



Augusto de Carvalho
Breno Mendes
Walderez Ramalho
(Orgs.)

Sete ensaios
sobre
História &
Existência

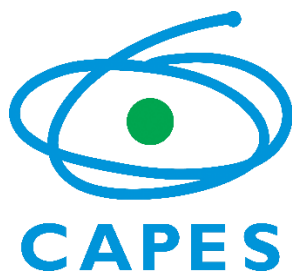


Este livro é sobre o tornar-se. Quem se torna? O que se torna? Como se torna? Ou melhor, por que se torna? Certa feita, o escritor mineiro João Guimarães Rosa nos lembrou “que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam”. O que está em jogo nesta passagem de Guimarães Rosa é a ideia de que ser humano é, fundamentalmente, estar numa condição de inacabamento e indeterminação, de tal maneira que o vir a ser conforma uma dimensão essencial de sua própria realização. Para dar conta dessa ideia de ser e de humano, lançamos mão do conceito de existência, e a partir dele vamos refletir sobre o enraizamento ontológico do fenômeno histórico, buscando também explorar algumas possibilidades para a tarefa de pensar a história.



 **editora fi**
www.editorafi.org

Sete ensaios sobre História e Existência



Sete ensaios sobre História e Existência

Organizadores

Augusto de Carvalho

Breno Mendes

Walderez Ramalho

***φ** editora fi*

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Arte de capa: Andrew Faris Studio

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (Orgs.)

Sete ensaios sobre História e Existência [recurso eletrônico] / Augusto de Carvalho ; Breno Mendes ; Walderez Ramalho (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

210 p.

ISBN - 978-85-5696-425-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. História; 3. Ensaios; 4. Hermenêutica; 5. Interpretação; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Agradecimentos

Este livro é resultado de um longo percurso de quase dois anos de pesquisa e debate desenvolvidos no âmbito do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos (NIET-UFMG), uma iniciativa discente e que envolve jovens pesquisadores de História e outras áreas das humanidades. Em setembro de 2017, o NIET organizou o seu segundo seminário, intitulado “[Reflexões sobre] História e Existência”, de onde surgiu a maior parte dos trabalhos publicados neste volume.

Dirigimos nossos primeiros agradecimentos às pessoas que acompanharam essa trajetória e ajudaram na realização do simpósio, mas que, por diferentes motivos, não puderam estar presentes nesta publicação: Marco Girardi, Fernando Garcia, Andrea Vieira, Diogo Porto da Silva, Mariana Silveira, Bernardo Vasconcelos, Danilo Ferreira, Robson Júnior, Hugo Rocha.

Agradecemos à Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas da UFMG e ao Departamento de História da mesma instituição, na pessoa do seu coordenador, o professor Douglas Attila Marcelino, por todo o apoio fornecido para a realização do seminário.

Ao professor Valdei Lopes de Araujo, referência importante para todos nós do grupo e para este livro, e que gentilmente aceitou nosso convite para participar do nosso seminário, oferecendo uma conferência de abertura sobre o tema da curadoria na história.

Ao professor José Carlos Reis, nosso primeiro orientador, e que nos forneceu um importante artigo que republicamos aqui. Além de agradecer, esperamos que esta também seja uma forma

de homenagear a sua brilhante carreira como professor e pesquisador.

Ao professor Luiz Costa Lima, que aceitou nosso convite para participar deste projeto com uma entrevista, apresentada no posfácio deste volume.

Agradecemos também à FAPES, FAPEMIG, CAPES e CNPq que, mesmo com todas as dificuldades de nosso momento político e econômico, contribuíram para este livro através de seus programas de bolsas de pesquisa.

Sumário

Introdução	11
-------------------------	-----------

As origens existenciais da história

Augusto de Carvalho; Breno Mendes ; Walderez Ramalho

∞

Primeiro ensaio	21
------------------------------	-----------

Existencialismo, filosofia da existência e filosofia da história

Breno Mendes

Comentário	33
-------------------------	-----------

Por uma “hermenêutica da historicidade”

Walderez Simões Costa Ramalho

∞

Segundo ensaio.....	39
----------------------------	-----------

Historicidade, historiografia e memória

Walderez Simões Costa Ramalho

Comentário	57
-------------------------	-----------

A historicidade da memória

Breno Mendes

∞

Terceiro ensaio	63
------------------------------	-----------

Algumas considerações sobre a possibilidade de uma filosofia da história anti-historicista

Tomaz Tassis

Comentário	83
-------------------------	-----------

As contradições da condição histórica

Augusto de Carvalho

Quarto ensaio	91
A descoberta do paradoxo fundamental da ideia de tempo e a constituição ontológica do conceito de passado	
Augusto de Carvalho	

Comentário	111
A arquitetura do templo de Clio: Augusto de Carvalho e os fundamentos ontológicos da ideia de passado	
Tomaz Tassis	

∞

Quinto ensaio.....	119
Sobre passado, tradição e história: possíveis paralelos e mediações entre Hannah Arendt e Ernst Bloch	
Danilo Araujo Marques	

Comentário	133
Bloch e Arendt reafirmam o passado como <i>força existencial</i>	
Augusto de Carvalho	

∞

Sexto ensaio	139
Os Lotófagos da <i>Odisseia</i> ou sobre o esquecimento do retorno	
Lorena Lopes da Costa	

Comentário	157
Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento	
Rafael Guimarães Tavares da Silva	

∞

Sétimo ensaio	171
Identidade e complexidade: Ricoeur, Nietzsche, Bauman	
José Carlos Reis	

∞

Posfácio.....	205
Entrevista com Luiz Costa Lima	

Os Autores	209
-------------------------	------------

Introdução

As origens existenciais da história

Augusto de Carvalho

Breno Mendes

Walderez Ramalho

Torna-te quem tu és.
(Nietzsche, *Ecce homo*)

Não se nasce mulher, torna-se mulher.
(Simone de Beauvoir, *O segundo sexo*)

Este livro é sobre o *tornar-se*. Quem se torna? O que se torna? Como se torna? Ou melhor, por que se torna? Certa feita, o escritor mineiro João Guimarães Rosa nos lembrou “que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam” (ROSA, [1956] 2001, p. 39). O que está em jogo nessas passagens de Nietzsche, Beauvoir e Rosa é a ideia de que *ser humano* é, fundamentalmente, estar numa condição de inacabamento e indeterminação, de tal maneira que o vir a ser conforma uma dimensão essencial de sua própria realização. Para dar conta dessa ideia de ser e de humano, lançamos mão do conceito de *existência*, e a partir dele vamos refletir sobre o enraizamento ontológico do fenômeno histórico, buscando também explorar algumas possibilidades para a tarefa de pensar a história.

Como é sabido, “existência” é um conceito específico da história da filosofia ocidental (ABBAGNANO, 2007). Não nos ocuparemos de apresentar uma síntese histórica de sua constituição semântica, mas apenas demarcar alguns aspectos que mais nos interessam. Inspirados nas *filosofias da existência*, reservamos o termo para designar o modo de ser próprio do humano. Isso porque, etimologicamente, *ex-sistere* indica um movimento para fora, uma projeção para as possibilidades de ser, as quais se abrem na variedade das situações e no horizonte de sua finitude. Por definição, as situações são dadas, elas são os limites da nossa existência enquanto facticidade. Quando falamos em limite, reivindicamos o seu significado mais positivo, ou seja, como o horizonte que abre as possibilidades do sentido. Ser em situação significa, portanto, estar sempre limitado, fato que demarca de uma só vez a finitude e a historicidade do existir humano. Sendo a nossa própria situação, tornamo-nos quem nós somos.

Movimento, projeção, (re)estruturação, facticidade, situação, extensão, finitude. Essas são algumas palavras que compõem a constelação de significados que gravitam em torno de “existência”. O leitor mais atento terá notado que esses termos apresentam um índice temporal que fazem distinguir esse conceito de outros correlatos – como “essência” ou “substância”. Mais ainda, a temporalidade configura o horizonte de manifestação de seu sentido mais próprio. Esta tese está no fundamento da obra magna de Martin Heidegger, *Ser e Tempo* (1927), que operou uma radical temporalização do ser, revolucionando a filosofia. Apesar disso, sua obra tem sido ainda pouco estudada pelos historiadores – nem tanto pela complexidade de sua linguagem, mas por alguns constrangimentos que, em certa medida, o próprio filósofo da floresta negra acabou colocando para tal apropriação. Não obstante, este livro convida os historiadores a se abrirem para um diálogo crítico, pois isso pode contribuir para uma caracterização da dimensão ontológica do fenômeno histórico. Refletir sobre essa

dimensão tem o potencial de revelar novos caminhos para a Teoria e História da Historiografia¹.

Retemos por ora essa tripla determinação da existência como temporalidade, facticidade e finitude. As origens existenciais do fenômeno histórico devem ser buscadas nessa articulação. A existência é sempre *sendo*, isto é, ela se dá no movimento aberto entre o projetar que atualiza o que vigora por ter sido. Essa seria em linhas gerais a temporalidade do tornar-se, e nesse movimento a existência pode, por um lado, manter a constância do si mesmo na variedade das situações e ocupações, e por outro lado, compreender a sua própria situação como histórica, podendo ou não assumi-la como herança ou legado – seja a nível pessoal, seja na comunidade. É a essa determinação propriamente histórica de nossa estrutura existencial que Heidegger consagrou o termo *historicidade*, abrindo um campo de possibilidades para o pensamento sobre a história que os ensaios desta obra buscam desdobrar.

Nada disso é novidade para a filosofia da existência nem para os historiadores que já lançam mão de conceitos de origem existencial em suas investigações, tais como temporalidade e historicidade. Entretanto, nem sempre há uma reflexão teórica acurada acerca das implicações radicais aportadas pelas filosofias da existência, a saber, a temporalização do ser. Ou seja, o ser não é mais entendido como o que não se altera (*imutabilis*, São Tomás de Aquino), mas, em vez disso, o postulado aventado diz da identidade entre ser e temporalidade. Neste livro, os autores buscam desenvolver e apontar algumas implicações desse princípio para o campo historiográfico.

¹ Para mencionar alguns exemplos de trabalhos de autores brasileiros que já vem realizando essa discussão: ALBERTI, 1996; ARAUJO, 2013; ARMANI, 2016; RABELO, 2009; SILVEIRA, 2016.

Há, portanto, um prejuízo para a historiografia que se desvia das preocupações existenciais, pois isso produz um descompasso entre a operação historiográfica (epistemologia) e a sua fundamentação existencial (ontologia). A história, nesse sentido, não é meramente o que os historiadores fazem, mas um fenômeno com estatuto ontológico próprio. Tal estatuto remete à dimensão existencial, a historicidade. Num artigo importante e inspirador para essas reflexões, Valdeci Araujo esclarece: “as condições que prefiguram a escrita da história não são apenas condições historiográficas, mas são também ontológico-existenciais” (ARAUJO, 2013, p. 41).

Outra maneira de fazer ver essa dimensão ontológica foi proposta por Jean-François Lyotard (2008), em seu trabalho sobre a fenomenologia. Em seu esquema, a *historicidade* remete à estrutura existencial fundamental do ser humano como um ser histórico lançado nas situações contingências da vida; a *história*, por sua vez, remete ao conjunto de eventos que caracteriza um povo ou a humanidade como um todo, trata-se do nível dos processos e acontecimentos coletivos e individuais; por fim, a *historiografia* diz respeito à elaboração intelectual feita por aqueles que interpretam um determinado processo histórico, uma narrativa dos acontecimentos que ocorreram na história. Historicidade, história e historiografia são, portanto, níveis diferentes da experiência, sendo que a primeira é a condição dos demais, os quais, por seu turno, são atualizações da primeira potência.

Os ensaios desta obra se situam nas fronteiras entre a epistemologia, a ética e a estética com a ontologia. Portanto, a tese que resumiria os ensaios pode ser colocada nos seguintes termos: *a existência é histórica, no fundo de seu ser*. Com isso, queremos indicar que a historicidade não se resume a uma propriedade dos objetos ou a uma forma de consciência dos sujeitos, mas um modo de ser que funda o acontecer humano.

Chamamos de *acontecer* da presença [*Dasein*] a movimentação específica desse *estender-se na ex-tensão*. A questão sobre o “nexo” da presença é o problema ontológico de seu acontecer. Liberar a *estrutura do acontecer* e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão *ontológica da historicidade* (HEIDEGGER, 2012, p. 466, grifos no original).

Ao escavar o solo ontológico da história podemos encontrar as implicações da nossa tese central nos âmbitos estético, epistemológico e ético-político. No primeiro caso, considerando que “o ser se diz de várias maneiras” (Aristóteles), as experiências históricas podem ser apresentadas por meio de distintas formas de enredo e técnicas de representação literária, como Hayden White já notava em seu artigo de juventude *O fardo da história* (WHITE, [1966] 1994) e em outros trabalhos mais famosos. No segundo nível, levar a sério a historicidade da existência implica repensar a concepção de verdade histórica, posto que a distância temporal (Gadamer) não é um obstáculo a ser superado na busca de uma representação adequada do passado, mas deve ser integrada em uma nova compreensão que concebe a verdade como elaboração da experiência. Por fim, na esfera ético-política a abordagem existencial revela: o que está em jogo nas demandas contemporâneas por reconhecimento é a crítica às “essencializações” que congelam a experiência, fundamentando historicamente as inúmeras formas de fechamento das possibilidades de ser; em contrapartida, incorporar de maneira radical a historicidade da existência implica lutar pela abertura dos horizontes disponíveis no caminho para o tornar-se humano.

Antes de passarmos para a apresentação dos capítulos, cabe um esclarecimento acerca da estrutura da obra. O livro que o leitor ou a leitora tem em mãos (ou na tela do computador) foi

concebido a partir da experiência do *diálogo*. Os ensaios aqui reunidos foram originalmente apresentados no II Seminário e Ciclo de Debates do NIET (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos) ocorrido na UFMG, em 2017, cujo título foi *Reflexões sobre história e existência*. A cada apresentação seguiu-se um comentário crítico que fomentou o debate em torno das ideias apresentadas. Inspirados em Gadamer, acreditamos que a abertura ao outro própria do diálogo implica um movimento de autorreflexão que pode levar à transformação dos participantes². O jogo entre pergunta e resposta executado por cada comentário evidencia que nenhum autor teve a palavra final. Longe de buscar a homogeneidade em torno das reflexões sobre história e existência, convidamos o leitor ou a leitora a recolocarem a pergunta acerca dos fundamentos existenciais do desafio de compreensão do passado.

Dito isso, passemos a uma breve apresentação dos capítulos. Os dois primeiros ensaios tomam como eixo norteador as categorias de historicidade e filosofia da existência. No primeiro, Breno Mendes procura realizar uma importante distinção entre as noções de *filosofia da existência* e *existencialismo* tendo em vista as contribuições que tais estilos de pensamento podem aportar para a reflexão contemporânea acerca da filosofia da história. A aposta do autor é que a filosofia da história não deve se restringir a uma crítica epistemológica das condições de possibilidade da história, mas abrir-se a uma “analítica da historicidade” (ARAUJO, 2013). No segundo, Walderez Ramalho aprofunda essa discussão, revelando possibilidades de pesquisa em historiografia ainda pouco exploradas. O autor abre a discussão com o tema do pós-humano, para então traçar uma compreensão existencial sobre a história e a historiografia. Seu ensaio culmina com uma reflexão sobre a memória como um espaço existencial no qual a existência compreende a sua própria historicidade.

² Cf. GADAMER, 2015. Ver também o excelente artigo de SILVA, 2016.

Na sequência temos três ensaios que repensam criticamente o legado do historicismo e o seu conceito de passado. Tomaz Tassis busca colocar em questão a ideia segundo a qual a história seria o “campo último das possibilidades humanas”. Em franco diálogo com autores da fenomenologia da religião, o autor se envereda nas fronteiras entre o ocidente e o oriente na busca de uma filosofia da história anti-historicista. Em seguida, *o passado como a matéria original e final da existência* é o tema de Augusto de Carvalho. Para tanto, Carvalho procura mostrar e explorar o paradoxo fundamental da ideia de tempo e sua implicação sobre a constituição ontológica do conceito de passado. Sua conclusão é que o passado é tanto “de onde viemos” quanto “para onde vamos”. O estatuto do passado também foi objeto da atenção do quinto ensaio deste volume. Nele, Danilo Marques se coloca na companhia de Hannah Arendt e Ernst Bloch e alimenta a esperança de encontrar iluminação no mais sombrio dos tempos por intermédio dos conceitos de passado, tradição e história. Segundo Marques, os dois pensadores germânicos creem que o passado abriga possibilidades a serem reatualizadas no presente.

Refletir sobre história e existência significa também pensar sobre a condição do historiador e da historiadora em sua lida com o tempo e a sua experiência. É para esse tema que o ensaio de Lorena Lopes da Costa é dirigido. A partir de uma refinada leitura da *Odisseia*, a autora lança mão da alegoria da *xenia* para abordar o encontro entre o estrangeiro e o de casa, isto é, entre o historiador e aqueles que busca compreender, culminando em uma reflexão sobre o testemunho e sua audiência/público.

Para reforçar a centralidade que o diálogo assume no projeto deste livro, incluímos mais duas seções ao seu final. No último capítulo, republicamos o artigo de nosso professor José Carlos Reis, que traça uma reflexão sobre o tema das identidades na história. O texto narra uma história da ideia do “eu existo”, que atravessa o pensamento moderno desde Descartes, mas que o

autor focaliza em três pensadores contemporâneos: Ricoeur, Foucault, Bauman.

Como posfácio, apresentamos uma breve entrevista feita com o professor Luiz Costa Lima acerca do tema do livro. Esse posfácio exerce um duplo papel: salientar que nosso objetivo aqui é de levantar e desenvolver dialogicamente a questão sobre as relações entre história e existência, sem pretender dar uma palavra final ou um fechamento – o que se revela pela forma e o conteúdo da entrevista.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

ALBERTI, Verena. A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica. **Estudos históricos**, n. 17, p. 31-57, 1996.

ARAUJO, Valdeir Lopes De. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, n. 12, p. 34-44, 2013.

ARMANI, Carlos Henrique. A ontologia fundamental de Martin Heidegger e a questão da temporalidade da história. In: Ruth Maria Chittó Gauer. (Org.). **Tempo e Historicidades**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016, v. 01, p. 42-54.

CARVALHO, Augusto de. **História do passado**: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. 2017. 392 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

GADAMER Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 7. ed. Petrópolis: Vozes ; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

RABELO, Kaio Bruno Alves. Da autenticidade à historicidade. **Revista de Teoria da História**, v. 1, n. 1, p. 78-99, 2009.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SILVA, Diogo César Porto da. Filosofia comparada e hermenêutica filosófica: distância e diálogo. **Pensando - Revista de Filosofia**, v. 7, n. 13, p. 48-74, 2016.

SILVEIRA, Aline Dias da. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatriz (séc. XIII). **História da Historiografia**, n. 22, p. 185-201, 2016.

WHITE, Hayden. O fardo da história. In: **Trópicos do discurso**: ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 39-63.

Primeiro ensaio:

Existencialismo, filosofia da existência e filosofia da história

Breno Mendes¹

A história é um pesadelo do qual tentamos acordar.
(James Joyce, Ulisses)

O existencialismo, o absurdo e a filosofia da história

O existencialismo e as filosofias da existência talvez estejam entre aqueles estilos de pensamento que mais conseguiram romper os muros da academia. Para além dos compêndios filosóficos, os argumentos existencialistas se fizeram presentes na poesia, na teologia e na literatura do século XX. Obras como *A náusea* de Sartre, *O estrangeiro* de Camus ou *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir foram sucesso de público e crítica. Mais do que uma corrente filosófica, o pensamento existencial é uma maneira de pensar a existência humana, seus sentidos e possibilidades. Se os diálogos da filosofia da existência com a literatura e teologia já foram largamente explorados nos últimos anos, penso que ainda há o que avançar no campo da filosofia da história. Portanto, minha proposta é explorar, ainda que de forma incipiente, quais contribuições o existencialismo e a filosofia da existência podem

¹ (UFMG)

trazer para as reflexões sobre a categoria de *sentido* no campo da filosofia da história.

Na segunda metade da década de 1940, no contexto pós-segunda guerra mundial, Jean-Paul Sartre figurava como uma estrela cujo brilho irradiava para além dos confins filosóficos na França. “O existencialismo tornou-se a expressão de uma sede de viver após os longos anos negros da guerra [sic]” (DOSSE, 2008, p. 5). O sucesso da vaga existencialista no pós-guerra pode ser interpretado à luz das circunstâncias históricas, pois naquele momento a sensação era de perda de significação objetiva do mundo (essência) e consciência da insensatez da existência (absurdo) (RODRIGUES DA SILVA, 2002). Todavia, é preciso ressaltar que “a variedade francesa de existencialismo na versão defendida por Jean-Paul Sartre não é a única que se encaixa sob o termo existencialismo” (TIETZ, 2012, p. 155). Mais do que isso, François Dosse (2008) aponta que o sucesso de Sartre no cenário francês teve como contrapartida o ocultamento de dois fenômenos correlacionados: 1) O pluralismo de correntes filosóficas que reivindicavam a noção de “existência”; 2) A precedência das “filosofias da existência” que remontam ao período anterior à segunda guerra como as obras de Karl Jaspers e Søren Kierkegaard.

Como se sabe, a noção de *absurdo* figura como um componente notável da filosofia sartreana, sobretudo em sua primeira fase. A ideia de absurdo presente tanto em Sartre, como em Albert Camus contrapõe-se à crença, típica das filosofias modernas da história, segundo a qual existe uma racionalidade subjacente aos fenômenos cujo desenvolvimento histórico estaria caminhando em direção ao aperfeiçoamento progressivo (WICKS, 2012). Sob os efeitos da experiência de duas guerras mundiais e de crimes contra a humanidade, a leitura da filosofia e da literatura de

orientação existencialista evidencia o *absurdo*² da condição humana e da falta de sentido da história.

Para analisar o diálogo possível entre o existencialismo e a filosofia da história tomaremos a literatura como um discurso privilegiado. Assim, subscrevemos a leitura de Hayden White, em *O fardo da história* (1966), para quem a literatura existencialista estava inserida em um contexto cultural de hostilidade a uma certa concepção de história. Como os estudos históricos ocupavam papel de destaque na visão de mundo humanista da *belle époque*, eles se tornaram um dos alvos mais vilipendiados por aqueles que perderam a fé na capacidade humana de compreender e melhorar sua situação. Pois, nas palavras de Paul Valéry: “A história é o mais perigoso produto que surgiu da química do intelecto (...). Ela ensina precisamente coisa alguma” (VALÉRY *apud* WHITE, 2014, p. 49).

Segundo a interpretação de White, a hostilidade deste período cultural à história tornava-se manifesta no modo como a figura do historiador era representada nos romances para exprimir algo como uma “sensibilidade reprimida”³. Ora, o protagonista de *A Náusea*⁴ (1938) de Jean-Paul Sartre é o solitário historiador Antoine Roquentin que evidencia, para nós, a incredulidade da primeira fase do pensamento sartriano diante do sentido e da história⁵. Roquentin é um intelectual com cerca de trinta anos

² “ ‘O absurdo’ geralmente refere-se à experiência de ausência de base, de contingência ou de superfluidade com relação aos aspectos básicos da ‘condição humana’ que, aparentemente, deveriam estar abertos para a justificação racional” (SHERMAN, 2012, p. 256).

³ “O golpe desferido contra o historiador por parte dos escritores modernos é também um golpe moral; mas, enquanto o cientista o acusa apenas de uma falha metodológica ou intelectual, o artista o indícia por uma falta de sensibilidade ou vontade” (WHITE, 2014, p. 44).

⁴ Originalmente, o nome do romance seria *Melancolia*, mas o editor sugeriu a mudança para *A náusea*. Cf. SOUZA, 2009.

⁵ Escapa à nossa alçada a discussão em torno das continuidades e descontinuidades entre a primeira fase da filosofia de Sartre que seria marcada pelo solipsismo e ausência de perspectiva histórica, enquanto que a segunda se caracterizaria pelas preocupações históricas e sociais aportadas pelo marxismo. Remetemos o leitor interessado nesse debate aos seguintes trabalhos: SOUZA, 2009; SILVA, 2010.

imerso em uma profunda angústia e perplexidade diante da ausência de sentido da vida. No enredo, ele está a se dirigir para Bouville com o objetivo de escrever a biografia do Marquês de Rollebon. Sua crise existencial é inseparável de suas dúvidas em relação ao ofício historiográfico. À medida que a narrativa avança Roquentin se depara com o sabor azedo da pesquisa, que, de modo nenhum, está ligado à falta de fontes ou documentação. Ao contrário, é a própria natureza do discurso histórico que parece incerta e carente de significado (SARTRE, 2015).

Durante sua estadia na pequena cidade francesa de Bouville, Roquentin começa a ter uma experiência de estranhamento com o mundo, a *náusea*. Este mal-estar se expressa em uma sensação aguda de que as coisas não vão nada bem e conduz a desorientação existencial. Para nossos desígnios, interessa a interpretação segundo a qual a *náusea* tem em seu horizonte um hiato entre existência e aventura cujo corolário é a contradição entre história e narrativa. Onde surge a questão “como é possível que a existência seja contraposta à narrativa que se pode fazer dessa mesma existência”? (SILVA, 2010, p. 70). Roquentin se ressentido de ter vivido apenas histórias, incidentes sem significado intrínseco e não aventuras. A aventura, aliás, parece existir tão somente no mundo das letras. Portanto, ele conclui:

Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse. Mas é preciso escolher: viver ou narrar (SARTRE, 2015, p. 50).

Sendo assim, procuraremos deslindar o pressuposto subjacente à filosofia sartreana enunciada pelas palavras de Roquentin: o abismo entre existência e aventura, história e

narrativa. Sob o nosso ponto de vista, esta fenda repousa na ausência de sentido da vida e da história. A existência é entendida como um amontoado contingências sem significado, posto que não há um projeto que permita delimitar o início ou fim de uma experiência. Todos os dias são igualmente enfadonhos:

Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima, nem razão: é uma soma monótona e interminável. De quando em quando se procede a um total parcial, dizendo: faz três anos que viajo, três anos que estou em Bouville. Também não há fim. (...) Depois disso, o desfile recomeça, voltamos a fazer as contas das horas e dos dias. Segunda, terça, quarta. Abril, maio, junho. 1924, 1925, 1926” (SARTRE, 2015, p. 51).

Na nossa interpretação, a implicação dessa reflexão se configura como uma objeção contra a teleologia no plano da existência humana. A contingência e a falta de sentido da vida impedem que haja começos e fins reais nas experiências; apenas no plano narrativo a existência pode ser configurada como uma aventura em que há um desígnio desde o princípio a se realizar na história, conduzindo-a para um fim significativo. A fissura entre a história enquanto processo dos acontecimentos humanos e a narração revela a gratuidade da existência: não há nenhuma necessidade que ligue o anterior ao posterior, não existe algum enredo pré-estabelecido para a história, não há razão de ser para nada.

John Davenport, em sua pesquisa *Narrative identity: autonomy and mortality*, frisa que a posição de Sartre e de outros existencialistas contribuíram para que as histórias de vida fossem concebidas como “ficções”, visto que as vidas reais seriam mais fragmentadas, episódicas e descontínuas do que as narrativas mostram. Para Davenport a perspectiva sartreana está na base do “construtivismo ficcionalista”, no que diz respeito ao problema da

identidade (DAVENPORT, 2012). Nessa perspectiva, a descontinuidade entre a narrativa e a realidade se traduz no adágio: as histórias são narradas, não são vividas, repetido no século XX por nomes da envergadura de Hayden White⁶, Lévi-Strauss e Louis Mink. O construtivismo entende que a estrutura formal da narrativa que contém: início, meio, fim, enredo, narrador e personagens não teria nenhuma correspondência com o modo como as experiências são vividas. Por ora, importa-nos salientar que o existencialismo sartreano interdita a presença de sentido no plano da experiência acantonando-o ao plano da reflexão e do discurso.

Já está claro que o levante de Sartre não se dirige contra a história em si, mas contra uma das formas pelas quais ela foi entendida: um processo racional, cheio de sentido, bem encadeado e desprovido de contingências; um enredo que tecia elogios aos grandes homens de ação (SOUZA, 2009). *A náusea* nos permite compreender, ainda, que para Sartre a falta de sentido do existir impede qualquer possibilidade de totalização na história, afinal a existência mostra que o essencial é a contingência. Para o existencialismo, a ausência de uma transcendência ou essência lança o homem em sua liberdade, mas também na angústia e no absurdo.

Filosofia da existência, fenomenologia-hermenêutica e a filosofia da história

Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se.
(Hans-Georg Gadamer, Verdade e método)

Se o existencialismo pode ser facilmente localizado como um movimento irradiado a partir da cena intelectual francesa,

⁶ “Não vivemos estórias, mesmo que confirmamos sentido à nossa vida moldando-a retrospectivamente na forma de estórias. E o mesmo acontece com nações ou culturas inteiras” (WHITE, 2014, p. 106)

sobretudo, no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, a filosofia da existência tem um escopo bem mais amplo e abrange desde os alemães Karl Jaspers e Martin Heidegger⁷ até os franceses Gabriel Marcel e Paul Ricoeur passando pelo dinamarquês Søren Kierkegaard. Aliás, a relação entre os autores da chamada *filosofia da existência* e o existencialismo francês não costuma ser nada amistosa. Em uma carta enviada a Jean Wahl em 1937, Karl Jaspers chega ao ponto de afirmar que “o existencialismo é a morte da filosofia da existência” (JASPERS, *apud* DOSSE, 2017, p. 33).

Para examinar as contribuições trazidas pela *filosofia da existência* farei um breve sobrevoo sobre as teses de Jaspers e Heidegger acerca da *historicidade*. Em diálogo com a fenomenologia-hermenêutica, o pressuposto é que a ciência histórica não está confinada ao domínio epistemológico, nem pode estar alheia à existência humana. Mas, de que modo a filosofia da história poderia contribuir para a compreensão da existência na história? A resposta a essa questão não pode contornar a categoria da *historicidade*. Afinal, a existência humana nunca se manifesta como algo pronto e acabado, mas se efetiva passo a passo mediante as decisões que toma no curso do tempo e da história (JASPERS [1932] 1958).

O conceito de *historicidade*, portanto, será nossa pedra de toque no diálogo da filosofia da existência com a filosofia da história. Na filosofia de Karl Jaspers a questão da historicidade é abordada com base na ideia de *situação-limite*, isto é, a historicidade é compreendida como um índice da existência. Para Jaspers, as situações são modificáveis, no entanto, sempre conduzem a outras situações, de tal modo que existir é *ser em situação*, é estar submetido a um conjunto de situações concretas e históricas. As *situações-limites* são uma espécie de baliza da existência humana, um limiar inultrapassável e sobre o qual não

⁷ Certamente, insiro apenas *Ser e tempo* nos quadros da filosofia da existência e não as demais obras da filosofia heideggeriana.

temos total controle. São situações que não podemos transpor nem alterar. Ou seja, não podemos escolher se somos ou não seres históricos.

Nessa perspectiva, a *historicidade*⁸ aparece como uma situação-limite que é sofrida como estreiteza e assumida como profundidade, pois a condição histórica que parece limitar o ser é também a que lhe apresenta as possibilidades de concretização da sua liberdade. A historicidade é a característica de tudo aquilo que é concreto, opondo-se ao intemporal, abstrato e universal. Entendemos que um dos pontos-chave do viés existencial da historicidade é justamente sua função de *limite*. Mas, limitar seria sinônimo de restringir? Ao refletir sobre o emprego da noção de limite à existência humana, em *História e verdade* (1955), Paul Ricoeur apontou para uma dupla acepção do termo: por um lado, o limite designa o “estar-lá limitado enquanto perspectiva”. Por outro, ele indica a possibilidade de significação e de sentido (RICOEUR, 1968). Se a historicidade manifesta os limites do ser humano, evidenciando sua não-atemporalidade, ela também possibilita a concretização do sentido do ser. Por exemplo, uma das marcas da existência humana é sua liberdade para fazer suas próprias decisões. Todavia, essa liberdade sempre é limitada pelas circunstâncias históricas. Assim, são as situações históricas que, ao mesmo tempo, limitam as possibilidades e permitem determinados caminhos.

Tanto Jaspers quanto Heidegger apontam que a historicidade não deriva do conteúdo epistemológico das ciências históricas. Na verdade, de acordo com o autor de *Ser e tempo* (1927) o lugar primordial da reflexão existencial sobre a história é o nível ontológico que precede a qualquer tematização historiográfica. No plano ontológico, a historicidade é deduzida da temporalidade originária constituindo-se, então, como o solo

⁸ Esquemáticamente, as características da *historicidade* em Jaspers são: 1) União da existência e do ser empírico; 2) União da liberdade e da necessidade; 3) União do tempo e da eternidade (RICOEUR, 1947).

ontológico e existencial que possibilita a historiografia e, eu acrescentaria, também a filosofia da história. Vale lembrar aqui um célebre trecho do tratado de 1927:

A análise da historicidade do Dasein busca mostrar que esse ente não é “temporal” porque se encontra na história, mas ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque no fundo do seu ser é temporal (HEIDEGGER, 2015, p. 468) [Grifos no original].

Isto implica um verdadeiro *giro ontológico* na medida em que, a temporalidade deve ser entendida como algo constitutivo e originário da existência humana e não como algo secundário, obtido artificialmente após uma reflexão intelectual e historiográfica. O principal objetivo da analítica da historicidade é demonstrar que a fonte existencial da historiografia é a estrutura ontológica da historicidade do ser humano. Para Heidegger, a historicidade é a estrutura fundamental do acontecer humano, afinal, nela ocorre a temporalização da temporalidade. Na compreensão heideggeriana o acontecer humano que mostra o sentido do ser envolve a atualização do estar lançado no mundo.

Considerações finais: em direção a uma filosofia existencial da história?

Para encerrar, gostaria de apontar algumas implicações dessa reflexão para o campo da filosofia da história, as quais esquematizei em cinco tópicos:

- 1) A reflexão sobre o sentido da história não pode desconsiderar as experiências de falta de sentido. Além disso, não é mais possível incluir a ausência de sentido⁹ em uma dialética cujo *telos* seria inexoravelmente

⁹ Conforme observa Reinhart Koselleck, existe uma diferença entre a ausência de sentido e o sem-sentido: “‘ausência de sentido’ é uma expressão neutra que evita a questão do ‘sentido’, ao passo que o “‘sem sentido’, enquanto negação de sentido, fica referido ao âmbito daquilo que tem sentido” (KOSELLECK, 2013, p. 79).

atingido, garantindo, assim, um ganho de sentido ao processo histórico. Isso implica um espaço maior para a categoria de *contingência*;

- 2) A filosofia da história não deve se restringir a uma gnoseologia ou crítica epistemológica das condições de possibilidade da história como conhecimento científico tal como foi proposta pela chamada “filosofia crítica da história”. Assim como Paul Ricoeur acredito que: “seria um erro acreditar que, por falta de uma filosofia da história de tipo especulativo, *há lugar apenas para uma epistemologia* da operação historiográfica” (RICOEUR, 2000, p. 385. Grifo nosso). De maneira análoga ao que Valdeir Araújo propõe para a história da historiografia, penso ser necessário incluir no programa da filosofia da história uma “analítica da historicidade” (ARAÚJO, 2013).
- 3) Uma “filosofia existencial da história” toma como um de seus principais objetivos estabelecer as bases para um diálogo recíproco entre a ontologia da historicidade e a epistemologia da historiografia. Trocando em miúdos, não se trata de inaugurar uma “ciência existencialista”. Parafraseando Michel Foucault gostaria de lembrar que, embora o existencialismo tenha marcado o estilo de vida e pensamento de um certo número de intelectuais europeus, jamais existiu algo como um saber ou disciplina existencialista (FOUCAULT, 2005). E eu acrescentaria: é saudável que tenha sido assim. O mais importante é identificar a historicidade como o fundamento ontológico e existencial da historiografia.
- 4) A filosofia da existência pode nos ajudar perceber que o passado é mais do que um objeto de estudo, mas a força existencial da temporalização da temporalidade (HEIDEGGER, 2015, DE CARVALHO, 2017). Endosso, portanto, o pensamento do historiador francês Henri-Irene Marrou para quem a utilidade do conhecimento histórico reside em seu sentido existencial: “o passado só pode ser conhecido se de alguma maneira se encontra em relação com a nossa existência” (MARROU, S/D, p. 225).
- 5) Em suma, penso que uma filosofia existencial da história pode investigar os modos como damos sentido ao passado e também como as narrativas sobre a historicidade contribuem para o nosso conhecimento de si e também para a nossa orientação existencial.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Valdei Lopes. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**. Ouro Preto. Número 12, Agosto de 2013.
- DAVENPORT, John. **Narrative identity, autonomy and mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard**. New York: Routledge, 2012.
- DE CARVALHO, Augusto. **História do passado**: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Orientadora: Heloísa Maria Murgel Starling. 2017. 392f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)**. Paris: La Découverte, 2008.
- _____. **Paul Ricoeur : um filósofo em seu século**. Tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro : FGV Editora, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos : arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Volume 2. MOTA, Manoel Barros da (org). 2ª edição. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- JASPERS, Karl. **La filosofía**. Tomo 1. Madrid; San Juan, Puerto Rico: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.
- KOSELLECK, Reinhart. **Sentido y repetición en la historia**; con prologo de Reinhard Mehring. Buenos Aires: Hydra, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10ª edição. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015
- MARROU, Henri. **Do conhecimento histórico**. Lisboa: Editorial 233Aster, S/D.
- RICOEUR, Paul. **Karl Jaspers et la philosophie de la existence**. En collaboration avec Mikel Dufrenne. Paris: Éditions du Seuil, 1947.
- _____. **Histoire et vérité**. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

RODRIGUES DA SILVA, Helenice. Sartre e as metamorfoses intelectuais. In: **Fragmentos da história intelectual: entre questionamentos e perspectivas**. Campinas, SP: Papirus, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga. Edição Especial. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.

SHERMAN, David. O absurdo. In: DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 253-260.

SILVA, Luciano Donizzeti da. **A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história**. São Carlos: Claraluz, 2010.

SOUZA, Thana Mara de. A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura histórica. **Princípios**. Natal. Volume 16, número 26, jul-dez 2009, p. 87-105.

TIETZ, Udo. A filosofia da existência alemã. In: DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 155-176.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: ensaios sobre crítica da cultura**. Tradução de Alípio Correia de França Neto. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 2014.

WICKS, Robert. Existencialismo francês. In: DREYFUS, Hubert L e WHRATHALL, Mark A. **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução: Cecília Camargo Bartaloti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.193-212.

Comentário:

Por uma “hermenêutica da historicidade”

Walderez Simões Costa Ramalho¹

A filosofia da história é usualmente apresentada como um estilo de pensamento datado, referente (e reduzido) às tendências ditas “especulativas”, à maneira de Kant ou Hegel. Por vezes ela também é citada como um dos exemplos das grandes “meta-narrativas” que estão se dissolvendo na condição pós-moderna, conforme o diagnóstico clássico de Lyotard (2009). Mas seria esse o único sentido (ou mesmo o mais correto) da categoria filosofia da história? Não poderíamos também dizer que a própria leitura de Lyotard constitui uma espécie de filosofia da história, como alguns de seus leitores costumam apontar? Porém, tal afirmação quer dizer simplesmente que *A condição pós-moderna* nos oferece apenas uma outra forma de meta-narrativa escondida ou pressuposta? Ou será que, por detrás dos rótulos e concepções congeladas, há outras possibilidades de sentido aí em jogo e que, conquanto sejam ativadas, poderiam abrir novas perspectivas teóricas sobre a história e a historiografia?

No interior dessa discussão, uma das soluções que mais chamou a atenção consiste em dizer que, em vista de seu alegado “descrédito”, a única alternativa legítima que restaria para a filosofia da história seria concentrar-se na investigação sobre as condições de possibilidade da história como conhecimento

¹ (UFOP)

científico, isto é, dedicar-se exclusivamente à epistemologia da historiografia. A essa tendência deu-se o nome de “filosofia crítica da história”, na tentativa de se distinguir da sua versão “especulativa”, um dualismo que muitas vezes é empregado como se fosse um dado natural das coisas. Mas será mesmo assim? O grande mérito do texto de Breno Mendes é, seguindo na esteira de Paul Ricoeur, desafiar esse postulado, introduzindo a possibilidade de uma filosofia *existencial* da história.

De fato, Mendes não nos fornece conclusões definitivas, mas em vez disso, aponta para uma direção possível de ser aprofundada. Se partirmos do princípio de que a existência humana é histórica, quais seriam as suas implicações para a história e a historiografia? A resposta se alcança, de acordo com o autor, por um diálogo da história com a filosofia – o que inclui não apenas a epistemologia, mas também a ontologia. Aliás, outro mérito do texto é romper as barreiras que tradicionalmente têm prevalecido entre história e ontologia, buscando aí um terreno fértil para novas possibilidades de reflexão teórica sobre a história.

Para chegar a essa possibilidade, o texto faz um movimento que vai do existencialismo sartreano (ao menos em sua primeira fase) para as filosofias da existência de Karl Jaspers e Martin Heidegger e, se entendo bem, priorizando a segunda em relação à primeira. A razão de tal privilégio, me parece, é que as filosofias da existência põem em maior evidência a questão da historicidade do ser. Do ponto de vista do autor d’*A Náusea*, a existência é o reinado do absurdo, da contingência e da monotonia. Em relação ao tempo, prevalece como ideia a sucessão de “agoras” em que não há nenhuma vinculação necessária. A narrativa surge então para distorcer esse quadro: “E o relato prossegue às avessas: os instantes deixam de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai, e cada um deles atrai por sua vez o instante que precede” (SARTRE, 2015, p.67). Dessa forma, ocorre certa suspensão da constância temporal,

ou melhor, ela é tomada como uma ilusão criada narrativamente e, portanto, já fora do domínio da “existência”.

