

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (UNESP)
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS DE ASSIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ANA LAURA CAMARGO CUNHA

**O TEMPO HISTÓRICO NA TEORIA DA HISTÓRIA RECENTE:
a multiplicidade temporal e as disjunções espectrais**

ASSIS

2025

ANA LAURA CAMARGO CUNHA

**O TEMPO HISTÓRICO NA TEORIA DA HISTÓRIA RECENTE:
a multiplicidade temporal e as disjunções espectrais**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de
Mestra em História (Área de Conhecimento: História e Cultura)

Orientação: Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior

Financiamento: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São
Paulo (processo nº 23/00930-0)

ASSIS

2025

C972t Cunha, Ana Laura Camargo
O tempo histórico na teoria da história recente : a multiplicidade temporal e as disjunções espectrais / Ana Laura Camargo Cunha. -- Assis, 2025
170 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Hélio Rebello Cardoso Júnior

1. Tempo. 2. Filosofia da História. 3. Simultaneidade. I. Título.

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: O TEMPO HISTÓRICO NA TEORIA DA HISTÓRIA RECENTE: a multiplicidade temporal e as disjunções espectrais

AUTORA: ANA LAURA CAMARGO CUNHA

ORIENTADOR: HELIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Mestra em História, área: História e Cultura pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. HELIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR (Participação Presencial)
Departamento de História / UNESP / Câmpus de Assis - FCLAs

Prof. Dr. ETHAN KLEINBERG (Participação Virtual)
WESLEYAN UNIVERSITY - EUA

Profa. Dra. MARÍA INÉS MUDROVCIC (Participação Virtual)
Universidad Nacional del Comahue - Argentina

Assis, 10 de novembro de 2025.

À minha mãe
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço o financiamento concedido CAPES no período de maio de 2023 a outubro de 2025.

Este trabalho foi realizado com apoio da FAPESP, processo nº 23/00930-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), com Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE – FAPESP), processo nº 23/17579-3.

Agradeço o financiamento concedido pela FAPESP no período de novembro de 2023 a outubro de 2025.

Esta pesquisa não teria sido possível sem o acolhimento, suporte e generosidade de meus orientadores e, de modo geral, da comunidade acadêmica. Registro minha profunda admiração e gratidão ao meu orientador, Prof. Hélio Rebello Cardoso Júnior, e ao meu orientador de estágio de pesquisa na Wesleyan University, Estados Unidos da América, Prof. Ethan Kleinberg. Sou grata pelas inúmeras experiências e diálogos inspiradores que tive no Brasil e no exterior, em especial na Universidade Estadual Paulista (UNESP) e na Wesleyan University, principalmente na comunidade em torno da revista *History and Theory*. Expresso também os meus agradecimentos à Prof.^a María Inés Mudrovcic, ao Prof. Hélio Rebello e ao Prof. Ethan Kleinberg pela leitura e avaliação desta dissertação. Por fim, agradeço a todos, sejam trabalhadores das instituições em que estive, colegas, amigos ou familiares, que contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho.

O tempo histórico na teoria da história recente: a multiplicidade temporal e as disjunções espectrais

Resumo: Esta dissertação aborda uma recente tendência no âmbito da Teoria e Filosofia da História voltada à questão do tempo histórico. Esta tendência, intitulada “nova metafísica do tempo”, possui linhagens teóricas distintas, exibindo um quadro conceitual diversificado. O presente estudo propõe uma análise comparativa entre duas linhagens no interior da “nova metafísica do tempo”, a saber: (a) temporalidades múltiplas, ligada à teoria dos tempos históricos de Reinhart Koselleck, e (b) presença de Berber Bevernage ou “presença bevernagiana”, que estabelece certo engajamento com a assinatura de Jacques Derrida. Como conceitos representativos da tendência (a), enfoca as “práticas de sincronização” [practices of synchronization], de Helge Jordheim, e o “tempo heterocrônico” [heterochronic time], de Stefan Helgesson. Em relação à tendência (b), tematiza o conceito de “tempo espectral” [spectral time], de Berber Bevernage. Será demonstrado que há diferenças importantes no pano de fundo de cada um dos conceitos de tempo histórico sob análise. Esse pano de fundo consiste em escritos específicos de Koselleck e Derrida em suas relações com *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. No primeiro capítulo, serão explicitadas as relações Koselleck-Heidegger, Derrida-Heidegger e Derrida-Koselleck no que diz respeito ao problema do conceito de “tempo”. No segundo capítulo, serão caracterizados os conceitos de tempo histórico propostos por S. Helgesson e H. Jordheim (a) e B. Bevernage (b). No terceiro capítulo, serão explicitadas as distinções e entrelaçamentos, não simplesmente consonantes, entre cada conceito de tempo histórico. As considerações finais perfazem o argumento de que tanto a determinação de uma proximidade – dada a semelhança dos problemas abordados, como linearidade temporal, teleologia, simultaneidade e não simultaneidade – entre os conceitos relativos à (a) e (b), quanto a determinação de suas diferenças, não captam a complexidade da relação entre os temas em questão. Isto porque a relação possível entre conceitos relativos à (a) e (b) terá sido marcada por uma diferença anterior à determinação de suas diferenças, diferença esta que terá “unido” e cindido, ao mesmo tempo, qualquer possibilidade de união, reunião e diferenciação simplista.

Palavras-chave: tempo histórico; espaçamento; espectralidade; estratos do tempo; simultaneidade do não simultâneo.

Historical time in the recent theory of history: temporal multiplicity and spectral disjunctions

Abstract: This thesis examines a recent trend in the theory and philosophy of history centered on the question of historical time. This trend, called “new metaphysics of time”, has distinct theoretical lineages, exhibiting a diverse conceptual framework. The present thesis proposes a comparative analysis of two lineages within the “new metaphysics of time”, namely: (a) “multiple temporalities”, associated with Reinhart Koselleck’s theory of historical times, and (b) “presence”, specifically from the perspective of Berber Bevernage, whose reflections and elaborations on the subject are influenced by Jacques Derrida. As representative concepts of trend (a), this study focuses on Helge Jordheim’s “practices of synchronization” and Stefan Helgesson’s “heterochronic time”. Regarding trend (b), it thematizes B. Bevernage’s concept of “spectral time”. It shall be demonstrated that there are important differences in the background of each of the concepts of historical time under analysis. This background consists of specific writings by Koselleck and Derrida in their relation to Martin Heidegger’s *Being and Time*. In the first chapter, the intersections between Koselleck-Heidegger, Derrida-Heidegger, and Derrida-Koselleck will be demarcated. In the second chapter, the concepts of historical time proposed by S. Helgesson and H. Jordheim (a) and B. Bevernage (b) will be characterized. In the third chapter, the distinctions and entanglements, which are not simply consonant, between each concept of historical time will be delimited. Ultimately, this thesis presents the argument that both the determination of a proximity—given the similarity of the problems addressed, such as temporal linearity, teleology, simultaneity, and non-simultaneity—between the concepts related to (a) and (b), and the determination of their differences, do not do justice to the complexity of the issues at stake. For the possible relationship between concepts related to (a) and (b) will have been marked by a “difference” prior to the determination of their differences, a “difference” that will have “united” and severed, at the same time, any possibility of union, reunion, and *simplistic* differentiation.

Keywords: historical time; spacing; spectrality; layers of time; simultaneity of the non-simultaneous.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
I. O DEVIR-TEMPO DO ESPAÇO E O DEVIR-ESPAÇO DO TEMPO E A GLEICHZEITIGKEIT DES UNGLEICHZEITIGEN.....	8
I.a) Preparação para o delineamento do pano de fundo das “temporalidades múltiplas” e da “presença” de Berber Bevernage.....	8
I.b) O ponto e a linha: uma leitura de Ousia e Grammè.....	13
I.c) Leitura da leitura de Derrida da Física IV de Aristóteles.....	18
I.d) A hipótese inversa: o pivô da essência.....	21
I.e.) Potencialidade e ato: o tempo é mais bem retratado pela circularidade do círculo.....	26
I.f) O Heidegger de Reinhart Koselleck.....	31
I.g.) Introdução às camadas de “tempo”.....	46
I.h) Camadas de duração: Zeitschichten e Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.....	49
I.i) O “ainda-não e o não-mais” – a mudança e duração históricas – a linha que contorna o círculo.....	55
I.j.) O devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo nas margens da Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.....	60
II. O “TEMPO ESPECTRAL” DE BERBER BEVERNAGE; AS TEMPORALIDADES MÚLTIPLAS EM MEIO ÀS “PRÁTICAS DE SINCRONIZAÇÃO” DE HELGE JORDHEIM E O “TEMPO HETEROCRÔNICO” DE STEFAN HELGESSON.....	64
II.a) A posição de Berber Bevernage no debate em torno da categoria da presença.....	64
II.b) O conceito de “tempo espectral” de Berber Bevernage.....	74
II.c) O debate em torno das temporalidades múltiplas.....	103
II.d) Temporalidades múltiplas: o conceito de tempo heterocrônico de Stefan Helgesson.....	109
II.e.) Temporalidades múltiplas: o conceito de práticas de sincronização de Helge Jordheim.....	129
III. A SIMULTANÉITÉ E A GLEICHZEITIGKEIT.....	146
III.a) As temporalidades múltiplas de Stefan Helgesson e Helge Jordheim.....	148
III.b) A espectralidade bevernagiana.....	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
REFERÊNCIAS.....	159

O tempo histórico na teoria da história recente: a multiplicidade temporal e as disjunções espectrais

Introdução

O presente estudo tematiza um debate específico que ganha *momentum* após os anos 2000. Este debate, que tem o periódico *History and Theory* como principal lócus de disseminação, foi apresentado como um conjunto de posições epistêmicas distintas acerca do problema da temporalidade histórica. Neste quadro, certo número de teóricos convergiu na denúncia do que qualificaram¹ como uma duradoura “ênfase excessiva em questões de ‘linguagem’ e de ‘representação’” no campo da teoria da história. No entanto, em seu artigo de introdução à tendência, Ethan Kleinberg (2012, 1-2) considerou que a atenção renovada ao problema da temporalidade histórica não implicou, necessariamente, um “retorno” a uma variante “simplória” de “objetivismo” ou “empirismo”. Diferentemente, este debate teria revelado um esforço direcionado à construção de uma “nova metafísica do tempo”. O registro “nova metafísica do tempo” passou, a partir daí, a designar a tendência que, segundo Kleinberg (2012, 1-2), se desdobra em três sub-tendências distintas, respectivamente: “[Reinhart] Koselleck e as temporalidades múltiplas”, associada à defesa da pluralidade dos tempos históricos, “presença”, associada à temática da presença do passado e/ou à questão das dicotomias passado-presente e presença-ausência, e “reconceituando o passado”, ou segundo Cardoso Jr. (2023a, 8) “tempo histórico analítico”, dado o seu vínculo com a chamada “filosofia analítica”.

O presente estudo se restringe à análise e comparação de conceitos de tempo relativos às “temporalidades múltiplas” e ao *debate* em torno da categoria da “presença”, e não à tendência da presença propriamente dita. Do lado das temporalidades múltiplas, analisa o conceito de “tempo heterocrônico” de Stefan Helgesson, formulado no artigo *Radicalizing Temporal Difference: Anthropology, Postcolonial Theory, and Literary Time* (2014) e o conceito de “práticas de sincronização” de Helge Jordheim, formulado no artigo *Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization* (2014). Do lado do *debate* em torno da “presença”, analisa o conceito de “tempo

¹ Como lamenta Bentley (2006, 349), um dos teóricos representativos deste posicionamento, “tanto foi alcançado pelos teóricos na revisão da base epistemológica do trabalho histórico que eles compreensivelmente perderam de vista seu objeto”, isto é, o “passado-em-si” [“(…) so much was achieved by theorists in revising the epistemological basis of historical work that they understandably lost sight of its object”].

espectral” de Berber Bevernage, formulado no artigo *Time, Presence and Historical Injustice* (2008). O projeto de pesquisa formulado para esta dissertação de mestrado emergiu com o objetivo alicerçar um quadro comparativo que permitisse o delineamento de pontos de conjunção e/ou disjunção entre as abordagens de Berber Bevernage (2008) e dos teóricos das temporalidades múltiplas. Assim, pretendeu oferecer ao leitor um *caminho interpretativo possível* do que está em jogo em debates recentes no âmbito da teoria e filosofia da história, assinalando seus possíveis vasos comunicantes. No decorrer da pesquisa, aprendizados, desvios, retornos e reformulações determinaram que o percurso a ser traçado nesta dissertação *deveria depender* de uma explicitação minuciosa *prévia* do pano de fundo teórico e/ou filosófico do qual emergem a proposta conceitual de Berber Bevernage (2008; 2011) e a tendência das temporalidades múltiplas, ou seja, escritos específicos de Jacques Derrida (1991, 1994) que tangenciam a questão do tempo *enquanto problema* e a teoria da história de Reinhart Koselleck (1923 – 2006). Veremos adiante a sequência e organização textual demandada por este pano de fundo teórico e filosófico. Antes, uma breve caracterização do debate da presença e das múltiplas temporalidades poderá nos auxiliar a explicitar as inter-relações que os referidos panos de fundo possuem com as propostas conceituais de Bevernage (2008), Helgesson (2014) e Jordheim (2014), “objetos” de análise deste estudo, no interior dos debates nos quais eles se inserem.

