraft] (Cf. SILVA, 2016).

²⁶⁴ Conforme o conceito cunhado por Lorena Lopes da Costa (COSTA, 2016), em sua tese doutoral, na qual a historiadora e teórica da história examina dois processos de atualização da tradição homérica (no século V a.c. e no imediato pós-guerra, na França dos anos 1910 e 1920) e identifica a *falsificação* das histórias de heróis homéricos como um andamento necessário para a elaboração da consciência histórica nos dois momentos estudados.

pelo não reconhecimento do “outro” em geral), *não-acontecimentos* que se escondem nas profundezas da inconsciência histórica pela sua potência destrutiva (do indivíduo e da vida social). A “decisiva negação” dos *não-acontecimentos*, traumáticos por natureza, nega, precisamente, a infelicidade, ou melhor, a irrealização de certa *imagem de felicidade* ou certo *passado* que contém a força de expor e redimir acontecimentos esquecidos por sua dificuldade de adquirir sentido.

Reafirma-se, assim, que a compreensão da natureza historiológica da “verdade” não abre margem para exceder as “possibilidades” (que nada mais são do que os seus “limites”) de *compreensão* de determinado *passado*, pois a ação de atravessar os seus limites descaracteriza o discurso historiográfico da sua natureza e vocação, sempre relacionada a como o *passado* se apresenta.

§. 13

A *historicidade* aglutina três aspectos da consciência do tempo: não somos oniscientes; não somos onipresentes; nossa potência espiritual é restrita. Não por acaso, a *historicidade* aparece na época da secularização, bem como da historiografia moderna: o modo secular de elaboração da experiência do espírito humano. A história serve para isso, para se conhecer a sua própria *historicidade*, sempre em relação às outras *historicidades*, o fundamento existencial do *ser* que é cada vez mais seu na medida em que se entende assim.

Se o fator historiológico da *historicidade* foi a preocupação da teoria da história até meados do século XX, particularmente a partir do chamado *linguistic turn* [giro linguístico], a teoria da história passa e se preocupar com a *representabilidade* do passado; se antes a teoria da história se ocupou com os modos de *absorção* do conhecimento histórico, hoje ela se preocupa com a sua *exposição*. E para conhecer de forma ontológica o conceito de *passado*, deve-se retornar às investigações sobre a sua cognoscibilidade, antes de entender a sua representabilidade.

§. 14

As filosofias da história possuíam o *motto* do futuro como necessidade; o *Historismus* e as suas atualizações metódicas, sociológicas e estruturalistas, compreenderam o presente como a simultaneidade (a *longue durée* de Fernand Braudel é o exemplo mais claro); propõe-se admitir o *passado* como a *transitoriedade*. Sendo a transitividade a autêntica natureza do tempo, somente o

estudo do conceito de *passado* objetiva a sua forma própria. O objeto da historiografia, assim, mantém-se como *passado*. Mas que passado?

O *passado* que se atira na *direção* do historiador é sempre o *não-realizado*, quer dizer, o que se constituiu como um “não acontecimento” [não-espço; não-lugar; não-sentido] e que, por isso, exige do *tempo-do-agora* a sua realização e deseja, através da *história* [Geschichte], tornar-se um *acontecimento* [Geschehen].

Não quero dizer com isso que há *perfectibilidade* estrutural ou que há um movimento invisível próprio à ideia de tempo organizado pela capacidade de melhorar ou tornar “perfeitos” todos os eventos humanos passados; pelo contrário, a natureza do tempo é a *imperfectibilidade* do seu motor original, o *passado*. E é precisamente desse caráter negativo, identificado de forma rudimentar por Hegel, que o passado busca na *pro-fundidade* da existência o seu significado ou *sentido*, sempre em relação à *direção* do tempo fisicamente “exterior”.

§. 15

Ao enxergar o passado sempre à frente, *a história como ciência da existência trata das imagens de felicidade da humanidade, dos desejos que demandam da história o retorno à consciência histórica dos acontecimentos que devem significar algo agora e somente agora*. Parafraseando Yeshayahou Leibowitz, se Voltaire diz que “l’histoire n’est que le tableau des crimes et des malheurs [a história não é mais do que o quadro dos crimes e das infelicidades]”, acrescenta-se que a história é também a luta contra a infelicidade de encontro ao “não-acontecimento”, ou melhor, a luta pela felicidade que, coletivamente, se compreende como a justiça. A historiografia, então, é a expressão tanto da infelicidade quando da luta pela felicidade; o que poderia lembrar (embora não se relacione em nenhum aspecto com) a “luta de classes” marxista. *A historiografia é, finalmente, o desejo de justiça comum sobre determinada época.*

Referências Bibliográficas

Fontes de Walter Benjamin

BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. (GS)

BENJAMIN, Walter; RAULET, Gérard. *Werke und Nachlaß*. Kritische Gesamtausgabe - Band 19: Über den Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010. (Werke und Nachlaß)

BENJAMIN, Walter; GÖDDE, Christoph; LONITZ, Henri. *Gesammelte Briefe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000.

BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; BOLLE, Willi; MATOS, Olgaria C. F.. *Passagens*. Trad. Irene Aron. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 2. ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas II. Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas III. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem: (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2011.

Fontes de Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe (102 Bänden)*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, (1977-). (GA)

HEIDEGGER, Martin; JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1920–1963* (Hrsg. Walter Biemel und Hans Saner). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo [Sein und Zeit]*. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Editora Viavérta, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Trad. Marco Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

Fontes de Sigmund Freud

FREUD, Sigmund. *Studienausgabe*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1975. (SA)

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. London: Imago, 1941. (GW)

FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Compêndio de Psicanálise [Abriss der Psychoanalyse]*. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

FREUD, Sigmund; STRACHEY, James; FREUD, Anna. *A interpretação dos sonhos*. 2. ed., totalmente rev. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. 2v.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

Dicionários e Enciclopédias

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris : Hachete, 2000.

BAST, Rainer ; DELFOSSE, Heinrich. *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'* (Band 1 – Stellenindizes Philologisch-kritischer Apparat). Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1979.

BEREZIN, Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: EDUSP, 2003.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Band VI). Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1989.

ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religions*. Macmillan Publishing Company: New York/London, 1987.

Encyclopaedia Judaica. Jerusalem: Keter Publishing House, 1971-1992.

GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin Français* (Établie sous la direction de Gérard GRÉCO, Mark DE WILDE, Bernard MARÉCHAL et Katsuhiko ÔKUBO). Paris, 2016.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

KOSELLECK, R.; ENGELS, O; GÜNTHER H.; MEIER, C. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 2. Stuttgart : Klett-Cotta, 1975.

LECLANT, Jean. *Dictionnaire de l'Antiquité*. Paris : PUF, 2011.

LINDNER, Burkhardt. *Benjamin Handbuch: Leben-Werke-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2011.

RENZ, Johannes; RÖLLING, Wolfgang. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. II Die althebräischen Inschriften. 1. Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

RITTER, Joachim ; GRÜNDER, Karlfried ; GABRIEL, Gottfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (13 Bände). Basel : Schwabe & Co., 1971-2007.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1991.

Bibliografia geral

AGAMBEN, Giorgio. Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins. In: STEINER, Uwe (Hrg.). *Walter Benjamin (1892-1940) zum 100. Geburtstag*. Bern; Berlin; Frankfurt/M ; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992.

AGAMBEN, Giorgio. “Langue et histoire”. In: *Walter Benjamin et Paris*. Colloque international, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. *A instrução dos Catecúmenos: teoria e prática da catequese*. Vozes: Petrópolis, 1984.