Por seu turno, as filosofias da existência de Jaspers e Heidegger colocam a dimensão do ser-histórico num plano mais elevado. Guardadas as diferenças entre esses autores, ambos apontam para o fato de que a historicidade não é derivada do conteúdo epistemológico das ciências históricas, mas é constitutiva do próprio ser do humano, como uma situação limite (Jaspers) ou um modo originário do acontecer da existência finita (Heidegger). Daí a pertinência em marcar as diferenças entre essas filosofias como faz Mendes, o que se condensa na citação de Jaspers segundo a qual o existencialismo representa a “morte” da filosofia da existência.

Devido ao maior relevo dado à historicidade, a filosofia da existência ganha preponderância ao se propor como tarefa pensar sobre a possibilidade de uma filosofia existencial da história. De acordo com o autor, o “giro ontológico” efetivado por essa tradição permitira, se não um movimento idêntico na historiografia, ao menos uma abertura maior dos estudos históricos para a ontologia. Essa abertura significa, sobretudo, tematizar e analisar o ser-histórico (isto é, a historicidade enquanto índice existencial). O que Mendes tem em vista aqui é apontar para uma “analítica da historicidade”, em consonância com o importante artigo de Valdeir Araujo (2013), porém trazendo essa possibilidade para a filosofia da história.

Uma filosofia existencial da história é algo ainda a ser melhor delimitado e desenvolvido. Como uma primeira aproximação, Breno Mendes propõe ao final cinco “tópicos” que poderiam ajudar em tal tarefa. É bom notar que não se trata exatamente de dizer o que o historiador deve fazer ou não, mas antes de sugerir algumas balizas para iniciar a abertura de um território de questões e fenômenos espinhoso, porém, bastante promissor. Em seu conjunto, os tópicos permitem vislumbrar um

campo renovado de investigação, tomando como seu foco principal as relações entre existência, história e historiografia.

Gostaria de destacar dois aspectos no intuito de avançar na direção sugerida. Para o autor, a orientação básica de uma filosofia existencial da história se dá pela busca do sentido da história na fronteira entre uma ontologia da historicidade e uma epistemologia da historiografia. Isso permitirá, segundo ele, uma apreensão mais sólida do fenômeno histórico, a partir de uma consideração ontológica mais densa, de modo a entrever novas possibilidades para o seu conhecimento. Dessa forma, Mendes propõe uma “hermenêutica da historicidade” que explora principalmente as *fronteiras* entre sentido e contingência e também entre o domínio ontológico e o epistemológico. Isso já indica que a trilha aberta pelo autor já está orientada para o não-fechamento do sentido, onde o *diálogo* se faz fundamental – e aqui, a hermenêutica filosófica de Gadamer poderia vir como bom auxílio.

É importante considerar, contudo, que a questão pelo sentido não esgota toda nossa relação com o mundo. Mendes parece manter isso em vista ao reconhecer o espaço da contingência. Aqui, porém, alguém poderia lembrar de Gumbrecht (2010), que apontou para a “presença” como aquela dimensão da experiência que “o sentido não consegue transmitir”. Porém, alguém também poderia lembrar do próprio Heidegger (2015), para quem as estruturas da abertura do *Dasein* para o seu *aí* consistem em compreensão, disposição, decadência e discurso. O sentido é uma estrutura proveniente da compreensão; mas a historicidade, enquanto existencial, abre-se sempre em algum estado de humor. Não seria o caso de abrir espaço para essa dimensão, considerando a hipótese de ela envolver a própria contingência? A experiência da náusea não aponta para a dimensão de um sentir que não é só “sentido”? A mudança no “sentido da vida” de Roquetin não é ativada primeiramente por ter os sentimentos à flor da pele, dispondo-se para a náusea? Uma

questão que fica é saber se a tematização (difícil) da contingência, apontada como necessária no primeiro tópico, poderia ser realizada com o auxílio dessas noções de disposição e presença (*Stimmung*).

Outro aspecto que gostaria de enfatizar se refere à leitura que uma filosofia existencial da história teria frente ao fenômeno historiográfico. Nas palavras de Mendes, o objetivo de tal reflexão é identificar a historicidade como o fundamento existencial da historiografia. Isso significa desvelar certas dimensões que na maior parte das vezes não aparecem de maneira clara na linguagem do texto histórico. Por isso também a importância do quarto tópico, segundo o qual o passado não pode ser entendido apenas como um objeto de estudo qualquer, mas enquanto a própria *força existencial* que ativa a temporalização da temporalidade. Daí que a interpretação de um texto historiográfico não se reduz às discussões de caráter epistemológico, mas deve também priorizar a dimensão do ser-histórico que se desvela e encobre em cada caso. Em outras palavras, a narrativa histórica é, fundamentalmente, uma “narrativa sobre a historicidade”, e desempenha papel preponderante para a nossa busca por orientação existencial. As implicações de tal afirmação são bastante significativas para uma investigação do fenômeno historiográfico, como o autor aponta acertadamente.

A contribuição de Mendes é inovadora por avançar em um caminho que os historiadores, muitas vezes, não estão muito dispostos a seguir. É preciso lembrar que toda consideração epistemológica se movimenta no interior de uma concepção sobre o ser (CARVALHO, 2017). Ao buscar uma tematização do ser-histórico, a historiografia poderia alcançar novas dimensões da realidade, o que indica a abertura de possibilidades ainda pouco exploradas, porém extremamente ricas e promissoras.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Valdei Lopes. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**. Ouro Preto. Número 12, Agosto de 2013.

CARVALHO, Augusto de. **História do passado**: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Orientadora: Heloísa Maria Murgel Starling. 2017. 392f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2010

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10ª edição. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. **A Náusea**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

Segundo ensaio:

Historicidade, historiografia e memória

Walderez Simões Costa Ramalho¹

Preâmbulo: o pós-humano e a historicidade

Não é de hoje que os teóricos da história vêm buscando reformular as bases que fundamentaram a constituição da ciência histórica desde o século XIX. Em termos gerais, essas reflexões partem da percepção de que a realidade histórico-social da contemporaneidade não estaria mais adequada aos padrões de representação estabelecidos pela historiografia oitocentista, incluindo as noções de acontecimento, agência, temporalidade, subjetividade, narrativa e autoria. O deslocamento dessas noções, em relação às quais o século XX ainda estava familiarizado, coloca um desafio importante para a historiografia, apontando para a necessidade de uma historicização radical de suas práticas e valores norteadores, de modo a contribuir para a sua tarefa de libertar o presente do “fardo da história” (WHITE, 1994).

Porém, como realizar essa historicização? A tendência que o “historicismo”² nos legou é de prover uma narrativa do desenvolvimento da atividade historiográfica, geralmente a partir

¹ (UFOP)

² Ciente das ambiguidades e confusões que envolvem esse termo, aqui me refiro apenas ao sentido que Walter Benjamin (2012) empregou para caracterizar a historiografia tradicional à maneira de Leopold von Ranke e Fustel de Coulanges. Tampouco reivindico que este seja o sentido mais apropriado para o termo, mas não adentrarei nesta questão aqui.

de uma concepção linear do tempo – o presente como momento axial, e o passado como objeto da representação. Sem negar as vantagens que essa abordagem oferece, gostaria de sugerir outro caminho, que passa por reconsiderar a historiografia a partir dos problemas e demandas que mobilizam o seu próprio tempo, isto é, para o “instante” (no sentido da *Augenblick* heideggeriana) que fundamenta o seu próprio emergir. Por isso, a proposta deste breve ensaio é apresentar uma reflexão sobre as relações entre existência e historiografia, pela mediação da noção central de *historicidade*. No decorrer, a memória surgirá como um tema de interesse capital para esta discussão.

Início esta reflexão apontando que o tema da existência tem adquirido uma grande urgência em nossa contemporaneidade em função de uma série de processos tais como: o desenvolvimento da informática, a expansão das tecnologias de comunicação, o avanço da engenharia genética, a inteligência artificial e o Antropoceno. O impacto desses fatores e processos sem precedentes desafiam radicalmente as formas como tradicionalmente temos concebido não apenas o processo histórico e sua representação, mas a própria condição humana, o que se nota também pelo surgimento do debate sobre o “pós-humano”, suscitando reações que vão desde o entusiasmo otimista até o pessimismo alarmista (ARENDT, 2007; BRAIDOTTI, 2013; CHAKRABARTY, 2009; DOMANSKA, 2010; FUKUYAMA, 2003; SIMON, 2018). A historiografia, enquanto “ciência das temporalidades”, não poderia escapar desse debate cada vez mais central.

Veja-se, por exemplo, o caso do transumanismo (H+), movimento intelectual originado nos anos 1960 cujo objetivo é “atualizar”³ a condição humana com o uso de instrumentos artificiais (como chips, próteses, etc.) para superar os seus limites

³ Para uma discussão sobre essa ideia de atualização como modo de temporalização cada vez mais hegemônica nas sociedades contemporâneas, ver PEREIRA e ARAUJO, 2016 e 2017.

físicos, psíquicos e intelectuais. Um dos expoentes desse movimento foi o escritor e futurólogo FM-2030 (nascido Fereidoun M. Esfandiary), e vale a pena mencionar uma fala na qual explica a razão de ter adotado nome tão insólito:

Nomes convencionais definem o passado de alguém: ancestralidade, etnia, nacionalidade, religião. Eu não sou quem eu era há 10 anos atrás e certamente não sou quem eu serei daqui a 20 anos. [...] O nome 2030 reflete minha convicção de que os anos por torno de 2030 serão uma época mágica. Em 2030 seremos sem idade e todos terão uma chance excelente de viver para sempre. 2030 é um sonho e objetivo. (FM-2030, 2017)

Essa posição, digamos, “radical”, evidencia, pela via negativa, a centralidade da questão aqui em jogo. A dissolução da metafísica do ser como substância, que via o homem como portador de uma essência atemporal e imutável, é levada ao limite por FM-2030. Se eu não sou quem eu era há 10 anos e não serei o mesmo daqui a 20 anos, então, conclui o autor, não há nada que justifique qualquer vinculação com o passado – o que se consubstancia no nome próprio. Em termos temporais, essa afirmação pressupõe que os “agoras”⁴ subsequentes de um tempo “homogêneo e vazio” carecem de alguma forma de constância e continuidade. Visto dessa maneira, o passado é um grilhão que nos prende ao outrora, quando na verdade o que importa é o que virá, uma promessa de redenção a ser alcançada pelo progresso técnico. Nessa perspectiva, portanto, não há espaço para a historicidade, a não ser como um fardo que devemos nos livrar e rejeitar qualquer laço e comprometimento.

Walter Benjamin já notara nas suas teses *Sobre o conceito de história* (2012) que a ideologia do progresso tem uma relação de

⁴ O termo “agora” foi empregado para designar a ideia de um tempo reduzido à sua formalidade pura e que pode ser seccionado e, assim, numerável. Para Heidegger, a possibilidade de datação está fundada na temporalidade originária da cura, que não é redutível ao tempo como sucessão de “agoras” quantificáveis. Ver HEIDEGGER, [1927] 2012, p. 500/406 seq.

dependência com o tempo “homogêneo e vazio”, desvinculado de todo conteúdo experiencial e pronto a ser dominado e instrumentalizado. No caso de FM-2030, não apenas essa ideologia e sua concepção de tempo subjacente é reatualizada, mas é levada a novos limites. Mas o que o transumanista não tem em vista é que o tempo não é algo que está fora de nós e que poderíamos manipular segundo a nossa vontade. Em vez disso, o tempo enquanto *temporalidade* é o fundamento e o sentido mesmo do existir. É justamente essa temporalidade fundamental que escapa a FM-2030, que, imerso numa concepção “vulgar” do tempo, pode vislumbrar a sua própria dominação e instrumentalização pela via do desenvolvimento tecnocientífico: nas suas palavras, em 2030 “seremos sem idade” e poderemos então “viver para sempre”. Um tempo sem experiência e infinito, isto é, sem forma, espaço a ser aberto e conquistado pela técnica e que nos lançará para uma nova condição de imortalidade.

A essa ideia de tempo e de ser, podemos contrapor a filosofia fenomenológico-existencial de Heidegger, e especialmente a sua analítica temporal do *Dasein* desenvolvida em *Ser e tempo* ([1927] 2012). Segundo essa perspectiva, a temporalidade (e não o tempo “vulgar”) é originária do ser do humano, e a finitude é o horizonte de possibilidade de sua temporalização. O ser é temporal porque é finito. Mas esse fim não é apenas a morte; o seu outro “fim” é o seu “começo”. Em seu existir, o humano encontra-se estendido entre nascimento e morte, e essa extensão indica um modo de constância do si mesmo que não deve ser confundido com a mera mesmidade de uma “essência” simplesmente dada. A essa constância de si, Heidegger chamou de *historicidade* (*Geschichtlichkeit*). Corresponde ao ser-para-a-morte não simplesmente “ter” objetivamente uma história, mas de *ser* ele mesmo a sua história, o seu passado. Temporalidade, finitude e historicidade são estruturas existenciais que pertencem co-originariamente ao *Dasein*, e a suspensão de uma delas implica a suspensão das demais – como podemos ver na fala de FM-2030.

A historicidade em sentido próprio será o tema deste ensaio. Mais especificamente, gostaria de refletir sobre uma forma de abordar essa dimensão existencial de um ponto de vista *histórico*. Antes, porém, é preciso esclarecer rapidamente o conceito aqui em jogo.

A tematização da historicidade pela historiografia

Poderia a historiografia responder aos desafios de nossa contemporaneidade? Parece-me que só conseguiremos avaliar essa questão caso recuperemos as bases existenciais que condicionam a emergência da própria atividade historiográfica. A esse fundo existencial gostaria de chamar, junto com Heidegger, de *historicidade em sentido próprio*. Mas o que vem a ser esse conceito, e como relacionar essa noção com a ideia de historiografia?

É bom lembrar que o conceito de historicidade admite múltiplos significados. Muitas vezes, ele aparece como a ideia de que uma ação ou discurso só podem ser entendidos “no seu tempo”, isto é, em referência ao contexto histórico no interior do qual eles originalmente “se inseriam”. Caso contrário, o sentido do acontecimento será distorcido e cair-se-á em “anacronismos” – o grande “pecado” do historiador. Segundo essa perspectiva, considerar a historicidade de um acontecimento qualquer significa “situá-lo no seu devido contexto” para, então, proceder a uma interpretação mais apropriada do objeto em questão. Nesse sentido, a ciência histórica seria a guardiã e fundamento último da historicidade do mundo, pois é ela que em última instância poderia garantir uma compreensão “verdadeira” de algo “no seu devido tempo”.

Sem pretender invalidar por completo essa concepção, Heidegger apontou para uma significação mais ampla: a historicidade enquanto estrutura fática da temporalidade do ser do homem, isto é, do sentido temporal de sua existência mais própria

– carregando assim uma carga ontológica mais densa. Nesse sentido, a historicidade poderia ser entendida como “a estrutura do acontecer humano, ou a *temporalização de sua temporalidade*” (ARAUJO, 2013, p. 39, grifos no original). A historicidade é um modo de existência (*Existenzial*) do *Dasein*, ser que nós mesmos somos a cada vez, e que existe sempre em um horizonte temporal e finito. No exercício de sua existência, o ser-no-mundo revela sua estrutura fundamental (que o filósofo alemão chama *Sorge*, usualmente traduzido por “cura”, “preocupação” ou “cuidado”), a qual encontra seu sentido ontológico na temporalidade. A historicidade seria então a efetivação da temporalidade no plano da facticidade do *Dasein* – isto é, a sua *extensão* (*Erstreckung*) entre nascimento e morte:

A movimentação da existência não é o movimento de algo simplesmente dado. Ela se determina pela ex-tensão da presença [*Dasein*]. Chamamos de *acontecer* (*Geschehen*) da presença a movimentação específica deste *estender-se na ex-tensão*. A questão sobre o “nexo” da presença é o problema ontológico de seu acontecer. Liberar a *estrutura do acontecer* e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão *ontológica da historicidade*. (HEIDEGGER, 2012, p. 466/375, grifos no original)

É nesse sentido que se deve interpretar a distinção – típica da linguagem de *Ser e tempo* – entre *historicidade imprópria*, mais próxima da primeira concepção, a qual imagina que o homem vive “no” tempo; e *historicidade própria*, entendida como a concreção temporal do acontecer. A historicidade própria é definida como um existencial do *Dasein* e, em vez de se limitar a uma operação de “recontextualização”, ela faz referência ao caráter modalizante da temporalidade originária de seu ser – isto é, o enlaçamento entre o porvir, o vigor de ter sido e a atualidade.

Logo, afirmar a historicidade própria do humano é sempre mais do que dizer que temos um conjunto de experiências

simplesmente dadas que afetam nossa condição presente. Ao contrário, essa afirmação quer mostrar que “a presença [*Dasein*] ‘é’ o seu passado no modo de *seu* ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 58/20, grifos no original). A historicidade não é algo acessório, mas uma dimensão própria e originária da existência:

A análise da historicidade da presença [Dasein] busca mostrar que esse ente não é “temporal” porque se encontra na história, mas ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque no fundo do seu ser é temporal. (HEIDEGGER, 2012, p. 468/376, grifos no original)

Na maioria das vezes, acusa Heidegger, essa dimensão originária da temporalidade é encoberta por uma “compreensão vulgar do tempo”, que domina a existência cotidiana e por meio da qual se imagina (impessoalmente) o *Dasein* como um ente simplesmente dado “no tempo”, como se este fosse uma dimensão do espaço. Já vimos que o tempo vulgar é concebido como uma sucessão de “agoras” quaisquer, o que leva a outro problema, a saber, o de se confundir a existência com o “ser-no-agora”, como se este fosse o único momento propriamente “real” e produtivo do tempo. A isso corresponderia também uma “compreensão vulgar da história”, vivida e pensada como uma mera sucessão de acontecimentos dentro de um modelo uniforme e linear do tempo. De acordo com essa concepção “vulgar” da história, a tarefa da historiografia seria tão somente apresentar a ligação entre passado e presente – sendo este o ponto de referência para a interpretação do que passou, mas que já não é mais.

Em contraposição à perspectiva “vulgar” do tempo e da história, Heidegger propõe outro horizonte de compreensão, afirmando que somente o entendimento ontológico mais sólido do modo de ser da história enquanto *historicidade* do humano é que permite “compreender porque a presença [*Dasein*], no fundo de seu ser, é e pode ser histórica e, *enquanto histórica*, pode construir uma historiografia” (HEIDEGGER, 2012, p. 307/235, grifos no

original). A partir dessa noção de historicidade em sentido próprio, Valdeir Araujo propôs uma nova fundamentação teórica para a História da Historiografia: ela deve se ocupar, de modo privilegiado, em investigar as “aberturas historiográficas da história”, isto é, as ações, discursos e acontecimentos que expressam os caracteres propriamente temporais do humano, bem como o desvelamento do modo de ser da história, transformando-se então numa *analítica da historicidade*. Esta, por sua vez,

Teria como objeto próprio pensar as diferentes formas de acesso ao passado e como a experiência histórica revelada nesses momentos pode ser atingida por uma investigação das formas de continuidade e descontinuidade, isto é, de transmissão. Portanto, *a transformação do tempo em tempo histórico* pode ser pensada como o campo de fenômenos que poderia orientar a construção de agendas de investigação de longo prazo para uma História da Historiografia com relativa autonomia. (ARAUJO, 2013, p. 41, grifos no original)

Tal proposta de renovação teórica leva a implicações epistemológicas importantes e que, no geral, poderiam ampliar significativamente o escopo da História da Historiografia para a análise de formações discursivas e culturais variadas – a partir da demarcação do conjunto de fenômenos que lhe é próprio e que se determina com a noção de historicidade em sentido próprio. Trocando em miúdos, a ciência histórica não detém o monopólio da historicidade do *Dasein*, mas é esta quem dá origem à primeira, bem como a formas menos “metódicas” de narração do passado.

A historiografia, portanto, deve ser compreendida existencialmente como uma das formas de abertura do ser-histórico, e essa compreensão conduz a uma multiplicação de recortes e fontes possíveis. É somente porque a existência é histórica que ela pode se dar uma história e, mais ainda, torna possível uma apreensão explícita da história, ou seja, as historiografias. O ser que compreende a sua própria situação como

histórico abre a possibilidade de articular uma interpretação (historiográfica) de si mesmo enquanto ser-no-mundo. Em outras palavras, a historicidade é o fundamento existencial da historiografia, uma vez que “*toda abertura historiográfica da história já está, em si mesma, radicada na historicidade da presença [Dasein]*” (HEIDEGGER, 2012, p. 485/392, grifos no original).

A historicidade da existência abre-se ao ser que compreende a sua situação. Mas as formas dessa abertura são muito variadas. Não apenas em termos de propriedade e impropriedade, mas também quanto à maneira como ela pode se dar. Já foi afirmado que a historiografia acadêmica não detém o monopólio da historicidade, mas é esta que lhe dá origem. O mesmo vale para outras formas de articulação explícita da história, dentre as quais se encontram tanto as chamadas “historiografias populares”, ou mesmo as diversas formas de literatura de memórias (memorialismo, autobiografias, diários, etc.). O traço comum é conferido pela temática existencial da historicidade, embora esta se mantenha, na maior parte das vezes, encoberta na linguagem dos textos. O horizonte próprio de uma analítica da historicidade é dirigir seu esforço para o desvelamento dessa dimensão.

A existência pode se abrir para a historicidade através dos modos próprios ou impróprios, mas o ponto comum é que essa abertura se dá quando ela busca compreender a si e o mundo temporalmente. Se o que se trata são os processos de “transformação do tempo em tempo histórico” (ARAUJO, 2013, p. 41), então podemos vislumbrar uma maneira de encarar essa questão historicamente. Esta investigação consistiria em investir seu esforço nos momentos em que a existência tematizou de maneira mais explícita o ser-histórico; ou então, analisar como ela interpretou a si mesma e o mundo não apenas *no* tempo, mas também *para* o seu próprio tempo. Esses momentos de abertura e apreensão da história poderiam servir como uma espécie de *corpus*

para uma análise intensiva, tendo como foco principal as formas de articulação e manifestação do ser-histórico. Tal investigação seria, assim, uma História da Historiografia – enquanto “analítica da historicidade”.

Ainda que essas “aberturas historiográficas da história” se deem, no mais das vezes, no modo da impropriedade, é bom lembrar que elas estão sempre enraizadas na historicidade própria. O encobrimento dessa dimensão na compreensão de si não significa que ela deixa de estar lá, uma vez que a impropriedade só é possível com base na propriedade. Conforme esclarece Heidegger: “A partir do modo de ser deste ente que existe historicamente, nasce a possibilidade existenciária de uma abertura e de uma apreensão explícita da história” (HEIDEGGER, 2012, p. 468/376). Portanto, não se trata de discernir, na história da historiografia, as produções historiográficas próprias das impróprias, como se fossem duas modalidades estanques de apreensão da história, mas sim de buscar como essas duas dimensões se articulam em cada caso particular.

Nesse sentido, importa menos saber como a historiografia poderia sair de sua impropriedade característica e direcionar-se exclusivamente para a historicidade própria, pois toda apreensão da história sempre está fundamentada nessa dimensão, por mais que ela se mantenha encoberta. O que importa mais é entender como essa chave interpretativa poderia permitir uma compreensão mais sólida da historiografia (enquanto apreensão explícita da história) como possibilidade existenciária do *Dasein* – e isso já significa pensar a própria existência em seu ser-histórico.

Memória como abertura da historicidade

Ao buscar uma compreensão de e para si mesma, a existência encontra seu sentido primordial na temporalidade. A abertura para a temporalidade levanta a possibilidade de desvelar a dimensão histórica do seu ser. As estruturas existenciais da

abertura, tal como descrito por Heidegger, consistem em: compreensão, disposição, decadência e discurso. Uma abertura privilegiada para a historicidade seria aquela que pudesse integrar de maneira mais fundamental essas estruturas. A *memória* aparece, então, como uma possibilidade incontornável, uma vez que ela integra dimensões diversas que convêm à pluralidade da abertura: memória afetiva, racional, involuntária, manipulada, habitual, pessoal, coletiva, etc.

Com efeito, são vários os caminhos que levam à memória. A tradição já se ocupou em discernir algumas dessas figuras: a distinção aristotélica entre memória e reminiscência; a diferenciação bergsoniana entre memória pura e lembrança-imagem; ou ainda o tratamento literário dado por Marcel Proust aos rompantes da memória involuntária. Nesse sentido, podemos compreender a memória como um espaço fenomênico diversificado, por meio do qual a abertura para a historicidade encontra uma possibilidade privilegiada. Por sua vez, a tradição memorialística, em sua complexidade e diversidade, já se ocupou de descrever e intensificar essas estruturas. Cabe à analítica explicitá-las e interpretá-las.

Para dar esse salto, é importante sublinhar que em *Ser e tempo* a memória não é apresentada como um existencial do *Dasein*. Em uma das poucas menções feitas à “recordação”, Heidegger a circunscreve como uma derivação do esquecimento que, por sua vez, caracteriza o modo impróprio de temporalidade da compreensão (HEIDEGGER, 2012, p. 425/339). Por outro lado, afirma o filósofo, a historicidade em sentido próprio pode ser alcançada quando o *Dasein*, por meio da decisão antecipadora, resolve assumir o seu próprio estar-lançado na *retomada* (*Wiederholung*) de suas possibilidades de ser. Ora, essa retomada de si mesmo na decisão não poderia ser caracterizada como um modo da memória em sentido mais próprio, isto é, como a contraface do esquecimento de si que domina a cotidianidade decadente da cura? Retomar a si mesmo em meio à decadência

pressupõe uma decisão que abre o *Dasein* para o seu próprio ser-histórico. Esse movimento de retomada é, portanto, uma saída (nunca definitiva) do esquecimento de si, por meio do qual a historicidade pode se desvelar ao ser que compreende a sua própria situação.

Dessa observação, penso ser possível circunscrever a memória como um espaço existencial que pode ser ativado por meio das formas próprias e impróprias de temporalização. No primeiro caso, o conceito chave é o de *retomada*. Ela acontece quando a temporalidade se temporaliza a partir do ser-porvir da antecipação. Esta, por sua vez, apresenta ao *Dasein* o seu passado, pois ele sempre já é o seu passado. Porém, na maior parte das vezes, o *Dasein* se encontra na cotidianidade impessoal. Nesse modo, o tempo é compreendido como projeção do agora de cada atualidade, em direção a um passado (já acabado) e um futuro (ainda não). Dessa forma, o passado não é o ter-sido próprio do *Dasein*, mas uma mera sequência de fatos que se passaram. A essa memória “imprópria”, que presentifica o passado não a partir do porvir, mas da atualidade da ocupação, poderíamos reservar provisoriamente o termo *recordação*.

A existência acontece (temporaliza-se em sua historicidade) na maior parte das vezes nos modos impróprios. Isso indica que a recordação já se apresenta como um modo possível de ser do *Dasein*, e não uma qualidade inferior que precisaria ser abandonada em nome de algum princípio valorativo. Diferentemente de Nietzsche, que almejava alcançar um senso “supra-histórico” como saída ao excesso de história “prejudicial à vida”, Heidegger nos esclarece que o que se chama nesse caso de história não é, propriamente, *história*, isto é, a historicidade em sentido próprio. Por isso, ao excesso de recordação (uma das características de nossa atualidade), a saída não se esgota no elogio do esquecimento, mas passa também por apontar a retomada como o modo mais próprio de abertura.

Também é importante ressaltar que o retomar não significa um fechamento na individualidade pura, como uma espécie de solipsismo. Ele também envolve o ser-com e o legado comum da tradição. A existência é fundamentalmente ser-no-mundo, ser-com os outros, não se confundindo com as noções de indivíduo ou sujeito. Isso também se coaduna com o fato de a memória, por mais íntima e pessoal, sempre comportar a dimensão do coletivo. Em resumo: uma memória “própria” nunca é circunscrita exclusivamente ao eu.

Assim, nesse primeiro esboço fenomenológico, gostaria de circunscrever a memória como o espaço existencial mais amplo em que se dá o jogo entre retomar, esquecer e recordar. Nesse sentido, a memória conjuga esses elementos ao constituir-se como uma possibilidade existencial do *Dasein*, formando um espaço fenomênico que propicia à existência compreender-se e encontrar-se *em* e *para* a sua historicidade. Noutras palavras, a memória surge como uma derivação das estruturas da abertura que convém ao ser-histórico. Memória e história determinam-se a partir de uma proveniência existencial comum, mas ainda mantendo suas particularidades.

Três reforços teóricos

Neste final, farei uma breve menção a três autores que poderiam contribuir para o desenvolvimento dessa interpretação sobre memória e historicidade. De acordo com Hans-Georg Gadamer, a essência do fenômeno da memória não pode ser apreendida caso se veja nela apenas uma mera capacidade mental. Reter, esquecer e voltar a lembrar são processos que pertencem à constituição histórica do humano (sua historicidade própria), e fazem parte do seu próprio ser histórico e finito. Para Gadamer, “estaria na hora de libertar o fenômeno da memória de seu nivelamento capacitativo que a psicologia lhe impôs e de reconhecê-lo como um traço essencial do ser histórico e limitado

do homem” (GADAMER, 2015, p. 51-52). Só a partir dessa “libertação” é que se pode compreender como a memória (e sua face complementar, o esquecimento) pode ser vista em termos existenciais (em vez de uma mera faculdade mental), possibilitando uma abertura privilegiada para a historicidade.

O segundo aporte teórico encontra-se no trabalho de Hans Ruin. A partir da análise da temporalidade própria do *Dasein*, o autor sintetizou sua posição:

Os humanos estão condenados a serem criaturas não apenas *no* tempo, mas também *de* tempo. Na ação e no pensamento eles não podem evitar de se relacionar e responder com o que tem sido. A memória é representada como o espaço existencial primordial onde a historicidade da existência humana é efetivada (RUIN, 2015, p.198, grifos no autor).

Destaco a última frase da citação, onde a relação entre historicidade e memória é expressa em termos existenciais, indicando que a memória deve ser compreendida como o espaço de realização de um encontro do *Dasein* com a sua historicidade. Ou então, para usar a expressão de Ruin: “A memória surge como o *locus* da ‘sensibilidade temporal’” (RUIN, 2015, p. 201). Nessa compreensão fenomenológica, importa não exatamente a função cognitiva material situada no tempo, mas sim compreender a memória como o próprio meio através do qual o si mesmo produz disposições e compreensões temporais – o que o autor caracteriza como uma “subjetividade anamnêmica”. É pela memória, portanto, que essa “subjetividade” encontra um caminho de compreensão de si mesmo *para o seu próprio tempo*. Nesse sentido, a memória localiza-se no centro da existência temporal e finita.

Por fim, chamo o auxílio de Paul Ricoeur. De acordo com o hermeneuta francês, a memória deve ser vista como a *matriz* da história, pois embora a sua ambição veritativa para com o passado seja em grande medida “frágil”, “não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou

antes que declarássemos nos lembrar dela” (RICOEUR, 2007, p.40). Assim, a ambição veritativa da história é antecedida pela ambição de fidelidade da memória. Por outro lado, a história não é simples refém da memória, mas pode *instruí-la* frente aos seus usos e abusos, e contribuir para guiá-la no caminho para o “milagre do reconhecimento” – algo que somente a memória poderia oferecer.

Considerações finais

O “desvio” pela memória na análise da historicidade própria é uma forma de tornar o conceito mais operacional para a analítica aqui esboçada. A recordação íntima e silenciosa (ou melhor, sem estar expressa em um discurso verbal ou escrito) é certamente uma das maneiras para a efetivação do “encontro” com a historicidade. Mas ela também pode se estabelecer por meio da representação literária, e mais precisamente, das escritas de si guiadas pela recordação. Em outras palavras, alguns fenômenos da memória descritos pela tradição memorialística poderiam iluminar e serem iluminados pela análise da dinâmica entre historicidade própria e imprópria. Surge então a possibilidade de considerar o memorialismo como fonte privilegiada para uma analítica da historicidade, tendo em vista compreender em que medida eles configuram formas de “aberturas historiográficas da história” – isto é, direcionam-se aos fenômenos ligados à historicidade do humano.

Referências bibliográficas

- ARAUJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 12, n. 3, p. 34-44, 2013.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRAIDOTTI, Rosi. **The Posthuman**. Cambridge (UK) Polity Press: 2013.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, n. 35, p. 197-222, 2009.

DOMANSKA, Ewa. Beyond Anthropocentrism in Historical Studies. **Historia**, v. 10, p. 118-130, 2010.

FM-2030. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2017. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/FM-2030>>. Acesso em: 29 ago. 2017.

FUKUYMA, Francis. **Nosso Futuro Pós Humano**: consequências da revolução da biotecnologia. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GADAMER Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; ARAUJO, Valdeci Lopes de. Reconfigurações Do Tempo Histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital. **Revista UFMG**, v. 23, n. 1 e 2, p. 270-297, 2016.

_____. Actualismo y presente amplio: breve análisis de las temporalidades contemporáneas. **Desacatos**, n. 55, p. 12-27, 2017.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

RUIN, Hans. Anamnestic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory. **Contemporary Philosophy Review**, v. 48, p. 197-216, 2015.

SIMON, Zoltán Boldizsár. History Begins in the Future: On Historical Sensibility in the Age of Technology. In: HELGESSON, Stefan; SVENUNGSSON, Jayne (Orgs.). **The Ethos of History: Time and Responsibility**. Nova York, Oxford: Berghahn, 2018.

WHITE, Hayden. O fardo da história”. In: **Trópicos do discurso**: ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo: EDUSP, 1994.

Comentário

A historicidade da memória

Breno Mendes¹

Descobrir novas possibilidades em objetos muito explorados é uma qualidade cada vez mais rara nos textos historiográficos. O tema da memória tem sido tão revisitado nos últimos tempos que Pierre Nora chegou a sugerir que “fala-se tanto de memória, porque ela já não existe mais” (NORA, 1993, p. 7). Sem entrar no mérito se a chamada “onda memorial” seria mesmo fruto de um regime de historicidade presentista, como sugere Hartog (2013), Ramalho consegue encontrar novos caminhos para a relação entre memória e história, a partir da ontologia da historicidade humana. Como se sabe, a dissociação entre história e memória foi importante ao abrir espaço para que a historiografia pudesse construir análises críticas sobre a *memória coletiva*, porém, conduzia a certos pontos cegos, obscurecendo, por exemplo, que “a historiografia também funciona como fonte produtora (e legitimadora) de memórias e tradições” (CATROGA, 2015, p. 73).

Uma das grandes qualidades de Ramalho é a leitura que desenvolve sobre os argumentos de Martin Heidegger acerca da historicidade do *Dasein* em *Ser e tempo* (1927). Destaco, de maneira especial, sua interpretação segundo a qual a concepção heideggeriana de historicidade nos permite ampliar a perspectiva historicista, que, muitas vezes, resume a operação de historicização

¹ (UFMG)

ao gesto de inserir determinados objetos em seu contexto histórico. Conforme o filósofo alemão, mais do que isso, a historicidade é uma de nossas estruturas existenciais mais próprias, já que nosso modo de ser é, fundamentalmente, temporal. Aliás, outro notável mérito deste capítulo é a articulação entre a historicidade imprópria e própria ou historicidade inautêntica e autêntica, a depender da tradução de *Ser e tempo* que estivermos usando. Penso que o autor escapa bem da tentação de *hierarquização* quando afirma: “não se trata de discernir, na história da historiografia, as produções historiográficas próprias das impróprias, como se fossem duas modalidades estanques de apreensão da história, mas sim de buscar como essas duas dimensões se articulam em cada caso particular”. Tal tentativa, inclusive, está no cerne das críticas que Paul Ricoeur desfere contra o autor do tratado de 1927 e, me arriscaria dizer que constitui um dos obstáculos da apropriação mais efetiva de Heidegger pelos historiadores.² De modo perspicaz, em vez de distribuir rótulos, Ramalho prefere apontar que na nossa existência a historicidade própria vem, na maioria das vezes, misturada à imprópria; mesmo nossas experiências históricas autênticas são permeadas por elementos inautênticos. Assim, me parece haver um caminho bem pavimentado para a articulação entre ontologia e epistemologia.

Uma implicação epistemológica relevante da aplicação da analítica da historicidade ao campo da memória é argutamente apontada pelo autor: “a ciência histórica não detém o monopólio da historicidade do *Dasein*, mas é esta quem dá origem à primeira, bem como a formas menos metódicas de narração do passado”.

² “Ora, o que se chama, aqui, de autenticidade não tem critério de inteligibilidade: o autêntico fala de si e se faz reconhecer como tal por aquele que a ele se dedica. É um termo autorreferencial no discurso de *Ser e tempo*”. (RICOEUR, 2000, p. 455). Analisei a leitura ricoeuriana de Heidegger em outra oportunidade. Cf. MENDES, 2016. Em linhas gerais, argumento que “no meu entendimento as críticas que Ricoeur dirige à concepção de temporalidade em Heidegger estão menos ligadas a uma exegese fiel de *Ser e tempo* do que ao modo como o filósofo francês concebe a relação entre ontologia e epistemologia. Em outras palavras, trata-se de um filósofo com seu projeto intelectual lendo outro filósofo e não tanto de um exegeta buscando entender o autor melhor que ele mesmo” (MENDES, 2016, p. 1134).

Sendo assim, podemos concluir que não cabe a historiografia simplesmente desmascarar as interpretações mistificadoras do passado elaboradas pelas formas menos metódicas de narração do passado, como as narrativas memoriais ou as escritas literárias de si, por exemplo.

A aposta central de Ramalho é original e ainda merece ser trabalhada em investigações de maior fôlego, a saber, a caracterização da “retomada de si mesmo” como um ato de memória, a contraface do esquecimento de si, para usar suas próprias palavras. Tal retomada de si mesmo em meio às ocupações da cotidianidade decadente seria uma fresta que abre o ser humano para sua própria historicidade. É importante lembrar que tal movimento não implica em um solipsismo, crítica dirigida com frequência aos pensadores da filosofia da existência. Já que o ser humano existe sempre no mundo e com os outros, recebendo um legado da tradição não faz sentido pensar que a analítica existencial da memória não irá comportar uma dimensão coletiva.

Dito isso, passo a apresentar algumas questões mais específicas suscitadas em mim pela leitura deste instigante texto:

- 1) Como o autor conectaria a reflexão sobre o “pós-humanismo” e os desafios da historiografia contemporânea, de maneira mais específica? Em *A apologia da história*, Marc Bloch cunhou a célebre definição da História como sendo a “ciência dos homens no tempo”. Mas, haveria espaço para a escrita da história numa época em que já não se fala mais de humanismo e “não há nada que justifique qualquer vinculação com o passado”?
- 2) Qual conexão o autor estabelece entre o “pós-humanismo” e a questão da memória que ocupa o centro das suas atenções na metade final do seu texto. Que tipo de memória teria a existência pós-humana?

- 3) Logo no início do texto, Ramalho propõe que a historicização da existência não se dê, apenas, nos moldes da abordagem historicista que toma o presente como momento axial e o passado como objeto da representação. Eu me questiono, porém, até que ponto é possível sustentar uma abordagem não-historicista do fenômeno da memória e como isso se daria. No final das contas, a memória não é, como o autor mesmo diz, endossando Paul Ricoeur, uma representação do passado?
- 4) Como abordar a memória enquanto índice da historicidade em uma sociedade na qual as abordagens não históricas e não historiográficas da memória como, por exemplo, a abordagem das neurociências tem grande prestígio? Se alguém consultar o verbete “memória” no Wikipédia, por exemplo, verá que ali o protagonismo não está na aproximação filosófica, literária ou historiográfica da memória. Parece cada vez mais urgente o alerta feito por Gadamer em *Verdade e método* nos anos 1960: “estaria na hora de libertar o fenômeno da memória de seu nivelamento capacitativo que a psicologia lhe impôs e de reconhecê-lo como traço essencial do ser histórico e limitado do homem” (GADAMER, 2013, p. 52).

Referências

- CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 11. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In: **Projeto História**, nº 10, Dezembro de 1993, p.7-28.

MENDES, Breno. **Temporalidade, história e ontologia: Ricoeur leitor de Heidegger**. Anais V EPHIS (Encontro de Pesquisa em História) Brasil em perspectiva, p. 1130-1136.

RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris : Éditions du Seuil, 2000.

Terceiro ensaio:

Algumas considerações sobre a possibilidade de uma filosofia da história anti-historicista

Tomaz Tassis¹

Preâmbulo

O tema que vou desenvolver é resultado de uma série de reflexões desencadeadas por algumas leituras nas disciplinas de religião comparada e fenomenologia da religião que já se arrastam por alguns anos. A ideia de que a "História" deve ser o campo último das possibilidades humanas no tempo e de que tal fenômeno encerra em si mesmo a totalidade das perspectivas humanas é, de acordo com o que irei expor, uma crença generalizada da modernidade ocidental. O argumento que pretendo propor aqui é o seguinte: A noção de que a história, como processo, como fenômeno e como atividade analítica das ações humanas, constitui a única possibilidade para o ser do homem no tempo, representa ela mesma um condicionamento histórico e social, um reflexo de um período específico que passou a considerar todos os fenômenos humanos como passíveis de historicização e reflexo de um "ser" histórico. De tal modo que o argumento historicista de "historicizar" todas as concepções antagônicas ou posteriores ao seu surgimento/desenvolvimento pode ser aplicado ao próprio historicismo. Em suma, nada nos

¹ (UFMG)

permite afirmar que o "tempo da história" seja superior ou dotado de maior poder explicativo/razoabilidade que outras formas de se encarar a temporalidade do homem.