De modo geral, a tendência da “presença” parte da tese básica de que isso a que se chama de “passado” possui um caráter ambíguo particularmente conspícuo no modo como mesmo em sendo *não mais presente*, isto é, sendo *ausente*, sua *presença se manifesta* – e pode ser percebida e sentida – na espacialidade e em remanescentes e coisas que *re-presentificam* sua ausência. O “paradigma da presença” se insere, assim, em uma profusão de debates² que “ênfatizam o retorno da agência; a primordialidade da experiência, o valor do testemunho (...)” e a importância do reconhecimento da persistente “presença” do passado “para o projeto da história” (Kleinberg, 2007,

² Consulte os artigos publicados no fórum intitulado “on presence” na *History and Theory* em 2006: Runia, Eelco, “Presence”, *History and Theory*, 45, 1, 2006, 1-29; Runia, Eelco, “Spots of Time”, *History and Theory*, 45, 3, 2006, 305-316; Bentley, Michael, “Past and Presence: revisiting historical ontology”, *History and Theory*, vol. 45, n. 3, 2006, 349-361; Domanska, Ewa. “The Material Presence of The Past”, *History and Theory*, vol. 45, n. 3, 2006; Ankersmit, Frank, “Presence and Myth”, *History and Theory*, vol. 45, n. 3, 2006, 328-336.

114).³ Em sentido geral, teóricos⁴ que adotam um posicionamento denunciativo em relação ao percebido enfoque na “linguagem” no âmbito da disciplina histórica pressupõem uma diferença entre “linguagem” e “experiência” ou no mínimo aquilo que, então, supostamente *não é* linguagem, isto é, a “presença” (Gumbrecht, 2006, 317), entendendo, portanto, o linguístico e o não-linguístico como polos distintos que podem ser nivelados em termos de ordem de prioridade de investigação, foco ou intensidade. Os esforços de Berber Bevernage (2008; 2011; 2016) e junto a ele, Ethan Kleinberg (2013; 2017; 2024a; 2024b), ambos céticos quanto à categoria da “presença” e interessados na exposição do privilégio arbitrário da presença sobre a ausência e vice-versa, representam uma entre várias abordagens da questão da presença histórica na teoria da história recente. Ambos engajam com a assinatura de Jacques Derrida (1930-2006), nome atacado pelos teóricos da presença (Ankersmit, 2006, 336; Domanska, 338; Gumbrecht, 317), propondo uma leitura do problema da “presença” que desestabiliza tanto a *diferenciação entre presença e ausência* quanto a *ênfase na presença de um passado entendido como já transcorrido* e, portanto, *ausente*. As referências mais recorrentes e decisivas para B. Bevernage (2008), como veremos, são os ensaios “Ousia e Grammé” e “Différance”, que constituem capítulos do livro *Margens da Filosofia* (1991), e o livro *Espectros de Marx* (1994).

A tendência “Koselleck e as múltiplas temporalidades”, diferentemente, parte das elaborações teóricas do historiador Reinhart Koselleck (2006; 2014) acerca do tema do tempo histórico em uma chave de leitura voltada à defesa da pluralidade temporal. Estas elaborações teóricas voltadas à pluralidade temporal estão presentes nos livros *Future's Past: on the semantics of historical time* ou *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (2004) e *Sediments of Time: on possible histories* ou *Estratos do Tempo: Estudos Sobre a História* (2014).

³ “Twenty-first century trends in historical writing and the theory of history emphasize the return of agency, the primacy of experience, the value of testimony, and most recently the importance of “presence” for the project of history” (Kleinberg, 2007, 114).

⁴ Veja Ankersmit (2006, 336), Domanska (2006, 338) e Gumbrecht (2006, 317), por exemplo. Para Ankersmit, “o linguismo da filosofia da linguagem, da hermenêutica, do desconstrutivismo, da tropologia, da semiótica, e assim por diante, se tornou agora um obstáculo para, em vez de um promotor de, *insights* úteis e frutíferos”. Assim, em sua opinião, este “agora opressivo e sufocante linguismo” apresenta uma “ameaça para a saúde intelectual” da disciplina histórica [For the linguism of the philosophy of language, of hermeneutics, of deconstructivism, of tropology, of semiotics, and so on has become by now an obstacle to, rather than a promoter of, useful and fruitful insights. The mantras of this now so oppressive and suffocating linguism have become a serious threat to the intellectual health of our discipline” (Ankersmit, 2006, 336).

Segundo Zammito (2004, 125), o intervalo que separa estas duas obras centrais revela que “por mais de trinta anos, Koselleck esteve destilando e redestilando” a “noção” de “tempos históricos” no plural como chave para a determinação da condição de possibilidade da história”, o principal objetivo de sua teoria da história de modo geral.

Se, como indicado, Bevernage (2008; 2014), Jordheim (2012) e Helgesson (2014) partem de referenciais teórico-filosóficos distintos – o primeiro se inspira em Jacques Derrida e o dois últimos se inspiram em Reinhart Koselleck – então deve-se preparar condições favoráveis e adequadas para a análise de seus respectivos conceitos de tempo histórico. Este objetivo só pôde ser alcançado através do retorno ao pano de fundo teórico e filosófico a partir do qual emergem as propostas conceituais de cada um dos teóricos sob análise. Nosso estudo demonstrou que há diferenças notáveis, apesar de também haver temas comuns (ex.: linearidade, sincronicidade, assincronicidade e teleologia), entre as propostas teórico-conceituais de Bevernage (2008) e dos autores das temporalidades múltiplas. Para compreendermos esta indicação, precisamos nos atentar ao fato de que tanto Reinhart Koselleck quanto Jacques Derrida contemplaram, cada um à sua maneira, o horizonte de pensamento aberto por Martin Heidegger (1889 – 1976) através de sua preparação para a colocação da questão do sentido do ser [*Die Seinsfrage*] que, por sua vez, se entrelaça à questão dos sentidos do tempo e da temporalidade, particularmente no livro *Ser e Tempo* (2012). Frente a esta comunalidade, fez-se necessário explicitar o modo como Koselleck (2006; 2014) e Derrida (1991) engajaram, de modos radicalmente distintos, com M. Heidegger, especialmente no livro *Ser e Tempo* (2012). Desta triangulação foram deduzidas, finalmente, diferenças, em um segundo momento, entre os conceitos de tempo de Jordheim (2012), Helgesson (2014) e Bevernage (2008; 2011), objetivo do presente estudo.

As relações entre Reinhart Koselleck (2014), Jacques Derrida (1991) e Martin Heidegger (2012) não poderiam ser suficientemente tematizadas em estudo comparativo que foca, em primeiro lugar, em debates recentes que tão somente *se inspiram* direta ou indiretamente nos escritos destes autores mencionados. Portanto, por motivos estratégicos, selecionamos um tema comum que marca a relação entre Koselleck (2006; 2014), Derrida (1991) e Heidegger (2012), e que também será diretamente discutido por Berber Bevernage (2008), a saber, o conceito “metafísico” ou “vulgar” de tempo que, segundo Heidegger (2012) e Derrida (1991), perdurou por toda a história da metafísica ocidental, e que remonta, por sua vez, à filosofia grega, mais precisamente aristotélica. Para oferecer uma definição sintética e inicial, o chamado conceito

vulgar de tempo define o tempo como sucessão contínua de agoras. Mostraremos em capítulo dedicado – precisamente no capítulo I – que o problema do tempo está relacionado ao problema da questão do sentido do ser [*Sein*] e vice-versa, uma vez que, na tradição ontológica, segundo Heidegger (2012, 97), o tempo não é interrogado a partir de seu ser [*Sein*], mas é tomado e descrito como um *ente* [*Seiendes*] com qualidades específicas. Em outros termos, descreve-se o que o tempo “é” (verbo *ser* no *presente* do indicativo), mas não se questiona o “é” (determinado temporalmente a partir do *presente*) que permite a descrição de características específicas do que é chamado de “tempo” com base na tácita segurança de que já se possui acesso ao significado do ser deste “tempo” tomado como ente entre outros entes determináveis. A questão do tempo pressupõe, portanto, a explicitação da questão do ser do tempo e do ser em geral.

Em “Ousia e Grammé”, ensaio que discute e estende a pequena nota de *Ser e Tempo* em que Heidegger (2012, 1165) assinala o tratado aristotélico sobre o tempo como mais antigo articulador do conceito vulgar de tempo, Derrida mostrará que “(...) textos supostamente fundadores da história da metafísica contêm elementos refratários ao sistema de fidelidade à presença” (Protevi, 1994, 76).⁵ Para os limites e objetivos desta dissertação, interessa-nos o fato de que Derrida (1991) demonstrará que o discurso aristotélico sobre o tempo deve ser visto como submetido à delimitação heideggeriana da metafísica como domínio do presente e da presença e, *ao mesmo tempo*, subtraído dela (Protevi, 1994, 76).

A regra formal de submissão e subtração da metafísica nos remete ao que se descreve como o caráter quase-transcendental ou ultra-transcendental da “desconstrução”, frequentemente associada ao nome de Jacques Derrida⁶, o qual expõe a precariedade de todas as fundações (sejam

⁵ “(...) supposedly founding texts in the history of metaphysics contain elements refractory to the system of allegiance to presence” (Protevi, 1994, 76).

⁶ Como explica Gasché (2015, 8), inicialmente, “Derrida não identificou sua própria maneira de pensar como desconstrução. Pelo contrário, o termo ‘desconstrução’ foi usado por outros para identificar a intenção e o procedimento que se presume estarem envolvidos em seu pensamento e trabalho.” Em contextos nos quais Derrida fez uso do termo, como, por exemplo, em “Gramatologia” (1973), Derrida não procura determinar algo como um “sentido próprio” do termo desconstrução de modo a regular um suposto procedimento metodológico subjacente ao seu pensamento (Gasché, 2015, 8). Isto porque, como escreveu Derrida (1991, 273) anos mais tarde em *Letter to a japanese friend*, a “a desconstrução não é um método e não pode ser transformada em um” [“Deconstruction is not a method and cannot be transformed into one”]., uma vez que não obedece a um programa com regras e procedimentos específicos que, com a intenção de ser externo à textualidade metafísica, poderia ser “aplicado” a ela. A desconstrução não é nem mesmo resultado de um “ato” ou de uma “operação”. A desconstrução é, diferentemente, *um acontecimento* singular que se encontra inscrito, em cada caso, em um contexto altamente determinado e diversificado (Derrida,

elas transcendentais ou não). O “quase” em “quase-transcendental” indica que não há, *na exposição do acontecimento da desconstrução*, a procura por uma “origem transcendental” mais profunda ou mais radical. O que há é, precisamente, a demonstração da impossibilidade de um andaime transcendental em todo e qualquer sistema devido a sua não imunidade ao seu “outro”, isto é, “ao empírico, ao histórico, ao mundano, ao contingente, etc” (Doyon, 2014, 282). Como assinala Bennington (2000, 40, cf. 1993, 276-277), o que *toda desconstrução* pressupõe é uma “contaminabilidade [contaminability] que pretende dar conta da possibilidade de qualquer pureza e da impossibilidade a priori da conquista (ou até mesmo do ideal de conquista) de qualquer pureza”.⁷

Diferente da relação de J. Derrida (1991) com Heidegger (2012), a relação de Koselleck (2006; 2014) com a obra *Ser e Tempo* (2012) se dará por meio de sua repetição não declarada do discurso temporal aristotélico. Por conseguinte, o presente estudo irá demonstrar que a teoria temporal de Koselleck (2006; 2014) guarda a marca da predeterminação do ser como presença e do pensamento do tempo a partir do ser como presença, ou seja, a partir do presente como essência ou ser do tempo. Esta repetição marcará uma das principais diferenças entre a leitura de Derrida (1991) do tratado aristotélico e a leitura de Koselleck (2012) do projeto de Heidegger (2012). Por conseguinte, a exposição destas diferenças nos permitirá visualizar o quadro conceitual que esta pesquisa se propõe a analisar – as propostas conceituais de Bevernage (2008), Jordheim (2014) e Helgesson (2014) – com maior acuidade.