AGOSTINHO. Confissões XI. In: REY PUENTE, Fernando; BARACAT JÚNIOR, José. *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

AUGUSTIN. *Confessions*. Tome II : Livre IX-XIII (Texte établi et traduit par : Pierre De LABRIOLLE). Paris: Les Belles Lettres, 1926.

AUGUSTINE. *Confessions* - Volume II - Books 9–13 (Edited and translated by Carolyn J.-B. Hammond). Cambridge: Harvard University Press, 2016.

AICHELBURG, Peter. Zur Entwicklung des Zeitbegriffs: Aristoteles und der Zeitbegriff in der relativistischen Kosmologie. In: F. Stadler, M. Stöltzner (eds.), *Time and History*. Zeit und Geschichte. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006.

ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. *Pensamento Alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: Goethe-Institut, Cosac & Naify, 2009.

ALVES, Roberto. *Gramática do hebraico clássico e moderno: contendo todos os 1.733 verbos hebraicos, que aparecem no Antigo Testamento Hebraico, devidamente analisados e traduzidos*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

ANKERSMIT, Frank. *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*. Cornell University Press: New York, 2012.

AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ARAGON, Louis. *Le Paysan de Paris*. Paris: Folio, 2012.

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro* (trad. Mauro Barbosa). São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hanna. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

ARISTÓTELES. Tratado do Tempo, Física IV 10-14. In: REY PUENTE, Fernando; BARACAT JÚNIOR, José (Org.). *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2014.

ARISTOTLE. *Physics*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

ARISTOTE. *Physique*. Tome I: Livres I-IV (Texte établi et traduit par : Henri CARTERON). Paris : Les Belles Lettres, 1926.

ARISTOTE. *Catégories* (Texte établi et traduit par : Richard BODÉÜS). Paris : Les Belles Lettres, 2002

ARISTOTE. « De la mémoire et de la réminiscence ». In: *Petits traités d'histoire naturelle*. Belles Lettres: Paris, 2006.

ASSMANN, Aleida. Transformations between History and Memory. *Social Research*, vol. 75, n 1, Collective Memory and Collective Identity (Spring), 2008a.

ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. In : NÜNNING, Ansgar; ERL, Astrid (Ed.). *Cultural Memory Studies : An International and Interdisciplinary Handbook*. New York, Berlin : De Gruyter, 2008b.

ASSMANN, J.; THEUNISSEN, M.; WESTERMANN, H.; SCHMITT, H.-Ch; PORRO, P.; SCHWARTZ, Y.; BÖWERING, G.; KESSLER, E.; HÜHN, H.; WASCHKIES, H.-J; BEUTHAN, R.; SANDBOTHE, M.; JANICHI, P.; LÜBBE, H.; ELBERFELD, R. "Zeit". In: RITTER, Joachim ; GRÜNDER, Karlfried ; GABRIEL, Gottfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Basel: Schwabe & Co., 2004.

BACHELARD, Gaston. *L'intuition de l'instant*. Paris: Biblio essais, 2012.

BAHTI, Timothy. "History as Rhetorical Enactment: Walter Benjamin's Theses 'On the Concept of History'." *Diacritics* 9, no. 3 (September), 1979.

BAMBACH, Charles. *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995.

BARASH, Andrew Jeffrey. Les sources de la mémoire. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, n. 1, Mémoire, histoire (Jan-Mars), 1998.

BARASH, Andrew Jeffrey. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. New York: Fordham University Press, 2003.

BARRETO, João. *Ler o que não foi escrito: conversa inacabada entre Walter Benjamin e Paul Celan*. Lisboa: Cotovia, 2005.

BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Paris: Éditions Gallimard: 1996.

BAUMGARTNER, Walter; KOEHLER, Ludwig; STAMM, Johann Jakob. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1983.

BEINER, Ronald. Walter Benjamin's Philosophy of History. *Political Theory*, Vol. 12, No. 3. (Aug), 1984.

BEN-DOV, Yoav, "Complementaridade e Reconciliação". *Varia História* (Belo Horizonte), 2003.

BERNET, Rudolf. Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger. *Heidegger Studies*, 3-4, (89-104), 1988.

BERNET, Rudolf. Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 85, n°68, 1987.

BERLIN, Isaiah. The Concept of Scientific History. *History and Theory*, vol. 1, n. 1, 1960.

BEVIR, Mark. Why Historical distance is not a Problem. *History and Theory*, Issue 50 (December), 2011.

BONNEUIL, Noël. The Mathematics of Time in History. *History and Theory*, Vol. 49, No. 4, (December), 2010.

BERGSON, Henri. *Durée et simultanéité*: a propos de la théorie d'Einstein. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

BERGSON, Henri. *Matière et Mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1939.

BEVERNAGE, Berber. Time Presence and Historical injustice. In: *History and Theory*, 47, 2, pp 149-167, 2008.

BEVERNAGE, Berber; LORENZ, Chris. Breaking up time. Negotiating the borders between Present, Past and Future. *Storia della Storiografia*, 63, Vol 1. Fabrizio Serra editore: Pisa - Roma, 2013.

BEVERNAGE, Berber. Tales of pastness and contemporaneity: on the politics of time in history and anthropology. *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 20, issue 3, 2016.

BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

BÖHME, Gernot. *Zeit und Zahl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.

BOLLE, Willi. Geschichte. In: WIZISLA, Erdmut; OPITZ, Michael (Hrg.). *Benjamins Begriffe* (Erste Band). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

BORGES, Jorge Luis. Nueva refutación del tiempo. In: *Otras inquisiciones*. Alianza Editorial: Madrid, 1960.

BRÈS, Yvon. Home, Carus, Hartmann (histoire de l'inconscient). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Tome 129, vol 2. PUF: Paris, 2004.

BRETON, André. *Manifestes du Surréalisme*. Paris: Folio, 1985.

BROAD, C. D. *Scientific Thought*. New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., 1923.

BROCKMAN, John. *The Third Culture*. New York: Simon and Schuster, 1995.

BUCK-MORSS, Susan. Revolutionary Time: The Vanguard and the Avant-Garde. *Benjamin Studien/Studies*, Vol. 1, No. 1. (1 May), 2002.

BOUTON, Christophe. Hegel et le problème du temps. In: SCHNELL, A. *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Em nome da (in)diferença*. O mito grego e os apologetas cristãos do segundo século. São Paulo: Editora Unicamp, 2014.

BRENTANO, Franz. *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.

BRETAS, Aléxia. *A constelação do Sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Humanitas, 2008.

BULHAUPT, Peter (org.). *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*. Beiträge und Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

CALLAHAN, John. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

CAMILLI, Coraline. *Le temps et la loi*. Paris : PUF, 2013.

CANALES, Jimena. Einstein, Bergson, and the experiment that failed: intellectual cooperation at the League of nations. *MLN* 120, pp 1168-1191, 2005.

CANCIK, Hubert. Die Rechtfertigung Gottes durch den 'Fortschritt der Zeiten'. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtesvorstellungen. In: ASCHOFF, Jürgen; ASSMANN, Jan; BLASER, Jean-Pierre (Hrg.). *Die Zeit*. Dauer und Augenblick. München: Piper, 1990.

CARVALHO, Augusto. *A idéia de história em Walter Benjamin: o passado, a forma e a tradução*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2013.

CARTERON, H. Remarques sur la notion de temps d'après Aristote. In: *Revue Philosophique de la France e de l'Étranger*, vol. 98, 1924.

CARR, David. Place and Time: on the interplay of historical points of view. In: *History and Theory*, 40 (december), 2001.

CARR, David. Phenomenology of historical time. In: *The Past's Present*. Essays on the Historicity of Philosophical Thinking. Södertörns högskola, 2005.