Em uma análise de dois movimentos complementares, pretendo analisar como possíveis interpretações destoantes das ideias convencionais a respeito dos conceitos de tempo e história no âmbito das investigações da religião comparada e da fenomenologia da religião podem levar a um enriquecimento de possibilidades epistemológicas e, sobretudo, ontológicas a respeito do fenômeno da história, propiciando o desenvolvimento de uma filosofia da história "anti-historicista", sobretudo através da recuperação de ideias 'metafísicas' sobre o tempo e o fenômeno histórico como um todo. A reflexão se guiará por um direcionamento meta-histórico *sobre o fenômeno do tempo*, isto é, não pretendo prescrever como o historiador deve fazer seu trabalho ou interpretar as informações de que dispõe em uma empreitada historiográfica, almejo, isso sim, descrever uma possível morfologia filosófica da história e sua apreensão em diferentes correntes filosóficas, desembocando em uma análise que leva em consideração o diálogo com disciplinas e correntes filosóficas não historicistas, como a religião comparada, a filosofia da cultura (*Kulturphilosophie*) de Jean Gebser e os estudos de metafísica tradicional. Nesse sentido, a ideia de propor uma 'filosofia da história' não necessariamente implica um diálogo com a tradição que se autodenominou como tal nos últimos dois séculos, mas sim a proposição de uma reflexão filosófica de caráter metafísico a respeito do fenômeno histórico e suas consequências para o entendimento do homem.

Primeira Parte: Considerações Histórico-Filosóficas

Tempo. Astrônomos, filósofos, físicos, antropólogos, políticos, geógrafos, metafísicos e teólogos ponderaram sobre o sentido e a natureza do tempo. Trata-se de um fenômeno linear ou

cíclico? É reversível? É o tempo absoluto e mensurável objetivamente como apareceu para Isaac Newton e Galileu Galilei ou é relativo como teorizou Albert Einstein? É um campo de infinitas possibilidades que coexistem concomitantemente em inúmeros (multi)universos como nos dizem alguns físicos quânticos (cf. BOHM, 1980)? Seria ontologicamente o campo da mudança ou da estabilidade? Seria um fator de corrupção das verdades eternas imperecíveis, como querem os pensadores da filosofia perene, ou o campo do *Ser* propriamente dito, não havendo nada fora do tempo e da história²?

O problema do tempo é, sem sombra de dúvida, um dos mais centrais na história das ideias em diferentes tradições culturais, alguns autores foram ao extremo de afirmar, como fez o indólogo Heinrich Zimmer, que as noções de tempo e espaço são o componente central, o núcleo atômico de todas as culturas e civilizações (cf. ZIMMER, 1989). *Na so'sti pratyayo loke yatra kâlo na bhâsate*, i.e., não há cognição no mundo onde o tempo não é manifesto (cf. BALSLEV, 2009). O famoso questionamento de Santo Agostinho no livro XI das Confissões já foi citado à exaustão: "O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei." (cf. AGOSTINHO, 2016). O estudo intercultural do problema do tempo revela a natureza central de tal questão para inúmeras tradições teológicas e filosóficas. Entendido como fonte e sustentação das

¹ A oposição tempo x eternidade é de importância fundamental para o argumento que pretendemos desenvolver aqui e é uma constante no debate filosófico de diversas tradições desde tempos imemoriais. A alusão a pensadores ditos/categorizados como representantes da filosofia perene envolve não apenas os modernos representantes do 'tradicionalismo' esboçado inicialmente por René Guénon, depois seguido por autores como A. Coomaraswamy, S.H. Nasr, F. Schuon, Martin Lings entre outros (c.f. OLDMEADOW, 2011), mas também à tradições que remetem à chamada *prisca theologia* do Hermetismo e Gnosticismo de fins da antiguidade greco-romana, depois retomada por figuras de relevo durante o Renascimento e posteriormente Leibniz e Swedenborg (cf. VERSLUIS, 2015). A posição contrária, que enfatiza o valor ontológico do tempo em oposição ao absolutismo da eternidade é, de uma forma ou de outra, uma espécie de lugar comum no pensamento ocidental dos últimos dois séculos. Como veremos adiante, tal dicotomia e suas possíveis aporias e questões serão o problema central sobre o qual nos debruçaremos na conclusão de nossa investigação.

concepções gerais que uma cultura constrói sobre si mesma, o tempo é, por assim dizer, a raiz da qual deriva o néctar das concepções ontológicas e epistemológicas sobre as quais os homens se apoiam. Um estudo comparativo sobre as tradições filosóficas do oriente e do ocidente tendo por objetivo tema tão fugidio e, por vezes, inescrutável é de importância geral para a compreensão do homem em um mundo em que as concepções forjadas no seio da modernidade ocidental se dissolvem mais e mais.

Se estamos presenciando a aurora de uma nova 'estrutura da consciência' como querem alguns³ ou meramente assistindo ao desenrolar e à aceleração extrema da modernidade, a extremamente comentada hiper-modernidade⁴, é certo que mudanças fundamentais na forma de pensar e se organizar a consciência estão se desenrolando no alvorecer do século XXI. Uma mudança nas formas de se encarar o tempo com certeza é um fator que estruturará novas formas de apreensão da consciência, nada melhor pois que dialogar com as tradições orientais, em especial a filosofia da Índia, que se dedica fortemente a um esquadrinhamento da consciência e do aspecto mental para a elaboração de ontologias do tempo (cf. BERNARD, 1945).

O poeta, filósofo e fenomenólogo da consciência Jean Gebser (1905-1973) se dedicou a estudar as mudanças na estrutura da

³ Sobre as ideias, que muito trabalharemos aqui, de mudança na estrutura consciencial do homem ocidental (e porque não dizer "universal", já que presenciamos uma realidade cada vez mais integrada em um sistema-mundo), conferir a obra capital do filósofo prussiano-suíço Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, onde são desenvolvidas as ideias sobre as estruturas da consciência (GEBSER, 1985). As ideias de Gebser influenciaram autores importantes como Georg Feuerstein, Hugo Enomyia-Lasalle e Ken Wilber.

⁴ A noção de hipermodernidade foi desenvolvida principalmente pelo filósofo francês Gilles Lipovetsky, seu ensaio *Os Tempos Hipermodernos* (2004) sumariza bem suas ideias a respeito do tema. Partindo de análises histórico-sociológicas superficiais sobre uma suposta "sociedade contemporânea", Lipovetsky pretende desenvolver toda uma série de corolários sobre a estrutura espaço-temporal do homem contemporâneo. Ao invés de investigar as profundidades ontológicas que uma mudança na estrutura espaço-temporal acarretaria, Lipovetsky se prende a meras considerações de caráter histórico-social. Os mesmos defeitos, i.e., a tentativa de deduzir mudanças na percepção temporal através de considerações superficiais sobre a sociedade contemporânea, podem ser detectados na obra mor do historiador francês François Hartog, *Regimes de Historicidade* (2003).

consciência humana desde os primórdios da civilização até os crepúsculos do século XX. O *insight* central de Gebser foi perceber que enquanto a consciência se metamorfoseia em direção à sua integralidade inata, ela radicalmente reestrutura a ontologia humana e a civilização como um todo. Cinco séculos antes do nascimento de Cristo, o modo de realidade/percepção fundamental se transmutou do *mythos* ao *logos* através de figuras como Sócrates, Lao-Tsé e Siddharta. Para Gebser, nos encontramos no limiar de uma nova mudança, pressagiada por figuras como o poeta boêmio Rainer Maria Rilke, que na visão de Gebser desencadeou uma mudança passando através das "coisas" em direção ao integral, o feixe de lucidez transparente por trás das "coisas", gerando assim uma nova ontologia "a-perspectiva" integral da realidade (cf. CHEAK, 2014). As relações entre a consciência e a construção da realidade e, efetivamente, de dinâmicas espaço-temporais é objeto de inúmeros escrutínios de textos tradicionais como os atribuídos à tradição Sāṃkhya-Yoga, Vedanta, Taoísmo, Gnosticismo, Sufismo e Xintoísmo.

É de importância fundamental a estruturação de um conceito de tempo para o estabelecimento de uma filosofia da história, não seria nenhum exagero dizer que sem um conceito de tempo a própria história, entendida em suas inúmeras formas e manifestações, é vazia de sentido, um tronco opaco e apodrecido, sem caule, raízes e folhas. O estudo do tempo é, dessa maneira, equivalente a penetrar nas tessituras mais profundas do conceito de história e suas decorrentes ramificações. Da mesma maneira que os físicos se aprofundaram cada vez mais em seus estudos sobre a natureza da matéria, reduzindo seus elementos estruturantes a fatores cada vez mais fundamentais, dos primeiros átomos até prótons, elétrons, neutrinos e supostas cordas cósmicas a sustentar o universo, o estudo das diversas ontologias do tempo é um elemento de grande importância para a investigação das tessituras da temporalidade, da história e da historicidade. Os dois últimos muito bem poderiam ser interpretados como criações do

pensamento ocidental dos últimos dois séculos, como veremos adiante no decorrer das reflexões aqui propostas.

A importância excessiva atribuída à história (ou História, com H maiúsculo) é, sem sombra de dúvida, uma característica do pensamento ocidental moderno. A despeito dos inúmeros debates envolvendo o tão comentado e tão pouco bem definido 'historicismo' (cf. SCHNÄDELBACH, 1984) gostaríamos de propor uma reflexão inicial que será aprofundada no segundo movimento de nosso trabalho. Observamos no desenrolar do pensamento ocidental algo análogo ao que Gilbert Durand chamou de "a desfiguração da imagem do homem no Ocidente" (cf. DURAND, 1977). O predomínio do racionalismo materialista no que poderia ser chamado o '*mainstream*' do pensamento europeu dos últimos duzentos anos é um processo de raízes profundas, iniciado ainda na antiguidade clássica. De acordo com Durand, que nesse debate estava sem dúvida seguindo as ideias do filósofo e islamólogo francês Henry Corbin, o pensamento europeu passou por três "catástrofes metafísicas". A primeira é identificada em meados do medievo, em meio aos inúmeros confrontos entre o poder temporal e o poder espiritual⁵, quando a Igreja de Roma estabelece um poder temporal e substitui a influência do pensamento de Avicena pelo de Averróis. O segundo seria um resultado da emergência do objetivismo racionalista a partir do século XVI e dos movimentos associados à Reforma, passando por Descartes e Galileu. Estava consumada aí a presença do dualismo na filosofia ocidental. A terceira catástrofe seria o desenvolvimento do historicismo no século XIX, "o que significou que o homem, tendo sacrificado tudo à "história" encontrou-se mais alienado do que nunca"⁶ (cf. DURAND, 1977, p.4). Tais catástrofes resultaram na oclusão da imagem tradicional do homem; ela se tornou

⁵ Das quais os confrontos entre Guelfos e Gibelinos ocorridos na Itália talvez sejam o melhor exemplo.

⁶ "*which meant that man, having sacrificed everything to 'history' found himself more alienated than ever*".

clandestina e subterrânea. De forma que se tornou "a primeira tarefa da hermenêutica antropológica estudar tudo o que foi ignorado pelo pensamento acadêmico oficial, ou desprezado como anti-filosofia"⁷ (*Ibid*).

Durante a maior parte da história da filosofia ocidental a distinção entre o chamado 'pensamento oficial' e a 'anti-filosofia' não se materializou de fato, sendo que os autores dos períodos antigo e medieval eram capazes de conciliar ou harmonizar ambas as características⁸. Foi com a emergência da filosofia moderna e do método científico a partir do século XVI que a diferença entre o pensamento metafísico mais puro e outras formas de especulação filosófica ou apreensão da realidade se tornaram cada vez mais destacadas. A partir de então, segundo Durand (que aqui estava a seguir as ideias de Corbin), uma linha de pensamento oficial e outra não-oficial, subterrânea, se estabelecem como tradições no pensar europeu. Para exemplificar, podemos afirmar que, nos séculos XVI e XVII, de um lado temos Descartes e Galileu, do outro, autores como Bruno, Ficino e Campanella. Essa dicotomia teria se estendido ao século XX e é aí que encontramos algumas das razões para escrutinar certas tradições tão exógenas como as filosofias da Índia e do Extremo Oriente. Já que, como veremos mais adiante, a filosofia oriental foi relegada ao mesmo 'calabouço' que toda a tradição metafísica que estava estabelecida como paradigma até o século XVI (cf. NASR, 1968; JAMBET, 2006).

Uma consideração do problema do tempo e a consequente derivação de uma 'filosofia da história' a partir de reflexões sobre textos das religiões orientais e da metafísica tradicional é, acima de tudo, uma tentativa de lidar com alguns pensamentos que se

⁷ *"the first task of anthropological hermeneutics to study everything that was disregarded by official academic thought, or disdained as anti-philosophy"*

⁸ Um bom exemplo do fenômeno a que nos referimos pode ser observado em autores como Santo Tomás de Aquino e Platão. Junto a suas inúmeras especulações sobre epistemologia, metafísica e ontologia podemos encontrar vestígios de influências órficas e pitagóricas, no caso de Platão, e alquímicas e gnósticas em escritos atribuídos a São Tomás.

movem no subterrâneo da academia ocidental e se tornam cada vez mais frequentes tanto em nível acadêmico quanto popular, um reflexo da mudança dos tempos. Seria risível considerar toda a metamorfose que apresentamos nesse alvorecer do século XXI apenas sob meras características sociais e econômicas. Estamos presenciando aquilo que Gebser chamaria de transmutação na história da consciência, passando do estado de consciência mental ao integral (cf. GEBSER, 1985). O problema do tempo se torna cada vez mais uma questão fulcral para a compreensão do diálogo entre civilizações, parafraseando *Sans Soleil*, famoso documentário experimental de Chris Marker, diríamos que a batalha entre as concepções de tempo será para o século XXI o que a batalha entre as concepções de mundo políticas e sociais foram para o século XX. E entender as concepções de culturas exógenas ao nosso pensar torna-se cada vez mais importante filosoficamente. A "história" não pode mais ser pensada de acordo com o modelo historicista ou historista que se desenvolveu no ocidente nos últimos dois séculos e que vamos nos dedicar a escrutinar com mais detalhes no próximo movimento.

Segunda Parte: Algumas considerações sobre a "visão histórica da vida"

Na segunda *Consideração Intempestiva*, Nietzsche atacou furiosamente seus contemporâneos historicistas afirmando, entre outras coisas, que:

A ausência de sentido histórico é semelhante a uma atmosfera protetora sem a qual a vida não poderia nem surgir nem se conservar. Na verdade, só quando o homem pensa, medita, compara, separa, aproxima, é que ele pode delimitar este elemento a-histórico, é somente aí que um raio luminoso surge no seio desta nuvem envolvente, é somente aí que ele é forte o bastante para utilizar o passado em benefício da vida e para refazer a história com os acontecimentos antigos, é somente aí

que o homem se torna homem: o excesso de história (*ein Uebermasse Von Historie*), ao contrário, mata o homem, e, sem este invólucro de a-historicidade, ele jamais poderia ter começado ou pretendido começar a existir. *Que ações poderiam os homens realizar sem ter penetrado previamente nesta bruma do a-histórico?* (NIETZSCHE, 2005, p.75, grifos meus)

Tais palavras ressoaram como um raio no na escuridão em meio a atmosfera do século XIX, o ápice da civilização europeia e o período responsável pela entronização definitiva da história como o elemento fundamental da ontologia humana⁹. A história finalmente assassinava a metafísica. Contudo, como podemos notar pelas palavras enfáticas do criador de Zarathustra, um certo ressentimento contra a visão de mundo do chamado "historicismo" começava a se formar, muitos pensadores tomaram consciência que a afirmação de que o mundo se encerrava na historicidade parecia absurda e que história em excesso "mata a vida". Historicismo ou historismo, como ficou conhecido esse corpo de ideias enfatizando a centralidade da história, foi definido de inúmeras formas por diversos autores (cf. BERLIN, 2009, 2015; SCHNADELBACH, 1984). Gostaria de propor aqui uma interpretação particular do fenômeno que intitulei historicização total da vida.

A despeito da catástrofe das três tragédias metafísicas na história do Ocidente relatada por Durand, acredito que um processo mais longínquo, remetendo ainda ao período clássico começou a se delinear, processo que acredito de bom grado poder denominar por *tríplice esfera de racionalização*. Tríplice porque, assim como na visão compartilhada por Corbin e Durand, se deu em três fases, esfera devido a seu caráter circular de afirmar o

⁹ Hans-Georg Gadamer definiu, argutamente, a nova visão historicista pautada pela consciência histórica como caracterizada pela "historicidade de todo o presente e relatividade de toda opinião" (cf. GADAMER, 2003, p. 17). É um consenso quase unânime entre os pesquisadores das ideias filosóficas que o triunfo do historicismo no século XIX representou definitivamente um momento de virada, um *turning point* na história do pensamento ocidental.

poder da racionalidade *material* absoluta (*ratio*) em detrimento do simbolismo metafísico (*intellectus*). O que autores perenialistas oriundos dos estudos islâmicos ou do esoterismo tradicional como Schuon e Nasr afirmam se tratar de um divórcio entre *intellectus* e *ratio* no âmbito da filosofia moderna, originado na aurora da modernidade, origina-se, na verdade, com o surgimento da história entre os Gregos antigos (cf. SCHUON, 2009; NASR, 1968).

Até a emergência da história e do que convencionamos chamar por pensamento 'filosófico', o homem vivia em um estado de profunda conexão metafísica com o mundo, uma espécie de sentimento do todo, uma ligação cósmica entre homem, deuses e natureza. Tendo passado, sucessivamente, por três estruturas conscienciais, segundo Gebser: arcaica, mágica e mítica. A despeito das diferenças entre essas três fases, todas se caracterizaram por uma ênfase holístico-monista, em que todos os elementos dos cosmos encontravam-se interligados (cf. GEBSER, 1985). A noção de *solidariedade* entre o homem e o universo era o elemento fulcral de tais estruturas da consciência e a re-encenação de eventos primordiais ocorridos no princípio dos tempos (*ab origine/in illo tempore*), constituía o fundamento último das mais diversas civilizações tradicionais (cf. ELIADE, 1999).

O emergir da história como disciplina que evocava o particular, ou seja, atos humanos desencadeados no 'tempo' concreto', marca uma primeira inflexão da estrutura mítica para a estrutura denominada por Gebser como 'mental', iniciada no seio da *poleis* grega e marcada por uma constante particularização e divisão do todo universal em compartimentos delineados. Apesar dessa primeira 'rachadura', algumas doutrinas místicas e iniciáticas existentes dentro das estruturas do mundo greco-romano tais como o hermetismo, os mistérios órficos e mesmo as ideias pitagóricas e dos diversos platonismos/neoplatonismos

mantiveram ainda algumas características da estrutura de consciência anterior¹⁰.

A segunda virada da historicização da vida é consequência direta da instauração das ideias judeo-cristãs e sua concepção de tempo linear e irreversível, principalmente através dos escritos de Santo Agostinho. Como bem notou Erich Frank, em ensaio publicado pela Ordem Agostiniana (1942), a vida humana para Agostinho

não era um mero processo natural. Era um fenômeno único, irrepetível, uma história individual na qual todo acontecimento era novo, nunca tendo ocorrido antes. Tal concepção era desconhecida dos filósofos gregos. Este povo tinha grandes historiadores que investigavam e descreviam a história do seu tempo; mas... consideravam a história do universo como um processo natural no qual tudo se repetia em ciclos periódicos, de maneira que não ocorria nada de realmente novo. (FRANK, 1942, p. 9-10).

Ora, a noção de tempo linear irreversível se tornaria fundamental para a terceira virada rumo à historicização total do mundo: a doutrina historicista, que se desenvolveria de finais do século XVIII até meados do século XX, desencadeando um processo de crises e confrontações no seio do pensamento ocidental.

Sejam quais forem suas origens, o historicismo foi se estabelecendo pouco a pouco como a única forma de compreensão da realidade no seio da cultura europeia ao longo do século XIX. Desde a divinização da história vista como elemento místico e modo pelo qual Deus fala aos homens por românticos como Hamann e Novalis, passando pelo progresso da consciência da liberdade hegeliano com suas manifestações progressivas do espírito absoluto no devir histórico, o materialismo histórico de

¹⁰ É importante ressaltar que entendemos aqui o termo consciência (*Bewusstsein*) como 'presença', ao modo de Jean Gebser.

Marx e até mesmo o filosofar histórico nietzscheano¹¹, chegamos a um impasse decisivo: durante toda a história do pensamento ocidental, desde a emergência da filosofia, a noção de *Ser* (*Sein*, *Being*, *Être* nas modernas línguas filosóficas, *To òn* para os Gregos antigos) como algo fora do tempo concreto, do tempo da história foi tomada como um dado óbvio, com o emergir do historicismo e sua valorização do particular uma crise sem parâmetros se instaurou no pensamento ocidental, a assimetria entre o particular e o universal, o instante e o absoluto, tempo e eternidade.

A herança do historicismo foi identificada por autores como Ernst Troeltsch (1924) como – junto ao naturalismo – o maior fardo do século XIX. Ainda hoje, no início do século XXI, a situação permanece de certa forma inalterada: “O Historicismo (entendido como relativismo) é algo cuja superação ainda permanece na ordem do dia” (Cf. SCHNÄDELBACH 1983, p. 52; KAMLAH 1973, pp. 9-22). Como exemplo das tentativas de superação do historicismo empreendidas no século XX, é interessante ressaltar o desenvolvimento da fenomenologia de Husserl e da hermenêutica-fenomenológica de Heidegger. Contudo, considero que ambas as perspectivas ainda permanecem presas ao pensamento historicista, principalmente no que concerne ao entendimento das possibilidades do homem dentro do que Heidegger denomina “historicidade”. (cf. HEIDEGGER, 2012) Não disponho aqui de espaço para esmerilhar em detalhes os porquês de considerar Heidegger ainda um historicista, mas gostaria de propor uma proto-solução, ou, ainda melhor, *apresentar* de forma sintética ideias que podem nos levar a uma outra compreensão dos fenômenos tempo e história, em suma, uma consideração filosófica sobre o fenômeno do tempo.

¹¹ Nietzsche, como já vimos, era mais ambíguo no que concerne ao fenômeno histórico. Penso que durante todo o século XIX europeu só alguns pensadores e poetas isolados, como William Blake, Schopenhauer, Baudelaire e Joséphin Peladan podem ser enquadrados decisivamente como não historicistas (cf. BERLIN, 2015).

Conclusão: O Chamado da Integralidade

É chegada a hora de recorrer àqueles autores que denominei, seguindo Durand, como pertencentes à tradição subterrânea do pensamento ocidental, formuladores ou expositores de alternativas, de outros conceitos de tempo e perspectivas que se estendem além da mera facticidade e linearidade temporal, do domínio da pura compartimentalização. Se pretendesse seguir estritamente as ideias de Durand, incluiria entre os pensadores de uma outra temporalidade apenas seus companheiros do círculo *Eranos*¹² como Mircea Eliade, Henry Corbin, Carl Jung e Heinrich Zimmer, entre tantos outros. Gostaríamos porém de incluir nessa lista o pensador islâmico Seyyed Hossein Nasr, o sanscritista e filósofo Georg Feuerstein e o já referido Jean Gebser. O que todos esses autores têm em comum é a ânsia de buscar alternativas para as concepções de tempo da modernidade no seio de metafísicas tradicionais e do simbolismo religioso, seja ressignificando tais símbolos e perspectivas ou pretensamente atuando como expositores de um conhecimento imutável.

Nasr escreveu no clássico *Man and Nature* (1968) que a metafísica é mais que um ramo da filosofia, trata-se, sobretudo de uma "ciência do Real, da origem e do fim das coisas, do Absoluto e à sua luz, do relativo. [...] Difere assim da filosofia como esta é habitualmente entendida" (cf. pp. 27) O foco de sua argumentação se centra na ideia de que não é possível separar o homem da natureza como entidade ontologicamente distinta, da mesma forma que um entendimento puramente "compartimentado" do Real se tornaria inócuo e incapaz de mostrar a verdadeira face do homem. A historicidade pura seria a construção de uma prisão,

¹² As conferências, ainda subestimadas pela história intelectual, do grupo *Eranos* (ver: HAKL, H.T. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Routledge, 2013), reuniram na beira do lago Maggiore, na Suíça italiana, alguns dos maiores especialistas em estudos esotéricos, místicos e religiosos como Carl Jung, Henry Corbin, Gilbert Durand, Gershom Scholem, Karl Kerényi, Mircea Eliade etc.

uma gaiola ontológico existencial em que o homem, como um pássaro preso aos 'acontecimentos' desencadeados em uma perspectiva temporal particularizada e linear, estaria privado de conhecer o infinito dos céus e de voar além das nuvens do conhecimento (cf. NASR, 1989). Corbin, em diálogo com a filosofia de Heidegger e os místicos islâmicos, propôs uma espécie de hermenêutica dos símbolos em que a realidade se encontraria mediada por uma espécie de imaginação ativa, o *mundus imaginalis*, o lugar "em que se tornam corporais os espíritos e em que se espiritualizam os corpos" (cf. 1979).

O imaginal aqui é o lugar de uma *metahistória* efetiva que não se confunde, do ponto de vista ontológico, com a história, mas *irrompe dentro dela*, provocando a ruptura dos momentos históricos. Mas, ao contrário do que se poderia supor ao se tomar contato com a noção de *mundus imaginalis* pela primeira vez, as formas imaginais não se fecham numa totalidade acabada e eterna, contraposta ao tempo linear concreto da mudança, mas supõem sempre um *absconditum* que elas revelam e não poderiam jamais esgotar. Os próximos parágrafos contêm uma série de três meditações que nos permitem visualizar esse potencial oculto do imaginal em concomitância com as ideias de outros pensadores sobre os fenômenos tempo e historicidade.

I

Se infindáveis mundos existem ou já existiram por milhões e milhões de *éons* e nós, ocidentais, nos mantemos ignorantes das majestosas escalas da história cósmica descrita nos textos clássicos da cosmologia hindu, das quatro eras do mundo *Kṛta-Yuga*, *Tretā-Yuga*, *Dvāpara-Yuga* e *Kali-Yuga*, se o universo não passa da inacabável dança de Śiva e as transmutações constituem a natureza do tempo, por qual motivo deveríamos nós nos preocupar com banalidades do tempo compartimentado da história? A história é a mera biografia da espécie humana, em particular do homem ocidental, aquele que consideramos o membro mais importante da

família. Como afirmou Heinrich Zimmer: "A biografia é uma forma de ver e representar que se concentra no singular, no irreproduzível, em algum dos âmbitos da existência [...] pensamos em egos, em vidas, em indivíduos, não na Vida" (cf. 2002, pp. 23). Além da mera escala do compartimentado e *historicizado* existe uma outra dimensão do tempo, tão importante quanto a primeira e muitas vezes negligenciada. Importante porque revela as escalas titânicas que o pensamento derivado da *ratio* se recusa a aceitar e compreender. Uma hermenêutica espiritual como desdobramento da metahistória é mais do que nunca necessária para atingir o âmago de tal pensar.

II

A corrente estrutura da consciência se transmuta em algo novo, uma nova forma de significar antigas espiritualidades, como queria Eliade (cf. 2012, 1999), e se, de acordo com Gebser, toda mudança estrutural da consciência desemboca em mudanças na percepção espaço temporal do homem, forjar uma concepção de tempo distinta da historicista é uma tarefa urgente e que exige um trabalho infatigável por parte de filósofos, físicos e teóricos da história. A distinção clássica entre passado, presente e futuro, e mesmo a localização de tais períodos em um *locus* temporal deve ser questionada. A localização de tais entidades num continuum temporal linear e progressivo deve ser revista ou reformulada. O mundo não se reduz ao particular, ao biográfico, seja essa biografia de homens ou períodos históricos.

III

O imaginal sempre possui algo de inacabado, abscondito, capaz de ressignificar a si mesmo além da possibilidade do particular e de suas *virtualidades*. O imaginal não se reduz à historicização. O imaginal de Corbin pode ser equalizado com a ideia de origem de Gebser. A origem não está conformada a uma percepção linear de tempo; consequentemente não se encontra no

"passado". Ao contrário, a origem está sempre presente. Uma realidade espiritual invisível e criativa que pode ser acessada por uma consciência igualmente criativa e espiritual. Os meios de se acessar essa realidade são vários e multifacetados e podemos recorrer à filosofia. Contudo, não se trata aqui da filosofia como costumamos compreendê-la que, parafraseando nosso autor prussiano, equivale ao ato de despedaçar uma rosa; filosofia e, conseqüentemente uma filosofia da história, é parte da estrutura da consciência mental-racional caracterizada pela mesma compartimentação da realidade que descrevi anteriormente. Para Gebser, o espectro inteiro da cultura humana deve ser mobilizado – poesia, metafísica, mitologia, arte, ciência, história, tecnologia, arquitetura, economia – em um esforço constante de interpretar a civilização humana (*Kultur*), constituindo assim uma filosofia da civilização (*Kulturphilosophie*).

Crucial para a percepção de Gebser é o fato de que o chamado 'processo de devir da consciência' (*Bewußtwerdungsprozess*) não é visto como progresso linear como nas interpretações correntes da filosofia da história hegeliana e nem como declínio inexorável como para Spengler e os autores do tradicionalismo esotérico; como nos diz Aaron Cheak:

em vez disso, ele viu cada fase do processo de despertar como uma "realização" radical (*Nachvollzug*) de latências escondidas dentro da ontologia primordial, que se tornaram presente através de "saltos" ou "mutações" descontínuas (*Sprünge*) da origem (*Ur-Sprung*, 'origem', significa literalmente 'salto primordial') (cf. CHEAK, 2014).¹³

Tal processo caracteriza-se por uma transformação total nas estruturas ontológicas da percepção humana da realidade. Cada mudança altera significativamente a percepção espaço-temporal do

¹³ rather he saw each phase of the awakening process as a radical 'effectuation' (*Nachvollzug*) of latencies hidden within the primordial ontology, which rendered itself present through discontinuous 'leaps' or 'mutations' (*Sprünge*) of origin (*Ur-Sprung*, 'origin', literally means 'primordial leap').

homem, manifestando-se em diversas esferas da cultura. A dinâmica da linguagem, os usos da arte, a aplicação da tecnologia e a *práxis* espiritual. Cada mutação ontológica na estrutura da consciência ocasionou mudanças estruturais fundamentais nos conceitos de tempo e espaço. Ora, levando em conta tais considerações, é fundamental a formulação de uma filosofia da história que corresponda à nova mudança que se desencadeia perante nossos olhos, uma abordagem que se ligue não apenas ao mundo compartimentado da "historicidade" e do particular, mas sobretudo ao todo integral que se ressignifica constantemente para reformular a cultura humana. Não é porque algo se transmutou que deixou de existir e se transformou em um novo "particular". Como afirmou Gebser:

O fato de que algo muda seu estado ou a forma do que antes era não significa que tenha desaparecido do mundo; talvez esteja, como se diz, morto; mas vê-se o quão pouco isso realmente significa. Porque tudo que ainda não nasceu ou que ainda não aconteceu - assim, tudo o que de forma quase desesperadora se costuma chamar futuro - também deve estar morto. (GEBSER, 1999, pp. 341)

O mundo é, em essência, transformação e não a soma de particularidades irreversíveis no tempo que se acumulam enquanto nascem, crescem e se autodestroem; tal fato deve ser levado em conta para a formulação de uma nova filosofia da história.

Referências

AGOSTINHO. **Confissões**. Petrópolis: Vozes, 2016.

BALSLEV, Anindita. **Studies of Time in Indian Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.

BERLIN, Isaiah. **As Raízes do Romantismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

_____. **Ideias Políticas na Era Romântica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BERNARD, Theos. **Philosophical Foundations of India**. Londres: Rider and Company, 1945.

BOHM, David. **Wholeness and the Implicate Order**. Londres: Routledge, 1980.

CHEAK, Aaron. **From Poetry to Kulturphilosophie: A Philosophical Biography of Jean Gebser with Critical Translations**. Disponível on-line em: <http://www.aaroncheak.com/from-poetry-to-kulturphilosophie/>

CORBIN, Henry. **Corps Spirituel et Terre Céleste**. Paris: Buche-Chastel, 2005.

DURAND, Gilbert. **On the Disfigurement of the Image of Man in the West**. Londres: Routledge, 1977.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FRANK, Erich. **Saint Augustine and Greek Thought**. Cambridge: The Augustinian Society, 1942.

GADAMER, H.G. **O Problema da Consciência Histórica**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GEBSER, Jean. **The Ever-Present Origin**. Athens: Ohio University Press, 1985.

_____. **Gesamtausgabe 07**. Gedichte. Aussagen. Die schlafenden Jahre. Das Traumbuch. Berlim: Novalis Verlag, 1999.

HAKL, H.T. **Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

HARTOG, François. **Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps**. Paris: Seuil, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. São Paulo: Vozes, 2012.

JAMBET, Christian. **A Lógica dos Orientais: Henry Corbin e a Ciência das Formas**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os Tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

NASR, S.H. **Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man**. Londres: Allen and Unwin, 1968.

_____. **Knowledge and the Sacred**. Nova York: State University of New York Press, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos Sobre História**. Edições Loyola, 2005.

OLDMEADOW, Harry. **Traditionalism: Religion in the Light of Perennial Philosophy**. Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 2000.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophie in Deutschland 1831-1933**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. **Wissenschaftsgeschichte und Historismus**. Studia Leibnitiana, Sonderheft 6 (= Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für die Wissenschaftstheorie), 1977.

SCHUON, Frithjof. **Form and Substance in the Religions**. Bloomington: World Wisdom, 2002.

TROELTSCH, Ernst. **Das Neuzehte Jahrhundert (1913)**. In: _____. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (Gesammelte Schriften Bd.4), Tübingen 1924.

VERSLUIS, Arthur. **Perennial Philosophy**. Nova York: New Cultures Press, 2015.

ZIMMER, Heinrich. **Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1989.

Comentário:

As contradições da condição histórica

*Augusto de Carvalho*¹

A questão que é levantada por Tomaz Tassis é precisamente a seguinte: há um aspecto fundamental do intelecto humano encoberto pela tradição filosófica, qual seja, a natureza não-racional do espírito que foi obliterada pela hiper-racionalização operada por uma exigência da própria razão, que se propõe ser una e soberana, cujo último estágio seria a razão histórica, que evidencia a condição historiológica de todas as esferas da vida. O *Historismus*, a ideia que todos os valores e fenômenos humanos são transitivos e relativos, uma das maiores revoluções do espírito já experimentada pelo ocidente, nas palavras de Friedrich Meinecke, dá início ao que poderíamos chamar de *nossa época*, pois descobriu-se o fator historiológico da *historicidade* como o átomo fundamental da existência que é necessariamente histórica, quer dizer, historicamente condicionada. A questão, portanto, diz respeito a esse último estágio e a antinomia que ele carrega: se tudo é transitivo, transitório, relativo, o que as coisas e fenômenos são, segundo a razão?

Com efeito, ao reconhecer que vivemos em um mundo no qual a transitoriedade é assegurada como fato soberano, e a partir do conhecimento que estamos na aurora de uma nova “estrutura da consciência” (conforme Jean Gebser; e sugiro ainda o estudo de

¹ (UFES)

Vilém Flusser para o mesmo efeito), começamos a perceber o mundo de uma forma nova. Por isso seria preciso estudar novas maneiras de compreender a natureza da substância fundamental da consciência, *o tempo*. Mas o tempo já não foi suficientemente estudado? O tempo não é desvendado, precisamente, a partir do descobrimento narrativo que o estudo histórico apresenta? O tempo não é auto-evidente para a historiografia? Certamente não. A história não é nem nunca foi suficiente para compreender a natureza do tempo. A literatura, a teologia, a física, a metafísica, e, porque não, a mística podem desvendar aspectos pouco ou não evidentes do fenômeno do tempo. Conforme o próprio texto de Tassis nos mostra, há um conhecimento sobre o tempo que o ocidente considerou não-científico, a-histórico, impróprio e que foi expurgado das discussões. Tassis propõe o estudo dessas outras maneiras de se pensar o tempo para compor junto com o que já se sabe uma compreensão “integral” do tempo. Nas palavras de Tassis, seria preciso o entendimento do “estado integral” do espírito, segundo Gebser. O “estado integral” entenderia que não somente a razão, ou seja, a intenção programada e racional compõe a existência, mas, junto à razão, a não-intencionalidade, as fortuitas atividades involuntárias chamadas irracionais devem ser tomadas como composto existencial incontornável; não como obstáculo a ser superado (Husserl), mas como parte integral e componente do espírito (intelecto, mente).

O mundo espiritual (intelectual ou ideal) ocidental seria configurado a partir da *tríplice esfera de racionalização* : 1 - a introdução do *lóγος* como valor fundamental do pensamento válido pelos primeiros filósofos ; 2 - a introdução do sentido universal através da história sagrada ou *ipsa historia* agostiniana ; 3 - a entronização da *historicidade* como fundamento existencial do espírito. O texto, portanto, desenvolve o argumento que seria preciso reverter (interromper ou distorcer?) esse processo de hiper-racionalização através da elucidação dos aspectos não-rationais do

espírito, sendo a investigação sobre a temporalidade a chave para tanto.

O método escolhido é bastante interessante: “Entender as concepções de culturas exógenas ao nosso pensar torna-se cada vez mais importante filosoficamente. A ‘historia’ não pode mais ser pensada de acordo com o modelo historicista ou historista que se desenvolveu no ocidente nos últimos dois séculos” (conforme o texto de Tassis). Mircea Eliade, Henry Corbin, Carl Jung e Heinrich Zimmer, Seyyed Hossein Nasr, Georg Feuerstein, Jean Gebser seriam precursores de certo *perspectivismo* tão em voga atualmente, ao propor que ideias e conceitos não-ocidentais, quer dizer, ideias que não compõem o *corpus* teórico da ideia de tempo moderna (resumida na modernidade pelo sistema sintético *relógio*), podem trazer soluções não previstas para impasses filosóficos já antigos. Não saberia afirmar se isso é um fato antropológico ou etnográfico, mas, segundo Tassis, filosófico, ao menos.

A título de exemplo, a segunda meditação final aponta o quão questionável é a identificação entre tempo e *locus*, um relacionamento lógico que desde Aristóteles liga a ideia de tempo a de espaço de modo umbilical e que sobreviveu na tradição ontológica na forma conceitual *relógio*. Esta relação não possibilitou descobrir o tempo através do exame do próprio tempo, mas sempre atravessada pela tentativa de *localização* do tempo a partir de desvios lógicos em direção à espacialidade, ou segundo a teologia da eternidade, que interioriza o tempo para que ele permaneça um mistério íntimo da alma. Esta relação (tempo e lugar) não é comum em uma série de elaborações culturais distintas, e o seu estudo pode descortinar fenômenos que nem mesmo possuem um nome próprio para a tradição ocidental, pois a *ratio* recusou tais fenômenos por sua incompreensibilidade, que significa incompatibilidade com o modelo do tempo já sedimentado como um dado da tradição. “Caso não entendo, não possui sentido!”, diz a modernidade. A descontinuidade natural do tempo averiguada pelos atos de rememoração involuntários próprios à

mente humana, mais do que a descontinuidade das festas dos calendários religiosos ou cívicos, é um exemplo claro de fenômeno do tempo impossível de se compreender com as ferramentas que a razão dispõe. Foi preciso refundar a ideia de tempo para iniciar sua compreensão, trabalho que Freud hereticamente se presta ao propor o passado inconsciente junto ao passado consciente como composto do tempo.

“Não é porque algo se transmutou que deixou de existir”, afirma Tassis em sua terceira meditação. Sim, a natureza do tempo é precisamente esta, a mudança dentro da imutabilidade própria ao presente; sua forma é paradoxal. As modulações temporais (presente, passado e futuro) atuam de modo contínuo e descontínuo, simultaneamente; passado, presente e futuro se dissolvem em um processo *alquímico* que confere ao tempo uma forma precisa, *finita*, chamada de instante.

O *mundus imaginalis* de Corbin, solução provisória apresentada no texto, é muito semelhante à *imagem dialética* de Walter Benjamin (um exemplar da *tradição subterrânea do pensamento ocidental*), outro racionalista *místico* que procurou demonstrar a natureza *instantânea* do real em detrimento de uma percepção *eterna* e historicista da presença, articulada pela filosofia e pela historiografia, mas com raízes teológicas, originalmente proposta por Agostinho. Segundo Benjamin, o momento ou o *instante* seria a verdadeira forma do tempo, não a eternidade, que é *infinita*, isto é, *sem forma* por definição.

Estamos falando, então, de reformulações graves em relação a ontologia do tempo. A *eternidade do presente* repensada como *instantaneidade do presente* é uma *revolução copernicana* que somente seria possível pela exploração das estruturas de consciência não-ocidentais, pois elas não seriam viciadas em determinados padrões de compreensão do fenômeno do tempo.

Por fim, resta-me lembrar que se esta dúvida em relação à *historicidade* pode ser esboçada, é graças ao advento da própria *historicidade* que isto é possível. É somente a partir de Heidegger e

da ideia de que a *historicidade* é o fundamento do ser em geral que podemos falar em história de uma perspectiva não-ocidental. Afinal, “a história” é um modo de elaboração do passado específico, com uma história particular. Origina-se na Grécia, e, grosso modo, floresce novamente tal como a conhecemos enquanto conhecimento histórico na Europa moderna, configurando sua forma atual no século XIX. É claro que uma infinidade de culturas possuem um modo de elaboração do passado, mas não necessariamente conforme o que chamamos de *história*. Outros modos de elaborar o passado (não-europeus) passam a ser históricos somente quando se entende que tudo é histórico no fundamento de seu ser. Ou seja, a história é, sim, historicamente condicionada, não apenas conforme sua época, mas segundo a própria ideia de história. E a dúvida levantada por Tassis é originalmente uma dúvida heideggeriana.