Tendo estas coordenadas em vista, esta dissertação se estruturará da seguinte maneira:

No capítulo I, respectivamente nos subtítulos “I.a.) O ponto e a linha: uma leitura de Ousia e Grammé”; I.b) Leitura da leitura de Derrida da Física IV de Aristóteles”, “I.c) A hipótese inversa: o pivô da essência”, I.d) Potencialidade e ato: o tempo é mais bem retratado pela circularidade do

1991, 285). Logo, “para saber o que lhe foi imposto [à desconstrução] em uma cadeia de substituições possíveis, apesar de sua imperfeição essencial, essa 'situação [ou contexto] altamente determinada' precisará ser analisada e desconstruída” [in order to know what has been imposed upon it in a chain of possible substitutions, despite its essential imperfection, this 'highly determined situation' will need to be analyzed and deconstructed]”. Nesse sentido, a desconstrução não é algo que Derrida impõe de fora à metafísica, mas está sempre já dentro dela, possibilitando sua conceitualidade e, ao mesmo tempo, expondo a precariedade do manejo teórico-conceitual que a constitui, necessariamente (Gasché, 2015, 12).

⁷ “(...) contaminability which aims to account both for the possibility of any purity whatsoever, and for the a priori impossibility of the (even ideal) achievement of any such purity”.

círculo”, analisamos o texto “Ousia e Grammé”, que compõe um capítulo do livro *Margens da Filosofia*, de Jacques Derrida (1991). Este texto, notadamente nas seções dedicadas à teoria do tempo aristotélica, possui importância fulcral para a formação do conceito de “tempo espectral” de Berber Bevernage (2008), haja vista que é a partir das seções dedicadas a Aristóteles que Bevernage (2008) fundamentará o seu uso da temática do “espectro” – como retorno de um passado não idêntico –, discutida posteriormente no livro *Espectros de Marx* (1994). A relação entre a questão da espectralidade e o texto “Ousia e Grammé” será exposta ao final do subtítulo “I.d.)”. As difrações de *Espectros de Marx* (1994[1993]) na teoria temporal de Bevernage (2008; 2012) serão apontadas no momento de nossa análise de seu conceito de tempo histórico.

Incluso no capítulo I, o subtítulo “I.f.) O Heidegger de Reinhart Koselleck”, dará início à análise do engajamento de Reinhart Koselleck com *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger (2012). Esta análise prepara as condições para a caracterização da teoria dos tempos plurais de Koselleck (2006; 2014), traçando suas relações com sua apropriação de temas heideggerianos. Esta tarefa será desenvolvida a partir do subtítulo “I.g.) Introdução às camadas de ‘tempo’”, passando pelo subtítulo “I.h.) Camadas de duração: Zeitschichten e Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen” e “I.i) O ‘ainda-não e o não-mais’ – a mudança e duração históricas – a linha que contorna o círculo”, momento no qual assinalaremos pontos de intersecção entre a teoria temporal koselleckiana, o livro *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger (2012) e a leitura de Derrida (1991), em “Ousia e Grammé”, da teoria temporal aristotélica, indicada por Martin Heidegger (2012) como articuladora do chamado conceito vulgar de tempo. Será indicado, nesta seção, que a teoria temporal koselleckiana é tributária da formulação aristotélica ou “vulgar” do problema do tempo. O subtítulo seguinte, intitulado “I.j.) Considerações finais: O devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo nas margens da Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen” sintetizará a discussão apresentada, assinalando de modo explícito os pontos de intersecção, que não serão simplesmente opostos ou idênticos, entre os discursos koselleckianos e derridianos sobre a temática do tempo. Estas caracterizações deverão servir no segundo e no terceiro capítulo como pano de fundo para a análise das propostas conceituais de Berber Bevernage, Stefan Helgesson e Helge Jordheim, autores centrais desta dissertação.

No segundo capítulo, intitulado “O ‘tempo espectral’ de Berber Bevernage; as temporalidades múltiplas em meio às ‘práticas de sincronização’ de Helge Jordheim e o ‘tempo heterocrônico’ de Stefan Helgesson”, serão caracterizados e analisados os conceitos de tempo

histórico de Berber Bevernage (2008; 2011), Helge Jordheim (2012) e Stefan Helgesson (2014). O terceiro e último capítulo intitulado “*A Simultanéité e a Gleichzeitigkeit*” retomará e realçará as diferenças e aproximações entre os conceitos de tempo histórico de cada teórico estudado, abrindo, assim, um quadro interpretativo dos problemas, temas e fissuras abertas e analisadas no decorrer de todos os capítulos deste texto.

Para além do delineamento de diferenças entre os conceitos de tempo histórico de Bevernage (2008), Helgesson (2014) e Jordheim (2014), será argumentado, nas “Considerações Finais”, que se há um diálogo entre as distintas abordagens de cada autor, esse diálogo só pode ser delineado de modo satisfatório a partir da tematização das tramas que precedem suas respectivas elaborações teóricas, isto é, a triangulação Heidegger-Derrida-Koselleck, atentando-se especialmente à argumentação derridiana.

CAPÍTULO I – O DEVIR-TEMPO DO ESPAÇO E O DEVIR-ESPAÇO DO TEMPO E A GLEICHZEITIGKEIT DES UNGLEICHZEITIGEN

I.a) Preparação para o delineamento do pano de fundo das “temporalidades múltiplas” e da “presença” de Berber Bevernage

Como anunciado na introdução desta dissertação, para que possamos entender e demarcar as diferenças e/ou proximidades entre os conceitos de tempo de Jordheim (2014), Helgesson (2014) e Bevernage (2008), será preciso explicitar o pano de fundo do qual cada autor deduz sua respectiva proposta conceitual. Reinhart Koselleck (2006; 2014) irá propor uma teoria da história e uma teoria dos tempos históricos voltada à *ciência histórica* enquanto Jacques Derrida (1991), por outro lado, irá discutir o *problema* do tempo na tradição metafísica a partir do tratado aristotélico sobre o tempo e em diálogo constante com Martin Heidegger (2012). No entanto, como notado, tanto Koselleck (2006 [1979]; 2014 [2000]) quanto Derrida (1991 [1982]) contemplaram o horizonte aberto pela tematização, em “*Ser e Tempo*” (2012), da questão do sentido do ser [*Die Seinsfrage*] que, por sua vez, se entrelaça à questão dos sentidos do tempo e da temporalidade. Este capítulo indicará que diferenças de níveis ôntico e ontológico devem ser consideradas na leitura das leituras de Derrida (1991) e de Koselleck (2006; 2014) do horizonte aberto pela obra heideggeriana. No entanto, antes de darmos início à elaboração deste argumento, será instrutivo explicitar aspectos

básicos e introdutórios de *Ser e Tempo* (2012) que, de modo mais imediato, se mostrarão imprescindíveis para a compreensão das discussões que irão se suceder.

Em *Ser e Tempo*, a questão da *diferença ontológica* requer um redirecionamento do domínio “ôntico” dos entes em direção à colocação da questão propriamente ontológica do ser. O cerne das questões em jogo reside na diferença entre o “ser” [Sein] e os “entes” [Seiendes]. O termo “ente” refere-se ao registro “ôntico” ao qual entes determináveis encontrados dentro do mundo e dentro do tempo pertencem. “Ser” [Sein], diferentemente, alude ao ser dos entes [Seiendes] e, além disso, à questão do sentido do *ser* como tal. Como Heidegger (2012, 129) elucida, ser não é uma classe ou “gênero” de um ente, embora, no entanto, seja concernente a todos os entes. O “ser e a estrutura-do-ser” estão além de toda entidade e de “toda possível determinidade ôntica de um ente” (Heidegger, 2012, 129). À luz da diferença ontológica, Heidegger (2012, §7) justifica que a questão do sentido do ser *deve ter* uma *prioridade ontológica* sobre a investigação ôntica que é própria às “ciências positivas” que têm como principal tarefa a investigação do “(...) ente como tal ou tal” e que, portanto, “já se movem cada vez em um entendimento-do-ser” – deve-se notar; um entendimento “tradicional”, porque transmitido pela tradição da “ontologia antiga” que, em toda a sua história, investigou os entes (entendimento impróprio) *em nome do* ou *no lugar do* ser (entendimento próprio) como tal. Como clarifica Derrida (2016, 12) em *Heidegger: The Question of Being and History*, as “ontologias regionais” ou ciências regionais ou, “ciências positivas”, como a história disciplinar ou a antropologia, “têm um conhecimento implícito do que a palavra ser significa quando perguntam o que é o ser físico, o ser biológico, o ser matemático, histórico, e assim por diante. Esse conhecimento implícito deve ser feito explícito”⁸ e, para este propósito, deve-se assegurar a *primazia* da “Die Seinsfrage”, questão do sentido do ser, de modo a abrir um horizonte a partir do qual o sentido obscurecido do ser possa ser trazido à luz antes de qualquer tentativa *secundária* de determinar ou “descrever” as supostas propriedades de cada objeto particular de estudo entendido ingenuamente em termos ônticos. É preciso, neste sentido, não mais “contar uma história” descrevendo características ônticas de um certo ente (como o ente humano, por exemplo), isto é, determinando “(...) o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível” (Heidegger, 2012, 43). A tarefa da

⁸ An implicit knowledge of what the word being means when they ask what is the physical being, the biological being, the mathematical, historical, being, and so on. This implicit knowledge must become explicit (Derrida, 2016, 12)

investigação ontológica ou de uma ontologia fundamental é, portanto, em última análise, a de “pôr em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo” (Heidegger, 2012, 99).

Ao tomar a tarefa de lançar as bases para a colocação da questão do sentido do ser, Heidegger (2012, 77) revelará que a “problemática central de toda ontologia” está enraizada no “fenômeno do tempo”. Assim, o fenômeno da temporalidade [*Zeitlichkeit*] de *Dasein*, o único ente em cujo ser está em jogo o seu ser ele mesmo, deverá ser interpretado como aquilo que está na raiz do sentido do ser de *Dasein*, pois sempre que *Dasein* entende o seu ser – e *Dasein* sempre já se mantém em certo entendimento-do-ser (Heidegger, 2012, 41) – ele tem o “tempo” como seu horizonte. Por este motivo, *Dasein* deve ser interpretado como *modi* de temporalidade. Isto é, por esta razão, o tempo precisa ser originariamente explicado “como horizonte do entendimento-do-ser, e a partir da temporalidade como ser do *Dasein que-entende-ser*” (Heidegger, 2012, 77). De acordo com Heidegger (2012, 77; 95), a concepção tradicional de tempo formulada pela “ontologia antiga” operou e opera como critério “ontológico” para diferenciação de regiões variadas do ente. Na realidade, argumenta Heidegger (2012, 77), a ontologia antiga contemplou o tempo – e, portanto, o ser [*Sein*] – apenas em termos ônticos, isto é, como “ser-dentro-do-tempo” (Heidegger, 2012, 77; Heidegger, 1962, 472). Ou seja, entendeu-se o sentido do ser a partir do ente como *presença* dentro-do-tempo, sentido este que, portanto, é determinado de acordo com uma orientação temporal que confere à modulação do “presente” a *base* a partir da qual o sentido do “tempo” e do “ser” deve ser extraído (Heidegger, 2012, 95-97). Heidegger (2012, 905) nomeia a “determinação-do-tempo do ente do-interior-do-mundo” como “temporalidade-do-interior-do-mundo” [*die Innerzeitlichkeit*]. O tempo aqui “encontrado”, tornou-se “base para a formação do conceito vulgar e tradicional do tempo”.⁹