CAYGILL, Howard. Benjamin, Heidegger e a destruição da experiência. In: *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

CERTEAU, Michel. *Histoire et Psychanalyse : entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.

CHAVES, Ernani. "Escovar o judaísmo a contrapelo". Walter Benjamin e a questão da identidade judaica na correspondência com Ludwig Strauss. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 58. (p. 223-240), nov, 2000.

CHERVET, Bernard. L'après-coup. Prolégomènes. *Revue Française de Psychanalyse*, Julliet, vol. 3, tome LXX. Paris: PUF, 2006.

CHOU, C. W.; HUME, D. B.; ROSENBAND, T.; WINELAND, D. J.. Optical Clocks and Relativity. *Science*, vol. 329, (September), 2010.

- CLARK, Andy. Time and Mind. *The Journal of Philosophy*, Vol. 95, No. 7, Jul., 1998.
- COHEN-LEVINAS, Danielle. Philosophier dans la forme du temps : récit, expérience et revelation. *Europe*, nº 108, Walter Benjamin. Paris, avril, 2013.
- CONEN, Paul. *Die Zeittheorie des Aristoteles*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.
- COSTA, Lorena Lope da. *Heróis antigos e modernos: a falsificação para se pensar a História*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia, 2016.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas S. A., 2006.
- COULANGES, Fustel de. Choix de textes de Fustel de Coulanges. In: HARTOG, François. *Le XIXème siècle et l'histoire*. Le cas Fustel de Coulanges. Paris : Éditions du Seuil, 2001.
- CREUTZ, Daniel. Droysen et l'historicité. In: *Historicités*. Paris : Éditions la Découverte, 2009.
- CROCE, Benedetto. *La storia como pensiero e come azione*. Laterza: Bari, 1943.
- DAHL, Gerhard. Os dois vetores temporais de *Nachträglichkeit* no desenvolvimento da organização do ego: a importância do conceito para a simbolização dos traumas e ansiedade sem nome. *Jornal de Psicanálise*, 44 (80), São Paulo, 2011.
- DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's Concept of Temporality: Reflections of a Recent Criticism. *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, No. 1 (Sep.), 1995.
- DANIÉLOU, Jean. *Les symboles chrétiens primitifs*. Paris : Éditions du Seuil, 1961.
- DARWIN, Charles. *On the origins of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. New York: D. Appleton and Company, 1860.
- DASTUR, Françoise. La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être e Temps* de Heidegger. *Archives de philosophie*, tome 74, vol. 4, 2011.
- DASTUR, Françoise. The ekstático-horizontal constitution of temporality. In: MACANN, Christopher (Ed.). *Martin Heidegger - Critical Assessments* (vol 1). New York, London: Routledge, 1992.
- DE DECCA, Edgar Salvadori. *O silêncio dos vencidos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- DELACROIX, Christian. Généalogie d'une notion. In: *Historicités*. Paris : Éditions la Découverte, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *L'Image Temps*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1985.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris : PUF, 1967.

DERRIDA, Jaques. *Marges de la Philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. Marx & Sons. In: SPRINKER, Michael. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*. New York : Verso, 1999.

DETIENNE, Marcel. *Comparer l'incomparable*. Paris : Éditions du Seuil, 2009.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps: histoire de l'art et anachronisme des images*. Paris: Editions de Minuit, 2000.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 1. Berlin: Weidmann, 1960-1961.

DROYSEN, Johann Gustav. *Historik – Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857) Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*. Textausgabe von Peter Leyh. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977.

DROYSEN, Johan Gustav. *Historik (Grundriß)*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1882.

DUMMETT, Michael. The reality of the Past. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 69, 1969.

DUMMETT, Michael. *Truth and the Past*. New York: Columbia University Press, 2003.

ECKHART, Johann. *Meister Eckhart: Predigten, Traktate, Sprüche*. Berlin: Hofenberg, 2013.

EINSTEIN, Albert. *The collected papers of Albert Einstein*. Princeton: Princeton University Press, 1987-2006.

EINSTEIN, Albert. Bemerkungen zu den in diesem Bande vereinigten Arbeiten. In: SCHILPP, P. A. *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*. Braunschweig: Vieweg, 1979.

EINSTEIN, Albert. Zur Elektrodynamik bewegter Körper. *Annalen der Physik*. Band 17, 1905.

EINSTEIN, Albert. Über das Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen. *Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik* 4, pp. 411–462, 1907.

EINSTEIN, Albert. Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. *Annalen der Physik*. Band 49, 1916.

EINSTEIN; INFELD. *The evolution of physics*. New York: Touchstone, 1966.

- ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Éditions Gallimard, 1969.
- ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris : Folio, 2012.
- ELIAS, Norbet. *Über die Zeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1984.
- FARIAS, Victor. *Heidegger et le Nazisme*. Paris : Verdier, 1987.
- FEICK, Hideldgard; ZIEGLER, Suzanne. *Index zu Heideggers „Sein und Zeit“*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.
- FENVES, Peter. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the shape of time*. California: Stanford University Press, 2011.
- FENVES, Peter. Volledung: de Heinrich Rockert à Benjamin – Heidegger. In: LAVELLE, Patricia (Dir.). *Walter Benjamin*. Paris: Éditions de l'Herne, 2013.
- FERRIS, David S.. *The Cambridge companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- FESTUGIÈRE, André Jean. *Études de philosophie grecque*. Paris : VRIN, 1971.
- FEYNAMN, Richard. The Theory of Positron. *Physical Review*, n° 76, 1949.
- FÈVE, Annaïk. L'après-coup de la mémoire. *Revue Française de Psychanalyse*, Julliet, vol. 3, tome LXX. Paris : PUF, 2006.
- FLECK, Ludwik; CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *Gênese e desenvolvimento de um fato científico: introdução à doutrina do estilo de pensamento e do coletivo de pensamento*. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.
- FITTIPALDI, Rafael de Andrade. *Émergence et vérité - Les traits fondamentaux du « premier commencement » de la philosophie lus à partir de la notion de Machenschaft chez le Martin Heidegger des années 1930* (Mémoire de Master II - Université Paris-Sorbonne; Sous la direction de M. Emmanuel CATTIN). Paris, 2016.
- FLEISCHER, Margot. *Die Zeitanalysen in Heideggers 'Sein und Zeit': Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Würzburg: Konigshausen and Neumann, 1991.
- FORCE, James E.; POPKIN, Richard Henry. *Essays on the context, nature and influence of Isaac Newton's theology*. Dordrecht: Klumer Academic, 1990.
- FREITAS, Romero Alves. *Memória, escrita e esquecimento na obra de Walter Benjamin*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia, 2003.
- FREITAS, Romero Alves. Estranhamento ou empatia? Notas sobre o problema do conhecimento histórico em Walter Benjamin. *Revista Arte Filosofia*, Ouro Preto: Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, n. 1, p. 91-102, Jul. 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik im Rückblick*. In: *Gesammelte Werke* (band X). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale. In: *Le temps et les philosophes*. Payot/Unesco: Paris, 1978.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. I Band – Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método. Tomo I – Hermeneutica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Editora Vozes: São Paulo, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e narração em W. Benjamin. Campinas; São Paulo: Perspectiva; FAPESP; UNICAMP, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Über den Begriff der Geschichte”. In: LINDNER, Burkhardt. *Benjamin Handbuch: Leben-Werke-Wirkung*. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Walter Benjamin e a História aberta”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion* [online] vol.46, n.112, pp. 183-190, 2005.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. *Estud. av.* vol.13, n.37, pp. 191-206, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Walter Benjamin: estética e experiência histórica” In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. *Pensamento Alemão no século XX*: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. São Paulo: Goethe-Institut, Cosac & Naify, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Entre sonho e vigília: quem sou eu?”. In: PROUST, Marcel. *No caminho de Swann – Em busca do tempo perdido*, v. 1. São Paulo: Globo, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Entre a vida e a morte”. In: OTTE, Georg; SEDLMAYER-PINTO, Sabrina; CORNELSEN, Elcio Loureiro. *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. La vérité du passé. *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, Volume 58, Numéro 58, 1998.