A descoberta da *historicidade* por Heidegger como o fundamento existencial do ser em geral seria talvez o início do processo de descoberta (de modo filosoficamente e linguisticamente elaborado) das qualidades escondidas ou esquecidas do *ser*, bem como do desvelamento da verdade sobre o fenômeno do tempo através de sua natureza mais imediata, a *presença*, objetivo da filosofia da história anti-historicista proposta por Tassis. Afirma Heidegger em *Ser e Tempo*:

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).

Conclusão reafirmada pelo filósofo de modo imperativo no § 239 das *Contribuições à Filosofia*.

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. (GA, III, 65, 372).

No tratado de 1927, então, Heidegger reabilita um dos debates essenciais do ocidente, a saber, o questionamento do ser como uno ou múltiplo. O antigo dilema entre o uno e o múltiplo eternizado por Platão no diálogo entre Parmênides e Zenão de Eléia, retorna em Heidegger como uma solução: o ser (uno) é necessariamente tempo (múltiplo), pois a substância do ser é a *temporalidade* (no sentido de potência em ser tempo), quer dizer, a unidade existencial do adiantar-se através da experiência em um instante qualquer, resultando na presença que renasce a cada instante através da transubstanciação entre as formas ou modulações temporais, que nunca desaparecem por completo, mas reconfiguram-se, continuam descontinuando-se.

Ressalvas

I

Apesar das seis idades do mundo pregadas por Agostinho em *A instrução dos Catecúmenos* [*De catechizandis rudibus*] serem consecutivas, isto é, vir uma após a outra de modo processual e não repetitivo, a *ipsa historia* não é necessariamente a concatenação do novo, mas também inclui a repetição. É conhecido o adágio do *Kohelet*, no qual o suposto filho de David (Salomão?) afirma : *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* (1: 9). Quer dizer, a história, na verdade, está fadada a repetir o planejamento pré-determinado da divindade através das expressões de sua eternidade, sendo a modulação temporal presente sua substância imediata e natural.

II

Heidegger, um historicista? Sim, parece-me que em *Ser e Tempo* Heidegger propõe uma solução ao *problema do historicismo* (Ernst Troeltsch; Gunter Scholtz), quer dizer, ao

problema que identifica a relatividade ou a instabilidade de todos os valores, pois são historicamente condicionados, ao sugerir que o ser é temporal no fundo de seu ser, e que a transitoriedade dos valores e fenômenos deveria ser teoricamente justificada para que a filosofia não perdesse a sua vocação em detrimento da historiografia como autêntica *descobridora do ser*. Heidegger deseja, assim, salvar a filosofia da historicização incontornável que a atitude historicista desencadeia.

Quarto ensaio:

A descoberta do paradoxo fundamental da ideia de tempo e a constituição ontológica do conceito de passado

*Augusto de Carvalho*¹

Esclarecimento inicial e delimitação terminológica

Antes de iniciar o argumento, devo delimitar minha compreensão de *ideia*, *conceito* e *fenômeno*. Walter Benjamin, no prefácio a obra sobre a *Origem do Drama Trágico Alemão* (1925), caracteriza as ideias como constelações de modo alegórico. Explico-me. As estrelas, para a alegoria benjaminiana em questão, seriam os fenômenos em geral, dados da existência; as linhas traçadas entre uma estrela e outra seriam os conceitos, construídos artificialmente para dar forma a uma imagem final, que coloca em relação determinados fenômenos; tal imagem final que os traços desenhem entre determinadas estrelas, a constelação, seria uma ideia. Nesse sentido, fenômeno, conceito e ideia são ordenados assim, sendo os conceitos, conforme explicado, o articulador central entre os dados da existência, os fenômenos e as ideias, um complexo de fenômenos que conjuga tanto os dados fenomênicos quanto sua elaboração conceitual. Ou seja, a constelação trata de produzir uma imagem finita, uma forma inteligível, daquilo que

¹ (UFES)

aparece aos sentidos de maneira semi-infinita, disforme desordenada e ininteligível. Os conceitos, portanto, articulam e produzem a cognoscibilidade de determinada ideia. Na reflexão que se segue, irei me servir desta estrutura proposta por Benjamin. O tempo será a ideia a ser perscrutada, o passado o conceito articulado para dar sentido aos fenômenos da temporalidade, que significa os fenômenos que são potencialmente tempo.

Nesse sentido, o problema sobre o qual este artigo se concentra é o seguinte: há um paradoxo inerente a ideia de tempo e sua principal implicação recai sobre a constituição ontológica do conceito de passado. Para mostrar esse problema específico, este texto contém três movimentos: primeiro, a exposição do conceito de passado que se sedimentou com a tradição ontológica da ideia de tempo, o passado como o *lugar anterior*, ou o que já não é mais, conceito que confere à ideia moderna de história sua forma no que concerne ao tempo; depois disso, o texto se volta para a apresentação de um paradoxo que essa ideia de tempo tradicional carrega, fato que explicaria alguns dos problemas teóricos e impasses lógicos próprios à reflexão sobre a ideia de tempo em geral; por fim, como conclusão, em um diálogo franco com a filosofia da existência e com a analítica sobre o tempo, proponho uma reflexão sobre a constituição ontológica do conceito de passado que ultrapassa o seu significado tradicional, absorvendo questionamentos da investigação sobre a ideia de tempo de Martin Heidegger.

A tradição ontológica da ideia de tempo e do conceito de passado

Segundo a tradição ocidental ou ontológica da ideia de tempo, o conceito de passado é formulado, primeiramente, por Aristóteles e, posteriormente, repensado de modo decisivo por Agostinho de Hippona. Os dois elaboram duas sínteses sobre o tempo em geral que sobrevivem (ainda hoje) como a *tradição*

ontológica sobre a ideia de tempo. As ideias de tempo de Aristóteles e Agostinho são as descrições fundamentais do *ser* do tempo, bem com de suas respectivas modulações temporais: presente, passado e futuro.

Aristóteles, notadamente na *Física*, e Agostinho, particularmente em suas *Confissões*, atribuem uma natureza fundamental ao tempo e um caráter particular ao conceito de passado que se sedimentam como a estrutura primeva da ideia de tempo e do conceito de passado. O tempo seria, antes de tudo, “o número de um movimento segundo o *anterior-posterior* [πρότερον καὶ ὕστερον]” (*Física* IV (11), 220 a - 21-16); “Pode-se dizer também que as partes do tempo são entre elas um certo *lugar* [τόπος], porque no tempo certa parte é anterior, certa parte posterior” (*Categorias* 5 a - 14), sendo o “agora”, compreendido de modo alargado como o presente, o “lugar” (Cf. *Física* IV (4) 212 a - 2) do tempo em seu sentido imediato e intermitente de “limite”, pois “o anterior-posterior é primeiro no lugar” (*Física* IV (11) 219a, 14-15). O passado, com efeito, como “lugar anterior”, poderia se situar tanto no mundo (externo), quanto na alma (internamente), pois “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]” (*Confissões* XI, 26); compreensão sobre o tempo já explicada por Aristóteles no *Tratado da Memória e da Reminiscência* (Cf. 449 b). “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, p. 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]. (*Confissões* XI, 17).

Neste ponto, é importante notar, Agostinho se encontra no limiar entre a filosofia (ou a psicologia do tempo, para usar o vocabulário moderno) e a teologia, pois se o tempo são três, presente das coisas passadas, presente das coisas futuras, e presente das coisas presentes, torna-se claro que o ser do tempo é o presente, o “lugar do tempo”, diria Aristóteles. Mas o que significaria “o presente” enquanto *ser*? Segundo o argumento de Agostinho, no que concerne a ideia de tempo no contexto teológico, o presente é a substância da eternidade divina que se materializa de modo intemporal, acrônico, não varia no tempo, apesar de ser temporal, pois

(...) 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).

Agostinho, expressamente através de uma ontologia da divindade que se confunde com uma ontologia da eternidade (Cf. WEIS 1984, p. 104), encontra no *modus* temporal presente a substância que dá *forma* ao que seria inicialmente disforme

[infinito; eterno], a divindade.² Nesse sentido, o conceito de presente, como o *modus temporal* que sempre passa sem passar, aparece como *ser* do tempo, sua forma imutável, pois estaríamos eternamente *no* presente, neste *lugar* de tempo inquestionável e invariável.

Aristóteles chega a mesma conclusão através do *agora* [vũv; nûn] (fisicamente ou cosmologicamente pensado), que “tem de uma só vez o passado e o porvir” (*Categorias* 5 a - 8), pois “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); “o tempo e o agora encerram mutuamente sua existência” (CONEN 1964, p. 63), pois são o *limite*, quer dizer, o *lugar* da existência.

O presente (ou o agora) é, portanto, o limite-criativo do tempo; o *ser* do tempo que somente se explica, no entanto, através da teologia por meio da relação indissociável entre a ideia de eternidade e o significado do *ser*, constante imutável, segundo a tradição filosófica e teológica. Afinal, na própria *Bíblia hebraica* [*Tanakh*] é através desta relação, entre *ser* e *eternidade*, que a divindade se anuncia: *ehyeh asher ehyeh* [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה] (Êxodo, 3:13-14), raro momento de auto-enunciação da divindade hebraica, que 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" (Cf. SACHS 2010, p. 246), o que caracteriza a pluralidade e unicidade de seu *ser* que é imutável (Cf. *Summa Theologiæ* Q.10, Art.3) (Cf. SPINOZA 1954, p. 267) dentro da sua extensão infinita e temporalmente indefinida, diversa, dada a abertura que a própria gramática hebraica oferece, conforme exemplificado.³ O nome próprio divino, o tetragrama YHWH [יְהוָה]

² A divindade seria "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, p. 14).

³ Outros exemplos: “antes que nascessem os montes, ou que tivesses formado a terra e o mundo, sim, de eternidade a eternidade [עוֹלָם-עוֹלָם וְעַד וְעוֹלָם; *umeolam ad olam*] tu és Deus” (Salmos, 90: 2); “(...)

é por alguns interpretado como uma reestruturação do verbo *ser* [היה; *hyh*] (Cf. Êxodo, 3). Nesse sentido, a divindade seria a “existência necessária” (MAÏMONIDE 2012, p. 295; LEIBOVITZ 1992, p. 44) materializada substancialmente como o *modus* temporal presente, necessariamente *o tempo*.

A tradição ontológica sobre a ideia de tempo e o conceito de passado, portanto, entende o *modus* temporal presente como o limite-criativo do tempo; o unificador e o seccionador da experiência; o “lugar” do tempo; o início e fim do tempo que seria, assim, eterno por definição.

Primeira conclusão

Pode-se concluir que o presente ou o agora é o lugar da presença, onde a existência “é” (linguisticamente); infinito [*infinitivus*], eterno, pois não passa; *modus* temporal que funciona como ponto de inflexão, limiar; unificador e seccionador do tempo, pois é o presente que dá unidade ao tempo, uma forma clara e material, mas também define seus limites, entre o passado e o futuro. O presente é o limite-criativo do tempo, o *lugar* 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*, pois é no presente que a eternidade é experimentada de fato, *no presente, o lugar do tempo*.

A respeito do conceito de passado, conclui-se que o passado ou o anterior é de onde vem o tempo, pois a existência “foi” (linguisticamente), seja na forma presentificada-anímica (memória; o passado-do-presente) ou na forma física, como *lugar anterior* ou atrás do tempo sempre em relação ao agora; resultante original da experiência temporal que se estancaria em determinado

o Senhor Deus é uma *rocha eterna* [עוֹלָמִים צוֹר; *tsur olamim*] (Isaías, 26: 4); “Eu sou o primeiro, e eu sou o último (...) אֲנִי רִשְׁחֹן וְאֲנִי אַחֲרֹן; *ani rishoun uani aharon*]” (Isaías, 44: 6).

“momento de tempo” que permanece eterno (pois é a resultante da eternidade presente), acabado; sendo as camadas de sentido diferenciáveis apenas pela ação retrospectiva, sempre *no* presente. O passado se reconhece pela reflexão.

Em contraponto ao passado, o futuro ou o posterior, por sua vez, 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 quando em conexão com o presente.

O paradoxo fundamental da ideia de tempo

Estabelecidos os fundamentos ontológicos da ideia de tempo segundo a tradição ocidental, reconhece-se que há um paradoxo anunciado, apesar de não devidamente elaborado, pois não é evidente. Esse paradoxo, também um dos fundamentos da ideia de tempo, relaciona-se com a arquitetura do tempo, a disposição das modulações temporais e as relações lógicas que se estabelecem entre elas.

Na XI confissão agostiniana, a partir do aprofundamento da “ontologia da divindade”, o tempo é descoberto como o transir, o movimentar-se do (no) mundo que se distingue da eternidade, atributo que é exclusivamente divino (Tomás de Aquino), porém, expresso através do *modus* temporal presente na sua qualidade transitória-intransitiva, como imagem móvel da eternidade (Platão, no *Timeu*). Mas, sendo o presente-eternidade o próprio tempo em geral, as coisas passadas e futuras, onde elas se *encontram* para que possam ser conhecidas como temporais?, pergunta-se Agostinho. Em outras palavras, em que *lugar* estão o passado e o futuro? Ele afirma saber que, onde quer que as coisas futuras e passadas estejam, pois elas são sempre presentes, devem a *eternidade sempre presente* a sua *existência*. O presente é

afirmado e reafirmado como a única *forma* possível do tempo. Somente o presente é intencionalmente visualizável, experimentável, cognoscível; apenas no presente a alma (intelecto, pensamento) encontra a presença. E tal formulação só é possível porque o presente é uma invariável temporal, o presente não passa, o presente não se torna, o presente é a *eternidade sempre presente*, ele é, pois, eterno, conforme a forma factível da natureza material divina, diz a teologia da patrística; afinal, o seu *ser* é assegurado por sua natureza *eterna*. Mas e o futuro e o passado, onde eles estão? Onde se encontra a *forma particular do passado*?

Tal aporia perdura até a modernidade, sobrevive a diversas perscrutações acerca do tempo⁴ e reitera a tradição que remonta ao pensamento grego, à tríade que orienta, nas palavras de Martin 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). “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 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 de um ponto de inflexão ou do seu limite-divisor-criativo *no lugar* de tempo “agora”, o que veio a ser interpretado como *modus temporal presente* pelas investigações subsequentes (de Plotino à Henri Bergson).

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 da filosofia, da teologia, da história

⁴ A sobrevivência, capilaridade e influência dos fundamentos aristotélicos e agostinianos sobre a ideia de tempo se faz notória em algumas das obras modulares das reflexões modernas sobre o tempo (Cf. Hegel-Werke, 9, §259; KrV, B 67, B 183, B 219; HUME 1739, p. 26; NEWTON 1972, p. 46; DARWIN 1860, p. 356; EINSTEIN 1905, p. 893; EINSTEIN 1979, p. 511; HUSSERL 1928, p. 368; LAVELLE 1933, p. 255; JAMES 1890, p. 231; WITTGENSTEIN 2009, p. 242; REICHENBACH 1953, p. 156-157; TOOLEY 1997, p. 184; JAROSZKOWICZ 2016; KLEIN; SPIRO 2013).

(da *ipsa historia*⁵ agostiniana à sua reconfiguração moderna, *historicista*) até a ciência moderna através do seu questionamento físico (o que inclui as conclusões sobre o tempo de Albert Einstein, apesar de seu alegado rompimento com a tradição, conforme a “nota 3”). 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, aparecem*. O seu vetor se origina no passado-lugar-anterior, parte rumo ao lugar-agora-presente-eterno, que, por sua vez, enquanto número (zero[o]), divisor-unificador, se direciona ao lugar-posterior-futuro. Está posta, assim, a *direção* do tempo através de sua arquitetura e natureza, segundo a ontologia tradicional.

Por outro lado, e aqui se inicia o problema, a *direção* do tempo para Agostinho não é a mesma da ideia física: rumo ao futuro a partir do presente que se origina do passado (seja em sentido contínuo, progressivo, teleológico ou circular). 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 do pensamento, é diametralmente contrária à

⁵ A história para Agostinho, conforme o livro II de *A Doutrina Cristã* [*De Doctrina Christiana*] (397) “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, p. 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, p. 130). A *ipsa historia*, portanto, não é uma instituição humana, mas somente suas representações históricas (historiografia) (Cf. KOSELLECK 2010). Esse argumento 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).

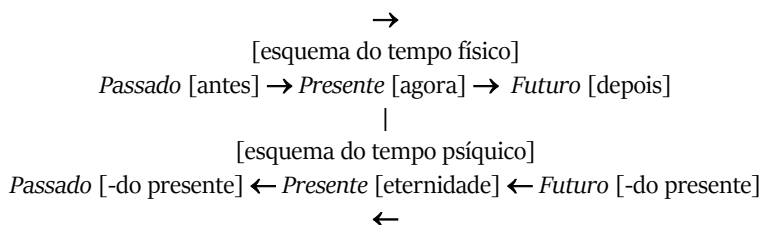
direção do tempo físico. A natureza degradante ou corrosiva do tempo expressa-se por um vetor que parte do futuro, passando pelo presente, extinguindo-se ou cristalizando-se *no* passado, sendo o passado e o futuro apenas existentes “na alma”, não averiguáveis fisicamente.⁶

O paradoxo fundamental da ideia de tempo anuncia-se, consequentemente, a partir da percepção de que a direção do tempo é dual ou dupla, do passado em direção ao futuro, ou do futuro em direção ao passado, sempre cruzando o presente, o limite-criativo inquestionável da ontologia tradicional, lugar eterno do tempo. 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, depreende-se o paradoxo fundamental da ideia de tempo da *tradição ontológica*. Há uma dupla possibilidade de se inserir no tempo, de *temporalizar a temporalidade* (Heidegger), quais sejam, do passado rumo ao futuro ou do futuro rumo ao passado. É possível representar a *direção* do tempo das duas formas que, paradoxalmente, são opostas ou inconciliáveis, têm dois vetores sobrepostos: um direcionado para o futuro, outro direcionado para o passado, anulando-se, ao termo.

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 um *paradoxo que fundamenta a ideia de tempo, pois surge como estrutura lógica da arquitetura do tempo que as modulações futuro e passado obedecem*. A antinomia apresentada introduz, desse modo, um inconveniente lógico de difícil solução, mas que em nenhuma

⁶ Alguns filósofos e físicos já compreendem esta diferença de alguma maneira, pois entendem que “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 [físico]” (SMART 1963, p. 132), pois “nowness, and thereby pastness and futurity are mind-dependent” (GRÜNBAUM 1967, p. 21-22). Com efeito, “such temporal relations cannot have physical significance and thus, such concepts as past, present, and future are not physically significant” (WEINGARD 1972, p. 119).

hipótese deve ser ignorado, particularmente para se conhecer a constituição *ontológica* das modulações temporais que o fenômeno do tempo produz, do passado, do presente e do futuro.⁷



Segunda conclusão

Caso se considere as definições de passado, presente e futuro estabelecidas na “primeira conclusão” em relação ao *paradoxo fundamental da ideia de tempo*, conclui-se que o passado não seria somente o “anterior”, mas também o “posterior”; isto é, o passado é tanto “de onde viemos” quanto “para onde vamos”. Da mesma maneira, poderíamos concluir que o futuro não é apenas o “posterior”, mas também o “anterior”. Fato que não se desenvolve apenas por um artifício linguístico, mas se apresenta como resultado lógico daquilo fixado como a estrutura ou arquitetura do tempo pela ontologia. Nesse sentido, de uma perspectiva *ontológica*, o paradoxo das *direções* do tempo justifica teoricamente o passado e o futuro, simultaneamente, como o fundamento ou origem do *sentido* da temporalidade, ou seja, daquilo que potencialmente é tempo. Tanto o passado quanto o

⁷ John Ellis McTaggart, em *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, 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, p. 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.

futuro são, além de idênticos em sua constituição ontológica, a origem simultânea do fenômeno do tempo, de sua aparição ou cognoscibilidade. A soma, fusão ou mistura de suas duas *direções*, física e psíquica, resultam em um único *sentido*, que poderíamos chamar de existente ou existencial: do passado em direção ao passado, ou do futuro em direção ao futuro. As duas direções do tempo são a origem da própria ideia de tempo que se diferencia daquilo que é eternidade, pois possuem uma *forma* específica, limites determinados de modo autenticamente temporal, não espacial.

De alguma maneira, nas *Confissões*, Agostinho de Hiponna já sugere essa fusão de passado e futuro *no presente*, algo que Koselleck, a partir de sua leitura pessoal da teoria da *unidade ekstática* de Heidegger (e de Hans-Georg Gadamer), irá elaborar na forma de conceitos temporais meta-históricos⁸. No entanto, o *paradoxo fundamental da ideia de tempo não expressa em seu conteúdo a estrutura fundamental dos modos de experimentar o tempo (Koselleck), mas reestrutura as condições de possibilidade de se experimentar o tempo.*

Neste esquema sobre *o tempo*, que entende as suas duas naturezas (física e psíquica) como autênticas, não apenas uma delas, a substância que origina ou faz aparecer o *sentido* e a presença é o passado/futuro; o presente não mais possui a mesma função, a de limite-criativo. O presente ou o agora, no esquema de tempo físico-psíquico, ou existencial, desaparece, pois o *modus* de temporalidade presente é na verdade a presença enquanto o *ser* que está desvelado *temporariamente*, o resultado provisório ou instantâneo (não eterno) de algum fenômeno. Logo, não há mais *lugar* de tempo presente (eterno em sua constituição), apenas um *instante*. Consequentemente não há presente que se confunde com

⁸ “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 2000, p. 331).

a eternidade (proposição de origem teológica e de inspiração platônica que deve assim ser compreendida).

O desaparecimento do presente e da categoria umbilical *eternidade* para se descrever o tempo produz uma radicalização da reflexão que se realiza nos limites exclusivos da lógica filosófica, conforme Heidegger propõe em 1924, em sua palestra sobre *O Conceito de Tempo* para a sociedade teológica de Marburg⁹. Ou seja, trata-se de pensar o tempo pelo tempo, não mais pelo crivo teológico da eternidade, conforme iniciado por Aristóteles e elaborado por Agostinho. Trata-se de descobrir a *forma* do tempo que não é uma imagem móvel da eternidade (Platão), infinito, disforme, mas que justifique o tempo e a existência de modo *finito*, através do seu *ser instantâneo* [pois finito, possui uma forma], não *eterno* [infinito, disforme].

Com efeito, sem o presente, o lugar e *ser* do tempo segundo a ontologia tradicional, questiona-se: qual seria o lugar ou *ser* do tempo existencial a partir do paradoxo anunciado? O passado? O futuro? Onde estariam o passado e o futuro sem o presente para lhes conferir uma *forma* e presenciável? Além do abandono da categoria *lugar* para descrever o fenômeno do tempo, a grande descoberta da composição física-psíquica ou existencial do tempo é, precisamente, a natureza indissociável do *ser* e do *tempo*, que, então, não se constituem mais de maneiras diferentes, sendo o tempo o transitório e o ser o imutável, mas, bem ao contrário, *ser e tempo existem* através da unidade passado-futuro cuja *forma* é a assegurada pela natureza finita e inacabada do tempo ou *temporalidade descoberta pela sua nova natureza, a existencial*.

Tal como afirma Emmanuel Lévinas, a transitividade do verbo *ser* foi a maior descoberta de Heidegger (1993, p. 53), que ao

⁹ “(...) 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” (ἀεὶ), que se parece com a eternidade, mas que se evidencia como um mero derivado do ser temporal” (GA, III, 64, 107).

abrir o *ser* para sua natureza infinitiva de fato, rompe com a tradição ontológica em relação aos seus fundamentos principais. Heidegger inicia tal descoberta ao “destruir”, em suas palavras, a ontologia em geral, particularmente a ontologia do tempo.¹⁰ Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger compreende que o substantivo e verbo *ser* é fundamentalmente temporal, transitivo por natureza. O *ser* nunca é estático, mas *ekstático*, ele se coloca, sempre, para além de si; o *ser* é aberto, seu sentido nunca está pronto, mas é sempre provisório de modo *instantâneo, cognoscível em sua forma, mesmo que provisória*; o *ser* não é ou significa algo imutável (Tomás de Aquino), fechado, mas *ser* significa estar aberto, estar em trânsito de modo temporalmente finito, delimitado pelo início e fim de seu *sentido* (a morte, destino inultrapassável); o *ser* não pertence a um lugar ou a um tempo específico nem é despossuído de tempo, mas, por ter o tempo como composto fundamental, pertence ao futuro e ao passado, simultaneamente, conforme o paradoxo fundamental da ideia de tempo demonstra. Nesse sentido, o *ser* do tempo pela perspectiva simultaneamente física e psíquica, quer dizer, existencial, é precisamente o passado, *finito*, definido por uma forma específica, mas aberto pelo futuro, diria Heidegger, um modo de ser do próprio passado que ativa suas *possibilidades* (também finitas) como um catalizador temporal, o *temporalizador da temporalidade*.

A filosofia da existência, então, propõe uma “revolução copernicana” sobre a ideia de tempo a partir de uma perspectiva ontológica; ou seja, ela interfere na constituição do *ser do tempo ao deslocar a origem-criativa ou limite-criativo do tempo do presente para o passado*. O passado torna-se a forma original da temporalidade que é, assim, ativada, por algum outro passado, que

¹⁰ “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, p. 889). “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” (GA, III, 65, 372).

se nomeia, tradicionalmente, futuro. Nesse sentido, o futuro deixa de ser “para onde vamos”, ou o lugar “à frente” para se tornar um *modo de ser do passado*, que também não é mais o mero “anterior”. Se de acordo com a arquitetura tradicional da ontologia do tempo, ao futuro eram reservados a transitividade e o inacabamento, as decisões e a liberdade, e ao passado eram reservados o ser acabado e imutável; segundo a natureza existencial e instantânea do tempo, a liberdade, o inacabamento do sentido e as decisões, isto é, a transitividade, originam-se precisamente dos passados, que não são passivos (passado tradicional) ou ativos (futuro tradicional), mas reativos (passado existencial), descobertos como matéria original e final da existência, simultaneamente, pois o futuro, assim, como modo de ser do passado, uma de suas formas provisórias ou instantâneas, é de fato onde viemos, existencialmente. O limite-criativo da temporalidade, portanto, seria o passado, o temporalizador da temporalidade, a substância temporal que ativa o tempo em suas diversas formas ou modos de ser. Sendo o futuro ou a futuridade, na verdade, determinada aparição do passado que, em si, carrega os limites ou contingências de suas possibilidades.

Por fim, a arqueologia do conceito de passado encontrou no *paradoxo fundamental da ideia de tempo* um problema, mas também uma solução: não há flecha do tempo, não há *direção* do tempo, só há *sentido* do tempo, sua *presença que não é presente* (nos termos tradicionais da ontologia, eterno), mas *passados que se apresentam instantaneamente de modo existente*. A origem e fim do tempo não são o presente (eterno), mas o passado (instantâneo, finito). O fato descoberto, então, diz que o passado é, no limite, o único *modus* temporal existente. O que aqui se anuncia ontologicamente, portanto, diz respeito àquilo que a epistemologia da disciplina da história já conhece a partir da prática

historiográfica: *a disponibilidade do passado (de sua forma) para tradução ou compreensão acontece devido ao fato do passado ser o ser do tempo*. Tentou-se, então, a partir disso, justificar teoricamente o passado como existente, conforme a Teoria da História exige, mas a *ontologia tradicional* da ideia de tempo e do conceito de passado tratou de impedir.

Referências

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.

AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

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.
- BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- CALLAHAN, John. **Four Views of Time in Ancient Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- CARTERON, H. Remarques sur la notion de temps d'après Aristote. In: **Revue Philosophique de la France e de l'Étranger**, vol. 98, 1924.
- CONEN, Paul. **Die Zeittheorie des Aristoteles**. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.
- 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.
- EINSTEIN, Albert. Zur Elektrodynamik bewegter Körper. **Annalen der Physik**. Band 17, 1905.
- EINSTEIN, Albert. Bemerkungen zu den in diesem Bande vereinigten Arbeiten. In: SCHILPP, P. A. **Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher**. Braunschweig: Vieweg, 1979.
- GRÜNBAUM, Adolf. **Modern Science and Zeno's Paradoxes**. Middletown: Connecticut Wesleyan University Press, 1967.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in 20 Bänden mit Registerband**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (Hegel-Werke)
- HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe (102 Bänden)**. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, (1977-). (GA)
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo [Sein und Zeit]**. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.
- HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Clarendon Press, 1739.

HUSSERL, Edmund. **Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins**. Freiburg: Max Niemeyer Verlag, 1928.

JAMES, William. **The Principles of Psychology**. New York: Henry Holt and Co., 1890.

JAROSZKIEWICZ, George. **Images of Time**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

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

KLEIN, Étienne; SPIRO, Michael. **Le temps et sa flèche**. Paris : Flammarion, 2013.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. **Zeitschichten**. Studien zur Historik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

LAVELLE, Louis. **La Conscience de Soi**. Paris : Grasset, 1933.

LEIBOVITZ, Yechayahou. **La foi de Maïmonide**. Paris : Éditions du Cerf, 1992.

LÉVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris : Grasset & Fasquelle, 1993.

MAÏMONIDE, Moïse. **Le guide des égarés**. Paris: Éditions Verdier, 2012.

MCTAGGART, John Ellis. The Unreality of time. **Mind**, n. 17, 1908.

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.

REICHENBACH, Hans. Les fondements logiques de la mécanique des quanta. **Annales de l'I.H.P.**, tome 13, n°2 (p. 109-158), 1953.

SACHS, Gerardo. Ehyeh Asher Ehyeh. **Jewish Bible Quarterly**, vol. 38, no. 4, 2010.

- SMART, J. J. C. **Philosophy and Scientific Realism**. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- SPINOZA. Pensées Metaphysiques. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1954.
- 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.
- 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.
- 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.
- WITTGENSTEIN. **Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009.

Comentário:

A arquitetura do templo de Clio: Augusto de Carvalho e os fundamentos ontológicos da ideia de passado

Tomaz Tassis¹

Percepção Geral e Questionamentos

O argumento geral apresentado por Augusto de Carvalho é muito bem desenvolvido e, particularmente para mim que trabalho com a questão do tempo, de uma urgência essencial. Um trabalho elaborando questionamentos fulcrais a questões fundamentais é de uma importância central, já que todo nosso referencial teórico costuma operar com base em algumas poucas ideias preconcebidas que tomamos por verdades imutáveis. Como já dizia Spengler em seu clássico *Der Untergang des Abendlandes*, noções de natureza espacial e temporal são os fundamentos em que todas as "civilizações" ou culturas se estabelecem. O núcleo duro de onde derivamos boa parte de nossas concepções de mundo (cf. SPENGLER, 1991). As reflexões de Carvalho possuem tal envergadura que podem nos ajudar a pensar substancialmente não apenas uma arqueologia do conceito de tempo, mas também fundamentos teóricos e ontológicos para uma morfologia temporal e quiçá até mesmo para a história das civilizações.

¹ (UFMG)

Dado esse fato, a existência de tal trabalho, questionando fundamentações "atômicas", ou seja, indo ao núcleo insondado do conhecimento estabelecido, denota um fenômeno caro às minhas próprias pesquisas e indagações: basicamente, a mudança de "ciclo" civilizacional do ocidente contemporâneo em direção a um novo paradigma, para usarmos um termo kuhniano, ou, ainda melhor, uma mudança na estrutura da consciência, apropriando-nos da terminologia desenvolvida pelo filósofo suíço-prussiano Jean Gebser. Uma pesquisa que busque questionar os fundamentos ontológicos do conceito de passado e conseqüentemente da ideia de tempo, demonstra uma inquietação semelhante a que me afligiu em minha própria apresentação: a mudança da estrutura de consciência dentro não apenas da moderna sociedade ocidental, como também em uma estruturação global, já que o mundo torna-se mais interligado a cada segundo.

Gostaria de tratar a questão do tempo trabalhada no texto por uma perspectiva conscienciológica, abordando o tempo como estado bruto das concepções humanas, o fundamento ontológico da percepção e da consciência, a base estruturante das culturas e civilizações. Um trabalho que aborde, ou melhor, conjugue ontologia e história é, desta forma, muito bem-vindo nesse alvorecer do século XXI. O trabalho é de uma qualidade e sofisticação invejáveis, mas algumas questões emergem para a reflexão após a leitura. Gostaria de trabalhar tais questões de uma forma mais "socrática" do que teórica. O primeiro questionamento que emerge é se não seria muito pretensioso ou generalizante tratar como absolutamente inquestionável e definitiva a ontologia do tempo em Aristóteles e Santo Agostinho como as bases da ontologia do tempo no Ocidente. A tese central se baseia na ideia de que a "tradição ontológica" do tempo pode ser resumida aos argumentos desses dois autores, e o argumento é parcialmente bem-sucedido ao demonstrar que ambos elaboraram ideias essenciais para a ontologia do tempo no Ocidente, mas seria também necessário demonstrar porque outros autores de igual ou

até maior calibre basicamente constituem epígonos a Aristóteles e Santo Agostinho. Um exemplo claro que consigo pensar de imediato é Platão. Como sabemos, o filósofo ateniense foi mestre do estagirita e, portanto, anterior cronologicamente.

Apesar de nunca ter formulado um tratado específico sobre o tempo, Platão certamente escreveu bastante sobre o tópico em vários escritos dispersos e, se, como afirmou Alfred North Whitehead (cf. WHITEHEAD, 1924) toda a filosofia ocidental constitui nada mais que uma nota de rodapé a Platão, não seria interessante pelo menos tentar investigar o que esse pensador tem a dizer sobre o tema? Por que Aristóteles seria mais relevante do que Platão? Diversas doutrinas filosóficas na antiguidade e no período moderno são essencialmente devedoras do pensamento platônico. Não teria o iniciador da filosofia algo a dizer sobre o tema? Neoplatônicos, avicenistas, herméticos e gnósticos, seguidores do misticismo cabalístico luriânico, inúmeros autores renascentistas e pós-renascentistas, toda a tradição do esoterismo ocidental, em suma, uma grande quantidade de autores de destacada importância, se remete mais a Platão do que a Aristóteles. Qual a justificativa plausível para a escolha de Aristóteles em vez de Platão? Seria toda a tradição derivada do platonismo um mero reflexo da doutrina da eternidade? Como o texto pretende questionar as bases da fundação ontológica do conceito de passado, julgo que tais questionamentos à própria arquitetura fundamental do texto sejam importantes para o prosseguimento da argumentação. Partiremos agora para considerações mais específicas a respeito do problema.

Somos informados que o paradoxo fundamental do tempo para a tradição ontológica ocidental se baseia na antinomia entre as duas "direções do tempo", como explicitado pelo diagrama dos esquemas "físico" e "psíquico" do tempo, desenhado por Carvalho.

Seria interessante questionar se a tradição referida por "tempo psíquico" realmente envolve uma psicologização do tempo

ou, como defendem alguns de seus proponentes^{2 1}, trata-se sobretudo de uma metafísica pura alheia ao mero psiquismo. A redução da tradição da eternidade ao psicologismo pode encontrar algumas objeções. Nos próprios textos de Platão somos informados que o Tempo é mais do que uma mera sensação temporal, tratando-se sobretudo de uma característica fundamental do cosmos e no qual se baseia a essência do mundo sensível. O Tempo é a forma despedaçada da eternidade, diria Borges (2010). Mas o tempo da eternidade não pode ser reduzido ao mero psicológico pois é incognoscível enquanto essência pura e sua apreensão só poderia ser obtida através da experiência da anamnese. De tal modo, para Platão, a experiência do tempo eterno *não decorre* de uma suposta sensação psicológica de eternidade do presente como articulador da flecha temporal que flui do passado em direção ao futuro. A questão do tempo para Platão pode ser resumida de forma grosseira na ideia de *irrealidade* do que ocorre no tempo, já que a única forma de temporalidade possível e *verdadeira* é aquela que ocorre no interior do mundo do *eidos*, para o qual o conhecimento humano pode apenas criar espelhos e esparsos reflexos, mas nunca representar completamente. Dito isso, tal questão pode ser levantada como uma objeção à ideia de unidade essencial da tradição ontológica sobre o tempo, a despeito dos inegáveis méritos do autor em buscar reestruturar a arquitetura

² Seria interessante questionar em que momento os conceitos platônicos de tempo, por exemplo, recorrem a uma suposta condição psicológica do homem para sua formulação. Da forma que entendo o Platonismo e os Neoplatonismos, sua interpretação do tempo aproxima-se da encontrada no pensamento Vedantino formulado por Adi Shankaracharya. O tempo concreto, "histórico", em uma tal perspectiva, é uma mera ilusão da mente e não uma realidade psíquica que perpassa a ideia de eternidade como 'instante eterno'. A própria noção de que a eternidade é um 'instante' dentro da psique do homem é impossível, dado o fato de que o eterno/absoluto é essencialmente incondicionado. Tanto para o Platonismo quanto para o Vedanta a única realidade "temporal" verdadeira se encontra além do mundo concreto das ilusões. Seria interessante perceber como Carvalho dialogaria com essas duas tradições. Conferir, para mais detalhes, o *Fédon* de Platão e a *Jóia Suprema do Discernimento* de Shankara (cf. MELAMED, 2016). Como conceituação teórica seria importante conferir os trabalhos de Jean Gebser e Oswald Spengler sobre a morfologia das temporalidades, principalmente os três primeiros capítulos de *O Declínio do Ocidente* (Introdução, O Significado dos Números, Makrokosmos 1 e 2) e a estrutura temporal delineada em *The Ever-Present Origin* (cf. SPENGLER, 1991; GEBSER, 1985).

temporal da ontologia ocidental. Talvez tal questão pudesse servir como um acréscimo às já consideráveis reflexões do autor sobre as questões do tempo e da temporalidade.

Outra questão de interesse fundamental que podemos levantar é a própria noção da descoberta do "Ser" do passado através de sua história. Seria essa uma possibilidade real? A busca pelo ser das coisas e o que elas "são" em si mesmas, sua essência última, é uma questão de natureza metafísica e a história, de acordo com muitas interpretações convencionais^{3 2}, é um conhecimento que se furta à metafísica, e busca antes de tudo entender um particular, não um universal, um relativo em vez de um absoluto. Contudo, como o autor bebe até a saciedade nas fontes da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, uma saída bastante criativa, com certeza, já foi teorizada dentro do próprio texto de forma mais ou menos implícita quando ele nos informa, fazendo uma leitura deveras original da questão temporal dentro da tradição ocidental que está, em essência, de acordo com a interpretação heideggeriana de que o ser é tempo e vice-versa.

³ Uma questão fundamental que delineou todo o debate filosófico no ocidente desde tempos imemoriais é a oposição *Ser x Devir*. O Ser é entendido como o mundo do real, onde as coisas realmente existem e têm significado do ponto de vista ontológico, enquanto o Devir seria a mera manifestação temporal de tal realidade suprema. Seria interessante notar que tal oposição também se encontra em muitas das culturas denominadas "arcaicas", mas de uma outra forma, tempo sagrado x tempo profano, como bem delineou Mircea Eliade (1995) em *O Mito do Eterno Retorno*. A oposição Ser x Devir ocupa diversas formulações filosóficas perpassando diversas culturas. No século XX, Heidegger tenta superar essa aporia mobilizando uma nova forma de entender a ontologia, levando em consideração a historicidade para a compreensão do Ser. Tanto uma compreensão psíquica quanto uma formulação física do fenômeno do tempo se tornariam ferramentas para uma nova síntese denominada alquímica por Carvalho em sua tese de doutorado (cf. CARVALHO, 2017). As reflexões de Carvalho sobre o fenômeno do tempo podem ser comparadas, em suas devidas proporções, ao trabalho de *Nāgārjuna* no âmbito da filosofia budhista. Para o metafísico budhista, ao modo de Heidegger, a realidade final possui tanto uma verdade última (*paramārtha-satya*) quanto uma verdade convencional (*saṃvṛtti-satya*) de natureza empírica (cf. FERRARO, 2016). A verdade última, porém, é destituída de conteúdo cognitivo efetivo no campo da realidade empírica, sendo as verdades convencionais ferramentas úteis para o caminho humano rumo ao despertar. Ora, Heidegger, ao associar o Ser à historicidade e "praticidade" da condição do homem, tenta demonstrar como relativo é relevante no âmbito da filosofia ocidental. O tempo passa a ser aqui, não apenas uma ilusão que deve ser superada, mas elemento fundante da própria condição de existência. Não por acaso, Heidegger foi um dos filósofos ocidentais mais explorados e debatidos nas tradições orientais budhistas.

O deslocamento da potencialidade do tempo, seu ser em si, do futuro para o passado envolve justamente a ideia de que o "ser" das coisas deve ser entendido em concomitância com os fenômenos e não separado deles em uma espécie de porvir que sempre estará indefinido e portanto alheio à essência ontológica dos objetos. Nesse sentido, podemos dizer que o tempo é também corporificado e "visceralizado". A conclusão de Carvalho toca em uma certa forma de encarar as coisas que, ao modo do bom pensar heideggeriano, se aproxima da filosofia do Zen japonês. Para o pensamento da escola *Sōtō-Zen*, fundada pelo famoso mestre Dōgen, a realidade última e a iluminação não se encontram em estado de oposição radical em relação ao mundo concreto das coisas, pelo contrário, a beatitude do *Nirvāṇa* pode ocorrer mesmo nas situações mais corriqueiras do cotidiano e do mundo concreto, o que os zen-buddhistas chamam de *Satori*. Não se encontra a oposição entre a temporalidade pura da eternidade e do incondicionado e a temporalidade concreta, imperfeita e condicionada. Os fatores efetivos do mundo da concretude podem ativar *potências* essenciais ao próprio processo do despertar (cf. SUZUKI, 1934).