Em sua tese de doutorado, Augusto Leite (2017, 325) pioneiramente indicou que apesar de instrumentalizar parte da obra *Ser e Tempo*, de Heidegger (2012), a teoria da história de Koselleck – ou sua “antropologia histórica do tempo”, reproduz a compreensão vulgar do tempo transmitida pela tradição ontológica antiga, que se caracteriza pela imagem do tempo como sucessão infinita

⁹ Neste sentido, “é como se o ‘tempo’ tivesse caído ‘por si mesmo’ dentro do horizonte do vulgar entendimento-do-tempo, nessa função ontológica “que pode ser entendida por si mesma” e até hoje nela se manteve” (Heidegger, 2012, 77). Em outras palavras, o “tempo” ele mesmo é tradicionalmente tratado como um “ente entre outros entes, um ente cuja estrutura-de-ser se procura apreender a partir do horizonte de um entendimento-do-ser que, de modo inexpresso e ingênuo, orienta-se pelo próprio tempo” (Heidegger, 2012, 97).

de agora. Segundo Leite (2017, VIII), a tradição ontológica conecta seu conceito de “passado”¹⁰ ao “presente” e, *quando* o toma como objeto de estudo, restringe-se a proposições aristotélicas e agostinianas, autores representativos da tradição ontológica, seja na base do composto do “antes” e do “depois”, sendo o passado entendido como *lugar* anterior em relação a um presente subsequente (tradição aristotélica), ou como “memória íntima”, em termos de “memória”, e em relação ao futuro, em termos de “expectativa” (tradição agostiniana). Assim, todas as modulações temporais são definidas como modificações do presente. Corroborando a instigante, porém breve, indicação de Leite (2017, 325) de que a teoria temporal koselleckiana, *especificamente*, obedece aos pressupostos da ontologia antiga, explicitaremos a teoria dos tempos históricos de Koselleck (2006; 2014) em seu enredamento com sua “antropologia histórica” – formulada tanto em *Estratos do Tempo* (2014) quanto em *Futuro Passado* (2006) –, expondo assim seu tratamento “ôntico” da questão do sentido do ser e do tempo.

Nosso quadro explicativo mostrará que para instrumentalizar “*Ser e Tempo*” (2012) de forma apropriada às demandas da ciência histórica, que entende o “histórico” a partir da temporalidade “intratemporal” (Heidegger, 2012, 1093), Koselleck (2014) recalibrará a ordem de prioridade de Heidegger (2012), desconsiderando a investigação ontológica para focar na descrição ôntica. Assim, conferirá à sua descrição ôntica – mais especificamente, à sua descrição *do ser humano* e do tempo por ele experimentado, um estatuto metahistórico. Seu interesse pelo ôntico o levará a formular uma “antropologia do tempo” e uma teoria do tempo histórico apta à aferição e determinação da duração e da mudança históricas que replicará, no entanto, a “ontologia antiga”, ou seja, irá pressupor a dominação da presença e do presente como sentindo do ser em geral e, portanto, do sentido do ser do “tempo”.

Adensando a breve indicação de Leite (2017), explicitaremos que a importação ôntica não declarada de Koselleck (2006; 2014) também se dá a ser lida sem seu recurso à *enteléquia* ou ao chamado esquema de “potencialidade e ato” para conferir tratamento teórico, especificamente, à questão da determinação da *duração e mudança históricas*. A “*entelecheia*”, explica John Protevi (1994, 50), deve ser compreendida:

“em relação à sua raiz, telos, objetivo ou fim. O movimento tem seu fim fora de si mesmo, no produto acabado”. Nesta lógica, “o movimento refere-se à sua

¹⁰ Leite (2017) está particularmente interessado em examinar o conceito de “passado” da ontologia antiga, a fim de restaurar sua “força existencial” com o auxílio das contribuições filosóficas de Martin Heidegger, Sigmund Freud e Walter Benjamin.

cessação futura, momento em que se pode olhar para trás e dizer do produto que ele já esteve em movimento (a casa já esteve sendo construída), mas que não está mais em movimento, mas agora completo, sem nenhum movimento futuro necessário para que seja a casa que realmente é agora”.¹¹

Koselleck (2014) introduzirá o esquema da “potencialidade e ato” a fim de dar tratamento teórico-conceitual à questão da permanência e duração de componentes ou “efeitos históricos” frente à irreversibilidade daquilo que entende como “tempo natural”, que se revelará como sucessão infinita de agoras. Koselleck (2014, 246) recorrerá ao termo “atualidade”, utilizando-o como um significante para o “*presente*” dentro do qual distintos *processos históricos* substantivos, isto é, pré-condições históricas, ainda podem exercer efeitos ou, finalmente, alcançar sua completude. Será empregado, assim, o esquema de potencialidade e do ato para pensar a *circularidade* como representação das diferentes “durações” históricas das quais a metáfora de “*Zeitschichten*” procura dar conta. Assim, desde seu início, estará predeterminado que determinado processo histórico *pode*, em algum *momento dentro do tempo*, pelo menos *potencialmente*, deixar de ter efeito, *alcançar sua forma final*, sua “atualidade” (Koselleck, 2014, 246).

Diferentemente, Derrida (1991) marcará a necessidade de se pensar uma diferença anterior à diferença entre ser e ente, não subscrevendo, portanto, nem à investigação ôntica e nem à “ontológica”, mas expondo a *différance* que produz este nivelamento. “*Différance*” compreende o devir-espaco do tempo e o devir-tempo do espaco (espaçamento). O espaçamento expõe que a “simultaneidade” não é um presente atemporal, isto é, um espaco que torna a coexistência possível, mas uma disjunção de rastros não-idênticos (não-presentes) a e em si mesmos. O espaçamento expõe que o rendez-vous em que o agora tenta se estabelecer (como presença) sempre já inscreve a morte ou finitude do agora, sem a possibilidade de qualquer assemblagem final que confira a ele uma auto-presença ou autoidentidade. Assim, “o tempo “em si mesmo” se mostrará como “a impossibilidade de qualquer “si mesmo” [time ‘itself’ is the impossibility of any ‘itself’] (Häggglund, 2004, 43)¹².

¹¹ “must be defined with regard to its root, telos, goal, or end. Motion has its end outside itself, in the completed product” (...) “motion is referred to its future cessation, at which time one could look back and say of the product that it was once in motion (the house was once being built), but that it is no longer in motion, but now complete, with no future motion needed for it to be the house that it actually now is”. (Protevi, 1994, 50)

¹² Este trecho foi extraído do artigo “*The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas*”, de Martin Häggglund. Nesse artigo, Häggglund (2004) rejeita a equiparação do pensamento de Derrida sobre a

II.b) O ponto e a linha: uma leitura de *Ousia e Grammè*

Heidegger (1962, 47) afirma que em toda a história da tradição ontológica o sentido do ser [*Sein*] foi pensado como “*ousia* ou *parousia*, o que, na ordem ontológico-temporal, quer dizer ‘presença’ (*Anwesenheit*)” (Derrida, 1991, 65-66). Desta maneira, “o ente [foi] apreendido no seu ser como ‘presença’ (*Anwesenheit*), o que significa que [foi] compreendido em referência a um modo determinado do tempo, o ‘presente’ (*Gegenwart*)”. Heidegger discute o conceito tradicional ou “vulgar” de tempo somente nas páginas finais de “*Sein und Zeit*”. No ensaio “*Ousia e Grammè*”, que compõe um capítulo de *Margens da Filosofia* (1991), Derrida (1991, 67) observa que embora o conceito hegeliano de tempo seja minuciosamente examinado ao longo de várias páginas, Heidegger dedica apenas uma nota de rodapé “(...) aos traços pertinentes que consignam nesse conceito uma origem grega e, muito precisamente, aristotélica”. Derrida (1991, 67-68) empreende a tarefa de comentar e estender a nota de rodapé de Heidegger acerca do tratado aristotélico sobre o tempo sob a orientação de dois motivos. Em primeiro lugar, ler “(...) a questão heideggeriana sobre a *presença* como determinação do sentido do ser”. A partir daí, Derrida (1991, 67) examinará se, para “transgredir” [*transgresser*] a metafísica, a determinação metafísica do significado do ser não teria de ser desdobrada sobre a “*epokhê* do ser, “(...) escondendo-se no movimento mesmo da sua apresentação (...)”. O primeiro motivo de Derrida (1991, 69) está relacionado à questão que o

questão da ética com a ética de Levinas. Hagglund (2004) argumenta que a desconstrução ou o espaçamento não é ética, mas sim a abertura não ética da ética. Uma versão adaptada deste artigo foi incorporada ao livro de Martin Hagglund “*Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*”, de Martin Hagglund. Nesse livro, Hagglund (2008) está interessado principalmente em confrontar a visão de que o pensamento de Derrida passou por uma “virada religiosa”, especialmente nas últimas décadas do século XX. Hagglund (2008) argumenta que um “ateísmo radical” informa a carreira acadêmica de Derrida desde o início. Para apresentar esse argumento, Hagglund (2008) desconstrói questões de imortalidade e mortalidade; negação do ser de Deus e afirmação do ser de Deus; vida e morte, teologia negativa, etc. Mostra, assim, que o “rastro” co-implicado no movimento do devir-tempo do espaço e do devir-espaço do tempo impede que qualquer coisa esteja presente em si mesma. Ao mesmo tempo, ao mostrar que a morte ou a negatividade da sucessão temporal implica sua sobrevivência, o rastro evidencia que a vida tem a morte como seu elemento constituinte. O rastro é entendido como uma forma de sobrevivência, pois “sobreviver nunca é estar absolutamente presente; é permanecer depois de um passado que não existe mais e manter a memória desse passado para um futuro que *ainda não existe*” [“to survive is never to be absolutely present; it is to remain after a past that is no longer and to keep the memory of this past for a future that is not yet”]. Nesse sentido, “o rastro é, portanto, a condição mínima para que a vida resista à morte em um movimento de sobrevivência” [the trace is thus the minimal condition for life to resist death in a movement of survival]. (Hagglund, 2008, 1-2-).

segundo motivo expõe, ou seja, “a passagem dissimulada” através da qual o “problema da presença” se comunica com o problema do “rastro escrito” [trace écrite]¹³. O que está em jogo aqui para os nossos objetivos é que Derrida (1991, 69) não está convencido de que a tela textual construída por Aristóteles em seu tratado sobre o tempo seja *inteiramente dominada* pela tácita determinação do significado de tempo como “presente” e de Sein como “presença”. A principal pista para a passagem dissimulada que, como veremos, opera silenciosamente no tratado de Aristóteles sobre o tempo é a referência à *grammè*¹⁴. Ao elaborar os motivos acima mencionados, John Protevi (1994, 76) explica que Derrida “usa a tese da clausura [closure; clôture] da metafísica para trazer de volta à dobra [ou à margem] qualquer proposta simples de fuga da conceitualidade metafísica”.¹⁵ Para este efeito, Derrida “demonstra que os textos supostamente fundadores da história da metafísica contêm elementos refratários ao sistema de fidelidade à presença”¹⁶. Assim, como afirmará Derrida (1991, 100), o jogo de “submissão e subtração” da metafísica “(...) deve ser pensado na sua regra formal se quisermos ler os textos da história da metafísica”.

A nota de Heidegger (2012, 1165) sobre o tratamento do tempo na *Física IV* de Aristóteles está na última seção do capítulo “*A intratemporalidade e a gênese do conceito vulgar do tempo*”. Neste capítulo, Heidegger (1962, 1135) argumenta que Hegel reproduz o conceito vulgar de tempo ao afirmar que “o espírito – que é o único a ter uma história – cai *no* tempo”, e seu desdobramento subsequente ocorre *dentro do tempo* (Derrida, 1991, 68). Derrida (1991, 68-69) observa que Heidegger somente concorda com a proposição de Hegel em seus resultados. De fato, há uma temporalidade intratemporal na qual Dasein, único ente para quem o seu ser se abre como questão,

¹³ “(...) le passage dissimulé qui fait communiquer le problème de la présence et le problème de la trace écrite” (Derrida, 1968, 37).

¹⁴ Um esclarecimento deve ser feito com relação à tradução do grego “*grammè*” e do francês “*gramme*”. Como explicam os autores da tradução inglesa intitulada “*Margins of Philosophy*” (1994, 34, fn.), o grego “*grammè*” pode ser traduzido como “linha” [line] ou “traço” [trace]. O francês “*gramme*” remete à “letra” ou “carta” [letter]. Nos dois últimos subtítulos de “*Ousia e Grammè*”, Derrida relacionará a *gramme* (letra) francesa à *différance*, justamente com o objetivo de expor a passagem do problema da presença para o problema do “rastro” [trace] escrito.