GAGNEBIN, Jenne-Marie. RESENHA: Nadine Werner. Archäologie des Erinnerns. Sigmund Freud in Walter Benjamins "Berliner Kindheit" [Arqueologia do lembrar. Sigmund Freud na "Infância em Berlim" de Walter Benjamin]. *Revista Limiar*, vol. 3, n 6, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Seis teses sobre as "Teses". *Lado "B"[enjamin]*. Belo Horizonte: Crisálida, 2011.

GAGNEBIN, Jean-Marie. « Enterrer les morts ». La tâche de l'historien selon Paul Ricoeur et Walter Benjamin. In: DOSSE, François; GOLDSTEIN, Catherine (Dir.). *Paul Ricoeur : penser la mémoire*. Paris : Éditions du Seuil, 2013.

GANDLER, Stefan. "Porqué el angel de la historia mira hacia atrás?". *Revista de Historia e estudos culturais*. Vol. 3, ano III, nº 3, Julho/ agosto / setembro / 2006.

GARDET, Louis. Le prophète et le temps. In: *Le temps et les philosophes*. Paris : Payot/Unesco, 1978.

GARCIA, Fernando Gomes; MENDES, Breno; VIEIRA, Andrea. Teoria da história em debate: modernidade, narrativa, interdisciplinaridade. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

GAY, Peter. *Freud*. Uma vida para nosso tempo. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

GIULIANI, Mathias. *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*. Paris : Klincksieck, 2014.

GÖDEL, K. Eine Bemerkung über die Beziehungen zwischen der Relativitätstheorie und der idealistischen Philosophie. In: SCHILPP, P. A. *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*. Braunschweig: Vieweg, 1979.

GÖDEL, Kurt. An Example of a New Type of Cosmological Solutions of Einstein's Field Equations of Gravitation. *Reviews of Modern Physics*. vol. 21, Nº 3, (July), 1949.

GREFFRATH, Krista. Der historische Materialist als dialektischer Historiker : Zum Motiv der Rettung in Walter Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte« . In: BULHAUPT, Peter (Hrg.). *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«*. Beiträge und Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

GRETHLEIN, Jonas. 'Future Past': Time and teleology in (ancient) historiography. *History and Theory*, 53 (october), 2014.

GRÜNBAUM, Adolf. *Modern Science and Zeno's Paradoxes*. Middletown: Connecticut Wesleyan University Press, 1967.

GUYAU, Jean-Marie. *La genèse de l'idée de temps*. Paris : Félix Alcan, 1890.

HAAR, Michel. "Le concept de temps". In: HAAR, Michel (Dir.). *Cahier de L'Herne – Heidegger*. Éditions de l'Herne: Paris, 1983.

- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. *La psychologie collective*. Paris: Flammarion, 2015.
- HASPELMATH, Martin. *From Space to Time. Temporal adverbials in the World's Languages*. München; Newcastle: Lincom Europa, 1997.
- HARTLE, James. The physics of 'Now'. *American Journal of Physics*, 73, 2005.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Ed. du Seuil, 2003.
- HARTOG, François. *Croire en l'histoire*. Paris: Flammarion, 2013.
- HATANO, Seiichi. *Time and Eternity (Classics on Japanese Thought and Culture)*. Tokio: Yushodo, 1988.
- HAWKING, Stephen. *A brief history of time*. London: Bantam, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden mit Registerband*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Hegel-Werke)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Systementwurf II*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- HEGEL, G.W.F.; SERRA, Alice. O infinito negativo: Primeiro escrito de Hegel Sobre o tempo. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, ano 8, nº14, Junho, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da historia*. Brasília: Ed. Unb, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEISENBERG, Werner. Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. *Zeitschrift für Physik*, col. 43, 3, (March), 1927.
- HERDER, Johan Gottfried. *Verstand und Erfahrung – Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werke* (10 Bände). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.
- HESCHEL, Abraham. *Les bâtisseurs du temps*. Paris : Les éditions de minuit, 1957.

- HESIODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- HEUSSI, Karl. *Die Krisis des Historismus*. Tübingen: Verlag von J. C. Mohr, 1932.
- HILLACH, Ansgar. Dialektisches Bild. In: WIZISLA, Erdmut; OPITZ, Michael (Hrg.). *Benjamins Begriffe* (Erste Band). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- HOY, R. Parmenides' complete rejection of Time. *The Journal of Philosophy*, New York, vol. XCI, n. 11, (573-598), 1994.
- HUBBLE, Edwin. A relation between distance and radial velocity among extragalactic nebulae. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 15, Issue 3, 1929.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1739.
- HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Freiburg: Max Niemeyer Verlag, 1928.
- HUSSERL, Edmund; BREEUR, Roland. Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*. *Husserl Studies* 11: 3, 63, 1994.
- HUIZINGA, Johan. Existe uma metamorfose da história? Resposta à pergunta: como o presente se torna passado? (Berliner Tageblatt, 31 de maio de 1936). *História da Historiografia*, n. 18, Ouro Preto (agosto), 2015.
- IBER, Christian. Historicidade da filosofia em Hegel e Heidegger. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 04 ; nº. 02, 2013.
- IGGERS, Georg. Historicism. In: WIENER, Philip (Ed.). *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.
- IGGERS, Georg. Historicism: The History and Meaning of the Term. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1 (Jan), 1995.
- IMBERT, Claude. "Le présent et l'histoire" in: *Walter Benjamin et Paris – Colloque international 27-28 juin 1983*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- IVES, Herbert; STILWELL, G. R.. As Experimental Study of the Rate of a Moving Atomic Clock. *Journal of the Optical Society of America*, vol. 28, (July), 1938.
- JAEGER, Friedrich. Theorietypen der Krise des Historismus. In: BIALAS, Wolfgang; RAULET, Gérard (Hrg.). *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik* (Schriften zur Politischen Kultur der Weimarer Republik. Band 2). Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1996.

JAMES, William. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Co., 1890.

JANICH, Peter. "Zeit". In: MITTELSTRß, Jürgen (Hrg.). *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Band 4. Verlag J. B. Metzler: Stuttgart, Weimar, 1996.

JANZ, Rolf-Peter. "Ausente e Presente". In: SEDLMAYER, Sabrina. *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.

JANZ, Rolf-Peter. "Expérience mystique et expérience historique au XIXe siècle". In: *Walter Benjamin et Paris*,. Coloque international, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

JAROSZKIEWICZ, George. *Images of Time*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

JASMIN, Marcelo Gantus. Silêncios da História: experiência, acontecimento, narração. In: NOVAES, Adauto. *Mutações: o silêncio e a prosa do mundo*. São Paulo: SESC, 2014.

JORDHEIM, Helge. Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities. *History and Theory*, n. 51, (May), 2012.

KAEGI, D.; RUDOLPH, E. "Vergänglichkeit; Vergehen". In: RITTER, Joachim ; GRÜNDER, Karlfried ; GABRIEL, Gottfried (Hgg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Basel: Schwabe & Co., 2001.