Não disponho do tempo e espaço necessários para abordar todas as minúcias da questão aqui, mas, se entendemos o passado finito como a potência última do tempo, podemos dizer que as perspectivas para uma apreensão do fenômeno temporal envolvem essencialmente um elemento material e corporal, já que o passado se reduz à finitude e ao "mundo", ao passo que o futuro diz respeito a um porvir que é, por natureza própria infinito em possibilidades. O processo de apreensão de tais possibilidades, uma espécie de tomada de consciência, análoga ao *satori* zen-buddhista, representaria a potência sempre presente de uma nova forma de se teorizar a temporalidade no Ocidente. A tradição heideggeriana, com sua junção de absoluto e relativo, tempo e eternidade, sobretudo a questão do tempo como escala da vida, "mensurado" por Heidegger (cf. HEIDEGGER, 2012) pode então, se devidamente

interpretada e instrumentalizada (irônico, considerando a opinião de Heidegger sobre a instrumentalidade das coisas) transformar se numa busca autêntica pelo ser do tempo. Já que como o próprio Heidegger nos diz, o homem não é o senhor do ente, mas o *pastor do Ser*. Ora, como Carvalho pretende demonstrar, o tempo é a morada do Ser.

Referências

BORGES, Jorge Luis. **História da Eternidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CARVALHO, Augusto de. **História do Passado: Da Conceitualização Tradicional à Reconfiguração** em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Tese de Doutorado, 2017.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edicoes 70, 1999.

FERRARO, Giuseppe (trad). **Versos Fundamentais do Caminho do Meio**. Comentário. Campinas: Editora Phi, 2016.

GEBSER, Jean. **The Ever-Present Origin**. Athens: Ohio University Press, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. São Paulo: Vozes, 2012.

MELAMED, Ytzhak. **Eternity: A History**. Londres: Oxford University Press, 2006.

SPENGLER, Oswald. **The Decline of the West**. Nova York: Oxford University Press, 1991.

SUZUKI, Daisetz. **An Introduction to Zen Buddhism**. Kyoto: Eastern Buddhist Society, 1934.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. Nova York: The Free Press, 1978.

Quinto ensaio:

Sobre passado, tradição e história: possíveis paralelos e mediações entre Hannah Arendt e Ernst Bloch

Danilo Araujo Marques¹

*Não serei o poeta de um mundo caduco
Também não cantarei o mundo futuro
Estou preso à vida e olho meus companheiros
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças
Entre eles, considero a enorme realidade
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.
("Mãos dadas", Carlos Drummond de Andrade)*

No prefácio do livro *Homens em tempos sombrios*, Hannah Arendt nos ensina que “mesmo no mais sombrio dos tempos temos o direito de esperar alguma iluminação (...), que alguns homens e mulheres, na sua vida e obra, farão brilhar” (ARENDT, 1987, p.9) Com estas poucas palavras, a pensadora já nos fornece algumas pistas de sua concepção de história, que nada tem que ver com aquela visão historicista, linear e cronológica tributária tanto das grandes filosofias da história dos séculos XVIII e XIX, como de historiadores como Ranke, Langlois e Seignobos, que, ao final do século XIX e início do XX, empenharam-se na constituição metódica de uma “ciência histórica”.

¹ (UFMG)

Devedora em grande parte de uma reformulação do conceito de tradição que nega o caráter supostamente pretérito do passado, a noção de história em Hannah Arendt é aberta e criativa. Sua proposta de retorno à experiência passada não se pauta pelo interesse em reconstitui-la em sua totalidade, segundo a conhecida máxima daquela historiografia que, por puro descaso, foi chamada de “positivista”. O que lhe importa não é o passado enquanto tal, mas a possibilidade de narrar determinadas experiências políticas passadas de modo a destravar a compreensão do sentido de manifestações políticas no presente. Trata-se de um artifício – não propriamente um método, naquele sentido rankeano do termo – que, em obras como *Entre o passado e o futuro* e *Sobre a revolução*, orienta a narrativa na recuperação dos chamados “tesouros” políticos não tematizados filosoficamente, fragmentos esquecidos que restam ocultos por entre os destroços da tradição (ARENDT, 2000; 2011). Assim, a história pela qual Hannah Arendt se interessa é uma história fragmentada, composta de “situações únicas, de feitos ou eventos que *interrompem* o movimento circular da vida diária”, uma história aberta ao extraordinário e que, portanto, não se desenrola placidamente e nem se reduz àquela recorrente imagem do fluxo contínuo do tempo (ARENDT, 2000, p.72).

Torna-se sensível, portanto, a influência das teses *Sobre o conceito de história* de Walter Benjamin naqueles escritos em que Arendt se pôs a atravessar temas como o passado, a história e a tradição (BENJAMIN, 2012). Como bem pontua o filósofo André Duarte a esse respeito, para Arendt, pensar o passado em sua historicidade “não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’.

Significa apropriar-se de uma reminiscência tal como ela relampeja no momento de um perigo”, como propusera Benjamin (Tese VI) (...) comportando o “salto de tigre em direção ao passado” (Tese XIV) em nome das exigências revolucionárias do presente e do futuro.” (DUARTE, 2001, p.78-79)

Não obstante a expressa, fecunda e já bastante comentada apropriação que Hannah Arendt fez de algumas das formulações de Walter Benjamin, gostaria de explorar algumas impressionantes semelhanças e afinidades que parecem haver entre as concepções arendtianas de “história” e “tradição” e as compreensões de um pensador que, a despeito de compartilhar a língua alemã, a cultura judaica e os “tempos sombrios”, aparentemente não se encontra citado em nenhuma de suas obras.

Ernst Bloch passou para as páginas de história do pensamento ocidental como o “filósofo da esperança”. Obviamente, a alcunha é decorrente de sua proposta em explorar uma fenomenologia da consciência antecipadora fundada sobre a ontologia do “ainda-não-consciente”, denominada por ele mesmo, em 1954, como o “princípio esperança” (BLOCH, 1977, p.234). Acontece que a obra de Bloch não se resume a essa temática. Desde seu primeiro livro, *O espírito da utopia*, publicado em 1918, já é possível identificar uma leitura do conceito de história muito próxima àquela assumida por Hannah Arendt nas décadas de 1950 e 1960.

Na medida em que se dedicava à tarefa de “estender sobre nossas cabeças não um céu indefinidamente em fuga, mas (...) um céu fundamentalmente real, utopicamente acessível”, Bloch já fornecia nesse livro algumas pistas sobre a sua concepção de história. Ao criticar, por um lado, a falta de horizontes proporcionada pela fé em uma razão histórica, e, por outro, a “explicação de tudo” fornecida pelos “savants e suas mentirosas superestruturas”, Bloch tratava de demarcar a fronteira entre duas diferentes formas de abordagem da experiência passada dos feitos humanos (BLOCH, 1977, p.205). Para ele,

Se o passado é reconhecido como (...) mundo que *não é mais* consciente, como mundo independente do sujeito que sente e entende, ele é objeto da psicanálise (...). *Só a filosofia da história, rendendo ao passado o seu movimento, excedendo-o utopicamente*, oferece novamente ao tempo, a essa forma intuitiva, a essa esfera onde opera a *vitalidade ativa*, seu lugar central. (Grifos meus) (BLOCH, 1977, p.242-243)

Partindo, portanto, da intuição de que, longe de ser um conteúdo da realidade fechado e acabado em si mesmo, o passado está entremeado de latências não realizadas, e que, por isso mesmo, é atravessado por um movimento que repercute no presente imediato do “instante vivido”, Bloch enxerga no que ele chama de “filosofia da história” a ferramenta necessária para furar o *continuum* do tempo cronológico, render movimento ao passado e interpelá-lo não apenas na sua condição de “não-mais”, mas no que ele contém de “ainda-não”.

O que parecia apenas o esboço de uma ideia sobre a história ganhou forma e conteúdo três anos depois, em 1921, com a publicação do livro *Thomas Münzer: o teólogo da Revolução*. Engajar-se no passado enquanto conjunto de resquícios de um “momento atual” que invade o presente – de modo que os outros se transformem, os mortos retornem e seu novo gesto reviva – era o sentido que Bloch atribuía à leitura de seu trabalho biográfico sobre o teólogo, reformador anabatista e líder das revoltas camponesas na Alemanha do século XVI, Thomas Münzer. Apresentando a aplicação mais bem-acabada daquela “filosofia da história” que rastreia no passado a existência de futuros possíveis e retoma, no presente, a longa – “meio esquecida, apenas em parte consciente” – “tradição da esperança”, Bloch parte do pressuposto de que a vida dos homens “está sempre em processo e, em consequência, não fica fechada nos limites de seu tempo ou da História em geral, exercendo sua influência, enquanto sinal de testemunho, num campo meta-histórico”. (BLOCH, 1973, p.207; p.6) É por este motivo que “Münzer é, antes de tudo, *História no*

seu sentido fecundo; seu presente e seu passado merecem a lembrança, lá permanece ele para comprometer-nos, entusiasmar-nos, para apoiar, sempre mais amplamente, nosso desígnio”. (Grifos meus) (BLOCH, 1973, p.1) Trata-se, portanto, de liberar no presente as forças do passado, da chamada “*história subterrânea da Revolução*” – ou como diria Arendt, “o tesouro perdido das revoluções” –, e fazer brilhar agora “a centelha que não há mais de demorar-se em parte alguma” (Grifos meus) (BLOCH, 1973, p.206; p.8; ARENDT, 2011).

Se nos voltarmos para o conjunto da obra de Hannah Arendt perceberemos que a partir de sua leitura da parábola kafkiana “He”, publicada no livro *Entre o passado e o futuro*, a temporalidade do pensamento sugerida não obedece àquela concepção “vulgar” do tempo como uma sucessão ininterrupta de agoras. “Do ponto de vista do homem que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro”, diz Arendt,

o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde “ele” (*He*) está; e a posição “dele” não é o presente, na sua aceção 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. (ARENDT, 2000, p.37)

Portanto, Arendt redefine a imagem tradicional do passado histórico como o *peso morto* daquilo que “não é mais”, contesta a concepção do presente como a prisão de um eterno agora, e recusa a ideia do futuro como simples instância de um “vir a ser”. Passado e futuro são lidos como duas forças contrárias na direção do presente: o primeiro empurra para a frente – uma vez que, como já dizia William Faulkner, “*o passado nunca está morto*, [pois] ele nem mesmo é passado” –; o segundo empurra para trás, remetendo “a mente dos homens de volta para o passado até a mais remota antiguidade” e transformando-o em fonte aberta de

possibilidades que podem ser reatualizadas no presente (ARENDT, 2000, p.32).

É neste sentido que, para Arendt tanto quanto para Bloch, o passado não oferece apenas contrastes elucidativos para confrontar e julgar o presente, mas guarda consigo um estoque de possibilidades que não são pretéritas. É certo que elas não devem ser mecanicamente imitadas enquanto tais, nem vistas como meros elementos passíveis de uma rememoração celebrativa, mas como promessas do passado para o futuro que ainda se deixam entrever no horizonte do presente.

E o acesso a tais promessas do passado se dá por algo semelhante àquilo que Ernst Bloch entendia por “História no seu sentido fecundo”. Trata-se de recuperar o que Hannah Arendt chamou de “fragmentos preciosos”, que restam ocultos, subterrâneos por entre os destroços da tradição. Tarefa hermenêutica que ela mesma denominou *Perlenfischerei*: a pesca de pérolas perdidas no fundo do oceano. O passado enterrado nas profundezas da história está sujeito a transformações inevitáveis e só pode ser reconhecido no presente depois de ser desfigurado e descontextualizado pelo historiador, este “pescador de pérolas” que mergulha em suas profundezas, “não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas”, mas para trazer à superfície do presente algo “rico e estranho”. (ARENDT, 1987, p. 205-206)

Dessa mesma forma, se nos voltarmos para os escritos de Ernst Bloch, veremos que o estatuto epistemológico da história também não se reduz à estéril recordação daquele *ethos* antiquado criticado por Friedrich Nietzsche em sua conhecida *Segunda consideração intempestiva* (NIETZSCHE, 2003). Aliada às “categorias axiológicas da eficácia”, a característica transformadora da historiografia derivaria mesmo do dom de possuir a potência da “mais autêntica ‘reedição’”, de maneira que, sob sua autoridade, os “mortos retornam, como num novo gesto, assim em significativo contexto, portador de novas descobertas” (BLOCH, 1973, p.7). Algo

semelhante ao que Arendt, na esteira de Heidegger, entende como o gesto de “repetir” possibilidades políticas guardadas no passado². Não como mera reposição daquilo que hoje se nos apresenta como o passado, mas como movimento que “traz à luz um evento inédito, um ‘novo começo’, abrindo o presente para o futuro ao atualizar as possibilidades esquecidas e perdidas no passado” (DUARTE, 2000, p.136).

Muito mais que um mero artifício narrativo de acontecimentos que foram e não são mais, a história, portanto, disporia do vivo poder da reatualização de *instantes vividos* em meio à “riqueza incompleta do passado”, revisitados a partir do critério básico de continuidade da inacabada “tradição da esperança”. Para falar em termos arendtianos, trata-se, enfim, de redefinir o conceito de tradição – aquele mesmo que se constitui enquanto transmissibilidade do passado e implica um certo modo de organização e seleção dos conteúdos transmitidos. No fim das contas, o grande objetivo é inverter o seu sentido: não para conservar o que “não é mais”, mas para animar-se com as possibilidades do que “ainda não foi”.

Portanto, na medida em que Hannah Arendt retoma o aforismo de René Char para afirmar que a herança das revoluções “não foi precedida de nenhum testamento” – uma dádiva desprovida de nome – poderíamos dizer que Ernst Bloch qualifica este tesouro transmitido para as gerações futuras a partir da formulação de uma “tradição da esperança”. É bem verdade que não se trata de um testamento direto, com um legatário bem definido, mas uma herança subterrânea, para a qual é fundamental

² O comentário de John Caputo sobre o conceito de *Wiederholung* em Heidegger indica um traço essencial retido pela apropriação feita por Arendt: “A repetição é sempre uma operação originária por meio do qual o *Dasein* abre possibilidades latentes na tradição, trazendo à luz algo novo. (...) Na repetição/resgate (*repetition/retrieval*) o *Dasein* produz aquilo que repete; ele não retorna simplesmente a um campo antigo. (...) A repetição é, primeiramente, um irromper, um resgatar que impele para a frente, que abre o que estava previamente fechado, liberando o que antes estava retido. A repetição é um novo começo que visa ao possível. Longe de ser um eco esmaecido do passado, a repetição é para Heidegger uma *Erwiderung*, uma resposta, um retorquir, uma réplica àquilo que até agora foi deixado à espera como meramente potencial”. (CAPUTO, 1987, p.90-91)

– assim como sugere Arendt no caso do “tesouro perdido das revoluções” – “uma memória política, a fim de interromper a repetição enquanto ‘tragédia’ e ativá-la enquanto ‘esperança’ do ‘novo’”. (ARENDT, 2011; DUARTE, 2000, p.267) Isto porque é através do conceito de “herança”, utilizado no livro *Herança deste tempo*, de 1934, que Bloch compreende a mediação coexistente de temporalidades tão distintas em um mesmo presente, bem como pretende acessar seus “elementos subversivos e utópicos, a matéria reprimida do que não ocorreu”, aquela esperança *não contemporânea* que permanece incubada na tradição que o presente herda do passado (BLOCH, 1978, p.20).

Apesar das grandes afinidades e semelhanças que atravessam as formulações teóricas de Ernst Bloch e Hannah Arendt sobre conceitos como “passado”, “história” e “tradição”, não é possível afirmar uma relação direta entre um e outro. Se por um lado, em ambas e vastas obras os dois autores não se citam, por outro – a julgar o que nos contam suas biografias – eles também não se conheceram (MÜNSTER, 2001; YOUNG-BRUEHL, 1997). Sem embargo disso, podemos, no entanto, arriscar a indicação de pelo menos três elementos que parecem conectar as vidas e obras de Ernst Bloch e Hannah Arendt.

O primeiro deles chama-se Walter Benjamin. Além da relação de amizade e profunda intimidade que Benjamin cultivou tanto com Bloch quanto com Arendt³, sua presença se faz sentir na obra de ambos. Se nos escritos de Arendt as teses *Sobre o conceito de história* são uma referência constante, aparentemente, os primeiros trabalhos de Bloch parecem ter exercido grande influência sobre as reflexões benjaminianas a respeito da história.

³ Há que se notar que as relações de amizade com cada um dos dois pensadores se deram em dois momentos distintos da vida de Benjamin. Com Bloch, na juventude, entre os anos 1910 e 1920. Com Arendt, já ao final da vida, na virada da década de 1930 para 1940.

Para além da relação “quase simbiótica” entre estes dois pensadores – de acordo com um termo empregado pelo próprio Bloch –, dois *traços* comuns aos seus escritos chamam logo a atenção: por um lado, a proposta do artifício de *atualização* (*aktualität*) do passado; por outro, a defesa de uma história dos oprimidos (ZIMMER, 2015, p.115). Se ambos os temas aparecem como fragmentos ao longo da produção de Benjamin – e ganham relevo nas *Teses* de 1940 –, o mesmo já ocorre no livro de Bloch sobre Thomas Münzer publicado quase vinte anos antes: seja com a ideia da “mais autêntica reedição” da “tradição da esperança” – algo parecido com aquilo que Benjamin trata como “o dom [que tem o historiador] de atizar no passado a centelha da esperança”; ou mesmo com a noção de que “os próprios vencidos, em Thomas Münzer e em tudo que lhe diz respeito, pertencem já à Filosofia da História: (...), com as meditações de um outro mundo, na sua base.” (BENJAMIN, 2013, tese VI, p.12; BLOCH, 1973, p.8)

O segundo elemento que parece aproximar as reflexões de Bloch e Arendt sobre o conceito de história é a marca de uma concepção de esperança muito própria à tradição judaica. Contrária à compreensão vulgar que percebe a esperança como um afeto de espera passiva e contemplativa, a *Hatikvah* [תקווה] judaica diz muito mais de uma concepção ativa, um impulso que não desiste de aspirar a uma promessa ou a um bem que se espera, por direito, receber em herança. Talvez por isso mesmo a ênfase na ação política seja tão pronunciada nestes dois pensadores, uma vez que a história é concebida por eles não como uma série infinita de desastres, mas como uma sucessão de oportunidades perdidas e projetos incompletos. Compreensão análoga ao que é cantado em um dos versos do poema “Nossa Esperança” (*Tikvatenou*) [תקוותנו], escrito pelo polonês Naftali Herz Imber em 1877 – e que, mais tarde, tornou-se o hino nacional de Israel: “Nossa Esperança *ainda não está perdida* / Esperança (*Hatikvah*) de dois mil anos” (Grifos meus).

É neste mesmo sentido que, logo no prefácio da primeira edição alemã de *O Princípio Esperança*, em 1954, Bloch deixa clara a distinção que traça entre a espera passiva (*Erwartung*) do “chegará aquilo que deve chegar” – própria do que ele chama de “futuro inautêntico” – e o ato de espera (*Hoffnung*), a esperança enquanto princípio da vida ativa, do “futuro autêntico”: “O ato de espera não resigna”, diz ele:

ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada. (...) A vida de todos os seres humanos é perpassada por sonhos diurnos (...) Não no sentido do entendimento meramente contemplativo, que aceita as coisas como são e estão no momento, mas no da participação, que as aceita em seu movimento, portanto, também como podem ir melhor. (BLOCH, 2005, p.13-14)

De um jeito muito parecido, Hannah Arendt escreveu, no prefácio à segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, em 1958, sobre seu entusiasmo com a Revolução Húngara de 1956 e a forma prático-política tomada pelo “tesouro perdido das revoluções” no sistema de conselhos. E afirmou que, mesmo não estando “de modo algum segura ou certa em minha esperança”, estava “convencida de que, tão importante quanto confrontar impiedosamente todos os desesperos intrínsecos do presente, é apresentar todas as esperanças inerentes a ele.” (*apud.* DUARTE, 2000, p.315).

Por último, o terceiro elemento que poderíamos indicar como uma possível ponte entre os escritos de Ernst Bloch e Hannah Arendt – sobretudo se tomarmos suas considerações sobre o conceito de tradição – é tanto recorrente daquela compreensão de esperança que acabamos de ver, como também diz respeito ao pensamento de Walter Benjamin. Trata-se de uma cultura da nostalgia. Mas não daquela nostalgia romântica, restauradora, que enfatiza o *nostos* (retorno à casa) e realiza uma reconstrução

transhistórica da terra perdida. O que parece comum a esses pensadores é aquilo que Svetlana Boym denominou “nostalgia reflexiva”. Uma nostalgia que, acompanhando a mudança na concepção de tempo e história da modernidade, interessou-se “pelos sonhos não realizados do passado e visões do futuro que se tornaram obsoletas (...) possibilidades não realizadas, viradas imprevistas e encruzilhadas” (BOYM, 2017, p.156). Na contramão daquela nostalgia restauradora, “a nostalgia reflexiva”, diz Boym,

se desenvolve com a *algia* (o próprio anseio) e posterga o retorno à casa – melancolicamente, ironicamente, desesperadamente. (...) A nostalgia reflexiva não segue uma trama única, mas explora formas de ocupar muitos lugares simultaneamente e de imaginar diferentes fusos horários. (...) A retórica da nostalgia reflexiva trata de viver o tempo fora do tempo e de aproveitar o presente fugaz. (BOYM, 2017, p.159)

Ora, será mesmo que estaríamos tão equivocados em afirmar que parece ser uma espécie de “busca do tempo perdido” aquilo que parece animar a insistência destes autores em pensar uma outra concepção do conceito de tradição, diferente daquela que reinstaura um passado dado como morto? Por outro lado, se considerarmos com seriedade suas propostas de investigação da experiência passada, teremos condições de compreender que tanto Bloch com sua proposta de um “*carpe-diem* autêntico”, quanto Arendt e sua concepção de ação política estão empenhados em “aproveitar o presente fugaz”, retomando no “instante vivido” o estoque de possibilidades e latências que até poderiam estar dispostos nos horizontes, mas que não chegaram a ser efetivamente logrados nos presentes-passados (BLOCH, 2005; ARENDT, 2000).

Para não dizer que não falei do presente, apenas uma breve nota. Em tempos de Trumps, Bolsonaros, Narlochs, Olavos e outros tantos nomes de uma lista vociferante que não para de crescer, as reflexões teóricas de Bloch e Arendt tratam-se de

verdadeiras lições sobre como podemos lidar, hoje, com a questão da tradição de um ponto de vista emancipatório. A opção sobre como elaborar isso tudo com vistas ao enriquecimento de nossa própria experiência está dada. Agora, se vamos aceitar enveredar por um caminho tão ao rés do chão como muitas vezes pode parecer a questão política, não depende de mais ninguém além de nós mesmos.

Referências

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BENJAMIN, Walter; BARRENTO, João (Org.). **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer: teólogo da revolução**. Rio de Janeiro – GB: Edições Tempo Brasileiro, 1973.

_____. **L'esprit de l'utopie**. Traduit de l'allemand par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard. Paris: Gallimard, 1977.

_____. **Héritage de ce temps**. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste. Paris: Payot, 1978.

BOYM, Svetlana. O mal-estar da nostalgia. **História da historiografia**, n.23, Ouro Preto, abril, 2017, p.153-165.

CAPUTO, John. **Radical Hermeneutics**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

- _____. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem política. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- MÜNSTER, Arno. **L'utopie concrète d'Ersnt Bloch**: une biographie. Paris: Éditions Kimé, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2003
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arent. Tradução de Antonio Transito. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1997.
- ZIMMER, Jörn. Progresso e recordação em Ernst Bloch e Walter Benjamin. In: MACHADO, Carlos Eduardo Jordão; MACHADO Jr., Rubens; VEDA, Miguel (Org.). **Walter Benjamin**: experiência histórica e imagens dialéticas. Tradução de Marlene Holzhausen, Carlos Eduardo J. Machado, Artur S. Bez, Fábio R. Uchôa e Rafael M. Zanatto. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Comentário:

Bloch e Arendt reafirmam o passado como *força existencial*

Augusto de Carvalho¹

O texto de Danilo Marques acessa um tema essencial para a crítica da razão histórica presente nos autores em questão, a *reconfiguração ontológica do conceito de passado*, que, apesar de sua centralidade, não foi devidamente elaborada pela crítica até então.

Toda estrutura conceitual apresentada pelo texto parece de fato ter sido animada pelo motivo político que o autor chamou, juntamente a Svetlana Boym, de “nostalgia reflexiva”; uma nostalgia interessada nos sonhos não realizados do passado e, por outro lado, visões do futuro que se tornaram obsoletas. Todavia, há um composto filosófico que, apesar de se corresponder com a motivação política, não se confunde com ela, pois em termos teóricos a estrutura proposta por Bloch e Arendt muitas vezes abala, quando não destrói: a arquitetura daquilo que a vida política toma como um dado da teoria social-econômica, da filosofia e da teoria da história. Isto é, há um elemento político, mas há também uma descoberta teórica que se relaciona mais com o desenvolvimento espiritual ou intelectual que com a política daquela época (falo da virada do século XIX para o XX). Quanto a esse fato, refiro-me ao advento ou descobrimento da *historicidade*

¹ (UFES)

[Geschichtlichkeit] como fator historiográfico central da vida (em seu sentido dado por Dilthey), oriundo de um longo processo de abertura do passado para a compreensão, que se realiza entre os séculos XVIII e XIX, conforme explica Reinhart Koselleck no verbete “História” do *Dicionário de Conceitos Históricos*, e que configura certa ideia ou atitude diante do conhecimento chamada *historicismo*. Não é por acaso que Karl Marx, em *A Ideologia Alemã*, afirma que não se conhece nenhuma outra ciência [Wissenschaft; conhecimento] senão a histórica; não é por acaso que a teologia cristã inicia a busca pelo “Jesus histórico” no século XIX; não é por acaso que as ciências naturais desenvolvem a “história natural” naquela época; não é por acaso que Hegel torna a filosofia a realizadora da História.

É preciso, portanto, não jogar o bebê do *historicismo* fora junto com a água suja do imperialismo e do eurocentrismo ultranacionalista, compostos da razão universal moderna que, como nos diz Jörn Rüsen, não resumem sua potência. Afinal, a aclamada, soberana e fundamental noção de *historicidade* tornou-se a essência do fenômeno histórico entre os historiadores historicistas que, antes de qualquer coisa, *abriram* o conceito de passado através da introdução da hermenêutica na historiografia. A história do conceito de passado nos ensina que, se antes o passado era um feito eterno, petrificado, passivo, a ser descrito; para o historicismo o passado passa a ser um objeto de pesquisa plástico, ativo, disponível para a interpretação ou *compreensão*, sendo o seu método não mais a mera boa descrição, mas a *hermenêutica*, então estabelecida de modo teórico e propositivo por Friedrich Schleiermacher e apropriadamente adequada à historiografia pelos trabalhos de Johann Gustav Droysen e Wilhelm Dilthey. A abertura do passado para a interpretação historiográfica, quer dizer, segundo uma lógica histórica, apesar de somente elaborada em sentido teórico claro no início do século XX (Bloch e Arendt são dois de seus articuladores), origina-se no século XIX, pelo trabalho da prática historicista de historicizar todos os fenômenos, povos e

culturas, inclusive a própria cultura europeia (sua política, religião, economia, sociedade).

Enfim, não se pode falar na reestruturação da compreensão do que é passado (em geral, mas especialmente em relação ao contexto intelectual alemão) sem notar o papel que a prática historiográfica novecentista possui neste processo, indiferente a seus métodos restritivos e motivações políticas, em muitos casos, eticamente reprováveis.

Este foi um primeiro ponto.

No que concerne à reconfiguração da ideia de tempo, especialmente o conceito de passado, bem como o papel da tradição na constituição da história enquanto fenômeno, as afinidades entre Ernst Bloch e Hannah Arendt são demonstradas de modo claro por Danilo Marques, através de um trabalho filológico e de teoria comparada rigoroso. A tradição como ato de transmissão é estudada por Bloch e Arendt de modo que a *interferência* (Benjamin) neste processo se torna um tema central para o entendimento do fenômeno da história e, especialmente, das possibilidades de constituição alternativas de uma outra história. A *Perlenfischerei*, “artifício” para o acesso ao passado histórico de Arendt, assemelha-se muitíssimo aos artifícios de Bloch. Na verdade, não somente os “artifícios”, mas também os fundamentos lógicos sobre os quais os argumentos de Arendt e Bloch se constroem são semelhantes.

Arendt redefine a imagem tradicional do passado histórico como o *peso morto* daquilo que “não é mais”, contesta a concepção do presente como a prisão de um eterno agora, e recusa a ideia do futuro como simples instância de um “vir a ser”. Passado e futuro são lidos como duas forças contrárias na direção do presente: o primeiro empurra para a frente – uma vez que, como já dizia William Faulkner, “o passado nunca está morto, [pois] ele nem mesmo é passado” –; o segundo empurra para trás, remetendo “a mente dos homens de volta para o passado até a mais remota antiguidade” e transformando-o em fonte aberta de possibilidades que podem ser reatualizadas no presente.

Nesse excerto, Danilo Marques sugere que há aspectos lógicos que estão sendo reestruturados por Arendt. A interpretação da parábola de Kafka, “Er”, é mais um sintoma da reconfiguração da arquitetura do tempo que alguns pensadores, instigados, ao meu ver², por Benjamin (como você bem aponta) e Heidegger (mas também Freud), desejam articular, sem o êxito da elaboração exaustiva e lógica, apenas sugestiva. Arendt claramente sugere o mesmo, mas também ainda não elabora devidamente o problema.

É preciso, então, destacar o papel que a psicanálise possui nesse processo, ao descobrir uma outra natureza do tempo, particularmente da modulação temporal “passado”, qual seja, o passado recalcado, esquecido. É preciso destacar também o papel de Heidegger na obra de Arendt. O *Wiederholung* [retornar de novo] heideggeriano não é um retorno intencional ao passado, possível enquanto ato de escolha, mas é um existencial fundamental do *ser*, quer dizer, é uma possibilidade existencial que se situa nos limites fundamentais da existência, não sendo um objeto de manejo, à disposição da atividade política, mas uma possibilidade dada pelo passado, compreendido por Heidegger como a *passeidade* [*Gewesenheit*], a possibilidade de ser do passado existencial, não simplesmente coletivo, mas objetivo e subjetivo, simultaneamente. E nesse sentido, conforme Danilo Marques o diz, Benjamin é a figura central para se pensar o quanto Bloch e Arendt têm em comum, particularmente no que concerne ao papel da história, da tradição e a natureza verdadeira do passado – incompleta e aberta –, mas ainda não compreendida por boa parte da teoria da história de então. Os sinais benjaminianos, contudo, devem ser acompanhados dos sinais freudianos e heideggerianos, pois Heidegger e Freud, juntamente com

² Minha análise pessoal da interpretação que Arendt faz do *Er* de Kafka se encontra em uma das conclusões da tese de doutorado que defendi recentemente, onde justifico e explico de modo mais detalhado os fundamentos benjaminianos e, sobretudo heideggerianos que a pensadora deixa ver. Minha perspectiva vai ao encontro da aqui apresentada, conforme já exposto (Cf. 2017, p. 328-330).

Benjamin, são os primeiros a elaborarem a outra natureza do passado que tantos outros pensadores irão explorar. É profícuo este debate, e, diria Benjamin, quanto mais traduções desta outra natureza do passado (a existencial), mais sua *forma* se tornará clara. Bloch e Arendt, sim, contribuem para a compreensão da forma inacabada do passado descoberta pela prática historiográfica novecentista e elaborada em termos ontológicos no início do século XX (mas ainda em processo de elaboração).

Os sonhos diurnos de Bloch, a *esperança*, parecem se relacionar com Benjamin, de fato, visto que o aspecto onírico da vida é seu objeto de estudo constante (particularmente no caderno K do trabalho das *Passagens*); da mesma maneira que o fundamento do *Dasein* heideggeriano da *futuridade* [*Zukunftigkeit*], que ao invés de esperar (Agostinho), adianta-se em relação a si mesmo (Heidegger), configura-se tal como a esperança que não aguarda passiva o acontecer histórico (Bloch). Ou seja, há mais afinidades ontológicas escondidas entre os pensadores aqui perscrutados que um pequeno comentário possa comportar.

Gostaria, todavia, de finalizar o meu comentário enfatizando o caráter teológico do motivo *esperança* que Bloch, Arendt e, como indicado originalmente, Benjamin apresentam como algo central para *compreender* a história.

A esperança na tradição judaica diz respeito ao messias. O messianismo judaico, dito de modo claro e objetivo, porém grosseiro, espera o messias agora, hoje. Não há messias futuro, somente o *maschiah* agora (conforme o *Talmud*, no tratado *Sanhedrin*, 98a). Não há messias que *virá*, mas apenas o messias que *está vindo*. A própria gramática hebraica não permite falar em messias que virá, no futuro, pois não há, em termos gramaticais, tempo futuro em hebraico antigo, só tempos *completos*, acabados ou *incompletos*, inacabados. O messias judaico é sempre apresentado de modo inacabado, incompleto. E Benjamin, quando faz referência ao messias é precisamente ao *inacabamento do sentido* que ele se refere;

inacabamento que está contido no material passado como possibilidades; limites que se dispõem não no presente, nem no futuro, mas no passado enquanto conteúdo do tempo que se *atualiza*, quer dizer, torna-se ato ou acontece de acordo com a efetividade de sua *transmissão* [*überlieferung*], isto é, com a *tradição*[*Überlieferung*]. A *esperança*, nesses termos, configura-se como *esperança no passado* (como nos ensina Peter Szondi), não no futuro, conforme a tradição ontológica sobre a ideia de tempo. Quando se fala em futuro, e Bloch e Arendt falam em futuro, estão tentando compreender a partir da terminologia clássica da filosofia do tempo aquilo que Benjamin parece ter entendido em sua II tese *Sobre o Conceito de História: o futuro nada mais é que um modo de ser do passado* (Cf. DE CARVALHO, 2017).

Referências

DE CARVALHO, Augusto. **História do passado:** da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Orientadora: Heloísa Maria Murgel Starling. 2017. 392f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

Sexto ensaio:

Os Lotófagos da Odisseia ou sobre o esquecimento do retorno

Lorena Lopes da Costa¹

A *xenía* homérica

Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar,
conscientemente ou não, que
"cada estrangeiro é um inimigo".
(PRIMO LEVI. *É isto um homem?*)

Na poesia épica, a *xenía* e sua quebra tanto deflagram a guerra quanto orientam a postura de seus heróis. Essa relação de mão dupla, entre o estrangeiro e seu anfitrião, irá ainda nortear o comportamento dos guerreiros depois do conflito, isto é, a *xenía* irá orientar a postura dos heróis também em seu retorno (*nóstos*) da guerra, especialmente a de Odisseu, herói do retorno por excelência.

Ora, a Guerra de Troia terá início, justamente, porque o acordo de hospitalidade entre aqueus e troianos é rompido quando Páris Alexandre leva consigo a esposa de seu anfitrião lacedemônico ². Helena será, a partir de então, uma das

¹ (UFOPA)

² A partida de Helena com Páris, para os homens em geral, aparecerá como a origem da guerra, havendo, porém, nas *Cíprias*, a explicação de que Helena havia sido o instrumento de um plano divino (ao que Príamo parece aludir): a guerra havia sido uma escolha de Zeus, que precisava, de

personagens mais controversas da tradição grega e ocidental: amada e odiada, traidora e vítima. Ela, além de estar no centro da quebra de *xenía* que origina a guerra, será anfitriã suspeita qualquer que seja seu lado.

Na *Iliada*, Helena escuta dos anciãos troianos: "Não é ignomínia que Troianos e Aqueus de belas cnêmides sofram/ durante tanto tempo dores por causa de uma mulher destas!" (*Iliada*, III, 156), mesmo que, para Príamo, não Helena, mas sim os deuses tivessem sido os causadores da guerra.³ A Helena iliádica afirma que teria preferido morrer a ter causado a guerra (*Il.*, III, 173-6; III, 241-2; VI, 343-58; XXIV, 763-4). Ela tece um manto, cujo tema sendo o sofrimento dos guerreiros, só reforça a ambiguidade dessa culpa, pois tem a imagem do sofrimento dos dois lados, isto é, representa "as contendidas que por causa dela tinham sofrido às mãos de Ares" (*Il.*, III, 128) aqueus e troianos.

Na *Odisseia*, a relação da personagem com a guerra é ainda mais ambígua. Eumeu, o fiel porqueiro de Odisseu, deseja o fim da raça da Tindarida por ter ela causado a morte de muitos homens: "quem me dera que morresse Helena e toda sua laia" (*Odisseia*, XIV, 68-9). Odisseu tem também palavras duras para lamentar a destruição causada por ela e sua irmã, Clitemnestra (*Od.*, XI, 436-7). Helena, a própria, de volta a Esparta, é quem conta a Telêmaco, viajante em busca de notícias do pai, sua história, e o faz escolhendo narrar como participara da vitória aqueia. Ela explica de que forma protegera Odisseu, já que entrando na cidade dos troianos sem ser percebido pelos inimigos, ele, não obstante, é reconhecido por ela (*Od.*, IV, 250-64). Em sua lembrança do episódio, Helena desempenha a função de zelosa anfitriã (mas, se de fato anfitriã troiana, uma anfitriã que novamente trai aquela que se tornara sua pátria): recebe e acolhe o estrangeiro, dando-lhe

alguma maneira, libertar a terra do excesso de homens. Ver: PROCLUS. Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC.

³ As traduções utilizadas da *Iliada* e da *Odisseia* são de autoria de Frederico Lourenço.

banho, untando-lhe o corpo com azeite, vestindo-o com roupas novas; torna-se sua cúmplice, ouvindo o plano e jurando guardá-lo em segredo; e alegra-se com o êxito da estratégia de Odisseu, por ou para demonstrar desejar voltar à Hélade. Menelau, contudo, enxerga o outro lado da moeda e conta a Telêmaco como Helena, ao invés de colaboradora, engana-lhes uma vez mais, pois, sem colaborar com os aqueus, havia, isto sim, seguido a ordem de Príamo, imitando as vozes das esposas dos helenos escondidos dentro do cavalo de madeira, de modo a descobrir, com isso, se o cavalo era presente ou cilada (*Od.*, IV, 265-70).

Ainda na *Odisseia*, Helena é aquela que, além de ser a causa dos sofrimentos dos helenos e de participar de sua vitória segundo o que narra, sabe fazer cessar a dor. Tendo conhecido a ciência dos fármacos no Egito, Helena aplica-os para cortar a tristeza da lembrança da guerra e ela o faz, na verdade, antes que as memórias sejam contadas:

Foi então que ocorreu outra coisa a Helena, filha de Zeus.
 No vinho de que bebiam pôs uma droga que causava
a anulação da dor e da ira e o olvido de todos os males.
 [νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπύηθον ἀπάντων]
 Quem quer que ingerisse esta droga misturada na taça,
 no decurso desse dia, lágrima alguma verteria:
 nem que mortos jazessem à sua frente a mãe e o pai;
 nem que na presença o irmão ou o filho amado
 perante seus próprios olhos fossem chacinados pelo bronze.
 (*Odisseia*, IV, 219-226)

Helena, enfim, desempenha o papel de anfitriã de três formas distintas (parecendo tê-lo quebrado, ao menos, em duas dessas vezes): ela é anfitriã em sua própria casa, sendo esposa de Menelau, ao receber o troiano Páris; é anfitriã em Troia, tornada então esposa de Páris, recebendo Odisseu disfarçado, segundo relata; e volta a ser anfitriã ao lado de Menelau, depois de terminada a guerra, ao receber Telêmaco à procura de Odisseu, ainda sumido nos mares. Nesses três ambientes distintos (mesmo

que o primeiro e o terceiro sejam fisicamente o mesmo), pode-se observar que a *xenía*, como de costume pressupondo uma relação entre o hóspede e o anfitrião, inaugura uma espécie de compromisso entre as partes, seja de paz (no caso da *xenía* ter sido preservada), seja de guerra (no caso dela ter sido rompida).

A *xenía* é também fundamental enquanto indicador do risco que corre Odisseu, não somente ao entrar na cidade troiana, sendo reconhecido por Helena (história que ela mesma conta em nova mostra de hospitalidade, desta vez a Telêmaco), como ao lidar com todos os povos com os quais entra em contato ao longo de sua jornada de retorno depois da vitória aqueia no conflito. Não é à toa, portanto, que essa será sua preocupação na ilha dos Feácios, povo que se revela duvidoso quanto à amizade aos estrangeiros⁴:

Ai de mim, a que terra de homens mortais chego de novo?
Serão eles homens violentos, selvagens e injustos?
Ou serão *dados à hospitalidade* [φιλόξεينوι] e tementes aos deuses?
Ressoou aos meus ouvidos o grito feminino de donzelas.
Talvez de ninfas, que habitam os escarpados píncaros das montanhas, as nascentes dos rios ou as pradarias.
Será que estou perto de homens dotados de fala?
Mas coragem: eu próprio farei a experiência de ver.
(*Odisseia*, VI, 119-126)

⁴ Gilbert Rose argumenta que, ao contrário da opinião comum acerca da boa hospitalidade dos Feácios, *they begin with “suspicion” and “distrust” and move gradually toward “lavish entertainment”* (ROSE, 1969, p. 389). De modo que, para Rose, Odisseu ganha a lealdade de um povo *who are far from ready to offer “a heaven where uncertainty and hostility are suspended”* (ROSE, 1969, p.390). Para Gilbert Rose, Odisseu tem em Alcino seu único protetor dentre os Feácios. Numa das respostas que o artigo sobre os *unfriendly phaeacians* recebe, De Vries (1977) trata de lembrar, que outros Feácios, além do rei, souberam como receber bem o estrangeiro, a começar por Nausica, e também Laodamas, que o convida a participar dos jogos de forma cortês. E, se Alcino chega a garantir seu retorno sete vezes ao longo dos cantos, Areta não o confirma, ainda que de forma menos explícita, também por seus atos e palavras. Para De Vries, tendo ouvido a promessa de um seguro retorno já no início do diálogo com Alcino, a falta de confiança provém do próprio Odisseu: *it takes a long time before Odysseus shows himself fully convinced, it is his own distrust which he has to overcome, not Phaeacian unfriendliness* (DE VRIES, 1977, p. 121).