¹⁵ “(...) uses the thesis of the closure of metaphysics to draw back into the fold any proposed simple escape from metaphysical conceptuality” (Protevi, 1994, 76)

¹⁶ “(...) demonstrates that supposedly founding texts in the history of metaphysics [also] contain elements refractory to the system of allegiance to presence” (Protevi, 1994, 76).

acredita-se tratar da temporalidade na qual se produzem os entes. No entanto, a temporalidade decaída “cai” da temporalidade “originária” que, portanto, pertence à *ontologia* fundamental de Dasein, isto é, ao seu *Sein*. Heidegger (2012, 1165) nota que a prioridade atribuída por Hegel ao “ponto” que representa o “agora nivelado”, indica “(...) que o conceito hegeliano de tempo foi diretamente colhido na Física de Aristóteles¹⁷, que é dominada pela representação metafísica do tempo como uma sucessão de pontos (stigmè) em uma linha (grammé)¹⁸ (Derrida, 2012, 71).

Em consonância, em sua leitura do texto heideggeriano, Derrida (1991, 73) afirma que a temática do tempo, “de Aristóteles a Hegel”, de fato, sempre foi pensada dentro da temática da metafísica da presença porque não poderia ter sido pensado *de outro modo*, concedido que de “outro modo” signifique o posicionamento de um outro centro, de um outro presente. Derrida (1991, 72) pondera, no entanto, que deve haver no pensamento desta impossibilidade de *um outro modo* “uma certa diferença, um certo tremor, um certo descentramento que não reposiciona outro centro, e que, portanto, “não obedece à negatividade dialética de Hegel” que, herdando a vulgaridade do tempo, postula um “outro presente como a negação do presente passado-retido-superado no *Aufhebung*, onde produz sua verdade”. Expor um certo descentramento constituinte da textualidade metafísica será o objetivo da leitura de Derrida (1991) da nota de Heidegger (2012, 1165). Esta “certa diferença”, tremor ou descentralização anunciada brevemente, mas decisivamente, por Derrida antes de sua análise do tratado de Aristóteles sobre o tempo é a passagem dentro da qual o problema da presença se entrelaça com o problema do “rastro” [trace écrite] (Derrida, 1991, 69). Tornar nossa atenção ao texto “Différance”, que precede “Ousia e Gramme” em *Margens da Filosofia*, pode nos ajudar a delimitar alguns dos emaranhamentos dos termos “rastro” [trace écrite], “différance” e “presença” – uma interconexão que será decisivamente

¹⁷ As semelhanças que Heidegger atribui à compreensão de Hegel e Aristóteles do tempo (H. 432-433 fn.) são as seguintes: *Aristóteles vê a essência do tempo no nun, Hegel no agora (Jetzt). Aristóteles concebe o nun como oros, Hegel toma o agora como "limite" (Grenze). Aristóteles compreende o nun como stigmè, Hegel interpreta o agora como ponto. Aristóteles caracteriza o nun como tode ti, Hegel chama ao agora o "isto absoluto" (das "absolute Dieses"). Seguindo a tradição, Aristóteles relaciona o Khronos com a sphaira, Hegel insiste no curso circular (Kreislau) do tempo. A Hegel escapa seguramente a tendência, central na análise aristotélica do tempo, para descobrir uma correspondência (akolouthiein) fundamental entre nun, oros, stigmè, tode ti".*

¹⁸ Além disso, tal “importação ontológica” pode até ser rastreada “no caminho de Kant para o sistema desenvolvido de Hegel”, e na tese de Henri Bergson de que “tempo é espaço” como sucessão qualitativa, isto é, como duração, em vez de quantitativa, uma tese que, apesar das diferenças formulativas, está de acordo com a proposição reversa de Hegel de que “espaço é tempo”, segundo Derrida (1991, 71-72).

marcada no final de “Ousia e Grammè”, quando veremos que não há, simplesmente, um “fora” da conceitualidade metafísica.

O neografismo “différance” não é nem uma palavra nem um conceito (Derrida, 1991 37-39). *Antes*, uma economia geral; estratégia *sem telos* e *sem arkhè*, cujo traçado sempre já frustra a subjugação teleológica de um mecanismo transcendental. *Différance* tem em si a marca de uma diferença gráfica que não pode ser ouvida na fala, expressa na troca da vogal “e” pela vogal “a”. O que isso implica é que as diferenças entre termos, pontuações, sinais e marcas que compõem o texto gráfico não se restringem à escrita gráfica, mas estão sempre operando na fala, que obviamente não pode ser visualizada (Kamuf, 1991, 59). O verbo francês “différer”, que vem do Latim “differre”, abre *pelo menos* dois significantes distintos. Em primeiro lugar, *differe* refere-se à “a ação de remeter para mais tarde”, “um desvio” ou um atraso. À esta cadeia de inscrições, Derrida (1991, 39), adiciona “temporização”. O outro significante do verbo “différer” é o diferenciar. No entanto, sufixo “ance” no final da palavra “différance” designa uma voz média entre a passiva e a ativa. Assim, explica Peggy Kamuf (1991, 60), o “ance” em *différance* “pode apontar para uma operação que não é a de um sujeito sobre um objeto, ou seja, não é uma operação”, mas uma certa não transitividade a partir da qual o discurso filosófico, por meio de sua “repressão”, se constitui. Em “Ousia e Grammè”, enredados na temática do tempo, veremos como *différer*, em relação a ambos os significantes (desvio/temporização e diferenciação), será lida como “temporalização e espaçamento”. O “espaçamento” é uma abreviação da locução “devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo” (Derrida, 1991, 39), a qual expõe a “constituição originária” – embora a própria noção de *origem* (*arkhè*) esteja sendo deslocada – *do tempo e do espaço*. Por ora, assinalemos a *différance* como adiamento e a *différance* como diferenciação dentro da problemática do signo.

Ferdinand de Saussure (1857-1913) ensina que o signo é arbitrário e diferencial: ele só pode obter seu significado a partir da “rede de oposições” que o distingue e o relaciona com os outros signos. Por conseguinte, no sistema linguístico existem apenas diferenças (Derrida, 1991, 42). Mas se um signo ou um “significante” só pode obter seu significado a partir de sua diferença em relação a outros significantes, então “na linguagem só há diferenças *sem termos positivos*”, agora segundo (Derrida, 1982, 42-43), pois no jogo de diferenças em que os significantes se referem uns aos outros, não há elementos substanciais ou próprios que salvaguardem a identidade (presença) de cada significante e muito menos das letras que os compõem. Em vez disso, nesse jogo

diferenciador, que, *na intervenção de Derrida* (1991, 47), especificamente, acontecerá tanto na *linguagem fonética quanto na escrita*, tudo o que temos é um jogo de significantes, e não um significado auto-presente, puro ou auto-idêntico ao qual o significante alude. Em outras palavras, pode-se afirmar que, no jogo de diferenças, sempre que um significante “aparece” como significante, os traços de significantes diferentes e aparentemente “ausentes” estão já sempre deixando uma marca neste significante de tal maneira que permite que ele se constitua por meio de sua diferença em relação a todos os *outros* significantes que ele, ele mesmo, não é. A “identidade” de um significante é, portanto, problemática, pois nunca pode ser auto-idêntica ao ou auto-presente.

Derrida (1991, 45) explicita a *différance* em relação à questão do signo e da significação de uma forma que, como veremos, antecipa a problemática do tempo em *Ousia e Grammè*:

A diferença [différance] é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa' relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados.

Nesse sentido, a *différance* pode ser compreendida como o movimento do jogo a partir do qual as diferenças são produzidas. No entanto, o aparente caráter “originário” da *différance* não deve ser considerado como um presente anterior e estável do qual as diferenças nascem. Afinal, a *différance* nunca pode estar presente em si mesma: ela é aquilo que difere e adia qualquer “si-mesmo” ou “si-próprio”. Por conseguinte, o caráter “anterior” da *différance* – a *différance* como um *certo* passado, portanto, deve ser compreendido em termos de uma diferenciante “síntese originária” não plena, não simples e, portanto, *não originária* (Derrida, 1991, 44-45): a “origem estruturada e diferente das diferenças”. Já não estamos justificados, então, em imputar a ela o nome “origem” (Derrida, 1991, 43). Como explica Rodolphe Gasché (1988, 197) “a *différance* como tempo aponta para um “passado absoluto”, um passado que já não é uma modificação de um presente, já não é um presente-passado, mas um passado ao qual, segundo a lógica do arqui-traço [arche-trace], um momento presente deve referir-se para ser o que é”.¹⁹

¹⁹ “(...) *différance* as time points at an “absolute past,” a past that is no longer a modification of a present, no longer a present-past, but a past to which, according to the logic of the arche-trace, a present moment must refer in order to be what it is]” (Gasché, 1988, 197).

Doravante, deixe-nos explicitar a leitura de Derrida do tratado temporal aristotélico em “Ousia e Grammè” para que, além de marcar a leitura de Derrida (1991) da ontologia fundamental heideggeriana, possamos também expor como “différance”, “traço” e “espaçamento” operam implicitamente dentro do tratado de Aristóteles sobre o tempo, como se relaciona com o problema da simultaneidade e da não-simultaneidade, e como Aristóteles consegue amarrar a questão do “tempo” ao esquema de “potencialidade e atualidade”.

II.c) Leitura da leitura de Derrida da *Física IV* de Aristóteles

Em *Physics IV*, Aristóteles tematiza a noção ordinária do tempo como uma linha horizontal (*grammè*) composta de agoras ou pontos [*stigmè*]. Para isso, Aristóteles inicia sua meditação com uma “aporia” que se expressa nas implicações da interrogação de se o tempo está na ordem de “entes ou não-entes” (Derrida, 1991, 74). Em resposta, Aristóteles afirma que o tempo não pode ser concebido como um ente, pois o “agora” ou o “instante” (em grego; *nun*) “(...) oferece-se simultaneamente como aquilo que já não é e como aquilo que não é ainda.” (Derrida, 1991 74), não sendo também, portanto, uma *parte* (meros) do tempo. Segue-se, estranhamente, que o agora (*maintenant*) “(...) é o que não é e não é o que é.”. Consequentemente, se o agora carrega em si a marca de sua “não-ente(i)dade”, seu *nada*, o agora “não pode participar da presença, da substância, da ente(i)dade ela mesma (*ousia*)” (Derrida, 1991, 74). Também é manifesto, no entanto, que aquilo que determina a essência do tempo, segundo Aristóteles, é precisamente a pré-condição para a enunciação da fórmula do “não mais”, do que “já não é” e do “ainda não”, ou seja, o agora (*nun*). Por outro lado, mesmo que o tempo esteja sendo pensado com base no agora, *nenhuma das partes do tempo* (agoras) pode vir a ser *como tal*, isto é, como entes-presentes em sua “ente(i)dade”. Portanto, pode-se dizer que o elemento mais conspícuo na primeira “fase” da aporia de Aristóteles é o pensamento do tempo em termos de sua *divisibilidade*, que deriva da pré-compreensão do *nun* como essência do tempo. Igualmente importante, no entanto, é o fato de que, como o agora é afetado por uma sucessão temporal contínua que o nega e o determina como um agora-passado (não-mais) ou um agora-futuro (não-ainda), o agora não é temporal. Ora, o agora só se tornar temporal em seu “devindo temporal, ou seja, deixando de ser, passando à não-ente(i)dade na forma do ente-passado ou do ente-futuro” (Derrida, 1991, 74). De certa forma, o agora se revela como o eixo intemporal imodificável que marca o passado como não-mais e o futuro como não-ainda, isto

é, que marca a modificação temporal. Ao fazer isso, o agora marca *um antes e um depois*, ou seja, divide o tempo. Deste modo, o agora é aquilo que funciona como o “núcleo constante do tempo”, pois é somente através do caráter “divisório” do agora que o agora-passado e o agora-futuro podem ser pensados (Protevi, 1982, 70-71). Para colocar em termos concisos uma tese que será mobilizada em diferentes bases na segunda fase da aporia de Aristóteles, mas que já está em ação no início de sua meditação: como *um limite* entre o passado e o futuro, o agora é sempre o mesmo; eternamente presente. No entanto, em seu “ser”, o agora nunca é o mesmo – é, ao contrário, sempre diferente, justamente porque ele já sempre se manifesta afetando e, ao mesmo tempo, sendo afetado pelo próximo agora –, ou seja, ele nunca está *presente*, e, portanto, *não é um ser*.