KAFKA, Franz. Er: Prosa. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANT, Immanuel. *Sämtliche Werke* (Erster Band). Felix Meiner: Leipzig, 1919. (KrV)

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel; NAVES, Rodrigo; TERRA, Ricardo. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KERMODE, Frank. *The sense of an Ending*. New York: Oxford University Press, 2000.

KING, Preston. *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*. London: Frank Cass Publishers, 2000.

KITTSTEINER, Hans Dieter. Walter Benjamin's Historicism. *New German Critique*, No. 39, Second Special Issue on Walter Benjamin, Autumn, pp. 179-215, 1986.

KLEIN, Étienne; SPIRO, Michael. *Le temps et sa flèche*. Paris : Flammarion, 2013.

KLEINER, Barbara. L'éveil comme catégorie centrale de l'expérience historique dans le *Passagen-Werk* de Benjamin. In: WISMANN, Heinz (Dir.). *Walter Benjamin et Paris*, Colloque international, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

KLÜNERS, Martin. *Geschichtsphilosophie und Psychoanalyse*. Göttingen: V & Runipress, 2013.

KOCH, Anton Friedrich. Espaço e Tempo em Kant e Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 6, nº11, Dezembro, 2009.

KOCKELMANS, Joseph. Heidegger on time and being. In: MACANN, Christopher (Ed.). *Martin Heidegger - Critical Assessments (vol 1)*. New York, London: Routledge, 1992.

KONERSMANN, Ralf. *Erstarrte Unruhe – Walter Benjamin Begriff der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Renate Solbach: Öffentlichkeit ist kein Subjekt. In: *IABLIS – Jahrbuch für europäische Prozesse*, vol. 2, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2014a.

KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O conceito de história*. Belo Horizonte : Autêntica, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Zeitschichten*. Studien zur Historik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000a.

KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000b.

KOSELLECK, Reinhart. *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2014b.

KÖRNER, Axel. The Experience of Time as Crisis: On Croce's and Benjamin's Concept of History. *Intellectual History Review*, 21: 2, 2011.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.

KRACAUER, Siegfried. *History: the last things before the last*. New York: Oxford University Press, 1994.

KRACAUER, Siegfried. Time and History. *History and Theory*, Vol. 6, (Beiheft 6: History and the Concept of Time), 1966.

KUHN, K. G. *Wy,why,hwhy. Über die Entstehung des Namens Jahwe*. In: PARET, R. et al (Hrg.). *Orientalische Studien*. Leiden: F. S. E. Littmann, 1935.

KUIPERS, Theo. *General Philosophy of Science*. Focal Issues. Amsterdam: Elsevier, 2007.

KUKI, Shuzo [九鬼周造]. *九鬼周造全集* [Kuki Shuzo Zenshu]. 第一卷 [vol. 1]. 岩波書店 [Iwanami Shoten], 2011.

KUPKE, Christian. Lived time and to live time : a critical comment on a paper by Martin Wyllie. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. n 12, vol. 3, 2005.

KUPKE, Christian. *Der Begriff Zeit in der Psychopathologie*. Berlin: Parodos, 2009.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire - Livre XI. – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of the Eminent Philosophers*. Translated by Hicks, Robert Drew (Two volume ed.). Cambridge: Loeb Classical Library, 1925.

LAMBAUER, Barbara; MAIER-WOLTHAUSEN, Clemens. *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933-1945*. Band 12: West- und Nordeuropa Juni 1942-1945. München: De Gruyter Oldenbourg, 2014.

LANDGREBE, Ludwig. *Major Problems in Contemporary European Philosophy: From Dilthey to Heidegger*. New York: Frederick Ungar, 1966.

LAVELLE, Louis. *La Conscience de Soi*. Paris : Grasset, 1933.

LANZMANN, Claude. *Shoah*. Paris: Fayard, 1985.

LE GOFF, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris : Gallimard, 1986.

LEIBOVITZ, Yechayahou. *La foi de Maïmonide*. Paris : Éditions du Cerf, 1992.

Le Talmud de Babylone; traduit en langue française et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monumens de l'antiquité judaïque. Leipzig: En commission chez J.A.G.Weigel, 1831.

LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1993.

LEVY, Gabriel. Prophecy, Written Language, and the Mimetic Faculty: Benjamin's Linguistic Mysticism as Cure of the "Language Myth". *Epoché: The University of California Journal for the Study of Religion*, volume 24. p. 19-48, 2006.

LEY ROFF, Sarah. Benjamin and psychoanalysis. In: FERRIS, David (Ed.) *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LINDROOS, Kia. *Temporalization of politics in Walter Benjamin's philosophy of History and Art*. Jyvaskyla: Jyvaskyla University Print House, 1998.

LINK, Christian: "Zukunft; Vergangenheit". In: RITTER, Joachim ; GRÜNDER, Karlfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 12, Basel: Schwabe 2005.

LLOYD, G. E. R. Le temps das la pensée grecque. In: RICOEUR, Paul. *Les Cultures et le Temps*. Paris : Payot; Unesco, 1975.

LOPARIC, Željko. É dizível o inconsciente? *Natureza Humana*. São Paulo, v. 1, n.2, p. 323-385, 1999.

LOPARIC, Željko. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.

LORENZ, Chris. *Unstruck in time. Or: the sudden presence of the past*. Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

LÖWY, Michael; BRANT, Wanda Nogueira Caldeira.; GAGNEBIN, Jeanne-Marie; MULLER, Marcos Lutz. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukacs e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: EDUSP, 1990.

LÖWY, Michael. El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones metodológicas a partir de Walter Benjamin. In: VEDDA, M. *Constelaciones dialécticas*. Tentativas sobre Walter Benjamin. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

LÜBBE, Hermann. *Zivilisationsdynamik*. Ernüchterter Fortschritt politisch und kulturell. Basel : Schwabe, 2014.

LÜBBE, Hermann. Gegenwartsschrumpfung und zivilisatorische Selbsthitorisierung. In: LÜBBE, Hermann. *Schrumpfungen*. Chance für ein anderes Wachstum - Ein Duskurs der Natur- und Sozialwissenschaften. Berlin: Springer-Verlag, 2000.

LÜBBE, Hermann. Esquecimento e Historicização da memória (trad. Sérgio da Mata). In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 29, n 57 (jan-abril), 2016.

LYOTARD, Jean-François. *La Phénoménologie*. Paris: PUF, 1954.

MACH, Ernst. *História e Raízes do Princípio de Conservação de Energia*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2014.

MACHADO, Francisco de Ambrosis Pinheiro. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. *Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2013.

MAÏMONIDE, Moïse. *Le guide des égarés*. Paris: Éditions Verdier, 2012.

MANCHESTER, Peter. "Eternity", In: ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religions*. New York; London: Macmillan Publishing Company, 1987.

MANCHESTER, Peter. *The Syntax of Time. The Phenomenology of Time in Greek Physics and Speculative Logic from Iamblichus to Anaximander*. Leiden; Boston: Brill, 2005.

MANNHEIM, Karl. "Historismus". In: MANNHEIM, Karl. *Wissenssoziologie*. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1970.

MARTEN, Rainer. Martin Heidegger: Die eigentliche Zeit. *Ars semeiotica* 19, 1996.

MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich. *Werke (Band 1)*. Berlin: Sietz Verlag, 1981.

MARX, Karl. *Economia, Política e Filosofia*. Rio de Janeiro: ed. Melso, 1963.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Werner. *Heidegger und die Tradition*. Eine problemgeschichtliche. Einführung in die Grundbestimmungen des Seins. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1961.

MATA, Sérgio da. Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico. *Varia Historia*, vol 22, nº36, 2006.