Odisseu, nesta altura já tendo perdido todos os seus companheiros e conhecido povos mais e menos apreciadores da hospitalidade, não esconde seu desconhecimento sobre a terra alcançada e o povo que a habita ao falar com a primeira dos habitantes com quem se depara, Nausica (*Od.*, VI, 176-177). A filha de Alcino dará ao herói esperança, assegurando-lhe que ali ele não teria nem falta de roupa nem de qualquer outra das coisas a serem dadas a um suplicante (*Od.*, VI, 119-121). A mesma personagem, contudo, é ainda aquela que o informa quão distante de outros povos está sua ilha e quão desassociados com outros povos é o seu próprio (*Od.*, VI, 205). A ideia da não associação dos Feácios com outros povos, aliás, é sugerida outras vezes, como quando Nausica explica o comportamento de seu povo ao sugerir a Odisseu que seguisse sozinho rumo ao palácio de seu pai, pois os Feácios poderiam maldizê-la, vendo-a acompanhada de um belo e alto estrangeiro (*Od.*, VI, 277) ou mesmo intensificada:

“Esta população não é muito amiga de estrangeiros,
nem é seu costume dar as boas-vindas a quem chega de longe.
É um povo que confia apenas nas suas rápidas naus velozes,
nas quais atravessa o abismo do mar, por graça do Sacudidor da
Terra.
Pois suas naus são rápidas como uma flecha ou um pensamento”.
(*Odisseia*, VII, 32-36)

Surge daí uma dúvida: se Nausica afirma a ausência de associação de seu povo com outros, há, por consequência, a sugestão indireta de que algum tipo de relação existiria, já que, apenas pelo contato com o estrangeiro, eles poderiam descreverem-se a si próprios como bons ou maus anfitriões. Em outras palavras, seria apenas a partir de alguma relação com estrangeiros, mesmo que mínima, que se poderia classificar um povo como bom ou mau anfitrião. E se a população não é amiga de estrangeiros, nem costuma dar ao homem de fora as boas vindas, [οὐ γὰρ ξείνους οἷ γε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται οὐδ'

ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ' - *Od.*, VII, 32-33], somente através da experiência é que se poderia saber disso.

Ao longo da estada de Odisseu, na ilha, outros elementos de *xenía* aparecem, demonstrando o grau de (des)conhecimento das regras de hospitalidade daquele povo e de (des)respeito a elas. Por exemplo, quando da chegada de Odisseu ao palácio de Alcino e da surpresa que o estranho causa nos Feácios, um dos anciãos do povo, ao perceber a falta de atitude que se segue à súplica de Odisseu, chama a atenção de Alcino para o trato com o estrangeiro ainda desconhecido, pois deixá-lo sentado ao chão em meio à sujeira das cinzas não seria uma boa maneira nem ficaria bem (*Od.*, VII, 159). Alcino, cujo bom gosto para receber o estrangeiro parece ter sido despertado pela fala do ancião, a partir de então, serve alimentos e bebida ao estrangeiro, oferece a ele lugar onde possa dormir e, sobretudo, assegura seu regresso, atendendo-lhe a vontade, contra a qual, afirma, nenhum feácio o reteria (*Od.*, VII, 317-326).

Ainda o funcionamento de suas naus, independentes do conhecimento marítimo do timoneiro, bem como sua curiosidade por outros povos, revelada pelo pedido de Alcino a Odisseu, a fim de que ele narrasse o que viu ("por onde vagueaste, a que terras de homens chegaste?" - *Od.*, VIII, 573), só fazem por reiterar a ideia de que os Feácios queriam conhecer outros povos, sendo talvez desconhecidos do resto do mundo. É certo que os Feácios têm, até aí, permissão para cruzar o mar. Mas, da mesma forma que a concessão de navegar parece ter origem na vontade de um deus, o impedimento da circulação dos Feácios no ambiente marítimo também cabe a ele. Desejoso de vingança, Posêidon pune os Feácios, petrificando uma de suas naus, depois que eles, cumprindo sua promessa, fazem tornar à pátria aquele que lhe era o menos querido, Odisseu. A partir daí, esses habitantes de um mundo distante não mais poderão usar suas naus (*Od.*, XIII, 180-184) para singrar as águas.

Até que o castigo venha, porém, torna-se claro que a transformação da duvidosa hospitalidade dos Feácios (ou talvez apenas desconhecida, já que não posta em prática na ausência de outros estrangeiros) em boa hospitalidade é o que torna possível o retorno do herói. Isto é, para o retorno de Odisseu é imprescindível que os Feácios sejam bons anfitriões. Apesar disso, o regresso de Odisseu à pátria sugere que aquele seria, senão o primeiro, certamente o último contato de um estrangeiro com aquele povo. Em outras palavras, o castigo de Posêidon faz por agudizar a insularidade feácia, demarcando-a ainda mais, nas palavras de Steeve Reece, como uma terra que é "tanto uma fronteira geográfica quanto psicológica entre dois mundos" (REECE, 1993, p. 101)⁵.

Enfim, se na Esquéria a noção de *xenía* é explorada em seus múltiplos detalhes ou, mais que isso, se a construção da identidade feácia é feita à medida que se desenha para Odisseu (e para o auditor ou leitor dos cantos) a forma como eles recebem seu hóspede, essa é apenas uma das histórias interiores à poesia que a exploram, incluindo entre elas, o já mencionado motivo mesmo da guerra que levava Odisseu de sua pátria, qual seja, o rapto de Helena. Várias são as passagens que nos revelam, por elementos positivos ou negativos, do que se constitui a *xenía*. O Ciclope Polifemo dá mostras absolutas ou de desconhecer por completo os ritos de hospitalidade ou de desprezá-los profundamente. Polifemo ri de tais ritos e zomba dos deuses, confrontando-os (a *xenía* e os deuses) com seu próprio poder (*Od.*, IX, 275-278) ao ingerir alguns de seus hóspedes, vivos e crus.

Outra menção rápida, porque muito conhecida, para além do retorno do herói, dá-se na *Iliáda*. Trata-se da passagem em que Glauco e Diomedes, enquanto aqueus e troianos se matam, decidem interromper sua batalha, depois de muito se ofenderem, por reconhecerem em suas famílias um elo de *xenía*:

⁵ Tradução nossa. Texto original: *both a geographical and a psychological boundary between two worlds.*

Por conseguinte, sou teu amigo e anfitrião em Argos;
 tu és meu, na Lícia, se eu visitar a terra daquele povo.
 Evitemos pois a lança um do outro por entre esta multidão.
 Há muitos Troianos e seus famigerados aliados para eu matar:
 aquele que o deus me proporcionar e que eu alcançar com os pés;
 e há muitos Aqueus para tu matares - àquele que fores capaz.
 Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes
 aqui saibam que amigos paternos declaramos ser um do outro.
 (*Ilíada*, VI, 224 - 231)

A *xenía* se trata, enfim, de uma relação extremamente poderosa, capaz de gerar uma guerra, como a de Troia, bem como a de estancar, senão a guerra, ao menos uma batalha, como a de Glauco e Diomedes, que não só se negam a se enfrentar, ao descobrirem que seus antepassados foram *xénoi* uns dos outros, como trocam suas armaduras, confirmando materialmente sua amizade.

Fica óbvio, assim, que essa relação de via dupla, já muito estudada pela crítica, estabelece uma ponte entre o estrangeiro e o de casa, entre dois polos, entre dois diferentes, o de dentro e do de fora, colocando-os de igual para igual, transformando dois desconhecidos em conhecidos, devedores um ao outro (e também suas próximas gerações) de obrigações e detentores do mesmo nome, *xénos*. O *xénos* designa não apenas o estrangeiro. Seu significado pode ser o de estrangeiro, aquele cuja origem é outra; o de hóspede; e, de forma surpreendente, ainda o de anfitrião, mas sempre numa relação (BAILLY, 2000). Alcino, que recebeu Odisseu em seu palácio, é *xénos* para Odisseu, e Odisseu, quem foi recebido, é também *xénos* para Alcino. Menelau, Helena e Telêmaco são *xénoi*. O pai de Diomedes, que recebeu o avô de Glauco, *xénos*, também foi *xénos*, e, por isso, Diomedes tornou-se *xénos* para Glauco, bem como Glauco para Diomedes.

O historiador como *xénos*

Já tendo dito que, por mais interessante que possa ser essa ideia, tal exposição sobre a análise da *xenía* na épica nada apresenta de novo, chego agora ao ponto que me interessa. Essa relação de via dupla, que estabelece uma ponte entre o estrangeiro e o de casa, entre dois diferentes ou desconhecidos que se tornam conhecidos, o de dentro e o de fora, colocando-os de igual para igual por reafirmarem sua diferença, tem algo de muito parecido com aquilo que o historiador faz, ou com a relação da qual participa o historiador, ao, em busca de uma pergunta para o passado, partir à procura de possíveis respostas, para, encontrando-as, voltar à sua pátria, não necessariamente a terra física de sua origem, mas ao menos a de seu tempo.

Como historiadora, eu sou estrangeira em qualquer situação: se eu pesquisar a história dos povos quilombolas, dos mocambos, serei estrangeira. Se eu pesquisar a história dos escravos, serei estrangeira. Se pesquisar a história dos povos indígenas ou a história de Minas Gerais, minha terra, serei estrangeira. Pesquisando as gentes do sertão de Guimarães Rosa, fui estrangeira. Sendo mulher, se eu pesquisar a história das mulheres, serei estrangeira. Se eu pesquisar a história dos heróis da Grécia ou da França, serei estrangeira. Nós, historiadores, seremos estrangeiros enfim qualquer que seja nossa escolha, qualquer que seja nosso objeto, e por mais que isso nos frustre, sobretudo em momentos de crise, como o nosso, em que o desejo é atuar mais de perto, de frente, de dentro, anulando aquela que poderia ser entendida como uma distância entre nosso ofício e nossa cidadania. Buscando narrar o passado, nós seremos sempre estrangeiros, nesse sentido duplo que a *xenía* tem.

De fato, vemos já em Ricoeur (2011) que narrar, ou mais especificamente traduzir, é uma forma de hospedar o estrangeiro. Mas o que quer aqui a alegoria da *xenía* é aprofundar essa perspectiva, levá-la a seu limite, não exatamente realçando a ideia

de alteridade, como o fizeram de forma magistral nomes como Todorov (1983), em *A Conquista da América*: a questão do outro, ou François Hartog (2001), em *O Espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do outro, mas insistindo na ideia da partilha, tal como se dá na "hospitalidade linguística portanto, onde o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em casa, na acolhida de sua própria morada, a palavra do estrangeiro" (RICOEUR, 2011, p. 30).

Os Lotófagos e a dissolução da *xenía*⁶

Um último exemplo a integrar esta reflexão sobre a *xenía* seria o dos Lotófagos (*Od.*, IX, 82-104), que, por serem, dentre os citados, o povo odisseico que por ora mais nos interessa, serão aqui descritos através de uma longa passagem narrada por Odisseu aos anfitriões Feácios:

Durante nove dias fui levado por ventos terríveis,
sobre o mar piscoso. Ao décimo dia desembarcamos
na terra dos Lotófagos, que comem alimento floral.^[11]
Aí pisamos a terra firme e tiramos água doce.
E logo os companheiros jantaram junto às naus velozes.
Mas depois de termos provado a comida e a bebida,
mandei sair alguns companheiros para se informarem
acerca dos homens que daquela terra comiam o pão.
Escolhi dois homens, mandando um terceiro como arauto.
Partiram de imediato e introduziram-se no meio dos Lotófagos.
E não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros;
em vez disso, ofereceram-lhes o lótus, para que o comessem,
E quem dentre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel,
já não queria voltar para dar notícia, ou regressar para casa;
mas queriam permanecer ali, entre os Lotófagos,
mastigando o lótus, *olvidados de seu retorno* [μενέμεν νόστου τε
λαθέσθαι].

⁶ A ideia da dissolução da *xenía*, embora servindo a outros propósitos, toma como ponto de partida a interpretação que o Prof. Teodoro Rennó Assunção desenvolve no excelente artigo intitulado "Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência".

A força arrastei para as naus estes homens a chorar,
 e amarrei-os aos bancos nas côncavas naus.
 Porém aos outros fieis companheiros ordenei
 que embarcassem depressa nas rápidas naus,
 não fosse alguém comer o lótus e *esquecer o regresso* [νόστοιο
 λάθεται].
 Eles embarcaram logo e sentaram-se nos bancos. E cada um
 no seu lugar, percutiram com os remos o mar cinzento.
 (*Odisseia*, IX, 82-104)

Conforme o relato do herói, os Lotófagos têm o hábito de ingerir o alimento floral do lótus e o oferecem facilmente aos estrangeiros. Considerando a generosa e imediata oferta, nós poderíamos qualificá-los inicialmente como conhecedores da hospitalidade. Apesar disso, na aparência da hospitalidade, comunicada através do gesto de oferecer alimento, encontramos especificamente naquela comida um elemento que nos indica o contrário, pois, justamente o alimento floral do lótus retira do estrangeiro aquilo que o faz ser estrangeiro, fazendo-o, assim, deixar de ocupar um dos extremos na relação da *xenía*. O alimento ofertado pelos Lotófagos é de um tipo curioso, que rouba do estrangeiro a vontade de retornar, porque o faz se esquecer do retorno. Com isso, ao aceitarem a oferta dos anfitriões daquela terra, os estrangeiros têm subtraída de sua própria condição de hóspedes recém-chegados sua característica identitária mais forte, a de serem estrangeiros, isto é, a de não pertencerem àquele lugar e, por isso, quererem voltar para onde pertencem.

Os Lotófagos, vistos dessa maneira, seriam anfitriões que, ao partilharem com seus hóspedes o banquete, que não chega a ser propriamente um banquete mas um alimento apenas, cumprindo inicialmente um dos ritos odisséicos da boa hospitalidade, roubariam deles a condição de hóspedes, porque o fariam esquecer o retorno. "Assimilando inteiramente os hóspedes aos anfitriões e destruindo, assim, a sua identidade e condição mesma de hóspedes, em um caso extremo, e já logo o primeiro, de excesso de

hospitalidade" (ASSUNÇÃO, 2016, p. 291), os Lotófagos representariam a evidência máxima da *xenia*, a partir de sua dissolução.

A dissolução da *xenia* e a perda do testemunho

Com o episódio dos Lotófagos, eu gostaria de comparar (uma comparação provavelmente estranha) a narrativa do sonho que Primo Levi (1988) conta ter tido repetidas vezes: o sonho da volta para casa e da felicidade de narrar aos próximos todo o vivido. O sentimento é interrompido, porém, pela indiferença deles, que, escutando-o lembrar o horror, levantam-se e vão embora:

Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-lo porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do *Kapo* que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio. (LEVI, 1988, p. 85)

Antes de explorar a passagem, esclareço que a interpretação *alegórica* que aqui se apresenta, porque tem como objeto a *Odisseia*, não quer, de forma alguma, sugerir que o testemunho dos que viveram a experiência de Auschwitz possa ser tomado como fantasioso, tal como o teor das aventuras odisséicas poderia sugerir. Na verdade, o que se quer é observar tais testemunhos, especificamente o de Primo Levi, para iluminar a interpretação da *xenia odisséica* a partir do lugar do testemunho, enquanto fenômeno. E isso, não porque os dois tipos de testemunhas,

Odisseu e os prisioneiros judeus, possam se confundir, mas porque, tratando-se, nos dois casos, de testemunhas que são sobreviventes e, por isso, capazes de fazer novos testemunhos (conforme propõe Jeanne-Marie Gagnebin em discussão aludida adiante), podemos fazê-los dialogar.

O sonho de Primo Lévi, como ele nos explica, não se trata de uma produção episódica de seu inconsciente: "desde que vivo aqui [no campo de concentração], já o sonhei muitas vezes, com pequenas variantes de ambiente e detalhes" (LEVI, 1988, p. 86). E mais, trata-se de um sonho sonhado não somente por ele mas também por seus companheiros de Auschwitz: "Agora estou bem lúcido, recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos" (LEVI, 1988, p. 86).

A narrativa de Primo Lévi, nesse ponto, parece ajudar-nos a esclarecer um ponto da trama odisseica (na verdade, não exatamente da trama odisseica em si mas, repetindo-me, da trama odisseica enquanto possível reflexão sobre o testemunho⁷), justamente porque o prisioneiro judeu de Auschwitz espera completar seu retorno realizando aquilo que a tradição sempre nos ensinou, ao menos desde Homero até a Shoah, como a forma certa de se completar o retorno: narrando o vivido. Nas duas narrativas, tanto na *Odisseia* quanto na de Primo Lévi, somos levados a pensar que a ausência do homem em sua pátria, mesmo que justificada, como no caso de uma guerra, é uma ausência que, ainda assim, não será remediada apenas com sua volta. Na verdade, ao avaliarmos esses exemplos da tradição, percebemos que o retorno do ausente será insuficiente se ele não trazer consigo uma memória a ser partilhada por meio do relato das experiências vividas. O retorno, portanto, pressupõe a memória e o testemunho do vivido, ou seja a partilha da memória.

⁷ A ideia desse esclarecimento da trama odisseica não é, obviamente, de natureza filológica, mas *alégorica*, o que me autoriza a trazer para essa interpretação aberta informações e conteúdos não relacionados a ela diretamente.

É por isso que Jeanne-Marie Gagnebin (2014), tendo em vista os relatos dos sobreviventes judeus, sugere um necessário alargamento do conceito de testemunha, que deveria deixar de ser pensada apenas enquanto aquela que viu com os próprios olhos, passando a ser pensada enquanto aquela que, ouvindo o sobrevivente, não vai embora (ao contrário do que fazem os que aparecem no sonho de Primo Levi), por mais insuportável que seja sua narração (mesmo que seja preciso, por exemplo, tal como Telêmaco, contar com o conhecimento de Helena sobre os fármacos).

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas somente porque a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar a presente. (GAGNEBIN, 2014, p. 57)

Nesse sentido, os Feácios odisseicos, transformar-se-iam em segundas testemunhas ao ouvirem de Odisseu. Ao escutarem-no contar sobre os Lotáfagos, passariam a ser testemunhas assim do risco duplo que foi ingerir o alimento floral: ingeri-lo é botar em risco o retorno, e, com isso, é botar em risco também a propagação da memória, favorecendo por consequência, na ausência da narrativa sobre o vivido, sua repetição.

O medo que se expressa no sonho de Primo Levi parece ser do mesmo gênero: se, sobrevivendo a Auschwitz, ele volta à casa sem poder, com isso, dividir a experiência com os seus, não compartilhar o vivido aumenta as chances de que ele se repita. Apenas fazendo-se ouvir, a testemunha realiza sua função, que é a de repartir a experiência. E apenas testemunhando é que o ausente completa seu retorno, dizendo aos seus que eles não devem passar pelo que ele mesmo passou, ou, mais que isso, que, tornados

testemunhos também, todos tornam-se aptos a tentar não deixar que nada de parecido se passe novamente.

Para insistir, de forma ainda mais abusada, na comparação do *nóstos* odisseico com as memórias de Primo Levi: se o campo de concentração pode ser entendido como o lugar que rouba de seus prisioneiros e de seus algozes qualquer marca de humanidade, Levi experimenta no campo esvaziado com o anúncio da chegada dos soviéticos o primeiro gesto humano na partilha do pão (no limite, o primeiro indício da retomada de sua humanidade):

Quando consertamos a janela quebrada e a estufa começou a espalhar calor, pareceu que algo se soltava dentro de nós, e Towarowski (um franco-polonês de 23 anos, doente de tifo) sugeriu que cada um [dos doentes daquele bloco da enfermaria] oferecesse uma fatia de pão a nós três que trabalhávamos; a sugestão foi aceita.

(...)

Foi o primeiro gesto humano entre nós. Acho que poderíamos marcar naquele instante o começo do processo pelo qual nós, que não morreremos, de *Häftlinge*⁸ voltamos lentamente a ser homens. (LEVI, 1988, p. 234)

A partilha do pão terá significado semelhante no *nóstos* odisseico. O herói da Guerra de Troia, entrando em contato com populações distintas, conhece, dentre elas, más anfitriãs e boas anfitriãs, que podem assim ser qualificadas, em primeiro lugar, porque partilham ou não o pão.

Na verdade, como num processo, o retorno faz Odisseu recuperar sua humanidade (sua condição de mortal, de quem vai morrer um dia) em duas etapas: a primeira é de fato aceitar a oferta do pão feita pelos habitantes das terras alcançadas e a segunda, que decorre dessa, é, estando seu ventre saciado, testemunhar o vivido narrando-o a quem partilhou com ele seu

⁸ Se o significado da palavra *Häftlinge* é prisioneiro, o uso dele nos campos de concentração aprofunda seu sentido. Levi, que é *Häftlinge* no campo (ele e seus companheiros), identifica nessa condição, a de ser *Häftlinge*, a origem da perda de sua humanidade.

alimento. Para além de dividir o pão com mortais comedores de pão, seria possível dizer assim que Odisseu recupera sua própria percepção de humanidade ao experimentar um dos pressupostos do retorno, qual seja, a possibilidade da narrativa sobre o vivido. Mas isso se deve menos porque percorre e conhece essas distintas populações e mais porque, dentre elas, lida com duas que se opõem. Por um lado, ele conhece os Feácios, que lhe oferecem comida adequada e querem ouvir suas experiências, em busca de se tornarem testemunhas também, no sentido expandido do termo, desejando, por fim, que ele continue a contar suas histórias, fazendo novas testemunhas, já que o levam de volta à Ítaca; por outro, o herói conhece os Lotófagos, aparentemente inofensivos ("não ocorreu aos Lotófagos matar os nossos companheiros", diz Odisseu). Estes oferecem aos estrangeiros o alimento floral, uma comida que se revela inadequada, pois quase rouba de alguns dos amigos de guerra do herói tudo o que o retorno significa para si e para aqueles que os esperam: a vontade de retornar, sendo intrínseca a ela, o testemunho ou a chance de propagar a palavra.

É certo notar que, segundo o poeta, os que ingerem o alimento floral oferecido pelos comedores de lótus não são tomados pelo esquecimento completo, isto é, eles não se esquecem de tudo. Do que eles se esquecem é do retorno: "E quem dentre eles comesse o fruto do lótus, doce como mel,/ já não queria voltar para dar notícia, ou regressar para casa;/ mas queriam permanecer ali, entre os Lotófagos,/ mastigando o lótus, olvidados de seu retorno [μενέμεν νόστου τε λαθέσθαι]". Mas perder o retorno porque se esqueceu dele é, conseqüentemente, deixar de poder testemunhar.

A narrativa do vivido imersa nessa lógica da *xenía*, a que a constrói e a que a destrói, poderia então ser pensada como espécie de dom que o hóspede oferece a seu anfitrião, sendo a escuta, por sua vez, o contra-dom recebido por ele. Não será assim com os companheiros de Odisseu e os Lotófagos, mas será assim com Odisseu e os Féacios e será assim com Odisseu em Ítaca. O herói

retorna para contar aos seus o que viveu e somente narrando é que retorna de vez.

Quem narra sobre o passado, enfim, precisa estar sempre em retorno, consciente de que seu dever é retornar para contar o que viu, para transformar auditores e leitores em segundas testemunhas. Esse é um primeiro desafio para a testemunha e também para o historiador. O segundo é saber se seu público será composto de Feácios ou de Lotófagos. Os primeiros nos dirão: contem-nos o que viram e, depois disso, façam mais testemunhas. Os segundos, como os que se levantam ao escutar Primo Levi em seu sonho ruim, por sua vez, dirão algo como: retornar para quê?

Referências

- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. "Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência". **Revista Classica**, v. 29, n. 1, p. 273-294, 2016.
- BAILLY, Anatole. **Le Grand Bailly**. Dictionnaire Grec-Français. Paris, Hachette: 2000.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HARTOG, François. **Le miroir d'Hérodote**: essai sur la représentation de l'autre. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013. Para o texto grego: *Homeri Ilias*, vols. 2-3, Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931.^[1]_{SEP}
- HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011. Para o texto grego: *Homeri Odyssea*, Ed. Peter von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- LIDELL, H. G. and SCOTT, R. **A Greek-English lexicon**. Oxford, Glarendon Press: 1843.

PRIMO LEVI. **É isto um homem?** Rio de Janeiro, Rocco, 1988.

PROCLUS. **Greek epic fragments:** from the seventh to the fifth centuries BC. Martin L. West (edition and translation). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2003.

ROSE, Gilbert. "The Unfriendly Phaeacians". **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**. Vol. 100, (1969), p. 387-406.

DE VRIES, G. J. "Phaeacian Manners," **Mnemosyne** IV. 30 (977) 113-21.

REECE, Steve. **The Stranger's Welcome:** Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene. Ann Arbor: University of Michigan, 1993.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução.** Tradução e prefácio Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

TODOROV, Tzevetan. **A Conquista da América:** a questão do outro. São Paulo, Ed. Martins Fontes: 1983.

Comentário:

Ópio e memória ou sobre o retorno do esquecimento¹

*Rafael Guimarães Tavares da Silva*²

CORONA

Da minha mão o outono come sua folha: somos amigos.
Descascamos o tempo das nozes e o ensinamos a andar:
o tempo volta à casca.

No espelho é domingo,
no sonho se dorme,
a boca fala a verdade.

Meu olho desce ao sexo da amada:
olhamo-nos,
dizemo-nos o obscuro,
amamo-nos como ópio e memória,
dormimos como vinho nas conchas,
como o mar no raio-sangue da lua.

Ficamos entrelaçados à janela, eles nos olham da rua:
está na hora de saber!
Está na hora da pedra começar a florescer,
de um coração golpear a inquietude.
Está na hora de ser hora.

Está na hora.

(CELAN, 2009, p. 28).³

¹ Dedico o presente texto a Taís Clark, que deu uma mãozinha (ou duas) para que ele viesse a lume.

² (UFMG)

Gostaria de partir de uma construção presente nesse poema de Paul Celan, extraído de seu primeiro livro *Ópio e memória* [*Mohn und Gedächtnis*], publicado em 1952, quando afirma “*wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis* [amamo-nos como ópio e memória]”. Juntamente a esse amor entre ópio e memória, gostaria de destacar ainda o que o poeta sugere sobre a amizade entre um homem e o outono (na primeira estrofe), além da relação entre o espelho e o sonho (na segunda estrofe). Gostaria de retomar a ideia da tensa complementaridade entre esses pares de opostos a fim de pensar Homero e Primo Levi, na leitura que Lorena Lopes da Costa propõe deles em seu texto “Os Lotófagos da *Odisseia* ou sobre o esquecimento do retorno”. Acredito haver algo importante nesta relação entre esquecimento (ópio) e lembrança (retorno) – bem como entre vida (homem) e morte (outono), ou ainda, entre realidade (espelho) e fantasia (sonho). Acredito haver algo nisso que também se encontra presente na ambiguidade da noção antiga de *xenía* [hospitalidade]. Ainda que minha proposta possa parecer a princípio contraditória – na medida em que pretende desenvolver e amplificar a ambiguidade presente no coração dessas relações –, creio que novos desdobramentos das sugestões de Costa sejam tornados possíveis a partir disso.

Conforme Benveniste, a *xenía* indica relações entre homens ligados por um pacto que envolve obrigações precisas estendendo-se também a seus descendentes. Essa instituição, colocada sob a proteção de Zeus Xeníos, comporta uma troca de dons entre os contratantes que declaram sua intenção de ligar seus descendentes

³ Trad. Claudia Cavalcanti. No original: „CORONA/ Aus der Hand frißt der Herbst mir sein Blatt: wir sind Freunde./ Wir schälen die Zeit aus den Nüssen und lehren sie gehn:/ die Zeit kehrt zurück in die Schale.//Im Spiegel ist Sonntag./ im Traum wird geschlafen./ der Mund redet wahr.// Mein Aug steigt hinab zum Geschlecht der Geliebten:/ wir sehen uns an./ wir sagen uns Dunkles./ wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis./ wir schlafen wie Wein in den Muscheln./ wie das Meer im Blutstrahl des Mondes.// Wir stehen umschlungen im Fenster, sie sehen uns zu von der Straße:/ es ist Zeit, daß man weiß!/ Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt./ daß der Unrast ein Herz schlägt./ Es ist Zeit, daß es Zeit wird.//Es ist Zeit.” (CELAN 2009, p. 27).

por esse pacto, assim fazendo tanto os reis quanto os cidadãos privados.⁴ Como se nota, portanto, na relação de *xenía*, algo do hóspede [*xénos*] passa a fazer parte do anfitrião [*xénos*] e vice-versa, tal como nas relações propostas por Paul Celan entre ópio e esquecimento, entre vida e morte, entre realidade e fantasia.

Partindo dessa ideia gostaria de fazer uma breve retrospectiva das errâncias de Odisseu – essa figura que é representada sempre na *Odisseia* como o *xénos* que chega, ou seja, como hóspede, nunca como o *xénos* que acolhe, ou seja, como anfitrião⁵ – desde sua partida de Troia. Nas palavras do próprio Odisseu:

De Ílio fui levado pelo vento até os Cícones,
até Ismaro: aí saqueei a cidade e chacinei os homens.
Da cidade levei as mulheres e muitos tesouros, que dividimos
para que por mim ninguém visse sonegada a parte que lhe
cabia.
(*Od.* IX, 39-42).⁶

Como se vê, Odisseu – aqui como estrangeiro [*xénos*] – representa um perigo radical para a terra em que chega, vindo a ser combatido e, no final das contas, expulso pelos reforços que na sequência vêm para apoiar os Cícones sobreviventes. Depois desses primeiros confrontos, Odisseu chega à terra dos Lotófagos, onde, como ressaltado por Costa – apoiando-se em Teodoro Rennó Assunção (2016) –, o risco é o de que, alimentando-se do lótus, o

⁴ Partindo da concepção latina de *hostis*, Benveniste comenta o seguinte: « La même institution existe dans le monde grec sous un autre nom: *xénos* (ξένος) indique des relations du même type entre hommes liés par un pacte qui implique des obligations précises s'étendant aussi aux descendants. La *xenia* (ξενία), placée sous la protection de Zeus Xénios, comporte échange de dons entre les contractants qui déclarent leur intention de lier leurs descendants par ce pacte. Ainsi font les rois aussi bien que les hommes privés [...]. » (BENVENISTE 1969, p. 94).

⁵ Na verdade, a história de Odisseu poderia ser entendida como a de quem se viu privado de uma dimensão de sua *xenia* – que é justamente o lar [*oikos*] – e que tenta readquiri-la desesperadamente (*Od.* XIII-XXIV).

⁶ Trad. Frederico Lourenço. No original: Τλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι πέλασσευ, / Ἰσμάρω. ἔνθα δ' ἐγὼ πόλιν ἔπραθον, ὤλεσα δ' αὐτούς, / ἐκ πόλιος δ' ἀλόχους καὶ κτήματα πολλὰ λαβόντες / δασσάμεθ', ὥς μή τίς μοι ἀτεμβόμενος κίοι ἴσῃς.

herói se esqueça de sua própria condição de estrangeiro e hóspede, sendo incorporado aos anfitriões. Na sequência, ele chega à terra dos Ciclopes, onde encontra a caverna de Polifemo, da qual seus companheiros pretendem conduzir “os cordeiros e os cabritos”, levar “alguns queijos e fugir” (*Od.* IX, 224-227). Odisseu, contudo, deseja provar da *xenía* de Polifemo e todos pagam caro por isso.⁷ Em seguida, ele aporta à ilha de Eólia, onde é bem recebido por Éolo, que lhe presenteia com o saco dos ventos, artefato que lhe permitiria voltar para casa. Mas esse dom [*gift*] revela-se um mal [*Gift*], quando os companheiros de Odisseu, ávidos pelos possíveis tesouros contidos nesse saco, resolvem abri-lo e os ventos carregam-nos de volta à Eólia (*Od.* X, 1-76).⁸ Logo após serem expulsos de lá por Éolo, desconfiado da impiedade de Odisseu e seus companheiros, eles chegam à alta cidadela de Lamo, onde são aniquilados pelo povo canibal dos Lestrigones (*Od.* X, 77-134).

Em todas essas passagens, nota-se o risco implicado tanto pela chegada dos estrangeiros – *xénoi* – quanto pela recepção que lhes oferecem seus possíveis anfitriões – *xénoi*. Odisseu não é apenas um bom hóspede que viaja observando muitas cidades e conhecendo as mentes de muitos povos, mas se revela – em certos momentos – o estrangeiro hostil que saqueia suas cidades, chacinando homens, levando mulheres e tesouros.

As errâncias continuam e eles ainda passam pela ilha de Circe, pelo reino dos mortos [*Nékyia*], pela ilha das sereias, por Cila e pela Trinácia – ponto final para os companheiros de Odisseu, punidos com a morte por se alimentarem do gado do Sol, desrespeitando assim um tabu alimentar grave (*Od.* XII, 260-425). O herói, sozinho, ainda passará por Caríbdis e permanecerá alguns anos na ilha de Calipso (*Od.* X, 135 – XII, 452). Em muitos desses destinos constata-se o que destaquei acima sobre os riscos

⁷ Inclusive o próprio Polifemo – mau anfitrião –, que acaba perdendo a vista ao fim do episódio, mesmo tendo sido alertado, por um profeta, de que um certo Odisseu haveria de cegá-lo (*Od.* IX, 507-516).

⁸ Para detalhes da lógica do *gift-Gift*, tal como analisada por Jacques Derrida, cf. DERRIDA, 1991.

envolvidos para ambas as partes em toda relação de *xenía*: tanto quem é recebido (hóspede) quanto quem recebe (anfitrião) participa dessa relação ambígua que se dá a ver também no fato de que o mesmo radical latino *hospes* tenha dado em português palavras aparentemente tão díspares quanto o substantivo “hospitalidade” (ou o adjetivo “hospitaleiro”) e, por outro lado, o substantivo “hostilidade” (ou o adjetivo “hostil”).⁹

Dentre os outros exemplos de *xenía* abordados pelo texto de Costa, é possível destacar a existência desse mesmo padrão: Glauco e Diomedes expõem-se a um risco mútuo quando se despem de suas armaduras com o intuito de trocá-las e de concretizar materialmente a *xenía* reconhecida, além de o próprio narrador ironizar a falta de siso de Glauco por trocar sua armadura de ouro pela armadura de bronze de Diomedes (*Il.* VI, 119-237); Helena, ao receber Odisseu em Troia (se a veracidade de sua narrativa puder ser aqui pressuposta), não apenas expõe o herói ao risco de ser reconhecido, ao dar-lhe banho e ungi-lo com azeite, como expõe a si própria ao risco de ser surpreendida em colaboração com um inimigo (*Od.* IV, 235-264); a mesma Helena, ao receber Telêmaco, expõe a nova tranquilidade de seu matrimônio ao risco de um retorno das conturbadas memórias do passado – na linha do que certos comentários de Menelau sugerem (*Od.* IV, 265-289) –, enquanto o próprio Telêmaco se expõe ao risco de aceitar a *xenía* da casa de Menelau: o que não é isento de perigos, uma vez que o vinho servido ao jovem por Helena é adulterado por meio de um *phármakon* (*Od.* IV, 219-233). A lógica da *xenía* – tal como acima explicitada – é análoga à que subjaz à ambiguidade característica de todo *phármakon*,¹⁰ como o próprio narrador da Odisseia evidencia nesta passagem:

Tais drogas [*phármaka*] para a mente tinha a filha de Zeus,

⁹ Cf. BENVENISTE, 1969, p. 87-101.

¹⁰ Para considerações sobre essa ambiguidade, a partir de seu emprego na obra de Platão, cf. DERRIDA, 1972.

drogas excelentes, que lhe dera Polidamna, a esposa egípcia de Ton, pois aí a terra que dá cereais faz crescer grande quantidade de drogas: umas curam quando misturadas; mas outras são nocivas. (*Od.* IV, 227-231).¹¹

O episódio mais paradigmático do que tem sido aqui exposto é aquele em que se instala a *xenía* entre Odisseu e os Feácios. Costa chama atenção, com acerto, tanto para os elementos inóspitos quanto para os elementos hospitaleiros na recepção feácia dispensada a Odisseu, tal como já foi notado por importantes estudiosos da passagem. Mas eu gostaria de destacar um outro aspecto nessa relação, que é o elemento de risco trazido pelo herói quando seus hóspedes decidem recebê-lo. Esse aspecto também foi reconhecido pelos homeristas há muito tempo,¹² mas acredito ser possível desdobrar a partir dele considerações sobre a possibilidade de uma *xenía* verdadeira vir a se realizar. Num trecho emblemático do que pretendo sugerir, após constatar que Odisseu chorava pela segunda vez, Alcínoo conclama todos os presentes a alegrar-se – “anfitriões e hóspede [*xeinodókoι καὶ xeínos*]” –, e, reassegurando o transporte de Odisseu de volta para casa, faz o seguinte comentário:

Mas há uma coisa: eu a ouvi da boca de meu pai,
Nausito. Afirmou que Posêidon se encolerizava
contra nós, porque damos a todos transporte seguro.
Disse que viria o dia em que uma nau bem construída
dos Feácios, ao regressar de um transporte sobre o mar
brumoso,
seria atingida por Posêidon, e ocultada atrás de uma grande
montanha.
(*Od.* VIII, 564-569).¹³

¹¹ Trad. Frederico Lourenço. No original: τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,/ ἐσθλά, τὰ οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις/ Αἰγυπτίῃ, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα/ φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλά μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρά.

¹² Cf. ROSE, 1969.

¹³ Trad. Frederico Lourenço. No original: ἀλλὰ τόδ’ ὥς ποτε πατὴρ ἐγὼν εἰπόντος ἄκουσα/ Ναυσιθόου, ὃς ἔφασκε Ποσειδάων’ ἀγάσασθαι/ ἡμῖν, οὐνεκα πομπὴ ἀπὸ μόνες εἶμεν ἀπάντων./

Como se nota, Alcínoo garante o retorno de Odisseu e a manutenção da palavra empenhada por ele, mesmo ciente da profecia segundo a qual os Feácios haveriam de sofrer uma punição definitiva por prestar socorro aos estrangeiros porventura aportados em sua terra. Considero que a situação dos Feácios, evocada aqui pelas palavras de Alcínoo, seja paradigmática daquilo que é inerente a toda relação de *xenía*, pois há sempre o risco de que o hóspede, recebido conforme todas as regras de hospitalidade, se revele uma presença hostil no íntimo de seu hospedeiro. Aceitar o outro na própria intimidade – e aceitá-lo enquanto outro – é aceitar incondicionalmente o risco que sua presença pode vir a representar, um risco de consequências definitivas como o destino dos Feácios bem o indica (*Od.* XIII, 172-183).

Tomarei a ambiguidade comum a toda relação de *xenía* como pressuposto suplementar aos pressupostos delineados no texto de Costa. Pretendo desdobrar, a partir dessa ambiguidade de mão dupla – isto é, a partir desses riscos mútuos – inerentes a toda relação de *xenía*, uma réplica ao que Costa propôs com relação à posição que o historiador ocupa diante dos tempos – passado, presente e futuro.¹⁴ Os pressupostos de Costa são os seguintes: i) o historiador, colocando uma pergunta ao passado, parte em busca de possíveis respostas, para, encontrando-as, voltar à sua pátria, não necessariamente a terra física de sua origem, mas ao menos a de seu tempo – isto é, o historiador contemporâneo é *xénos* do passado, mas sempre retorna ao presente; ii) todo retorno [*nóstos*] completa-se apenas por meio da memória e do testemunho do vivido, ou seja, por meio da partilha dessa memória – após o

φῆ ποτὲ Φαιήκων ἀνδρῶν εὐεργέα νῆα/ ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν ἐν ἡρωειδίῃ πόντω/ ῥαισέμεναι, μέγα δ' ἦμιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν.

¹⁴ Seria possível desdobrar ainda outras considerações pertinentes à proposta de Costa, partindo daquilo que sugere Derrida sobre a *xenía* para além dos quadros propriamente institucionais. Afinal, a *xenía* antiga está vinculada a um nome de família, a uma identificação que repousa finalmente na autoridade de um nome próprio e é, por isso, *condicionada*. Mas é de se questionar se a verdadeira *xenía* operaria segundo um tal condicionamento pautada na autoridade. Cf. DERRIDA, 1997.

movimento de ida em direção ao passado, o historiador realiza-se plenamente apenas retornando ao presente e relatando sua experiência.