De fato, Derrida (1991, 86) indica que a primeira fase da aporia de Aristóteles está amarrada a uma pré-compreensão metafísica do ser como presença, na medida em que, para questionar, em primeiro lugar, se o tempo é ou não um ente, o *sentido do ser* do tempo já teve de ser equacionado ao ente-presente, isto é, à presença (substância; *ousia*). Em outras palavras, “ser” foi determinado temporalmente como ente-presente para determinar o tempo como não-presente e não-ente. Nesta acepção, passado e o futuro são pensados como afetos atenuantes que sobrevêm à presença que se acredita ser o *sentido* ou a *essência* do *ente*. Deste modo, porque o ser do tempo está sendo pensado a partir da modulação temporal do presente, “ele é estranhamente pensado como não-sendo, não-ente (ou ente impuro, composto)” (Derrida, 1991, 88), ou seja, composto de *parte* de um agora-passado e de um agora-futuro. Tal é pertença metafísica básica da temática do tempo. Através da exposição da aporia do “não mais e ainda não”, seguida da determinação do ínterim intemporal do tempo (o agora) como não-presença (nada), a concepção aristotélica de tempo, a). predetermina o horizonte do sentido do ser e do tempo como presença e como modo temporal do presente, e b), *reafirma o privilégio da presentidade por meio de sua determinação negativa*, a qual postula, de modo dicotômico, a ausência ou o nada como ser do tempo. Como explica Derrida (1991, 87), assim que se determina ente como sinônimo de presente ou presença, dizer o nada ou dizer o tempo é dizer a mesma coisa”.

Tomando emprestada a terminologia de Aristóteles, a determinação do tempo como não-mais e ainda-não-é um composto de “*ousia* as *energeia*” (presença, substância) ou “*entelekheia*”, a saber, “o ato” ou a atualidade “do fim do movimento”, e “*dynamis*” (movimento) (Derrida, 1991, 87). Por meio de tal composto, tempo é concebido como nunca *propriamente* “em ato”, isto é, como um “ser substancial” (*ousia*). Recapitulemos. Foi exposto (a)(b) que Aristóteles determina o

horizonte do *sentido* do tempo com base na determinação do presente como não-tempo, isto é, como não-presente e, portanto, não-ente. Agora, Derrida (1991, 87) relacionará, embora esta coimplicação tenha se manifestado desde o início de sua leitura, este bem determinado gesto do discurso de Aristóteles ao conceito de “sentido” *em geral*, seja como “essência”, “significação do discurso” e/ou “a orientação do movimento entre arché e telos”, que se inscreve como o pivô da formulação do privilégio da presença do presente, horizonte do qual o “sentido” é ele mesmo pensado. Ora, Derrida (1991, 87) observa que na “história da metafísica”, o *conceito de sentido/significado* sempre foi pensado como presença e através determinação da presença, não podendo não o ter sido. Como resultado, Derrida (1991, 87) delinea a futilidade – assinalando o modo como “Heidegger”, “sem dúvidas”, também a reconheceria – em tentar extrair a questão do sentido, seja o *sentido do tempo, do ser* ou de qualquer outra coisa, como tal, *do sistema onde se articulam os chamados conceitos “vulgares”*, isto é, da metafísica.

Certamente, no entanto, o projeto de ontologia fundamental de Heidegger (2012) não apenas permitiu a *abertura* da *Seinsfrage*, que preserva a temática “vulgar” do *sentido*, mas também procurou estabelecer a *diferença* – ainda que uma diferença não valorativa – entre uma maneira não vulgar, própria e autêntica de visar o horizonte de sentido do ser, e uma maneira vulgar, imprópria e inautêntica de fazê-lo. Tal empreendimento será examinado por Derrida (1991, 102) tendo em vista a possibilidade de se pensar uma diferença que ainda não se dá a ver como diferença, mas que *em seu desaparecimento* [*effacement*], permite o efeito da diferença. Segue-se que, à luz da ponderação de Derrida (1991), não se pode dizer que o projeto de ontologia fundamental de Heidegger (2012) tenha transgredido [transgresser] a metafísica – supondo que isso fosse sequer possível ou que este sequer fosse o objetivo de Heidegger – ao resgatar um modo “próprio” de abrir o horizonte do sentido do ser, pois mesmo com toda a *necessária radicalidade* do projeto de *Ser e Tempo*, os termos em que a temática do ser *teve de ser* recolocada, ou seja, termos de “sentido”, “origem” e diferença, estão abrigados na linguagem metafísica – e não poderiam não estar, simplesmente. Assim, o projeto de *Ser e Tempo* ratifica a “lógica da submissão e subtração” à metafísica da presença, constituindo-se no limiar de um pensamento radical que habita e faz tremer (solicita), ao mesmo tempo, o edifício metafísico.

II.d.) A hipótese inversa: o pivô da essência

Na primeira fase da meditação de Aristóteles sobre a *ente(i)dade* do tempo, o “tempo”, pensado a partir do agora (*nun*) e de sua divisibilidade – o agora como parte do tempo –, foi definido como um não-ente (nada), dada a sua não-presença; sua ausência. Na segunda fase de sua meditação, Aristóteles levanta a hipótese reversa: o tempo não é composto de agoras; o agora nunca é uma “parte” em si mesma, haja vista que a “unidade e a identidade do agora”, no limiar do não-mais e do não-ainda, “são problemáticas” (Derrida, 1991, 90). Recordemos a aporia que a primeira fase da meditação de Aristóteles já havia anunciado: como *limite* entre o passado e o futuro, o agora é sempre o mesmo, eternamente presente (sendo, portanto, atemporal). No entanto, em sua “ente(i)dade”, o agora nunca é o mesmo (é diferente), ou seja, *nunca está presente* e, portanto, *não é um ente* (Derrida, 1991, 90).

Nas palavras de Aristóteles:

Se, com efeito, o agora é sempre outro, como nenhuma parte não é, no tempo, ao mesmo tempo (ama) que uma outra... como o agora não-sendo, tendo sido, porém anteriormente, foi necessariamente destruído num dado momento, os agoras não são ao mesmo tempo (ama) uns com os outros e o que foi anteriormente foi necessariamente destruído (Derrida, 1991, 90 apud. Aristóteles, 218a)

Ocorre, no entanto, que Aristóteles não se contenta com apenas postular uma série de proposições “contraditórias” para determinar a *physis* do tempo. Na verdade, ele quer fornecer uma maneira de resolver o conjunto de “contradições” que a aporia do não-mais e do não-ainda e sua relação com a *continuidade* do tempo expõe. De acordo com Derrida (1991, 90), para oferecer tal solução, Aristóteles remonta todas as suas afirmações “contraditórias” em uma manipulação “dialética do conceito de grama”, que é “comandado pela distinção da potência e do ato”, sendo as “contradições” resolvidas “desde o momento em que se tem em conta a relação sob a qual são considerados: em potência ou em ato.” No início deste subtítulo, foi dito que Aristóteles procurou rejeitar a compreensão do tempo como uma linha (*grammè*) composta de pontos presentes [*stigmè*] que supostamente representam a forma do “agora”. Agora, traçado o percurso de pensamento que precede esta determinação, deve-se acrescentar que tal rejeição só foi perseguida até certo *ponto*: foi menos sobre rejeitar a linha – que pode ser traçada em uma miríade de formatos – como um significante para continuidade/sucessão, do que rejeitar a linha como uma “inscrição linear no espaço”, uma inscrição linear concebida apenas em formato retilíneo. Manifestamente, a *grammè* como uma “inscrição linear no espaço” é a representação mais óbvia da compreensão do tempo

como uma *sucessão de pontos em ato*. Mas como exposto pela aporia do não-mais e do não-ainda, o agora, embora comparável a um ponto [*stigmè*], não é um ponto *em si*, pois o agora nunca está presente, o mesmo que dizer, nunca está *em ato*, como um ponto o está.

Ainda assim, para compreender a relação implícita entre a sucessão aporética de agoras e a inscrição espacial de pontos [*stigmè*] em uma linha, deve-se esclarecer que a afirmação de Aristóteles da forma negativa da presença do tempo, ou seja, sua ausência ou não-ente(i)dade, deriva de sua evocação do argumento “tradicional” da “não-coexistência das partes do tempo”. Esse argumento também será repetido por “Leibniz”, que o resume da seguinte maneira: o tempo, diferente do espaço, não pertence à “ordem das coexistências”, mas sim à “ordem das sucessões” (Derrida, 1991, 91). Com base nesta distinção entre tempo e espaço, Aristóteles faz uma analogia com o *ponto* para argumentar que pontos não se destroem *reciprocamente*, como fazem os agoras. Certamente, a aporia do não-mais e do não-ainda deixou claro que o agora não pode coexistir com *outro* mesmo agora *em ato*, na medida em que sempre que um agora tenta se manifestar, ele tenta fazê-lo enquanto está já sempre sendo anulado pelo agora subsequente, que também está já sempre sendo anulado pelo agora “posterior”, e assim por diante, de modo que sua autoidentidade e sua auto-diferença (alteridade), isto é, sua identidade, entendida com base na auto-presença, e sua auto-diferença, possam “coexistir”. Ocorre que a coexistência de agoras *em ato* é considerada por Aristóteles como uma impossibilidade (Derrida, 1991, 91)²⁰. Afinal de contas, a palavra “coexistência” tem *sentido* somente na unidade de um “único e mesmo agora” (Derrida, 1991, 91). Como pondera Aristóteles (Derrida, 1991, 93, apud Aristóteles, 218a),

se ser ao mesmo tempo (to ama einar) segundo o tempo e não ser nem anterior nem posterior, é ser no mesmo, no agora, se as coisas anteriores e as coisas posteriores são neste agora, o que se produzira há milhares de anos seriam ao mesmo tempo (ama) que aquilo que se produz hoje e nada mais seria anterior ou posterior a nada.

Assim, a impossibilidade da coexistência de vários agoras *em ato* determina a essência do tempo. Mas, para fazer tal inferência, Aristóteles teve de imaginar a impossível possibilidade de dois agoras diferentes, um anterior e um posterior, coexistindo *ao mesmo tempo* (ama). Portanto,

²⁰ Aqui, ao observar que “a coexistência só tem *sentido* na unidade de um único e mesmo agora”, Derrida (1982, 55) mais uma vez relaciona o problema do *sentido à metafísica da presença*. Afinal, só se pode prender o sentido à imagem de determinado referente com base na presença do mesmo e constante agora que permite seu encontro uníssono. Assim, a coexistência é precisamente aquilo que “une sentido ou significado à metafísica da presença”.

um agora teve de ser mantido *junto com* um *diferente* e simultaneamente *mesmo* agora, para que uma comparação pudesse ser feita. Derrida (1991, 91) afirma que tal comparação expõe uma “(...) certa *simultaneidade* do não-simultâneo [*simultanéité* du non-simultané], na qual a alteridade e a identidade do agora são conjuntamente mantidas no elemento diferenciado de um certo mesmo”. Convencionalmente, no entanto, infere-se que o termo “*simultaneidade*” permite a *relação* de dois agoras: assim, a simultaneidade aparece como o com da possibilidade de coexistência espacial. Mas, para cumprir essa função, a simultaneidade exige uma certa *temporalização*. Isto é, o espaço de coexistência implica sucessão temporal, e vice-versa, já que, de outra forma, não haveria um diferente, porque posterior, “agora”, para fazer a comparação em primeiro lugar. Derrida (1991, 92) argumenta, no entanto, que fazer estas afirmações nesses termos, ou seja, dar a diferença entre espaço de “coexistência” e tempo como “sucessão” como constituída, é permanecer instalado na “*ingenuidade*”. Rodolphe Gasché (1988, 136) explica que o termo “ingenuidade”, no discurso derridiano, “é uma função da orientação ética da teorização, não sendo de forma alguma uma ingenuidade ou deficiência devido à finitude do sujeito-filosofante (...). Pelo contrário, tal ingenuidade é a própria possibilidade da teoria”²¹. A desconstrução, neste sentido, demonstra “as possibilidades e recursos inexplorados que contradizem as decisões ético-teoréticas de conceituação e argumentação filosófica e assombra os conceitos e textos da filosofia”.²² Assim, tematiza a “ingenuidade impensada pela prática filosófica”.