MATA, Sérgio; PEREIRA, Mateus. Introdução. In: VARELLA, Flávia; MOLLO, Helena; MATA, Sérgio; PEREIRA, Mateus (Org.). *Tempo presente & usos do passado*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2012.

MATOS, Olgaria C. F. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

MCTAGGART, John Ellis. The Unreality of time. *Mind*, n. 17, 1908.

MEIJERING, E. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*. Das elfte Buch der Bekenntnisse. Leiden, 1979.

MEINECKE, Friedrich. *Die Entsehung des Historismus*. München: Verlag von R. Oldenburg, 1936.

MENDES, Breno. A representância do passado histórico em Paul Ricoeur linguagem narrativa e verdade. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

MINKOWSKI, Hermann. Raum und Zeit. *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, n° 18, 1908.

MLODINOW, Leonard; BRUN, Todd. On the Relation between the Psychological and Thermodynamic Arrows of Time. *Physical Review E*, Volume 89, Issue 5, 2013.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Time in Ancient Historiography. *History and Theory*, n. 6, 1966.

MOSÈS, Stéphane. *L'Ange de l'Histoire*. Paris : Éditions Gallimard, 2006.

MOSÈS, Stéphane. "Walter Benjamin and Franz Rosenzweig". In: SMITH, Gary. *Benjamin: philosophy, aesthetics, history*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

MOSÈS, Stéphane. "L'idée d'origine chez Walter Benjamin". In: WISMANN, Heinz (Dir.). *Walter Benjamin et Paris*,. Colloque international, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

MOSÈS, Stéphane. *Figures Philosophiques de la Modernité Juive*. Paris : Les éditions du Cerf: Paris, 2011.

MOSÈS, Stéphane. *Temps de la Bible. Lectures blbliques*. Paris : Éditions de l'éclat, 2011a.

MOSÈS, Stéphane. Freud - "Negation". *Naharaim - Zeitschrift für deutsch - jüdische Literatur und Kulturgeschichte* (vol 4). Berlin: Walter de Gruyter, 2010.

MOOIJ, J. J. A. *Time and Mind*. The History of a Philosophical Problem. Leiden, Boston: Brill, 2005.

MÜLLER, Harro: Walter Benjamin's Critique of Historicism. A Re-reading. *The Germanic Review* 71, 1996.

NEHER, André. Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive. In : RICOEUR, Paul. *Les Cultures et le Temps*. Paris : Payot/ Unesco, 1975.

NEWTON, Isaac. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [The Third Edition (1726) with Variant Readings] (Assembled and edited by Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen with the assistance of Anne Whitman). Cambridge: Harvard University Press, 1972.

NG, Julia. Kant's Theory of Experience at the End of the War: Scholem and Benjamin Read Cohen A Commentary. *MLN*, Volume 127, Number 3 , April 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. Unzeitgemäße Betrachtungen: Zweites Stück - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. Band 1, Herausgegeben von Karl Schlechta. München: Hanser, 1954.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Dritte Abteilung / Vierter Band). New York; Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

NIPPERDEY, Thomas. Historismus und Historismuskritik heute. In: JÄCKEL, Eberhard (Hrg.). *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975.

NISHIDA, Kitaro. 永遠の今の自己限定 [*Eien no ima no jiko gentei*; Autodeterminação do presente eterno]. In: 『西田幾多郎全集』 [*Nishida Kitaro zenshu*; Obras completas de Nishida Kitaro]. Tokyo: Iwanami Shoten, 1965.

NORA, Pierre. Entre mémoire et Histoire. In: NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. Paris : Gallimard, 1984-1992.

O'DONNELL, James. *Augustine Confessions* (III – Commentary on Books 8-13). Oxford: Claredon Press, 1992.

OEGEMA, Gebern. Conceptions de l'âge messianique dans le judaïsme. In: TUNCA, Öhnan; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. *Représentations du temps dans les religions*. Liège : Fiffusion ; Librairie DROZ S.A., 2003.

OHE, Seizo. Temps, temporalité et liberté. In: *Le temps et les philosophes*. Paris : Payot/Unesco, 1978.

OLSEN, Niklas. *History in the Plural*. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck. New York; London: Berghahn Books, 2012.

OSTERHAMMEL, Jürgen. Über die Periodisierung der neueren Geschichte. *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen*, Bd. 10, 2006.

OTTE, Georg. Rememoração e citação em Walter Benjamin. *Revista de Estudos de Literatura*. Belo Horizonte, UFMG/Faculdade de Letras, Vol. 4, out. 1996, p. 211-223.

OTTE, Georg. “Vestígios da Experiência e Índices da Modernidade”. In: SEDLMAYER, Sabrina. *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.

OTTE, Georg. "Dizem-me que sou louco": as epistemologias poéticas de Baudelaire e Benjamin. *Alea* [online], vol.9, n.2, pp. 230-238, 2007.

OTTE, G.; VOLPE, M. L. "Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin". *Fragmentos*, número 18, p. 35/47 Florianópolis/ jan - jun/ 2000.

OTTE, Georg. Linha, choque e mônada: tempo e espaço na obra tardia de Walter Benjamin. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras. 1994.

PALMIER, Jean-Michel. *Walter Benjamin, Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*. Paris: Klincksieck, 2006.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. Imagens de tempo em Deleuze. Editora Perspectiva: São Paulo, 1998.

PEZZELLA, Mario. "Image myttique et image dialectique". In: WISMANN, Heinz (Dir.). *Walter Benjamin et Paris*, Colloque international, trad. Hersant Yves. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

PLATON. *Parménide*. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*, Tome VIII. Paris : Les Belles Lettres, 1974.

PLATO. *Timeaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. Cambridge : Harvard University Press, 1929.

PLATÃO. *Timeu*. In: PLATÃO. *Diálogos V*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLOTINUS. *Eneads (III)*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

PLOTINO. Sobre a eternidade e o tempo. In: REY PUENTE, Fernando; BARACAT JÚNIOR, José. *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2014.

PÖGGELER, Otto. "Historicity" in Heidegger's Late Work. *The Southwestern Journal of Philosophy*, Vol. 4, No. 3 (HEIDEGGER ISSUE), 1973.

POINCARÉ. *La valeur de la science*. Paris: Flammarion, 2011.

POMIAN, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

POMIAN, Krzysztof. Le passé - objet de la foi. *Organon* 8, 1971.

POPPER, Karl. *The Poverty of Historicism*. New York: Routledge, 1957.

PRIGOGINE, Ilya. *La Fin des Certitudes*. Paris : Odile Jacob, 2009.

PROUST, Françoise. *L'histoire à contretremps*. Le temps historique chez Walter Benjamin. Paris : Éditions du Cerf, 1994.

PROUST, Marcel. *Du côté de chez Swann*. Paris : Éditions Gallimard, 1988.

PROUST, Marcel. *No caminho de Swann – Em busca do tempo perdido*, v. 1. São Paulo: Globo, 2006.

PRZYBOS, Julia. Le Mélodrame au service de l'idéologie en France et en Russie soviétique. *Lingua Romana*, vol. 11, issue 1, 2012.

PUTNAM, Hilary. Time and Physical Geometry. *Journal of Philosophy*, n 64 / 8, 1967.

QUIST, Wenche Marit. When your past lies ahead of you – Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition. *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: De Gruyter, 2002.

RAND, Calvin. Two meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke. *Journal of the History of Ideas*, vol. 25, no 4 (oct.-dec.) (p. 503-518), 1964.

RANKE, Leopold von. "Historisch-politische Zeitschrift" (band 1). In: RANKE, Leopold von. *Sämmtliche Werke* (54 bände). Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1867.