Ora, se toda relação de *xenía* acarreta riscos profundos para as duas partes envolvidas, quando o historiador torna-se *xénos* do passado, esse tipo de risco instaura-se tanto para ele – na realização de sua pesquisa – quanto para o passado – na materialização que ele vem a receber dessa pesquisa histórica. No primeiro caso, o historiador corre o risco de, voltando-se ao passado, ficar preso em suas errâncias por lá e “perder o dia do retorno”. Ou seja, todo historiador corre o risco de privilegiar aquilo que Nietzsche (1954, p. 218), em sua *Segunda consideração extemporânea*, critica em certos estudos históricos, qual seja, a adoção irrefletida de um ponto de vista monumental [*monumentalische*] ou antiquário [*antiquarische*] em sua forma de fazer história. Tais são os historiadores que se permitem falar do passado como coisa acabada, fechada em si mesma, apartada dos acidentes da história que ainda possam advir no presente e no futuro. No segundo caso, o passado corre o risco de, sendo devassado pelo historiador, tornar-se refém de uma construção narrativa falsificada que visa atender aos interesses das classes hegemônicas. Ou seja, o passado corre o risco de ser apropriado pelos vencedores a fim de calar os vencidos, sendo possível evocar aqui o que afirma Benjamim a esse respeito, em sua sexta tese *Sobre o conceito da História*:

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo. Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, ao sujeito histórico no momento do perigo. O perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes. Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se

prepara para dominá-la. Pois o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo. Só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer. (BENJAMIN, 2013, p. 11-12).¹⁵

O desdobramento dos pressupostos adotados por Costa – desdobramento tornado aqui possível a partir da constatação de que toda *xenía* implica em riscos para ambas as partes envolvidas nela – leva a um questionamento ulterior sobre aquilo que a estudiosa propõe como os desafios impostos a todo historiador. Pois, se há o risco de que o historiador tendo ido ao passado, volte ao presente, mas não encontre quem esteja disposto a escutar seu testemunho, aqueles que por acaso estejam dispostos a escutá-lo correm um risco igualmente alto. No primeiro caso, o silêncio com que pode ser recebida a narrativa do historiador é como o lótus para aqueles que se alimentam dele, envolvendo um esquecimento de si e de seu próprio destino. Um historiador que não consiga ser ouvido e compreendido por seus contemporâneos torna-se uma pedra incapaz de florescer (para empregar aqui mais uma imagem do poema acima citado de Celan). No segundo caso, a própria narrativa do historiador pode se tornar o lótus daqueles que a recebem, envolvendo o mesmo tipo de esquecimento acima mencionado. Se sua narrativa for construída sobre um esquecimento daquilo que verdadeiramente importa, esse

¹⁵ Trad. João Barrento. No original: „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 Überwinder 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.“ (BENJAMIN, 1980, p. 695).

historiador condenará seu público a um esquecimento de si e de seu próprio destino.

Mas é importante ressaltar que nem todo esquecimento é um mal. A narrativa histórica é uma construção não apenas de memória, mas também de esquecimento – em conformidade com a proposição contraditória do verso de Celan sobre o amor entre ópio e memória. E não custa lembrar que, se para os gregos antigos a Memória [*Mnēmosýnē*] é mãe das Musas – dentre elas, Clio [*Kleiō*], a Musa da História –, essas mesmas Musas foram concebidas “para oblivio de males e pausa de aflições” (HESÍODO, *Teogonia*, 53-55).¹⁶

O historiador precisa ter cuidado para medir quanto de esquecimento deve *entrar* em sua narrativa histórica e quanto de esquecimento pode *sair* dela. *Entrar*, porque toda narrativa comporta, tanto uma parte de ficção (por exemplo, na perspectiva adotada), quanto uma parte de arbitrariedade (por exemplo, na seleção do material a ser abordado). Afinal, não é possível narrar *tudo* de todas as perspectivas, de modo que o silêncio é inerente às mais eloquentes narrativas históricas.¹⁷ Isso, contudo, é diferente de assumir um relativismo absoluto e de dizer que não existem verdades históricas: o historiador deve articular o passado e dá-lo a ver “como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento.” (BENJAMIN, 2013, p. 11). Mas o historiador precisa ter cuidado também para medir quanto de esquecimento pode *sair* de sua narrativa, porque, sempre que a história é recebida, uma parte do passado é inevitavelmente silenciada naqueles que se dispõem a escutá-la – seja porque estão muito distantes das questões tratadas, seja porque estão muito

¹⁶ Trad. Jaa Torrano. No original: τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγείσῃ/ Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,/ λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων.

¹⁷ Essas ideias partem de uma tese recente, voltada para uma investigação do imaginário construído em torno da figura do herói, e que transita entre a História Antiga (Homero e tragédias do séc. V em Atenas) e o período da Primeira Guerra Mundial, construindo uma noção *sui generis* de “falsificação” para se pensar a História. Cf. COSTA 2016.

próximos delas. Respeitando os limites do que há de necessário nesse esquecimento, é preciso que – para retomar outra imagem do poema de Celan – um coração golpeie a inquietude a fim de fazer a pedra florescer.¹⁸

A ambiguidade envolvida em toda relação entre dois *xénoi* [hóspede/anfitrião/estrangeiro] – incluindo os riscos mútuos que essa relação envolve – pode ser aplicada ao caso da relação que Costa sugeriu existir tanto entre o historiador e o passado quanto entre o historiador e o presente, pois apenas desse modo pode haver também uma relação entre o historiador e o futuro. Como na amizade entre um homem e o outono – como na relação entre o espelho e o sonho – como no amor entre ópio e memória. A única possibilidade de redenção dos riscos que a existência de uns acarreta à sobrevivência dos outros é aceitar os riscos – e aceitá-los incondicionalmente – é admitir que a possibilidade somente começa onde os riscos da impossibilidade revelam-se absolutos -, pois só assim, a partir de Homero, Nietzsche, Benjamin, Derrida e Costa, poderemos dizer com Celan:

está na hora de saber!
 Está na hora da pedra começar a florescer,
 de um coração golpear a inquietude.
 Está na hora de ser hora.

Está na hora.

(CELAN, 2009, p. 28).¹⁹

¹⁸ Essas reflexões poderiam ser aprofundadas a *partir de* Freud, tal como numa tese de História recentemente defendida na UFMG, na qual se investiga sobre a “história do passado” – no que se revela uma profunda reflexão de Teoria da História. Cf.: DE CARVALHO, 2017. Outro título interessante seria o livro em que Derrida indaga sobre as questões relacionadas ao desenvolvimento, à manutenção e à destruição do arquivo, também a *partir de* Freud. Cf. DERRIDA, 2001.

¹⁹ Trad. Claudia Cavalcanti. No original: „es ist Zeit, daß man weiß!./ Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt./ daß der Unrast ein Herz schlägt./ Es ist Zeit, daß es Zeit wird./Es ist Zeit.“ (CELAN, 2009, p. 27).

Referências

- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência. **Revista Classica**, v. 29, n. 1 (2016), p. 273-294.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: _____. **O anjo da história**. Organização e tradução de João Barrento. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 7-20.
- _____. Über den Begriff der Geschichte. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Bd. 1-2. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1980, p. 691-704.
- BENVENISTE, Emile. **Le Vocabulaire des institutions indo-européennes**. 1. Économie, parenté, société. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- CELAN, Paul. **Cristal**. Seleção e tradução Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- COSTA, Lorena Lopes da. **Heróis antigos e modernos**: a falsificação para se pensar a História. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em História, Belo Horizonte, 2016.
- DE CARVALHO, Augusto. **História do passado**: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História, Belo Horizonte, 2017.
- DERRIDA, Jacques. **De l'hospitalité**. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- _____. **Donner le temps**. 1. La fausse monnaie. Paris: Éditions Galilée, 1991.
- _____. La pharmacie de Platon. In: _____. **La dissémination**. Paris: Éditions du Seuil, 1972, p. 77-213.
- _____. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Tradução Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- HESIOD. **Theogony**. Eng. transl. by Hugh G. Evelyn-White. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1914.

HESÍODO. **Teogonia**. Estudo e tradução Jaa Torrano. 2. edição. São Paulo: Iluminuras, 2012 [Orig. 1991].

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

HOMERUS. **Homeri Odyssea**. Ed. Peter von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

NIETZSCHE, Friedrich. Unzeitgemäße Betrachtungen. In: _____. **Werke in drei Bänden**. Band 1. München: Carl Hanser Verlag, 1954, p. 209-287.

ROSE, Gilbert. The Unfriendly Phaeacians. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, Vol. 100 (1969), p. 387-406.

Sétimo ensaio:

Identidade e complexidade: Ricoeur, Nietzsche, Bauman¹

José Carlos Reis

A complexidade do problema da “identidade pessoal”: “quem sou eu?”

O complexo problema da “identidade pessoal” envolve diversos níveis e estratos: psicológico, social, nacional, cultural, biológico. A pergunta da identidade é: “quem sou eu?”. Não basta declarar o nome ou o sobrenome, porque há tantos indivíduos homônimos que, mencioná-los, quase não acrescenta nada ao conhecimento de si. A Carteira de Identidade, com o seu número e dados, não passa de um documento de controle e proteção civil fornecida pelo Estado. Ela significa apenas que o Estado reconhece que o indivíduo está sob sua jurisdição e proteção, que está catalogado no seu banco de dados, inclusive as suas singularíssimas impressões digitais, e todas as suas ações podem ser monitoradas e controladas. Para ir além desses dados oficiais, para saber “quem sou eu?”, bastaria “abrir as portas que dão pra dentro, penetrar no labirinto de labirintos”, como sugeriu Caetano Veloso? Ou isso não seria suficiente, pois não é apenas uma questão introspectiva, interna, psicológica, mas social, cultural, e

¹ Palestra proferida no Instituto Histórico da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ em outubro de 2014. Agradeço aos Profs/as Marieta de Moraes Ferreira, Norma Côrtes e Fábio Lessa pelo amável convite. Publicado em *Expedições: teoria & historiografia*, v. 6, n. 2, ago-dez/2015

até biológica? É claro que, mantendo uma relação ativa com as minhas lembranças, rememorando-as/revivendo-as em uma relação terapêutica, (re)construindo discursos sobre o que vivi e me lembro, cercando-me de fotografias, vídeos e objetos simbólicos, serei capaz de dar uma resposta mais complexa, embora sempre incompleta e insuficiente, à pergunta que me fiz e que já me fizeram tantas vezes: “quem sou eu/quem é você?”. Em que medida o “quem sou eu?” é subjetivo e até que ponto sou também definido pelos grupos sociais aos quais pertenço, família, bairro, cidade, região, país, classe, “raça”, com os quais compartilho uma cultura ou culturas, uma história ou histórias, uma língua ou linguagens?

Tomo alguma consciência de quem sou quando o outro, a “alteridade”, me acolhe com uma expressão prazerosa ou me repele com uma expressão de repulsa ou até já me agrediu verbal e fisicamente. Isso depende da cor da minha pele, dos traços do meu rosto, do meu tipo de cabelo, do valor socialmente atribuído à minha forma física. Ou seja, a minha identidade resulta também de uma mistura de natureza e sociedade: um corpo negro é depreciado na cultura que valoriza o corpo branco, que também desvaloriza o corpo mestiço ou oriental; um corpo albino é tratado com violência em uma sociedade de corpos negros; uma sociedade oriental não aprecia corpos negros e brancos. Se o meu corpo não é bem recebido, posso alterá-lo com cirurgias para torná-lo mais aceitável, sem alterar a minha “identidade”? Posso continuar sendo quem sou após intervenções que alterem a minha forma original ou ficarei desfigurado, irreconhecível? O “quem sou eu?” depende do meu corpo, do meu fenótipo, do meu “capital genético”, síntese das combinações aleatórias dos DNAs dos meus pais e de toda a minha árvore genealógica? Quanto ao meu gênero, à minha sexualidade, são dados pela natureza ou posso “escolher” ser homem, mulher, gay, bissexual, transexual e outros? Enfim, em que medida a resposta à complexa questão da identidade depende da minha “consciência”, da minha reflexividade, da minha

capacidade de me definir, de me dizer, de me mostrar, porque “sei que sou assim”? Sócrates sugeriu como caminho da sabedoria o “conheça a ti mesmo”, o “tome consciência de quem você é”, mas seria o caminho ideal? Eu “já sou” e poderei ascender ao saber desse “quem sou” ou “sou um não-ser inconsciente” e jamais terei acesso à visão/sentido da minha própria Presença? Os neurocientistas procuram a resposta na estrutura e funcionamento do cérebro, que consideram o centro conservador e agenciador da memória e o órgão responsável por escolhas e decisões. Para eles, o “quem eu sou?” depende da qualidade genética, da saúde e do treinamento do meu cérebro.

Além dessas dificuldades, a mistura dos estratos psicológico, social, cultural e genético, uma dificuldade maior: vivemos no tempo e a experiência temporal é de fragmentação, separação, esquecimento, dispersão, descontinuidade, transformação, devir. O tempo nos separa em experiências passadas e múltiplas, nos põe em movimento em direção a futuros inesperados e plurais. Nós concomitantemente nos constituímos e nos fragmentamos no tempo. Não se lembra de tudo o que se viveu, pois experiências mais fortes ou traumáticas, pessoais e coletivas, dissipam e lançam no esquecimento grande parte do que vivemos. Em que medida podemos nos lembrar do que fomos e dizer quem somos? A minha identidade seria definida pelo espaço da experiência (o que fui e ainda sou) ou pelo horizonte de expectativa (o que quero ser)? Qual dimensão do tempo definiria a identidade: o passado ou o futuro? Se for o passado, identidade significa perseverar no mesmo, manter-se sempre igual, ser sempre assim, o mesmo. É uma posição conservadora, que valoriza a tradição e recusa a mudança. Nessa perspectiva, não desejo mudar, quero ser fiel ao que sempre fui e recuso toda novidade. Mas, se for o futuro, identidade significa insatisfação, angústia, inquietação, com o que tenho sido e vontade de mudança. Desejo ser outro, inovar, mudar. Posso até, bovaristicamente, desprezar tudo o que me cerca, o meu mundo autêntico, e desejar ser o outro, mimetizar o estrangeiro.

Por outro lado, passado e futuro não podem definir a minha identidade separadamente, pois não posso ser sempre o que fui e nem me tornar o que quiser. Não sou tão prisioneiro do passado e nem tão livre para me tornar o que desejar. Talvez se possa supor que a identidade seja construída nessa dialética entre passado/futuro, tradição/inação, de já ser e desejar tornar-se outro.

Contudo, nessa dialética entre passado/futuro, poderíamos chegar a uma visão total do nosso presente-passado, poderíamos nos reunir em um todo plenamente consciente de si? O presente pode ser uma ruptura com o que fui e desejo ser, inviabilizando todo desejo de unificação da minha presença. No presente, três forças ao mesmo tempo ameaçam e (re)constroem a identidade: o sexo, o dinheiro, o poder. Por mais que se queira ser definido pelo passado (jamais mudarei), por mais que se queira ser definido por uma utopia, por um horizonte ético (jamais faria isso), por mais que se queira acreditar que se é incorruptível, essas três forças impulsivas, instintivas, em um instante, são capazes de abalar, fissurar, desintegrar, por em xeque, os valores e princípios que até então nos orientaram na construção daquilo que queríamos/imaginávamos ser. Diante da oportunidade da satisfação do desejo sexual, tudo que acreditávamos que éramos pode vir abaixo. Você tem certeza de que não é pedófilo, de que não se prostituiria, de que não praticaria incesto, de que não é homossexual? Há padres e bispos que se sentiam acima do sexo, mas cometeram atos de pedofilia. Há “machos” que descobriram “novas possibilidades” de prazer sexual na penitenciária ou em visitas a alguma sauna. Há mulheres católicas, que se queriam puras, virgens, que se tornaram ninfomaníacas ou se prostituíram. Você pode se apaixonar subitamente, por um homem ou mulher, deixando sua esposa/família surpresas com a sua nova forma. Contudo, penso que vivemos em um “regime de amor/sexualidade” tão restritivo, tão castrador, que alguma

“corruptibilidade” que redefina o que eu desejava/desalaria ser pode ser libertadora.

E diante da oportunidade de ganhar muito dinheiro, você tem certeza de que é incorruptível, que nenhuma soma abalaria os seus princípios e valores? Muitos políticos e sindicalistas socialistas, utópicos, mudaram de ideia quando essa oportunidade apareceu, muitos homens/mulheres que desejavam ser “honestos” entraram para o tráfico e o crime. Há empresários que, em busca do lucro, passam a desprezar todos os valores em que foram educados. Pode-se ganhar na loteria e um “outro”, surpreendente, emergir de dentro da sua identidade congelada. E quando conquistar o poder, você tem certeza de que não é autoritário, de que defende a democracia e morreria pela liberdade? Muitos socialistas tornaram-se autoritários, muitos cristãos tornaram-se inquisidores, muitos democratas mudaram de ideia. Enfim, o presente pode alterar tudo o que fui e o que desejo ser, se tiver acesso ao sexo, ao dinheiro e ao poder. Sobretudo ao poder, que pode facilmente se servir de sexo e dinheiro, desintegrando projetos pessoais e políticos que propunham e lutavam por uma “nova identidade”.

Quando, na experiência histórica, o tema da identidade pessoal se mistura com o tema da identidade nacional, o problema se torna ainda mais complexo e politicamente grave. Agora, a questão “quem sou eu?” se insere e se submete à questão “quem somos nós?”. Os que contestam a existência de uma “identidade nacional” a associam à ideologias perigosas, ao totalitarismo, ao racismo, à guerra nacionalista, aos preconceitos entre os povos. E quando os termos são esses, identitários, o “nós” é descrito com adjetivos superiores, o “eles”, o “outro”, a “alteridade”, com negativos. Os Ocidentais olham para o mundo dizendo “nós, os brancos, somos superiores, somos puros, somos cristãos, somos ricos, e temos o direito de dominar ou exterminar os outros (eles), os diferentes, que são descritos com adjetivos negativos: “ele” é o pior, o inferior, o bárbaro, o terrorista, o miserável, o ateu, o

equivocado”. Os diversos não-Occidentais também se consideram superiores e descrevem os primeiros com adjetivos negativos: “colonizadores, conquistadores, escravistas, capitalistas, bárbaros, infiéis, piratas, demoníacos”. Em história, a questão da identidade é grave porque desencadeia a guerra: “sou espartano e odeio atenienses, sou romano e odeio todos os não-romanos, sou ucraniano e odeio pró-russos, sou palestino e odeio judeus, sou xiita e odeio curdos, sou colombiano e odeio americanos, sou paraguaio ou argentino e odeio brasileiros”. Nós, brasileiros, temos um problema com “eles”, os ocidentais, que nos veem como impuros, mestiços, miseráveis, e, volta e meia, nos lançam uma banana real ou simbólica, querendo dizer que somos macacos, sub-homens, selvagens. O que fazer: indignar-se? Como poderíamos responder a “eles” desqualificando-os no mesmo nível? Comer a banana lançada, como fez um jogador de futebol, no que foi imitado por todos os que lhe foram solidários, seria a solução? Contudo, nós também temos um problema identitário interno a resolver, pois não há um “brasileiro”, homogêneo, reconhecível em uma única figura. Os cariocas dizem: “nós os cariocas, eles, os paulistas”; os paulistas dizem: “nós, os paulistas, eles, os nordestinos”; os gaúchos dizem: “nós, os gaúchos, eles, os do norte”. Há brasileiros que lançam bananas ou gritam “macaco” para desqualificar compatriotas! Entre nós, a discriminação e a violência contra a população negra e mestiça, embora apareça como grave questão policial, continua ainda uma insuperada questão social e política. Mas, até os “superiores norteamericanos”, apesar de já terem um presidente negro, ainda têm dificuldades com a herança do apartheid, pois a polícia branca ainda discrimina e atira em negros. Será a presença da África no Ocidente, lá e aqui, um problema insuperável? Aliás, o Brasil é “Ocidente”?

Portanto, o problema da identidade é ao mesmo tempo dramático e central em história. Há milênios a história tem sido movida por guerras identitárias. E não só por guerras, pois o

próprio movimento da história, mesmo em períodos de paz, encontra nessa questão a rugosidade que a faz se mexer. O problema político que põe a questão da identidade/diferença é o da possibilidade ou não de uma sociedade plural e igualitária, múltipla e democrática, de modo que diferentes identidades possam compartilhar o mesmo território, o mesmo mercado de trabalho, os mesmos espaços políticos e sociais. A utopia é a de uma sociedade em que se possa viver-juntos, em que o reconhecimento não se restrinja ao mesmo grupo, mas que se expanda e integre as “alteridades”, todas elas sendo reconhecidas. A possibilidade mais trágica seria a vitória de um grupo, de uma identidade única, que submeteria ou exterminaria os outros grupos/identidades. Parece-me que o dito “processo civilizador” tem levado nessa direção, à ocidentalização/branqueamento do Planeta. Deve-se apoiá-lo ou resistir a ele? Penso que “resistir a ele”, se for possível, viável, significaria enfatizar o caráter múltiplo do conceito de “humanidade” usando o termo no plural: “humanidades”. A luta seria por um Planeta Plural, habitado por “alteridades”, por homens e sociedades diferentes, capazes de viverem-juntos na diferença. Contudo, os defensores da unificação do Planeta através do processo civilizador imposto pela globalização poderiam objetar: “manter as diferenças/alteridades não seria apostar na guerra e no apocalipse nuclear? O processo civilizador, ao unificar a humanidade em torno de um grupo central, o ocidental, com as suas leis, regras sociais, valores políticos, cores dominantes, crenças cristãs, ética liberal, metas capitalistas, não estaria lacrando a Caixa de Pandora que até hoje esteve aberta e espalhando o terror?”. Talvez. Mas, chamar esse grupo vencedor de “humanidade” não seria restringir violentamente, pela guerra, o significado desse conceito, que inclui todos aqueles que serão exterminados? E quem garante ao Ocidente que o seu projeto será o vencedor? A China poderia ter (e tem) o mesmo projeto unificador, orientalizador do Planeta, reivindicando o caráter milenar da sua cultura para legitimar o seu direito à centralização.

Aliás, o Estado Islâmico combate por um objetivo análogo: “salvar” o Planeta tornando-o inteiramente islâmico. Sabendo disso, o Ocidente quer impor a sua direção de unidade e centralização como a mais legítima e, é claro, só a força e a guerra decidirão. O Planeta poderá sobreviver a esse conflito de identidades totalitárias?

Nesse artigo, vou expor, comparar e avaliar, as posições sobre esse complexo problema da “identidade” de um filósofo, Paul Ricoeur, em seu livro *“O si mesmo como um outro”* (Papirus, 1991 [Seuil, 1990]), de um filósofo-historiador, Michel Foucault, no capítulo “Nietzsche, a Genealogia e a História”, de *A Microfísica do Poder* (Graal, 1984), e de um sociólogo, Zygmunt Bauman, em seu livro *Identidade* (Zahar, 2005 [Polity Press, 2004]). Eu os escolhi porque os pesquisei para algumas disciplinas que ofereci no Curso de História/UFGM e porque percebi que os três oferecem um “poliedro” de posições conflitantes, excludentes, mas extremamente fecundas sobre o problema. Nesses autores, esse problema é tratado nas perspectivas mais contemporâneas, atualizadas, os leitores irão se reconhecer em suas teses e vocabulários. Contudo, esse problema é tão central, tão impactante, que poderia ter sido também abordado em inúmeros outros autores igualmente importantes. Nesse estudo, não pretendo apenas repeti-los, citá-los fielmente, mas produzir uma reflexão própria, que parte deles sem me restringir a eles. Caso o leitor se sinta incitado, a partir dessas minhas elucubrações, a ter uma compreensão mais precisa dos seus pensamentos, porque se sentiu seduzido por suas teses, devem, é claro, dirigir-se a eles mesmos, procurar os seus próprios textos, os mencionados e outros, que vou examinar/explorar abaixo.

Ricoeur e a “hermenêutica do soi”: o si-mesmo como um outro

Considerando as dificuldades brevemente postas anteriormente, que poderiam ainda ser nuançadas e multiplicadas,

seria, enfim, possível responder à questão “quem sou eu”? Seria possível “tomar consciência de si”? Para Ricoeur, sim, pelo pensamento, pela reflexão e, sobretudo, pela interpretação e narrativa de si, que nos elevariam à consciência/visão da própria presença. Ele expõe a sua “hermenêutica do *soi*” em diversos textos, mas, especialmente, nos capítulos 5º, 6º e 7º de sua obra “*O si-mesmo como um outro*” (1991 [*Soi même comme une autre*, 1990]), que tem os títulos, respectivamente, “*A identidade pessoal e a identidade narrativa*”, “*o si e a identidade narrativa*”, “*o si e a perspectiva ética*”. Ele esclarece que “o livro quer marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito na primeira pessoa: eu penso, eu sou. Vou opor o si-mesmo (*soi*) ao eu (*je*). O si-mesmo (*soi*) é um pronome reflexivo, está na 3ª pessoa, é um *moi* que se designa a si mesmo”. Os *se/si* são pronomes pessoais que expressam a tomada do eu como referente, como objeto, como aquilo do qual o próprio eu fala. O eu fala de si, observa-se, interpreta-se, narra-se, como se fosse outro. A identidade pessoal é construída pela interpretação e narração de si pelo eu, que toma distância de si mesmo ou se aborda indiretamente, tomando-se como objeto, interpretando-se e narrando-se na terceira pessoa. Ricoeur prossegue a direção cartesiana do “eu penso, logo existo”, mas duvida da transparência desse pensamento de si imediato, formulado na primeira pessoa. Para ele, Descartes defendia um “cógito exaltado”, autoconfiante, que acreditava que o “eu penso” fosse capaz de garantir o “eu existo”: “existo porque penso, existo pensando”. Em Descartes, o eu se define como uma coisa pensante, que busca algo certo e verdadeiro no mundo e, sobretudo, em relação a si mesmo. O “eu penso”, introspectivamente, busca uma verdade de si ahistórica, atemporal, a identidade do mesmo. Em Descartes, a identidade seria garantida pela reflexão, pela introspecção, que seria capaz de atingir a essência de si, a consciência. (Ricoeur, 1991)

Ricoeur parte de Descartes e acredita também na capacidade do “eu penso” afirmar a existência do sujeito, mas quer se manter

afastado do excesso de confiança, da “exaltação” do seu *cógito* ao mesmo tempo em que preserva o *cógito*. Mas, talvez, Ricoeur exagere ao definir o *cógito* cartesiano como “exaltado”, porque, em busca da verdade de si, ele chega à dúvida sobre a própria existência. Descartes talvez seja o autor mais importante da história da Razão Ocidental, pois foi ele quem pôs fim a séculos de dogmatismo e fideísmo ao formular a tese da “dúvida metódica”. O *Discurso do Método* foi o primeiro manifesto em defesa da Razão contra a fé. Para Descartes, a Razão começa com a capacidade do pensamento por em dúvida o “real”, que parece tão evidente aos sentidos, colocando-o entre parênteses, suspendendo a validade do que parece óbvio, incontestável. E isso inclui o seu próprio lema “penso, logo existo”, que é uma resposta a uma suspeita: “penso e sou, mas... sou?” O *cógito* cartesiano pode ser considerado “exaltado” em relação à conclusão (“penso, logo existo”), mas não quanto ao seu percurso, que é de objeções à capacidade do pensamento de pôr a minha existência e a do mundo. Em Descartes, por um lado, eu sei imediatamente quem sou; por outro, o eu está sempre em crise, pois constata que o engano caminha lado a lado com a verdade. O “eu penso” é uma subjetividade, uma consciência, um centro, que dirige a identidade, mas que reflete-duvidando, convive com uma suspeita: sou? Descartes duvida porque, para ele, “ser” é manter-se o mesmo, idêntico a si, e o sujeito está sempre à beira da “alteridade íntima”. (Ricoeur, 1991)

Digamos que Ricoeur suspende a conclusão de Descartes, que considera precipitada, “exaltada”, para reiniciar o percurso de dúvidas e objeções do pensamento à minha possível existência. Para Ricoeur, em Descartes, a dúvida parece retórica, ele só duvidava para provar a sua confiança no pensamento, única instância que, para ele, seria capaz de garantir o “eu existo”. Ricoeur parte de Descartes, mas o problematiza para radicalizar na busca das garantias do “eu existo”. Quem é o “eu penso” e como “pensa” o “eu existo”? Ricoeur elabora a dissociação de dois significados da identidade, uma *idem* e outra *ipse*, como dois níveis

de consciência, imediato e mediato. A “identidade idem” expressa a permanência inalterada no tempo, significa manter-se “idêntico” na “mesmidade”. Enquanto “eu” (*je/moi*), tenho uma identidade-idem, numérica, permanente, semelhante, um *eu* que usa as mesmas roupas, que tem os mesmos costumes. A identidade-idem é um caráter-hábito, um conjunto de marcas distintas que permitem identificar imediatamente o indivíduo. A pessoa é reconhecida por suas preferências, valores, comportamento, ou fica irreconhecível: “ele não faria isso”. A identidade-idem responde à pergunta “o quê sou?": sou um *eu/moi* sedimentado, durável, não reflexivo. Essa é a identidade da primeira pessoa *eu/me (je/moi)*, cartesiana, à qual se opõe a “identidade ipse”, que é a do si-mesmo (*soi-même*), ricoeuriana. A “identidade ipse” (*selfhood*) realiza uma dialética complementar das duas identidades. Na “identidade ipse”, o si-mesmo (*soi*), ao se tomar como referente, ao tratar de si, se percebe como múltiplo, diverso, nunca idêntico e o mesmo. A “identidade ipse” encara a “alteridade íntima” presente no eu. Há outros em mim, há uma alteridade constituinte, interna à identidade, que é só apreendida pela construção de uma autointerpretação narrativa. (Ricoeur, 1991)

O “eu penso”, em Ricoeur, são dois: o *eu/moi* e o si-mesmo/*soi*, ou seja, o “eu penso” e o “eu falo de mim na terceira pessoa, como se fosse um outro”. Para ele, o “eu penso” (*moi*) só tem uma percepção imediata e imprecisa do “eu existo”. A pergunta “quem sou eu” não pode ser respondida pelo eu (*moi*), que é um “eu penso” imediato, mas pelo si-mesmo (*soi*), que é reflexivo, mas não apenas introspectivo. O si-mesmo apreende a própria existência interpretando e narrando as suas ações diversas. O “eu existo” só pode ser apreendido pela mediação da linguagem. O “si-mesmo” assume uma forma interpretativa-narrativa para dar conta do “eu existo”. É somente quando se narra como um outro que o “eu penso” torna-se capaz de designar a si mesmo. E a narração de si, que não é única e definitiva, mas sempre reiniciada, supõe a presença do ouvido do outro. A “identidade ipse”

(*selfhood*) é uma forma de permanência no tempo, reflexiva e narrativa, que inclui e ultrapassa a “identidade-idem”. O “si-mesmo/*soi*” não pode se narrar solitariamente, pois poderia se enganar e criar uma identidade delirante. Ele se toma como objeto e se narra para si e para o outro e é no espelho do olhar e da resposta/linguagem do outro que ele vai construindo com alguma garantia a própria presença. Ao narrar-se, o si-mesmo percebe que é um “eu” que se decompõe, que não se mantém o mesmo, e a narrativa visa reuni-lo em um “eu mediato”. O esforço da narrativa de si visa a superação da fragmentação do eu, a sua (re)integração. Para Ricoeur, a identidade pessoal é frágil, fragmentada, atravessada pela alteridade, mas o “homem capaz” é aquele que realiza o trabalho de se narrar, que se esforça para se designar, e, assim, atestar a sua presença: “eis me aqui”. Quem responde à pergunta “quem sou eu?” não é o eu/*moi*, mas o si-mesmo/*soi*: o *soi* é o *moi* que fala de si, que se designa a si mesmo, realizando uma interpretação-narrativa de si que orienta e sustenta eticamente as suas ações. Enfim, “quem sou eu?”. O “eu penso” de Descartes só oferecia como resposta a identidade-idem. A resposta de Ricoeur é mais complexa: sou si-mesmo (*soi*), um eu que se decompõe e se reúne, um eu mediato, um eu que se sabe fragmentado, descentrado, mas que realiza um esforço de integração pela linguagem. A identidade é fragmentada, vulnerável, sem fundamentação, mas, o “homem capaz” é aquele que se designa e atesta a sua presença, superando a suspeita de si. O si-mesmo constrói uma identidade ipse, uma “identidade narrativa”. (Ricoeur, 1991)

A “hermenêutica do *soi*” de Ricoeur quer se manter à distância tanto do *cógito* “exaltado”, de Descartes, quanto do *cógito*, segundo ele, “humilhado”, de Nietzsche. Para mim, embora Ricoeur reponha a Descartes as objeções de Hegel, de Marx, de Freud, de Nietzsche, ele refaz de certa forma o percurso do pensamento do próprio Descartes, que não era tão ingênuo e “exaltado” em relação à potência do “eu penso” pôr a minha

existência. Ele já suspeitava do “eu penso”, já supunha a existência de um gênio maligno ocupado em distorcer e ofuscar o pensamento. Ricoeur, por um lado, acredita ter superado a suspeita de Descartes ao propor o recurso à narrativa: “sou, porque me penso-narrando”. E ao narrar as minhas experiências sou capaz de integrar minhas diferenças, reuni-las e reunir-me em um todo reconhecível. Portanto, sou, não apenas porque penso, mas sobretudo porque “me narro”. Sou múltiplo, diverso, plural, atravessado pela descontinuidade, por rupturas, por esquecimentos, não tenho uma consciência imediata da minha presença, mas sou capaz de construí-la narrativamente. A minha existência se dá no tempo, que é desintegrador da minha identidade, da minha unidade pessoal, mas sou capaz de me reintegrar narrando-me. Por outro, Ricoeur apenas atualiza o *Discurso do Método*, pois, como Descartes, parte também da dúvida, da suspeita em relação à potência do “eu penso” em garantir o “eu existo”. Ricoeur radicaliza o pessimismo cartesiano, para, passo a passo, vindo do fundo do seu pirronismo, construir a possibilidade do “si-mesmo”, como linguagem e narratividade, edificar a própria presença, gradual e progressivamente, mas sem jamais se dizer total e completamente. O “quem sou eu?” continuará sendo um mistério, um enigma indecifrável, mas não inenarrável. O “homem capaz” não pode atingir uma visão integral da sua presença, sempre restará uma grande margem de sombra, mas pode, ao longo da sua travessia no tempo, em sua convivência permanente com o outro, ir construindo um modo de estar no mundo, uma forma reconhecível, embora imperfeitamente, por si-mesmo e pelo outro. (Ricoeur, 1991)

Em Ricoeur, a construção da minha identidade depende também da presença da alteridade pública. A “identidade narrativa” não é uma narrativa somente para si mesmo, mas diante do outro. A construção do “eu existo” é um esforço de reflexão e linguagem, é um trabalho de conquista do reconhecimento do outro, o si-mesmo carece de se fazer

reconhecer pelo outro. A construção da própria presença é uma tarefa sempre retomada, que necessita do reconhecimento do outro. O si-mesmo é a manutenção de si pela “promessa”, pela fidelidade à palavra dada a si mesmo e ao outro. A promessa desafia o tempo: “eu poderia mudar, mas prometi continuar a ser assim”. A ipseidade/*selfhood* se constrói pelo trabalho de memória e pela promessa. A identidade do si-mesmo é como uma intriga: uma configuração de experiências diferentes, uma concordância-discordante, uma síntese do heterogêneo, tal como elaborado em *Tempo e Narrativa* (1983/85). A ipseidade é uma afirmação do “sujeito”, ela constitui o sujeito, porque, quem se narra e busca conhecer a sua identidade é um sujeito. A “identidade narrativa” é de um sujeito que se sabe múltiplo, mas que se articula em um todo reconhecível. A identidade ipse é um modo reflexivo de permanência no tempo, em que o si-mesmo mantém a “promessa”, é fiel à palavra dada. A manutenção da promessa é um desafio ao tempo, uma negação da mudança. A promessa revela a dimensão ética da identidade: “eu podia mudar, mas prometi ser fiel à palavra dada”. Na construção da ipseidade, pelos trabalhos de memória e autointerpretação, que se consolidam na narrativa, o meu corpo é meu porque o possuo, sou porque me narro, me designo e atesto a minha presença. (Ricoeur, 1991 e 1994)

Contudo, por que seria necessário ao sujeito a reunião da sua vida múltipla em uma narrativa? Por que é necessário construir uma identidade pela narrativa? Por que o indivíduo precisa construir pela linguagem a sua identidade pessoal? Para Ricoeur, primeiro, é para “existir”, “ser”, para si mesmo, tranquilo, digno, ativo, estável e sem culpa; depois, é porque vive em sociedade, ao lado de outros, e deseja viver uma “vida boa”, ética, com a estima do outro. A narrativa de si é estética, dá forma, contorno, às nossas experiências, e ética, pois permite ao outro contar com o *soi*. É a “identidade narrativa” (ipseidade/*selfhood*) que possibilita a vida social, pois permite a confiança e o reconhecimento recíproco entre os membros da sociedade. A relação identitária ocorre entre

sujeitos éticos, entre “homens capazes”, responsáveis pelas suas ações, imputáveis, que mantêm a promessa/palavra. Mas, a identidade narrativa é um trabalho difícil, que deve ser sempre reiniciado, porque o si-mesmo tende à fragmentação. O si-mesmo está sempre à beira do abismo da perda da autoestima e do respeito do outro. Como “identidade narrativa”, o si-mesmo é uma dialética de posse de si, do seu corpo, de suas paixões, sentimentos, ações, pensamentos, e de não-posse, de esquecimento, descontinuidade, que exigem uma nova narração. O si-mesmo, narrando-se, busca a reconciliação consigo mesmo e o seu mundo. Ele se apropria de si para agir, para tornar-se um homem capaz de agir. Ele se esforça para perseverar no tempo tornando-se cada vez mais si-mesmo quanto mais outro se torne. Ele integra em si as suas alteridades. A identidade-*soi* é de um eu fragmentado, um eu-outro, múltiplo, que se reúne pela narrativa de si e pela atestação de si. O eu se reconhece e pede ao outro reconhecimento. (Ricoeur, 1991)

Esse *soi* que se reúne narrativamente está em busca da “vida boa”, ética. Ele deseja estimar-se e ser estimado e, para isso, a sua narrativa de si organiza retrospectiva e prospectivamente a sua vida. A narrativa de si não é só estética, não somente estabelece limites e dá forma às nossas experiências. Ela é sobretudo ética, pois avalia as nossas ações e as nossas relações com os outros. Ela permite ao outro contar comigo (*soi*), estabelecendo uma relação social de confiança recíproca. A relação é entre sujeitos éticos, entre “homens capazes”, que mantêm a promessa. Para Ricoeur, o *soi* pode até errar, desviar, mas trabalha narrativamente pela posse de si, das suas paixões, sentimentos, ações, pensamentos. O sujeito mantém consigo uma dialética de posse-não posse, de afirmação/apagamento de si. O sujeito está sempre em crise, mas como si-mesmo, realiza o esforço de reunião de seus outros. O si-mesmo/*soi* avalia as suas ações, ele se sente responsável e imputável. O *soi* busca a reconciliação possível consigo mesmo e o seu mundo, realiza um esforço para, através da linguagem,

perseverar no ser, tornar-se cada vez mais si-mesmo quanto mais outro, integrando as suas alteridades. Portanto, o *cógito* ricoeuriano não produz nem uma identidade “exaltada” e nem “humilhada”. É um eu fragmentado, disparatado, um eu-outro, diverso, mas capaz de se reunir pela interpretação e narrativa de si, de prometer que permanecerá assim no futuro, que não faltará à promessa feita e que pode dizer, de forma estável e fiel: “eis-me aqui!”. (Ricoeur, 1991)

Contudo, proponho que continuemos a trilhar o melhor caminho da Razão: o da dúvida cartesiana. Pode-se crer nessa capacidade do si-mesmo construir a sua “identidade narrativa”? Por que apenas falar sobre si mesmo garantiria o “eu existo”? O *soi* é um homem “capaz” também de mentir, fraudar, fingir, enganar, narrando-se! A linguagem permite a criação de uma *persona* ou várias que não correspondem ao “eu sou”. A hipocrisia é o modo de estar no mundo do Ocidente branco e cristão. A ordem capitalista seria compatível com a existência de sujeitos transparentes, comprometidos com promessas feitas no passado, preocupados com a integridade da sua presença para si e para o outro? Ricoeur não seria mais “exaltado” e ingênuo do que Descartes? Afinal, ele acredita que o si-mesmo, que é mais reflexivo, mediato e narrativo do que o “eu penso”, seja capaz de construir uma identidade narrativa que superaria a sua complexidade existencial. Ele até admite que não seria uma identidade completa, total, pois a narração seria sempre incompleta e o “eu sou” continuaria um mistério. Mas, confia muito na pureza da palavra, que, para ele, sendo dita, quis dizer o que disse. E confia muito na consistência da hermenêutica do *soi*, como se este quisesse sempre saber quem realmente é e aparecer tal qual é. E não é assim: o “gênio maligno” continua à solta e fala, escreve, interpreta e narra como um Deus. Seria realmente a “consciência” que dirige as ações dos homens na sociedade e na história?