Ora, quando se fala em termos de “espaço” e “tempo”, age-se como se o horizonte de sentido ou a “essência” de ambas as palavras já fossem evidentes por si mesmas e, ao fazê-lo, “supõe-se então que uma questão sobre a essência do espaço e do tempo é possível, sem interrogar se a essência e “se a essência da essência não foi secretamente pré-determinada – como presença, precisamente – a partir de uma “decisão” respeitante ao tempo e ao espaço” (Derrida, 1991, 92).

²¹ “Such naivety complies with and is a function of the ethical orientation of theorizing and is in no way a naivety or deficiency owing to the finitude of the philosophizing subject (...). On the contrary, such naivety is the very possibility of theory” (Gasché, 1988, 136)

²² “(...) unexploited possibilities and resources which contradict the ethico-theoretical decisions characteristic of conceptualization and philosophical argumentation and haunt the concepts and the texts of philosophy, corresponds to the thematization of a naivety unthought by discursive philosophical practice” (Gasché, 136)

No entanto, Derrida (1991, 93), não apenas expõe a submissão da distinção de Aristóteles entre espaço e tempo à lógica da presença. Em vez disso, argumenta que o *traço* da coimplicação simultânea de espaço e tempo, i.e., do devir-tempo do espaço e do devir-espaço do tempo, se dá para ser lido dentro da teoria do tempo de Aristóteles. Nesse sentido, o discurso de Aristóteles pode ser visto como submetido à delimitação heideggeriana da metafísica como pensamento do presente e, ao mesmo tempo, como discurso que se subtrai dela. Para mostrar isso, Derrida (1991, 93) chama a atenção à palavra “ama”, que significa “conjuntamente, os dois em conjunto, ‘ao mesmo tempo’”. Aristóteles não tematizou essa palavra. No entanto, Derrida (1991, 93) sustenta que “ama” é o meio pelo qual todo o discurso de Aristóteles é feito possível. *Ama* não é nem espacial e nem temporal. Refere-se, antes, à *simultaneidade* – que difere e adia – do espaço “e” do tempo e, com efeito, à articulação indecível de identidade e diferença. Como Derrida (1991, 93) explica, essa simultaneidade [Ama]; “a duplicidade do *simul* para a qual ela remete não reúne ainda e nela mesma nem pontos nem agora, nem lugares nem fases”. Antes, refere-se à “origem comum” do espaço e do tempo, sendo precisamente aquilo que condiciona a aparição do ser, ou seja, aquilo que condiciona *e ameaça* a determinação do ser como presença.

John Protevi (1994, 101, *itálicos são meus*) elucida que a determinação da “ousia” aristotélica (ser, substância) como presença “depende de um modo de tempo, o presente, mas o próprio tempo é indecivelmente [undecidably] articulado com o espaço: assim, ousia é ‘produzido’ pelo tempo/espaço” e “aqui, a demanda é para que pensemos a *différance* como aquilo que, ao excedê-la, permite a determinação do ser como presença”.²³ A coimplicação de tempo “e” espaço; o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo, está coimplicada no que Derrida (1991) chama de “rastro” [*trace écrite*], que está complicado no “espaçamento”, que, por sua vez, está coimplicado na *différance*. O termo “rastro” pode ser entendido como uma diferença que, *em apagando a si mesma*, abre a possibilidade de “identidades, presenças ou interioridades constituídas aparecerem”. Em outras palavras, o “rastro” não pode se dar à leitura como uma “identidade constituída” que, sendo condicionada pelo rastro ele mesmo, já sempre tem a marca da articulação indecível da diferença e da alteridade, sendo, portanto, ameaçada por aquilo que

²³ “(...) depends upon a mode of time, the present, but time itself is undecidably articulated with space: thus, ousia is “produced” by time/space” and “(h)ere the demand is made for us to think *différance* as that which, in exceeding it, allows for the determination of being as presence”.

deseja excluir para se determinar a partir da equação da “essência” com a auto-presença. Diferentemente, o rastro [trace] se dá a ser lido em seu “desaparecimento” (Protevi, 1994, 79).

Como explicado no início desta seção, o jogo da *différance* foi elucidado por Derrida (1991) no ensaio “Différance”, que precede “Ousia e Grammè” em *Margens da Filosofia*. Ao delinear o movimento da *différance*, Derrida (1991, 45) indica que:

“É necessário que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância [ousia] e o sujeito [identidade]: Esse intervalo constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar *espaçamento*, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (temporização).

Em outras palavras, o intervalo do não-mais e do não-ainda é o que é chamado de “agora”. Tal intervalo é condicionado pelo espaçamento que tem a temporização coimplificada em sua constituição, isto é, pelo devir-espaço do tempo e pelo devir-tempo do espaço. O espaçamento expõe que o chamado “presente” ou “agora” é já sempre, em seu interior, relacionado a algo *diferente de si mesmo*. Ou seja, o interior do agora é marcado pelo rastro [trace] daquilo que chamamos de “passado” e, ao mesmo tempo (ama), pelo rastro do chamado “futuro”. Portanto, o que é chamado de “presente” ou “agora” depende da relação com o que esse mesmo “presente” ou “agora” absolutamente não é, “nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados” (Derrida, 1991, 45). Manifestamente, o jogo de alteridade e diferença dentro de um agora e dentro do agora “subsequente” permanece indecível, na medida em que a condição de possibilidade do agora é o seu estar exposto àquilo que ele, ele mesmo, não é, isto é, sua impossibilidade de estar presente em si mesmo. Assim, porque o “presente” é já sempre não-mais e ainda-não, este “presente” não pode ser entendido como ponto estável no qual um passado-presente e um futuro-presente, ou fases *ainda* incompletas deles, se tornam atualizados (em ato), nem como o presente-futuro em relação a um presente-passado como um presente modificado, pois o *rendez-vous* em que o agora tenta se manifestar sob a forma presença, sempre já inscreve a *morte ou finitude* do agora, sem a possibilidade de qualquer entelêquia ou assemblagem final.

O “rastro”, neste sentido, é incomensurável com “(...) o vir-a-ser-passado daquilo que foi presente.” Não se pensa o “rastro” e a *différance* “*ela mesma*” e absolutamente não “*ela mesma*”,

a partir do presente ou da presença do presente. (Derrida, 1991, 54-55). Como o filósofo e professor de literatura comparada Martin Hagglund (2004, 43, *itálicos são meus*) de modo instigante observa: “tempo *em si mesmo* é a impossibilidade de qualquer *em si mesmo*” [time itself is the impossibility of any itself]. Portanto, “embora o presente seja aquilo a partir do qual acreditamos ser capazes de pensar o tempo” e embora o tempo nunca tenha sido pensado de outra forma – porque implicaria um *outro centro presente* –, essa compreensão do tempo na verdade apaga “a necessidade inversa: *pensar o presente a partir do tempo como différance*” (Hagglund, 2004, 42 apud Derrida, 166; 236-37, *itálicos são meus*).

I.e.) Potencialidade e ato: o tempo é mais bem retratado pela circularidade do círculo

Assinalou-se, anteriormente, que Aristóteles não se contentou em postular apenas uma série de proposições “contraditórias” para determinar a *physis* do tempo e que, para resolver o conjunto de contradições que a aporia do não-mais e do ainda-não e sua relação com a *continuidade* do tempo expõe, ele recorre ao esquema da potencialidade e ato. Deixe-nos, agora, colocar a questão de maneira direta e explicitar suas consequências: como Aristóteles tentou dominar e amarrar a aporia do agora ao esquema da “*enteléquia*” se o tempo, pensado com base no agora e em relação ao *grammé* (linha), nunca está presente devido ao fato de que o agora, já sempre no limiar do não-mais e do não-ainda, sempre destrói o “próximo” agora, que também já sempre se constitui-se no limiar do não-mais e do não-ainda?

Para implementar o esquema de potencialidade e ato, isto é, “definição do movimento como a ‘*enteléquia*’ do que está em potência, enquanto tal” (Derrida, 1991, 99), Aristóteles teve de rejeitar a analogia do *tempo* como inscrição no espaço e substituí-la pela analogia com a linha na forma do *círculo*, pois através da circularidade, as extremidades da linha são capazes de se encontrar sem interromper a continuidade do tempo. Aqui, o tempo está sendo pensado em analogia ao caráter contínuo da “grandeza” e do “movimento”, embora não sendo, ele mesmo, nenhum dos dois, mas sim aquilo que condiciona a determinação da mudança de local. Por meio da analogia do tempo com a figura do círculo, a mudança de um local-agora-passado para um local-futuro-agora é teleologicamente finalizada quando o círculo se volta sobre si mesmo, sendo “o fim (do último agora) reproduzido “indefinidamente” no início (do agora subsequente) e o começo no fim. Nesse caso, o “agora” está sendo pensado em analogia ao ponto *não em ato, mas enquanto limite* [peras],

pois como o ponto em relação à linha, o agora, se for considerado como limite [peras], é acidental em relação ao tempo. Como “acidente do tempo”, o agora é uma potencialidade que deve, portanto, atingir sua forma final – ficar *em ato*, deixando de ser *agora-em-potencial* – no início do próximo agora (Derrida, 1991, 96-98). Segue-se que o fim (telos) já está predeterminado na potencialidade constitutiva do agora, isto é, em seu começo (archia, arqueologia). O tempo é, portanto, “grama inacabado no horizonte de uma escatologia ou de uma teleologia, remetendo segundo o círculo para uma arqueologia” (Derrida, 1991, 97). Sendo o tempo uma linha circular *em ato*, isto é, em absoluta e eterna presença, tempo é, portanto, “conectado pelo *presente idêntico em ato* e dividido pelos diferentes instantes potenciais”, ou *agoras-em-potencial* (Protevi, 1994, 70). É assim, portanto, que o emprego do esquema de potencialidade/atualidade por meio do círculo, promove “a manipulação dialética do conceito de grama” implicando, junto e em função dela, o *apagamento* do “rastro”, isto é, da “différance” que a aporia do não-mais e do não-ainda, manifesta na analogia do tempo com o grama como traçamento retilíneo de *agoras* negados pela sucessão temporal, expôs (Protevi, 1994, 102). Tal é a compreensão – “*jamais*” não pensada “sob nome do tempo”, do grama pela metafísica: o “entre o ponto e o círculo”, isto é, o “entre a potência e o ato (a presença) (...)” (Derrida, 1991, 98).

Argumento semelhante, mas em analogia ao problema do número e do numerado, é feito por Aristóteles ao considerar o agora como “número estranho ao tempo”, pois embora o número enumere o tempo a partir dos *agoras*, “o número não pertence à coisa numerada” (Derrida, 99-100). Como Derrida (1991, 99-100) explica, se há “se há dez cavalos, a dezena não é equídea, ela está alhures (allotht)”. Portanto, o agora também não é tempo, não constitui sua essência, mas está fora do tempo. Sua exterioridade ao tempo, no entanto, só é determinada enquanto “acidente”, isto é, enquanto pertence ao tempo como acidente. A partir do agora que divide o tempo, tempo está sendo pensado com base na *diferença* entre um agora anterior e um agora posterior. Ao mesmo tempo, na determinação da diferença entre um agora anterior e um agora posterior, o agora também deve ser pensando com base na identidade ou essência da *coisa numerada*, isto é, do agora. Como explica Protevi (1994, 72), “um momento de identidade [ou essência] é necessário para a contagem [dos *agoras* anterior e posterior, isto é, distintos], pois deve haver uma unidade a ser contada: cada agora deve ser reconhecido como um agora”.²⁴

²⁴ A moment of identity is needed for counting, for there must be a unit to be counted: each now must be recognized as now” (Protevi, 1994, 72).