RANKE, Leopold von. *Über die Epochen der neueren Geschichte: Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern gehalten*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1906.

RANKE, Leopold von. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1885.

RAULET, Gérard. Chockerlebnis, mémoire involontaire und Allegorie. Zu Benjamins Revision seiner Massenästhetik" in "Über einige Motive bei Baudelaire". *Zeitschrift für Kritische Theorie*, vol. 2, 1996.

RAULET, Gérard. Benjamin Historismus-Kritik. In: STEINER, Uwe (Hrg.). *Walter Benjamin (1892-1940) zum 100. Geburtstag*. Bern; Berlin; Frankfurt/M ; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992.

RAULET, Gérard. Strategien des Historismus. In: BIALAS, Wolfgang; RAULET, Gérard (Hrg.). *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik* (Schriften zur Politischen Kultur der Weimarer Republik. Band 2). Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1996.

RAULET, Gérard. Archéologie d'un mythe. Les thèses « Sur le concept d'histoire ». In: LAVELLE, Patricia (Dir.). *Walter Benjamin*. Paris: Éditions de l'Herne, 2013.

RAKIC, Nataša. Past, Present, Future and Special Relativity. *British Journal of the Philosophy of Science*, 48 (257-280), 1997.

REICHENBACH, Hans. Les fondements logiques de la mécanique des quanta. *Annales de l'I.H.P.*, tome 13, n°2 (p. 109-158), 1953.

REICHENBACH, Hans. *The Direction of Time*. Los Angeles: University of California Press, 1971.

REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

REIS, José Carlos. *História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papirus, 1994.

REINHARDT, S.; et al. (2007). "Test of relativistic time dilation with fast optical atomic clocks at different velocities". *Nature Physics*, vol. 3 December, p. 861–864, 2007.

REY PUENTE, Fernando. Por que o movimento é a essência da natureza? (PHYS. III 1-3). *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 122, Dez/ 2010.

REY PUENTE, Fernando; BARACAT JÚNIOR, José. *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

REY PUENTE, Fernando. Tempo e História em Schelling. In: REY PUENTE, Fernando (Org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

REY PUENTE, Fernando. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REY PUENTE, Fernando. *Ensaio sobre o tempo na Filosofia Antiga*. São Paulo: Annablume Clássica, 2010.

RIBEIRO, Sidarta. Sonho, memória e o reencontro de Freud com o cérebro. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, nº 25, 2003.

RICOEUR, Paul. *Temps e Récit: 1*. Paris: Éditions du seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. *Temps e Récit: 3*. Le temps raconté. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation : essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. A marca do passado. Trad. Breno Mendes e Guilherme Zica. *História da Historiografia*, Ouro Preto, número 10 (dezembro), 2012.

RÖMER, Thomas. *L'invention de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

ROSA, Hartmut. *Beschleunigung*. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.

ROSSI, Bruno; HALL, David. Variation of the rate of decay of Mesotrons with Momentum. *The Physical Review*, vol. 59, nº3 (february), 1941.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento*. Seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, Sergio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

ROTH, Paul. The Pasts. *History and Theory*, nº 51 (october), 2012.

ROTHACKER, Erich. Das Wort „Historismus“. *Zeitschrift für Deutsche Wortforschung*, 16, 1960.

RUDWICK, Martin. *Bursting the limits of time: the reconstruction of geohistory in the age of revolution*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2005.

RUGGIU, Luigi. *Il tempo in questione: paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*. Milano: Guerini e associati, 1997.

RUIN, Hans. Anamnemic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory. *Continental Philosophy Review*, n. 48, 2015.

RUIN, Hans. *Enigmatic Origins*. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Work. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994.

RUIN, Hans. Technology, Time, and Existence. On Heidegger's Thinking of *Techne*. In: SCHUBACK, Márcia sá Cavalcante; PEREIRA, Luiz Carlos. *Time and Form: Essays on Philosophy, Logic, Art, and Politics*. Stockholm: Axl Books, 2014.

RUSSEL, Bertrand. The experience of time. *The Monist*, 25 (2), (212-233), 1915.

RÜSEN, Jörn; BLANKE, Horst Walter (org.). *Von der Aufklärung zum Historismus*. Zum Strukturwandel des historischen Denkens. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1984.

RÜSEN, Jörn. *Rekonstruktion der Vergangenheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

RÜSEN, Jörn. How to make sense of the past – salient issues of Metahistory. *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa*, Vol. 3 no. 1 (July), 2007.

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da historiografia*, número 02 (março), 2009.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da História*. Uma teoria da história como ciência. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

RÜSEN, Jörn; STRAUB, Jürgen. *Die dunkle Spur der Vergangenheit*. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein. Erinnerung, Geschichte, Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

SACHS, Gerardo. Ehyeh Asher Ehyeh. *Jewish Bible Quarterly*, vol. 38, no. 4, 2010.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Além do eterno retorno: uma introdução às concepções de tempo dos indígenas da Mesoamérica. *Revista USP*, v. 81, p. 82-93, 2009.

SARLO, Beatriz. *Tempo Passado*. Cultura da Memória. Belo Horizonte: Cia das Letras e Editora UFMG, 2007.

SCHELER, Max. *Vom Ewigen im Menschen*. Erster Band : Religiöse Erneuerung. Leipzig: Verlag der Neue Geist, 1921.

SCHLEGEL, Friedrich. *Athenäums-Fragmente*. In: SCHLEGEL, Friedrich. *Kritische Neuausgabe* (Band 2) München; Paderborn; Wien; Schöningh; Zürich: Thomas, 1967.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutik und Kritik* (herausgegeben von Manfred Frank). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

SCHLOSSMAN, Beryl. Benjamin's Über Einige Motive bei Baudelaire: The Secret Architecture of Correspondances. *MLN*, Vol. 107, No. 3, German Issue (April), 1992.

SCHMIDER, Christine; WERNER, Michael. Das Baudelaire-Buch. In: LINDNER, Burkhardt. *Benjamin Handbuch: Leben-Werke-Wirkung*. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2011.

SCHNADELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany: 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SCHNELL, Alexander. *Temps et phénomène*. La phénoménologie husserlienne du temps (1893 - 1918). coll. « Europæa Memoria ». Hildesheim; Olms: Vrin, 2004.

SCHNELL, Alexander. Le temps chez Husserl. In: SCHNELL, A. *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007.

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SCHOLTZ, Gunter: "Historismus/ Historizismus". In: RITTER, Joachim ; GRÜNDER, Karlfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3, Basel: Schwabe 1974.

SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da Historiografia*, Ouro Preto, numero 6 (março), (p. 42-63) 2011.

SCHOLTZ, Gunter. Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert. *Archiv für Kulturgeschichte* : AKG | Archiv für Kulturgeschichte - 71 | Archiv für Kulturgeschichte - 2, 1989.

SCHRÖDINGER, Erwin. *Space-timeStructure*. Cambridge: University Press, 1950.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante; PEREIRA, Luiz Carlos. *Time and Form: Essays on Philosophy, Logic, Art, and Politics*. Stockholm: Axl Books, 2014.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. The Experience of History. In: SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *The Past's Present. Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*. Södertörns högskola, 2005.

SCOTT, JW. The incommensurability of psychoanalysis and history. *History and Theory*, n. 51(1), 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SERRA, Alice Mara. Do sentido da Lembrança em Edmund Husserl. *Kriterion*, Belo Horizonte , v. 50, n. 119, June 2009 .

SEXTÉ EMPIRIQUE. *Esquisses pyrrhoniennes*: introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

SHEEHAN, Thomas. 'Time and Being', 1925-7. In: MACANN, Christopher (Ed.): *Martin Heidegger - Critical Assessments* (vol 1). New York; London: Routledge, 1992.