Foucault e a “genealogia” da “não identidade”

Se as referências de Ricoeur são Sócrates, Santo Agostinho, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, a principal referência de Foucault é Nietzsche. Nietzsche se opôs ao cógito cartesiano, pois, para ele, “pensar” não garante o “eu existo”. Nietzsche opôs à reflexividade do cógito de Descartes a “vontade de potência”, que brota do corpo e dos instintos. Não é mais o pensamento, a consciência, a reflexividade especulativa que dirigem a construção da identidade. Não se busca mais a verdade, a autenticidade, a centralidade, a totalidade. Não há mais um sujeito, um “eu sou consciente”, e a hipótese do si-mesmo ricoeuriano torna-se absurda. As “alteridades íntimas” entraram em rebelião contra a busca da unidade do si-mesmo narrativo ricoeuriano. A suspeita de si venceu: “não sou sempre o mesmo”. O “gênio maligno” venceu a consciência, que se vê dominada pelas ilusões que temia. A mudança venceu a permanência do “eu penso” e interpretar-se e narrar-se é tomar distância do instante e anular a sua força. Não é possível e nem é desejável garantir a unidade do “eu sou”. O “eu existo” é, agora, uma multiplicidade, as partes entraram em rebelião contra a consciência como instância unificadora dirigente. Não adianta construir uma narrativa de si, pois há indistinção entre verdade e mentira, a linguagem é retórica, tropológica, não diz o que eu sou e nem o que o mundo é. A ilusão, a imaginação, prevalece sobre a memória e o pensamento, pois o que “eu sou” é definido pelo corpo, que é impulso, instinto. A conclusão de Nietzsche é oposta à de Descartes: “o meu corpo existe, logo penso”. A introspecção, o pensamento, a linguagem, não garantem a unidade do eu. Enraizada no corpo, a “identidade” é construída na imediatez das minhas experiências de relações de força, dos meus combates, que visam a conquista do poder. Esses combates exigem mais flexibilidade na percepção do “eu existo”, exigem que eu abandone posições e reconstrua discursos e imagens, para não me tornar vítima da vontade de potência do outro. O que desejo é

ser “mais forte”, isto é, “existir intensamente” e, para isso, não posso querer ser o mesmo, idêntico, permanente. O eu precisa ser uma “casa vazia”, para preencher-se de conteúdos adequados aos seus enfrentamentos. “Não sou” me torna mais forte do que “sou” e só posso ser mais forte e intenso não permanecendo o mesmo. (Nietzsche. *A verdade e a mentira no sentido extra-moral.*)

Foucault expôs as suas conclusões nietzschianas sobre a “não identidade” no capítulo “*Nietzsche, a genealogia e a história*”, do livro “*A Microfísica do poder*” (1979). Nesse texto, ele mostra a visão da “identidade” do seu método genealógico, que conduz em direção oposta à hermenêutica do *soi*, de Ricoeur. Para Foucault, “é preciso acabar com esse discurso da consciência e do sujeito, porque não há nem um e nem outro. Não há como responder à questão “quem sou eu?” pelo pensamento e pela consciência”. A sua genealogia quer destruir a visão contínua, compreensiva, da história, porque, para ele, a “história efetiva” é devir, descontinuidade, lutas, enfrentamentos, que não podem ser vencidos por uma “identidade” estável e serena, mas por “máscaras” sucessivas. A genealogia não busca a alma unificada, o eu coerente, idêntico, pois sabe que não existe. Não há unidade no homem, nada nele é fixo. O eu é excêntrico, descentrado, múltiplo. E a genealogia não o lamenta, não quer retirar todas as máscaras para chegar, finalmente, a uma identidade primeira, a uma essência. Atrás das máscaras não há uma identidade original, que estaria escondida ou corrompida pelas máscaras. As máscaras se sucedem e se multiplicam sem um núcleo original estável. A genealogia intensifica a dispersão, a descontinuidade, a fragmentação do “eu existo”. Ela não busca o que aproxima, reúne, assemelha, mas as diferenças, as singularidades, os desvios, as rupturas, as falhas, as descontinuidades. O que parece unido, ela fragmenta, para revelar o heterogêneo. Não há integridade do eu, que é uma multiplicidade de existências efetivas. (Foucault, 1984)

A genealogia foucaultiana contesta os “valores eternos” da liberdade, verdade e justiça, que não seriam proclamados pela

consciência, mas construídos em combates históricos. São valores que emergiram e são usados para garantir a vitória em combates reais. O que há na história efetiva são os diversos sistemas de dominação, as relações de força, os combates que envolvem mais o corpo do que a consciência. O objeto da genealogia são as formas como a história se inscreve no corpo, como o poder disciplinar se dirige ao corpo, para torná-lo adestrado e dócil. A “história efetiva” não é feita por “sujeitos conscientes”, mas por “vontades de potência”, por homens que se enfrentam, que disputam o poder. Para Foucault, “o nosso modelo de sociabilidade é o da guerra, que impõe a análise das relações de força, de suas estratégias e táticas. A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística. Os homens vivem relações de força e não relações de sentido. A história não tem sentido/finalidade, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. É inteligível e analisável segundo a inteligibilidade das lutas e estratégias. Não há identidade primeira, original, verdade essencial, perfeita, solene, a ser reencontrada”. Para ele, o “tempo histórico” visa a realização do corpo, que é desejo, lógica sem sentido único, diferença constante, dispersão, descontinuidade, que constrói camadas heterogêneas de discurso. (Foucault, 1984)

Foucault se estende, de forma intensa, lúcida, sobre o olhar genealógico no texto “*Nietzsche, a genealogia e a história*”, que aqui vou recitando. Nesse texto, ele faz um elogio da “história efetiva”, pois, para ele, tudo existe na história, nos movimentos sinuosos, quebrados, interrompidos, inesperados, do tempo histórico efetivo. Para ele, o olhar genealógico não faz uma história baseada em *a priori*, não descreve gêneses lineares, uma teleologia metahistórica. A genealogia pesquisa meticulosamente, pacientemente, a documentação, enfatizando a singularidade dos acontecimentos. Ela é uma erudição, que chega a pequenos resultados, pois “não quer recolher a essência exata das coisas, a sua identidade imóvel e anterior à sucessão. A genealogia não busca a identidade essencial, porque atrás das coisas não há

essência, não há Razão. Não há identidade original, mas acaso, disparate, começos, interrupções, irrupções, emergências, surgimentos, eventos, novidades. A história é feita de acontecimentos, agitações, invasões, lutas”. O tempo histórico efetivo é o lugar da heterogeneidade, das diferenças, da multiplicidade, das singularidades. A genealogia não busca “a alma unificada, o eu coerente, idêntico. Ela dissocia o eu. Ela não mostra o passado ainda presente em uma evolução, mostra a dispersão, os acidentes e desvios. Não há uma verdade em nosso ser, mas a exterioridade do acidente. Não há uma herança que se solidifica e se acumula, mas falhas, fissuras. A genealogia estuda as relações entre corpo e história, mostra o corpo em sua singularidade. Ela restabelece os diversos sistemas de submissão, o jogo de dominações. A emergência revela o jogo, o combate das forças. A humanidade não caminha para a reciprocidade universal, para o fim da guerra. Ela prossegue de dominação em dominação. As regras são em si mesmas violentas. Aquele que “joga” na história, orientado pelo olhar genealógico, deseja apoderar-se das regras e utilizá-las contra aqueles que as impuseram”. (Foucault, 1984)

Enfim, “a genealogia não julga a história de fora dela, a partir de uma verdade eterna, não se apoia em absolutos. Ela dispersa a unidade do homem. A história efetiva é devir, nada no homem é fixo. Ela quer destruir a visão contínua da história. O saber não é feito para “compreender” (reencontrar, reconhecer, unir, reunir, reconciliar), mas para “cortar” (lutar, enfrentar, combater, conquistar, submeter, dominar). As forças que se enfrentam não obedecem a uma finalidade superior, mas ao acaso das lutas. A história é movida pela vontade de potência, pelo desejo de vencer. A história genealógica olha para perto, para o corpo, o sistema nervoso, os alimentos, a digestão, para dominar. Ela se interessa mais pela fisiologia do que pela filosofia. Os historiadores tradicionais queriam tudo compreender e apagavam o lugar de onde falavam para esconder o seu ódio. Esse historiador era um eunuco: invocava o universal para esconder o seu ódio. Escondia a

sua paixão. O historiador genealógico tem um olhar que sabe tanto de onde olha quanto o que olha. A história genealógica é vontade de saber, paixão, que não se esconde em busca da “verdade”. Foucault prossegue e aprofunda o discurso nietzschiano contra a cultura histórica moderna. Ele propõe um programa pós-moderno para a história, que visa a “desconstrução” da história suprahistórica, metafísica, que buscava o reconhecimento, o reencontro, a identidade, a continuidade, a tradição, a verdade, a memória. Segundo ele, a história genealógica é uma contra-memória, que dissipa as identidades, revela descontinuidades, não busca a verdade, a origem, não busca o universal. Contra a história reminiscência, reconhecimento, a genealogia multiplica as máscaras, não quer manter a presença perpétua de grandes homens. Contra a história continuidade/tradição, antiquária, quer dissociar e destruir a identidade. A história genealógica deve servir à dissociação da nossa identidade, porque o plural nos habita. Não há uma identidade única que se mantém, mas multiplicidades sem possibilidade de síntese. Contra a história conhecimento, que buscava a verdade e sacrificava o cientista, tornando-o neutro, sem paixão, a genealogia mostra que a ciência é vontade de saber, paixão, obstinação, crueldade. A busca do conhecimento é instinto: os cientistas estão em guerra, as religiões estão em guerra. O historiador genealógico não se abole em nome da verdade, não se sacrifica pela verdade ou pela justiça, porque, diria Nietzsche, “viver e ser injusto são a mesma coisa”. (Foucault, 1984; Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida.*)

Afinal, então, “quem sou eu?”. Para Foucault, sou “camadas heterogêneas de máscaras e discursos. Um eu fragmentado, múltiplo, que se transforma segundo as estratégias dos meus combates. Sou vontade de potência, vontade de vencer e dominar”. Para existir, é preciso apoderar-se das regras, para dominar o jogo. Para isso, eu me multiplico em “representações”, que não se referem a uma identidade fixa e essencial. São máscaras, criadas no “jogo” ou “guerra” para vencer. Para existir, devo “jogar”:

desempenhar papéis, ocupar posições, fazer alianças, criar adversários, desalojar, encenar e “representar” (no sentido teatral), controlar ou estabelecer novas regras, disputar os prêmios, evitar punições e vigiar e punir, negar e criar novos valores, agir estrategicamente, dominar. A “história efetiva”, expressão que lembra Marx, constitui o “eu existo” como uma pluralidade. Mas, isso é “bom”, ou melhor, essa forma de ver a identidade como “não identidade” é favorável ao “eu existo”? Nietzsche diria que essa visão da identidade é a que “serve à vida”, porque o olhar genealógico não contém o “eu existo” em uma jaula especulativa e nem em uma rede narrativa. A genealogia deixa o indivíduo conduzir-se pelas experiências vividas, assumindo as formas e produzindo os discursos favoráveis ao seu sucesso. O compromisso com a identidade como permanência, essência, consciência, enfraquece, empobrece, tornando o “eu existo” vítima de vontades de potência dominadoras. Ter “vontade de potência” é querer viver, expandir-se, impor-se ao mundo e aos outros. O “eu existo” precisa ter “força plástica”, que é “a capacidade de lembrar e esquecer segundo as necessidades do instante”. Uma “identidade estável” prenderia o “eu existo” ao passado ou a uma utopia, o submeteria a “promessas”, a expectativas, o limitaria a uma única forma de ser. E o “eu existo” pode e deve assumir inúmeras formas, ser capaz de tornar-se sempre outro, viver no instante, para lutar e vencer. O “eu existo” não se fixa, não se imobiliza, não se eterniza, porque sabe “durar bem”, i.e., prefere passar e seguir. (Foucault, 1984; Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*.)

Foucault se diz um “positivista feliz”, pois acolhe a história em sua efetividade, em sua temporalidade real, presente, próxima, descontínua, emergente, evitando refugiar-se em telos, metas, pós, aléms, supras, de um “dever ser utópico”, que só são evasões da vida, que deve ser vivida com coragem e intensidade. O “eu existo” não deve se deixar dominar pelo “eu penso” e nem pela narrativa idealizada de si-mesmo, pois seria um enfraquecimento, um

sacrifício da vida. O “eu existo”, habitado pela pluralidade, estaria se impedindo de viver todas as “identidades” que possui. Nietzsche e Foucault, o que fizeram, foi apenas abolir mil anos de metafísica, desde Sócrates e Cristo, para mostrar um homem sem essas máscaras, um homem-natureza, guerreiro, empenhado em sua luta pela sobrevivência. Enfim, você quer saber quem é você? Imagino que responderiam: “aja como se estivesse em uma selva, prepare seu corpo, faça ginástica, tenha a força física de um predador, a perspicácia de um animal em busca da sua presa, esteja atento às armadilhas e ciladas dos outros, que também são seus predadores, monte também armadilhas e ciladas, camufle-se na paisagem, vigie e corra quando for necessário, forme bandos, se a presa é mais forte, retire da natureza toda a alegria de viver. Quanto aos metafísicos, padres e pastores, que se abatem sobre você, não se deixe prender em suas teias e artimanhas, pois o que desejam é também sobreviver e só querem domesticá-lo e escravizá-lo, fazê-lo se sentir culpado, para obrigá-lo a pagar as suas taças e âmbulas douradas, as suas roupas e almofadas de veludo, os seus templos e palácios suntuosos”. Nietzsche e Foucault são apenas “realistas”, “positivistas”, “pragmáticos”, “objetivistas”, que querem se livrar da longa tradição metafísica para recuperarem a pureza da força da natureza. Agem como ecologistas, que retiram animais silvestres de gaiolas, currais e apartamentos, para devolvê-los ao seu ambiente natural. Para eles, se você pergunta “quem sou eu?” é porque já está confuso, perdido, domesticado, arruinado, deteriorado, por milênios de educação metafísica. Essa pergunta é absurda para o homem-natureza, pois ele deixa que seus instintos guiem o seu corpo e sabe o que fazer e para onde ir.

Contudo, não há algo de belicoso e destruidor, de perigoso, nessa interpretação da identidade? A quem interessa essa interpretação genealógica da identidade/história? Esse discurso da “não identidade”, da descontinuidade, da dissipação do sujeito, pode levar a que tipo de sociedade? Não seria um elogio do ódio e

da guerra? Esse “não sujeito” não pode ser responsabilizado pelas suas ações, não é imputável, e viveríamos uma situação hobbesiana de alcateias humanas em guerra. Esse discurso, talvez, possa ser visto como profundamente conservador ao aceitar a “história efetiva”, a sociedade que vige desde a pré-história, em que os homens são predadores uns dos outros. Nietzsche e Foucault parecem ser contra os ideais de Liberdade, Igualdade e Paz, da Revolução Francesa, que, para eles, seriam os ideais do Terceiro Estado, da plebe, dos escravos. Eles parecem propor o retorno à sociedade de ordens do Antigo Regime, habitado por nobres, por homens superiores, inclusive racialmente, dirigidos pelos sentimentos de diferença, singularidade, individualidade, superioridade, honra e prestígio, pelos quais se matavam em duelos. Essa visão da “não identidade” aceita e acentua a “luta pela vida” darwinista, estimula a competição no mercado que, em última instância, leva às guerras mundiais, não critica a “história efetiva” que, admitem, avança inevitavelmente de dominação em dominação. Esse “realismo positivista” interessa a quem? Marx partia da “história efetiva”, mas esperava que fosse superada por uma sociedade justa ideal. Foucault apresenta a sua “história efetiva” como insuperável. Entretanto, por um lado, há algo de libertador nessa visão genealógica, que afirma que todos podem participar da história, porque todos têm poder e podem “resistir” lutando por posições mais favoráveis ao “eu existo”. Mas, sabemos que se, de fato, em alguma medida, “todos têm poder” e são capazes de alterar a sua “identidade”, mascarando-se, para não se tornarem vítimas, nem todos poderão existir na plenitude do seu “eu existo”, porque há os que têm mais poder, os que controlam capitais, armas, tecnologias, territórios, povos e, portanto, a história continuará mesmo a avançar de dominação em dominação. Na perspectiva genealógica, a possibilidade de uma utopia, concebida como uma mudança maior, em direção a uma sociedade moral, justa, livre, é uma proposta absurda, pois contra a natureza. A Razão é antinatural.

Por outro lado, apenas para provocar os seus seguidores, essa perspectiva genealógica não poderia de algum modo ser vista como aquela que pretende ser a mais “verdadeira”, a mais “racional”, a mais “lúcida”, a mais “emancipadora”, e que, portanto, iluminaria (sem saber) a marcha em direção à liberdade universal do espírito hegeliano? Afinal, esse homem devolvido à natureza e aos seus instintos, integrado ao meio ambiente, que cuida do corpo, em academias e dietas restauradoras da sua beleza, flexibilidade e vigor, para torná-lo mais prazeroso, forte e longo, atento às nuances de gênero e sexualidade, é o sonho da melhor utopia do século XXI.

Bauman e a sociologia da “identidade escolhida” na “modernidade líquida”

Para o sociólogo anglo-polonês Zygmunt Bauman, a “identidade pessoal” é definida na e pela história. Os indivíduos não têm autonomia para responderem ao “quem sou eu?”, pois a resposta possível é condicionada pela época em que se vive. O “eu existo” vive em um período histórico que define os padrões do que pode vir a ser. No livro *“Identidade”*, uma longa e excelente entrevista a Benedetto Vecchi, publicado na Inglaterra em 2004 e traduzido no Brasil em 2005, Bauman compara dois períodos da história Ocidental recente, os quais define de forma original: a “modernidade sólida”, dos séculos XIX e XX, e a “modernidade líquida”, a partir do final do século XX ao XXI. O problema da identidade pessoal foi formulado e resolvido de forma muito diferente nos dois períodos. Segundo ele, a “modernidade sólida” foi dominada pelo Estado Nação, que impunha sobre grupos étnicos múltiplos uma uniformização forçada. A identidade era *a priori*, nascia-se com ela e devia-se morrer com e por ela. O nascimento em um território nacional definia a identidade pessoal, que era inscrita em uma “identidade nacional”: francês, inglês, norte-americano, polonês, brasileiro. Os indivíduos se

subordinavam ao Estado Nação, que se autoproclamava como um destino compartilhado. A identidade nacional era afirmada na guerra, que diferenciava “nós e eles”. Caso houvesse deserção ou algum tipo de traição, a ameaça era de exclusão/exílio. Contudo, pergunta Bauman, “o todo pode ser mais real do que as partes? Este “nós” nacional é reconfortante ou fraudulento?”. Para ele, a “modernidade sólida”, que parecia tão incontestável, tão absoluta, já não era tão “sólida” assim, pois os indivíduos aceitavam apenas parcialmente o seu pertencimento ao Estado Nação. No entanto, Bauman parece nostálgico da “identidade nacional” polonesa. Durante a Segunda Guerra Mundial, teve de sair da Polônia e, como milhões de refugiados e migrantes, sente-se deslocado em todo lugar, o que, segundo ele, “é desconfortável, pois é preciso se desculpar, se explicar, esconder, negociar, barganhar. Nenhum lugar é *chez soi*.” Ele se naturalizou inglês, mas sabe que na Inglaterra é um estrangeiro. E na Polônia também já se sente estrangeiro. Ele prefere se definir como “europeu”, mas é uma identidade tão abstrata, que reúne comunidades tão díspares, que a sensação de “não lugar” é mais forte do que a do pertencimento. (Bauman, 2005)

A partir do final do século XX, Bauman afirma que a “modernidade sólida”, aparentemente tão consolidada, se desfez, se liquefez, e o problema da identidade pessoal foi completamente redefinido. Agora, na “modernidade líquida”, que corresponde ao processo de globalização da sociedade-mercado capitalista, “o pertencimento a uma identidade não tem a solidez de uma rocha, não é garantido por toda a vida. É uma “escolha”, negociável e revogável. A “modernidade líquida” é uma época que “impõe escolhas” em relação ao que os indivíduos devem “ser”. No mercado, ter uma “identidade sólida”, é sinal de fracasso, de falta de alternativa. Esses indivíduos fracassados são obrigados a vivê-la como um destino, porque não têm o poder de transformar-se”. As “identidades fixas” são “fixadas” sobre aqueles que falharam, que não podem escolher o que desejam ser, são impostas, humilham,

estigmatizam: os “sem escola”, os “sem teto”, os ex-drogados”, que vivem como zoé. Para ele, “identidade”, talvez, seja a capacidade de rejeitar aquilo que os outros desejam que você seja, para desqualificá-lo. As forças inimigas vencem quando conseguem impor identidades/estigmas/rótulos. Na sociedade-mercado, só os fracassados têm um projeto de vida único, são sólidos, fixos e se submetem a rótulos. Os bem adaptados e ricos têm a possibilidade de “escolherem” o que desejam ser ou parecer. Bauman se estende sobre a “identidade pessoal escolhida,” “imposta” pela globalização. Para ele, o capitalismo planetário exige que os indivíduos não se fixem, que se flexibilizem segundo as metas que estabeleçam para si, que se reinventem permanentemente. A “identidade pessoal”, hoje, é revogável, negociável. Os indivíduos a constroem em comunidades virtuais eletronicamente mediadas, entram em vários grupos, constroem referenciais comunais em movimento, e podem sair. Não há lealdades, pois a vida se tornou virtual, ligada a celulares, tablets, notebooks, e outros produtos mais eficazes que surgem a cada dia. Na sociedade-mercado, ter uma “identidade forte” significa ser capaz de mudar, de se reinventar. (Bauman, 2005)

Os indivíduos constroem a sua identidade evitando comprometer-se com relacionamentos fixos, que podem impedir relacionamentos mais vantajosos. Eles não assumem compromissos, “a identidade deve ser um manto leve, pronto a ser despido a qualquer momento. Os lugares em que o sentimento de pertencimento era sólido, família, trabalho, vizinhança, perderam solidez e confiança”. A “identidade escolhida” é cara, é um investimento, que deve atrair investimentos que a tornem sustentável. Só os ricos podem fazer escolhas quanto ao que querem “pare(ser)”. Hoje, afirma Bauman, “a construção da identidade pessoal é bricolagem, invenção permanente, pois não há “estruturas”, tudo desmancha no ar: autoridades, celebridades, causas eternas, poderes. Tudo se dissipa, é descartável”. Para Bauman, “a sociedade não funciona mais como árbitro, não cria

regras, tornou-se um jogador ardiloso, dissimulado, trapaceiro. Ela zomba e muda as regras em pleno jogo. A sociedade volta atrás em suas promessas, é mudança incessante e exige que seus membros sejam assim também”. O “homem líquido moderno” é sem vínculos, os vínculos humanos tornaram-se frágeis, virtuais, deletáveis. Nesse mundo de mercadorias, mediados por computadores e celulares, os relacionamentos voláteis se multiplicam. O consumidor é educado via tv, outdoor, internet, fast food. A sociedade do cartão de crédito eliminou a distância entre a espera e o desejo, o consumismo é a satisfação instantânea, a utilização imediata das coisas. Os indivíduos constroem as suas identidades consumindo objetos caros, “costumizando-os”, para ostentar a sua diferença e reivindicar prestígio. O poder de consumir já o diferencia e quanto mais consome, mais diferente aparece, mais “original”, mais integrado à sociedade-mercado. Os “consumidores falhos”, os “sem dinheiro”, esses, ficarão fixos, visíveis, e postos à margem. (Bauman, 2005)

Segundo Bauman, na globalização, o Estado não está mais ligado de forma sólida à Nação. Há erosão da soberania nacional mesmo na Inglaterra, Itália, França, Espanha, Bélgica. As partes ricas não querem pagar pelo todo pobre, querem autonomia. Os Estados não precisam mais de fervor patriótico, pois o que interessa é o sucesso no mercado. Os capitais apátridas se deslocam pelo Planeta. Os direitos civis estão fora de controle do Estado, os direitos políticos são dominados pelo pensamento único neoliberal, os direitos sociais ficaram a cargo do próprio indivíduo, que deve levar vantagem sobre os demais. A globalização, a expansão do Ocidente, aumentou o número de pessoas rejeitadas, pessoas desnecessárias ao funcionamento econômico e que não se integram. A expansão capitalista consolidou a dominação política e militar do Ocidente. O capitalismo não quer mais explorar, mas excluir. A exclusão aprofunda a desigualdade, a pobreza, a miséria, a humilhação, muito mais do que a exploração. A “racionalização” é uma máquina de exclusões. A sociedade está cada vez mais

desregulamentada, os indivíduos devem contar consigo mesmos e nada esperar do Estado. Se fracassarem, a culpa é da sua preguiça e apatia. Os indivíduos que tiveram alguma sorte se cercam, se fecham, contra a ameaça dos que fracassaram, apavorados com o espectro da exclusão. Diante dessa volatilidade do “eu sou”, Bauman alerta para o perigo dos fundamentalismos. Para ele, os excluídos da globalização podem buscar a proteção em comunidades religiosas que lhes ofereçam um sentido, o que explica o crescimento de seitas e a adesão de jovens ocidentais ao Estado Islâmico. (Bauman, 2005)

Como fica a identidade pessoal no mundo do trabalho globalizado? Para Bauman, o ambiente de trabalho é altamente competitivo, cada empregado deve mostrar que é melhor, que tem iniciativa, que dá mais lucro à empresa, para ser mantido, quando vier uma nova rodada de “racionalização” (que significa demissões por excesso de pessoal). O mundo do trabalho não é mais a sede da luta por uma sociedade melhor no futuro. As pessoas preferem pensar em um hoje melhor para cada um e não em um mundo melhor para todos no futuro. Não se tem a visão de uma “boa sociedade” e nem da força que poderia realizá-la. Não se espera mais nenhuma mudança vinda das fábricas, a “classe proletária” deixou de ser o porto seguro das reivindicações. O descontentamento social se dissolveu em grupos e categorias: gêneros, raças, profissões, gerações. O conceito de classe como metaidentidade rival do Estado Nação, uma identidade supra, tornou-se inadequado. Houve uma fragmentação da dissensão social, a desintegração do conflito social em conflitos intergrupais múltiplos. Houve uma proliferação dos campos de batalha. A ideia de um mundo melhor se encolheu, vive-se sem utopia ou supõe-se que a utopia já esteja realizada. (Bauman, 2005)

Contudo, essa descrição acima da “modernidade líquida”, que me parece lúcida e precisa, não significa que Bauman seja passivo e acrítico em relação a esse “mundo novo global”. Ele é crítico dessa “modernidade líquida”, sugerindo que, como bom

polonês, tenha um passado marxista. Ele parece lamentar a supressão da “identidade de classe”, que fez desaparecer “a preocupação com a injustiça econômico-social, com o crescimento da desigualdade, com a pobreza crescente”. Ele lamenta que ninguém fale mais em distribuição de riqueza, o inimigo, agora, é um suposto “esquema mental” e não o ajuste econômico. Para ele, a guerra por justiça social foi reduzida a batalhas por melhores salários, mas o que a sociedade mais precisa é de reconhecimento de direitos, de cidadania plena, algo que não se obtém com dinheiro. Ou melhor: o reconhecimento que se obtém com o dinheiro não é o reconhecimento político-social que se deseja. Bauman insiste que “o grande desafio continua sendo o da miséria humana”. O Estado do Bem Estar Social parecia o auge da lógica moderna, parecia a conquista de direitos definitivos, mas está sendo desmantelado. O Estado social deixou de ser abrangente, a previdência social deixou de ser um direito universal e quem a utiliza pode se visto como um fracassado. Não há mais verbas para a previdência social, que é considerada um investimento perdido. Os indivíduos devem encontrar soluções privadas para seus problemas. Não há mais auxílio desemprego, saúde, educação, segurança. O Estado era uma força centrípeta que está sendo engolido por forças centrífugas privadas. Todos nós somos consumidores na sociedade de mercado, estamos dentro e no mercado como clientes e mercadorias e tememos ser excluídos, rejeitados, banidos, repudiados, descartados, ficar sozinhos e indefesos. Bauman parece se sentir desconfortável nessa sociedade-mercado global, parece sentir um “mal estar na pós-modernidade”. (Bauman, 2005)

Enfim, na “modernidade líquida”, a identidade pessoal é algo a ser “inventado”, “escolhido”, mas por imposição da sociedade-mercado. A lógica da identidade pessoal é um oxímoro: é uma “escolha imposta”. Ela precisa ser frágil, vulnerável, revogável, negociável, para sobreviver, para ser capaz de se adaptar às demandas e “ser comprada e comprar”. Ninguém quer mais se

reunir em uma “narrativa de si mesmo”, que fecha, estabiliza, solidifica, impedindo mudanças necessárias ao sucesso. A fragmentação do “eu existo” não é vista como um problema, mas como uma solução. Nesse novo mundo capitalista global, Foucault venceu Ricoeur: é preciso usar “máscaras”, é preciso “representar”, no sentido cênico, permanentemente, é preciso se localizar bem nas situações/atos/cenas e diante dos personagens em torno, conhecer o jogo e jogá-lo em busca da vitória, em busca da conquista dos poderes. A busca da “autenticidade do eu sou” não faz sentido e, aliás, nem existe. Ser competente é usar as palavras, as roupas, os objetos, que, simbolicamente, o fortalecerão na ordem competitiva mundial. É preciso se representar sempre de forma nova e produtiva, deletar identidades/imagens que bloqueiem a integração do indivíduo à sociedade-mercado. Bauman descreve um mundo em que nietzschianos e foucaultianos se reconhecem, mas do qual ele próprio é um crítico. Para ele, por um lado, há algo de bom na globalização, pois tornou-se, concretamente, uma história universal da humanidade, do Planeta Terra. Por outro lado, ele se incomoda com a injustiça social, com a desigualdade social crescente, lamenta que não se fale mais em distribuição de riqueza. E lamenta sobretudo a decadência dos intelectuais ocidentais, que, vencidos, calaram-se, não são mais críticos sociais, tornaram-se aduladores, egocêntricos, só querem ser bem sucedidos no mercado com os seus livros/artigos/comunicações inócuos. Para Bauman, o grande desafio continua sendo o da miséria humana, imposta pelas forças centrífugas privadas, que derrotaram a força centrípeta do Estado. Afastado ou minimizado o Estado do Bem Estar Social, a Previdência Social continuará a ser um direito?

Conclusão

Considerando as críticas de Bauman à “modernidade líquida”, que me parecem muito pertinentes e que têm um

nostálgico sabor marxista, concluirei com um problema, para o qual não me sinto ainda capaz de formular uma hipótese, mas que o leitor certamente será capaz: o que seria preciso reformular na discussão da identidade pessoal para que esse “mundo líquido moderno” possa ser transformado? Ele deve ser transformado ou é possível transformá-lo? Que “nova identidade” seria a do protagonista dessa mudança? As posições nietzschianas e foucaultianas sobre a identidade não conduzem a nenhuma mudança, pelo contrário, descrevem lucidamente, e antecipadamente, o que se passa no mundo globalizado e o justificam e o consolidam (sem se referirem diretamente a ele). Ricoeur é um crítico dessa identidade volatilizada e predadora, talvez fosse preciso ouvir a sua proposta do reencontro narrativo do si-mesmo consigo, uma narrativa que constrói um sujeito responsável, imputável, confiável, que sonha com a sociedade do reconhecimento recíproco, em que se possa viver-juntos na diferença, e que, talvez, seja um “sujeito capaz” de construí-la. Mas, não seria a vitória de um conceito de identidade pessoal muito conservador, que poderia levar também à perda de uma certa “liberdade” conquistada pelo homem líquido moderno? O conceito de “identidade pessoal”, hoje, aguarda novas formulações e proposições, para que se construa um novo sujeito capaz de produzir mudanças na ordem capitalista global. Talvez, ainda seja cedo para construir esse novo conceito de identidade, é preciso esperar que a própria história produza eventos, que gerem fissuras e crises na sociedade-mercado, para que haja a possibilidade do surgimento de um novo protagonista que construirá uma nova sociedade com novas regras e valores, não mais submetida à violenta competitividade do mercado. Esse “novo mundo” virá um dia? Os intelectuais ainda teriam algo a dizer?

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade – Entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro : Zahar, 1998.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro : Graal, 1984.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2003 [1874].

_____. Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral. São Paulo : Abril Cultural, 1983 [1873]. *Os Pensadores*.

RICOEUR, Paul. “A tríplice mimese.” In: *Tempo e narrativa*, vol.1. Campinas : Papirus, 1994.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas : Papirus, 1991.

Posfácio

Entrevista com Luiz Costa Lima

1- *Para que a história como fenômeno seja possível, não bastam apenas condicionamentos epistemológicos ou sociológicos, mas também ontológico-existenciais. Para Henri-Irénée Marrou, “o passado só pode ser conhecido se de alguma maneira se encontra em relação com a nossa existência”. De que maneira podemos pensar essa relação entre história e existência?*

LCL: Entendo por existência o horizonte concreto em que os entes se movem. A caracterização evidentemente heideggeriana não significa que sejamos adeptos de seu pensamento. Na impossibilidade de aprofundamento, apenas anotemos: o plano do existir forma para Heidegger um único *Dasein*, com independência desta ou daquela configuração histórica. Creio que assim o *Dasein* é entendido pelo pensador como uma modalidade de essência, que não leva em conta as diferenças espaço-temporais. Neste sentido, seu *SER E TEMPO* (1927) era o simétrico oposto do historicismo. De maneira não elaborada, diria: cabe ao historiador efetuar sua investigação considerando-a entre dois obstáculos: a pura temporalidade, destacada pelo historicismo, e a unicidade do conceito heideggeriano de existência.

2- *As dificuldades da prática da teorização em um país periférico poderiam encontrar novas possibilidades a partir da ideia de existência?*

LCL: A precisão de um país periférico tem sentido desde que a indagação na história ou mais genericamente nas ciências sociais considere a dificuldade primeira aí encontrada: a falta de uma

mínima informação filosófica. Deste modo estou dizendo que a filosofia se diferencia de qualquer outra atividade intelectual porque não é indispensável apenas para os que a praticam. A filosofia se confunde com a elaboração do próprio questionamento.

3- A dimensão da historicidade em seu sentido ontológico-existencial abriria novas perspectivas para uma reflexão teórica sobre a relação entre os regimes discursivos da história, da ficção e da literatura?

LCL: É o que tenho procurado efetivar por minha indagação em teoria da literatura. Não caberia aqui mais do que remeter ao que tenho escrito. Apenas acrescento: o que tenho feito, se opõe à história da literatura por entender que, em vez de tomar-se a temporalização da obra como centro de sua indagação, há de se partir da indagação da especificidade da obra enquanto literária. Daí a procura que tenho feito do que se entende por ficção, concretização de algo abstrato: o princípio da mimesis.

4- De que modo a historicidade da existência humana afeta o problema da identidade? A historicidade é um pressuposto do “sujeito fraturado”?

Como a entendo, a historicidade da existência afeta sim o problema da identidade porque, usualmente, se entende que a identidade supõe que o sujeito individual, o eu, remete a uma unidade, ao autocentramento, enquanto teríamos uma via menos simplista se compreendêssemos que o sujeito individual assume caracterização diversas de acordo com os papéis que exerce. Assim, o papel intelectual que aqui assumo ao responder a estas perguntas admite que tematize meu eu de maneira diferente de como, por exemplo, convivo com minha família. Se alguém não estabelece diferença na maneira como exerce seus papéis estará quase sempre deslocado.

5- *Visto que a existência é histórica no fundo de seu ser, a Teoria da História poderia oferecer algum tipo de acesso próprio para o desdobramento do problema existencial?*

LCL: Creio que esta é a importância hoje assumida pela obra de Reinhart Koselleck. Chamo especialmente atenção a seu questionamento de que o objeto da história seria a recuperação de fato passado. Koselleck bem mostra que o fato, enquanto fato, é inevitavelmente passado. Seria ocioso aqui alongá-lo quando parte significativa de sua obra está, excepcionalmente, em português.

6- *Em alguns de seus trabalhos, como em Sociedade e discurso ficcional, o senhor faz uma crítica a uma tendência, verificada na historiografia e na crítica literária, de conceber a literatura como um “documento histórico” de uma época. Se partirmos de um ponto de vista ontológico-existencial da história, seria possível pensar em novas abordagens para o problema da relação entre literatura e historicidade?*

LCL: Historicamente falando, independeu de uma posição ontológico-existencial defender que não é admissível, depois do século XIX, falar de literatura de maneira tão indeterminada como fora próprio nas chamadas histórias da literatura. Para sair-se dessa imprecisão sistemática, era preciso conceber-se que a dita literatura é uma forma discursiva precisa. É a isso que corresponde a procura de especificar em que consiste a ficção. Nos meus próprios termos, a "ficção interna".

7- *Alguns teóricos afirmam que o discurso ficcional acessa certas dimensões da “realidade” (para nós o termo “existência” seria mais adequado) que outros regimes discursivos não poderiam dar conta. Dentre essas dimensões, seria possível incluir a historicidade em sentido existencial? Em outras palavras, a historicidade seria assunto exclusivo do discurso histórico, ou a ficção poderia oferecer algumas perspectivas sobre essa dimensão da existência, rompendo com qualquer pretensão de monopólio por parte da historiografia?*

LCL: Sim, prefiro sim falar em 'realidade', entendendo-a configurada de acordo com espaço e tempo. A função do termo 'existência' se cumpre contra a confusão de realidade como simplesmente o que está diante de nós. Heidegger tinha razão em atentar para que a determinação do Ser se fazia em detrimento do que efetivamente é vivenciado, i.e., o *Dasein*. O problema passará a estar como concebe o que fora assim não tematizado.

8- Em sua interpretação, o Dasein se apresenta como “único” por se mostrar “independente desta ou daquela configuração histórica”, sendo assim uma “modalidade de essência”. Se entendemos bem, essa leitura remete para o primeiro capítulo do seu livro Frestas: a teorização em um país periférico. A questão que gostaríamos de colocar aqui é dupla: a) como o senhor vê a pretensão do pensador alemão de superar o paradigma sujeito/objeto com sua reflexão sobre a existência? b) a ruptura dessa unicidade do Dasein pela via de uma consideração mais concreta de sua configuração histórica específica poderia ser pensada como uma condição para a emergência de uma filosofia própria para os países periféricos – e nesse sentido, uma reflexão existencial que deve necessariamente ir além de Heidegger?

LCL: A especificidade não é dos países periféricos, mas sim decorrente da necessidade de ultrapassar do essencialismo, com sua procura de encontrar a unicidade que seria subjacente a todo e qualquer fenômeno. Nos países periféricos, isso se torna tanto mais importante quanto mais difícil por nossa, já notada, falta de formação minimamente filosófica. Voltamos pois à afirmação: a filosofia se distingue das outras atividades discursivas porque seu conhecimento mínimo se impõe a quem quer que pense. Este entretanto é o próprio limite da filosofia. Neste ponto, concordo com Heidegger: a indagação de um ente qualquer supõe entender-se a região do Ser que é própria ao ente indagado. Ir além dessas afirmações, exigirá que se releia o próprio capítulo I de *Ser e Tempo*.

Os Autores

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite: Doutor em História pela UFMG. Atua como professor e pesquisador em Teoria da História e História das Ideias. É membro da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) e faz parte da International Network for Theory of History (INTH), bem como do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos (NIET).

Breno Mendes: Doutorando em História pela UFMG. É licenciado e mestre em História pela mesma instituição. Foi professor substituto no Departamento de História da UFMG. É membro da SBTHH e do NIET. Seus interesses de pesquisa e ensino são Teoria e Filosofia da História, Ensino de História, Historiografia Contemporânea, História Intelectual e Historiografia Brasileira..

Danilo Araújo Marques: Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais e autor de *No fio da navalha: historicidade, pós-modernidade e fim da História*. É membro da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) e do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Teóricos (NIET).

José Carlos Reis: Historiador e filósofo, doutor em filosofia pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica). É professor aposentado do departamento de História da UFMG. Destacamos entre suas obras: *História, a ciência dos homens no tempo*; *A História entre a Filosofia e a Ciência*; *História & Teoria*; *Teoria & História*; *História da "Consciência Histórica" Ocidental Contemporânea*; e a trilogia *As Identidades do Brasil*.

Lorena Lopes da Costa: Professora Adjunta de Teoria da História na UFOPA. Doutora (2016), mestre (2012) e licenciada (2009) em História pela UFMG. Realizou o doutorado sob orientação do Prof. Dabdab Trabulsi, com período de doutorado-sanduíche de um ano (2015) sob a orientação do Prof. François Hartog, na EHESS - Paris. Integra o NIET - UFMG.

Luiz Costa Lima: Doutor em Teoria Literária e Literatura Comparada pela USP. Professor emérito do departamento de História da PUC-RJ. Destacamos entre suas obras: *Trilogia do Controle; Mímesis e modernidade: formas das sombras; A aguarrás do tempo; Mímesis: desafio ao pensamento; História. Ficção. Literatura;* e *Frestas: a teorização em um país periférico.*

Rafael Guimarães Tavares da Silva: Estudante de Língua e Literatura Clássicas (Grego Antigo), doutorando no POS-LIT (UFMG), com interesses que vão da Filosofia e da História (Antigas e Contemporâneas) à Teoria da Literatura, além de teoria e prática da Tradução e da Educação. Atua como professor de Literatura no Apoio Pedagógico e coorganiza os Seminários do NEAM (ambos da FALE-UFMG).

Tomaz de Tassis: Mestrando em História pela UFMG. Desenvolve pesquisas sobre religião comparada, filologia sânscrita, história das religiões e a obra do autor romeno Mircea Eliade. Interessa-se por temas como religião, mitologia, simbolismo, hermenêutica, fenomenologia e correntes de pensamento críticas à modernidade. Integra o NIET-UFMG.

Walderez Simões Costa Ramalho: Doutorando em História pela UFOP (desde 2017), sob orientação do Prof. Valdeci Araujo. Mestre (2015). Mestre e Licenciado em História pela UFMG, sob a orientação do Prof. José Carlos Reis. Atuação nas áreas de Teoria da História, História da Historiografia, Ensino de História e Historiografia Contemporânea. É membro do SBTHH, do NEHM-UFOP e do NIET-UFMG.