SILVA, Walkiria Oliveira. A história é força para o presente: a narrativa histórica de Friedrich Gundolf. *Expedições: Teoria da História & Historiografia*. Ano 7, N 2, (ago-dez), 2016.

SMART, J. J. C. *Philosophy and Scientific Realism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

SIMAY, Philippe. Tradition as Injunction: Benjamin and the Critique of Historicisms. In: BENJAMIN, Andrew (Ed.). *Walter Benjamin and History*. London; New York: Continuum, 2005.

SMART, J. J. C. "The Reality of the Future". *Philosophia*, n. 10, 1981.

SMITH, John. The Infinitesimal as Theological Principle: Representing the Paradoxes of God and Nothing in Cohen, Rosenzweig, Scholem, and Barth. *MLN*, Volume 127, Number 3, April 2012.

SMITH, Nicholas. The Temporality of Sexual Life in Husserl and Freud. In: BORNEMARK, Jonna (Ed.). *Phenomenology of Eros*. Huddinge: Södertörns högskola, 2012.

SONTAG, Susan. *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

SPINOZA. *Pensées Metaphysiques*. In: SPINOZA. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1954.

STRAUSS, Leo. On the interpretation of Genesis. *L'Homme*, vol. XXI (1), 1981.

SZONDI, Peter. Esperança no Passado – Sobre Walter Benjamin (trad. de Luciano Gatti). *Artefilosofia*, Ouro Preto, n 6 (abril), 2009.

THOMAS, Ivor. *Greek Mathematics*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

THEUNISSEN, Michael. *Negativ Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Surhrkamp, 1991.

TESKE, Roland. *Paradoxes of Time in Saint Augustine (The Aquinas Lecture)*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.

TOOLEY, Michael. *Time, Tense, and Causation*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

TRAUNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.

TRAUNY, Peter. The Future of Time: Reflections on the Concept of Time in Hegel and Heidegger. *Research in Phenomenology*, vol. 30, 2000.

TREMBLEY, Jacynthe. Hidden Aspects of Temporality from Nishida to Watsuji. In: HORI, Victor; CURLEY, Melissa (eds.). *Frontiers of Japanese Philosophy 2*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2008.

TROELTSCH, Ernst. *Das Neuzehte Jahrhundert*. In: *Gesammelte Schriften* (Bd 4). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

TROELTSCH, Ernst. Der Historismus und seine Probleme. In: TROELTSCH, Ernst. *Gesammelte Schriften* (Bd 3). Tübingen: Verlag von J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

TUNCA, Öhnan; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. *Représentations du temps dans les religions*. Liège : Fiffusion : Librairie DROZ S.A., 2003.

TURGOT, Anne Robert Jacques. *Oeuvres* (tome II). Paris : L'imp. de Delance, 1808.

VALABREGUE-PERRY_Sandra. The Concept of Infinity (Eyn-sof) and the Rise of Theosophical Kabbalah. *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 102, n° 3 (Summer), 2015.

VARDOULAKIS, Dimitris; BENJAMIN, Andrew. *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger*. New York: Sunny Press, 2015.

VESSEY, Mark. *A Companion to Augustine*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

VIEIRA, Celso. Foi, é e será? Usos da fórmula da eternidade para falar do tempo na filosofia pré-socrática. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, vol X, n 2, (jul-dez), 2014.

VON RENTHE-FINK, Leonhard. *Geschichtlichkeit*. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Dilthey und Yorck. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.

VON RENTHE-FINK, Leonhard: “Geschichtlichkeit”. In: RITTER, Joachim ; GRÜNDER, Karlfried (Hrg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3. Basel: Schwabe, 1974.

WARREN, Nicolas de. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WEBER, Samuel. *Benjamin's Abilities*. London: Harvard University Press, 2008.

WEIGEL, Sigrid. *Body-and Image-Space: Re-reading Walter Benjamin*. London and New York: Routledge, 1996.

WEIGEL, Sigrid. *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

WEIGEL, Sigrid. Von der Topographie zur Schrift – Benjamins Gedächtniskonzept und die Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse. In: WEIGEL, Sigrid. *Entstellte Ähnlichkeit*. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt am Main: Fischer, 1997.

WEIGELT, Charlotta. Aristotle's Logical Analysis of Motion in Physics I. In: SCHUBACK, Márcia sá Cavalcante; PEREIRA, Luiz Carlos. *Time and Form: Essays on Philosophy, Logic, Art, and Politics*. Stokholm: Axl Books, 2014.

WEINGARD, Robert. Relativity and the Reality of Past and Future Events. *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 23, No 2 (May), 1972.

WERNER, Nadine. *Archäologie des Erinnerns*. Sigmund Freud in Walter Benjamins Berliner Kindheit. Göttingen: Wallstein, 2015.

WEIS, Josef. *Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen* (Europäische Hochschulschriften – Reihe XX : Band 135). Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang, 1984.

WENTZER, Thomas. *Bewahrung der Geschichte*. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins. Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft, 1998.

WHEELER, J.; FULLER, R. Causality and Multiply Connected Space-Time. *Physical Review* 128, number 2 (october), 1962.

WHITE, Hayden. History as Fulfillment. In: DORAN, Robert (Ed.). *Philosophy of History After Hayden White* (Bloomsbury Collection). London: Bloomsbury Academic, 2013.

- WHITE, Hayden. *Practical Past. Historien*, vol 10, 2010.
- WHITROW, G. J. *The Natural Philosophy of Time*. Edinburgh: Thomas Nelson and sons, 1961.
- WHITROW, G. J. On the impossibility of an infinite past. *British Journal for the Philosophy of Science*, 29, 1978.
- WIEGMANN, Jutta. *Psychoanalytische Geschichtstheorie : eine Studie zur Freud-Rezeption Walter Benjamins*. Bonn: Bouvier, 1989.
- WILCOX, Donald. *The Measure of Times Past*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1987.
- WINAND, Jean. Réflexions sur l'anthropologie du temps. In: TUNCA, Öhnan; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane (Ed.). *Représentations du temps dans les religions*. Liège : Fiffusion ; Librairie DROZ S.A., 2003.
- WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: an intellectual biography*. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- WITTGENSTEIN. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009.
- WIZISLA, Erdmut. Renoncer à produire du rêve ? Le messianisme politique chez Benjamin et Brecht. In: LAVELLE, Patricia (Dir.). *Walter Benjamin*. Paris: Éditions de l'Herne, 2013.
- WIZISLA, Erdmut. OPITZ, Michael. *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her*. Texte zu Walter Benjamin. Leipzig: Reclam, 1992.
- WOHLFARTH, Irving. 'On Some Jewish Motifs in Benjamin'. In: BENJAMIN, A. (Ed.). *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*. London: Routledge, 1989, p. 157-215.
- WOHLFARTH, Irving. 'Et cetera? The Historian as Chiffonier'. *New German Critique*, no. 39, Fall, p. 142-68, 1986.
- ZAHAVI, Dan. Phenomenology of Consciousness. In: BANKS, William (Ed.). *Encyclopedie of Consciousness*. Amsterdam; Boston; Heidelberg; London; New York; Oxford; Paris; San Diego; San Francisco; Singapore; Sydney; Tokyo: Elsevier; Academic Press, 2009.
- ZAHAVI, Dan. The time of the self. *Grazer Philosophische Studien*, 84, 2012.
- ZWART, P J. *About Time*. Amsterdam: North-Holland Pub. Co, 1976.
- ZWART. P J. The flow of time. *Synthese*, n° 24, 1972.