Protevi (1994, 72) argumenta que o *jogo* entre identidade e da diferença implicado na numeração dos agoras que não são, como o tempo também não o é, número, também abre a possibilidade de uma releitura do texto aristotélico a partir da *différance*, tanto quanto o termo “*ama*” havia permitido em outro momento de seu discurso, haja vista que através da *différance* entende-se a aporia da diferença e da identidade do agora *como aporia indecidível*. Derrida (1991, 99) indica que essa estranheza do agora ao tempo, essa “identidade” problemática do agora, “provavelmente arrancaria o texto de Aristóteles à delimitação heideggeriana”, ou seja, o arrancaria da delimitação da persistente dominação da presença, aqui na forma da “identidade”, na história da metafísica. No entanto, como já indicado, Aristóteles quer resolver as contradições expostas por seu discurso, e ele o faz, aqui, a partir de seus “princípios de mudança”, os quais submetem e reduzem a diferença à identidade, apagando assim a *différance* auto-afetiva [auto-affective] do agora (Protevi, 1994, 72). Esta solução é introduzida por meio de uma analogia com um “corpo em movimento” ou “corpo em locomoção”, que traz à baila os princípios de mudança. A premissa central deste argumento é que em sua *locomoção*, um mesmo corpo pode ganhar atributos diferentes à medida que se move ‘no tempo’. Compara-se, portanto, a identidade numérica do corpo em movimento e a diferença de seus atributos. Assim, é possível dizer que um corpo (a) localizado em um certo lugar (b) é diferente deste mesmo corpo (a) e um lugar diferente (k). O agora e sua identidade são, aqui, pensados em analogia ao corpo que mantém sua identidade a despeito de sua locomoção de um agora anterior para um agora posterior. Quanto ao tratamento da diferença entre os agoras, o agora anterior é determinado em termos de sua “privação” em relação ao agora posterior, *fase* na qual adquirirá sua *forma atual*, sua *presença*. Isto se dá em função do fato de que nos princípios de mudança de Aristóteles, “a mudança requer uma dominação teleológica do exterior”. Isso significa que o exterior da primeira fase do agora deve ser encontrado no interior do agora subsequente, de modo que mudança e, portanto, diferença, “também é identificação, pois a primeira fase se torna a segunda fase da mesma mudança” (Protevi, 1994, 72-73). Segue-se que “(...) O mesmo corpo viaja, mas diferentes fases são contadas, uma como anterior e a outra como posterior, então há um “agora viajante” [travelling now], *idêntico* sob suas mudanças”.²⁵ Assim, Aristóteles resolve a “estranheza” ou “alteridade” do agora à essência do tempo (seu ser, sua presença), submetendo-o ao “(...) sistema das oposições fundadoras da metafísica: a estranheza é

²⁵ “The analogy implies that as the same body travels, but different phases are counted off, one as prior and the other as posterior, so is there a “travelling now,” identical beneath its changes” (Protevi, 1994, 73).

pensada como acidente, virtualidade, potência, inacabamento do círculo, fraca presença, etc.” (Derrida, 1991, 99).

Em suma, o esquema da potencialidade e ato é introduzido para resolver as contradições tanto do pensamento do tempo em analogia ao ponto quanto do tempo em analogia ao corpo em locomoção, ratificando a indicação de Derrida (1991, 97) de que o pensamento do tempo como grama, como linha, sempre determinou um “grama inacabado”, pois pensando a partir do primeiro agora como fase privativa, “(...) no horizonte de uma estalogia ou de uma teleologia”, pois na fase subsequente (no agora posterior), o mesmo agora receberá, finalmente, o atributo de sua *forma atual*, “remetendo segundo o círculo para uma arqueologia” (Derrida, 1991, 97), afinal, na imagem do tempo pensada como grama circular, as extremidades da linha se encontram findando as fases dos agoras indefinidamente.

Derrida (1991, 98) assinala, assim, que o tempo é, de fato, pensado por Aristóteles a partir do agora; a partir da analogia com o ponto; a partir do binômio diferença e essência (ousia), sendo essência sinônimo de presença (*parousia*), e a partir do recurso ao esquema de potencialidade e ato. Reconhece, assim, a delimitação heideggeriana do privilégio da *presença* como a operação mesma da metafísica em toda a sua história. No entanto, argumenta também ser o caso de que uma leitura pode – e pôde, em seu itinerário – ser reorganizada para repetir no texto de Aristóteles tanto essa delimitação quanto seu oposto (Derrida, 1991, 98). Nesse caso, a delimitação compartilha com a limitação a mesma linguagem conceitual, como nosso itinerário explicativo mostrou por meio da palavra “ama”, primeiro, e depois por meio da exposição da aporia que o esquema de potencialidade e ato no grama circular visa dominar e resolver, isto é, a aporia da auto-afecção do agora, sua alteridade problemática, a *différance*, enfim.

Em suma, como argumenta Derrida (1991, 98), como qualquer texto dito metafísico ou “vulgar” é *simultaneamente submetido e subtraído* da metafísica da presença, a crítica aos conceitos que compõem tal sistema a partir de seu interior só pode levar alguém a “andar em círculos”, ou seja, “a reconstituir, segundo uma outra configuração, o mesmo sistema”. É somente à luz dessa afirmação que podemos entender por que Derrida (1991, 100) indica que, talvez, não exista um conceito vulgar de tempo ou, dito de outro modo, que “o conceito de tempo pertence totalmente à metafísica”, pois constitui-se na vulgaridade que se delimita no discurso em que ele é formulado. Isto é, os recursos utilizados para criticá-lo só podem ser colhidos do léxico metafísico, e estes recursos são convocados sempre que se inscreve a operação do “signo” tempo *em geral*,

seja sua pertença metafísica delimitada ou não, no discurso que o invoca (Derrida, 1991, 98). Nesse sentido, todo texto da tradição metafísica compreende tanto a “vulgaridade”, ou seja, a dominação da presença, quanto os recursos que serão usados para criticar tal vulgaridade. Segue-se que, ao tentar propor outro conceito de tempo ou de ser, um que seria, portanto, não-vulgar²⁶, rapidamente se percebe que sua construção depende de outros predicados metafísicos.

Para Derrida (1991, 100-101), essa teria sido a experiência de Heidegger em *Ser e Tempo* (2012). Ora, o “eixo fundamental” através do qual a destruição da ontologia antiga foi empreendida consistiu na determinação da diferença entre uma compreensão autêntica ou própria e uma compreensão inautêntica ou imprópria do ser e, em última instância, de uma temporalidade originária e de uma temporalidade que dela *decai* na forma vulgar da intratemporalidade. O final de *Ser e Tempo* (2012), segundo Derrida (1991, 102) não é um final, mas sim uma *interrupção*: o texto é *interrompido* pela questão de *se* a temporalidade originária “conduz ao sentido do ser”. Considerando a interrupção de *Ser e Tempo*, Derrida (1991, 102-103) argumenta que a relação entre a dominação da “presença” em geral [Anwesenheit] e aquilo que a excede nunca pode se oferecer para ser lida na forma de presença – e, com isso, portanto, do “sentido” e do “signo”, determinados pela metafísica da presença, como já assinalado – muito menos em sua forma negativa (ausência). Assim, o chamado excesso da metafísica deve ser compreendido em sua irreducibilidade “(...) [à] toda produção ou desaparecimento possível de um ente em geral (...)”. E, no entanto, *em excedendo* a dicotomia presença-ausência e a produção e desaparecimento de seres, este excesso ainda deve, de modo impensável dentro da metafísica da presença, dar-se à leitura *no texto metafísico*, ou seja, deve ainda “*significar*”. Aqui a demanda é para que pensemos o excesso da metafísica da presença através da temática do *rastro*, da *différance*, e não através da busca pelo *sentido* do ser que implica uma busca pela atribuição de um nome próprio à diferença entre o ente e o ser (Derrida, 1991, 103).

Conforme explicado previamente, a temática do rastro co-implica a questão da possibilidade de significação e, portanto, da *différance*. Assim, o rastro não deve ser compreendido

²⁶ Para John Protevi (1994, 113), “a vulgaridade do tempo vulgar consiste em sua prontidão para adotar (...) uma imagem espacial, que está pronta para uso em uma linguagem, que graças à queda do Dasein, é dominada por 'representações espaciais' (369). Portanto, em sua leitura, um conceito adequado de tempo, para Heidegger, não deve ser espacial: é preciso purificar o tempo da linguagem espacial. Para Protevi (1994, 113) esta purificação está fadada ao fracasso, pois sempre que o registro “tempo” é inscrito em um discurso, junto a ele inscreve-se também uma gama de termos espaciais.

como aquilo que alude à presença, seja como derivação de uma presença originária ou como um movimento teleológico em direção à conquista da presença, pois seu modo de inscrição é a rasura de si mesmo. Como Derrida (1991, 103) explica, o rastro é produzido como seu próprio apagamento, sempre já eludindo qualquer tentativa de submetê-lo à presença. Ou seja, “o rastro (é) isso mesmo que deve furtar-se ao controle. *Só a presença se controla*” [*Seule la présence se maîtrise*]. De modo análogo, o signo não deve ser compreendido como uma inscrição que se refere à presença do *significado* como tal. Em vez disso, aquilo que o signo significa, aquilo a que o traço se refere, *não sendo a presença*, deve ser, então, o rastro do rastro, o rastro do apagamento do rastro. Mas como o modo de inscrição do rastro é o apagamento de si mesmo no texto da metafísica, *toda determinação de tal rastro pertence ao texto da metafísica* “que abriga o rastro, e não ao próprio rastro”. Assim, “não há rastro ele-mesmo, rastro próprio” (Derrida, 1991, 104), ou seja, não há nome *próprio* para o rastro fora do edifício metafísico. A “presença” é o rastro do apagamento do rastro que se produz *em se apagando*. Nesta direção, se o ser ontológico e próprio, em geral, nunca foi pensado na história da metafísica senão em termos ônticos, isto é, como ente, usando a terminologia de Heidegger (2012), Derrida argumenta que deve haver uma diferença que preceda a esquecida diferença entre o ser e os entes, a diferença ôntico-ontológica, e que não pode ser, portanto, definida em termos de *sentido, propriedade, autenticidade, presença e ausência*. Tal diferença impensada pela metafísica deve ser entendida como *différance*, isto é, como *rastro* que se-difere, difere, se-adia e adia traçando-se e apagando-se simultaneamente. É verdade que tal *différance* nos eludiria para sempre, mas, ao fazê-lo, também nos faria pensar em um uma escrita que “excede tudo o que a história da metafísica compreendeu sob a forma da grammè aristotélica, no seu ponto, na sua linha, no seu círculo, no seu tempo e no seu espaço (Derrida, 1991, 105).

II.f) O Heidegger de Reinhart Koselleck

Entre as inscrições que se dão à leitura na *teoria da história* de Reinhart Koselleck está o seu engajamento com o horizonte aberto pela tematização de Martin Heidegger (2012), em “*Ser e Tempo*”, de questões de temporalidade, finitude e historicidade. Reinhart Koselleck (2014, 93-103) se interessou pela relação de “Dasein” com sua temporalidade e finitude, isto é, seu “ser-para-a-morte” [*Sein zum Tode*]. Diversos estudiosos apontam²⁷, ainda que tipicamente de modo elusivo,

²⁷ Consulte: Olsen, Niklas, *History in the plural: an introduction to the work of Reinhart Koselleck*, New York: Berghahn Books, 2012 or Olsen, Niklas, *Beyond utopianism and relativism: history in the plural in the work of Reinhart Koselleck*. (Thesis), European University Institute, Florence, 2009.; Carr, David.

relações entre *Ser e Tempo* (2012) e a teoria da história de Koselleck (2018), que tem como principal objetivo a determinação das pré-condições de ocorrências históricas. Isso não provoca surpresa, afinal Koselleck (2006, 363, fn.4; 2014, 93-103) não apenas referenciou Heidegger (2012) em alguns de seus ensaios como também afirmou em uma entrevista “que dimensões centrais de seu trabalho devem ser entendidas dentro das dinâmicas da recepção de Heidegger da qual ele fez parte durante seus estudos em Heidelberg” (Olsen, 2009, 39, apud. Koselleck, 2003, 9).²⁸ É também tipicamente repetido que Koselleck teria “ido além” (Olsen, 2009, 71) ou “superado” (Ankersmit, 2021, 40) Heidegger através de sua crítica à ênfase deste último na temporalidade de Dasein em vez de nos meandros das relações “interpessoais” estabelecidas pelos *seres humanos, interesse de Koselleck (2014)*.

Em sua importante resenha ao livro *Future's Past* (2004), David Carr (1987, 198, *itálicos são meus*) afirma que embora o emprego de uma terminologia estritamente heideggeriana não seja detectável nos ensaios de Koselleck, a influência da “concepção de temporalidade *humana*” de Heidegger é clara. O revisor explica que a concepção heideggeriana de temporalidade “humana” prioriza “possibilidades” sobre a “atualidade”, aparentemente em referência à unidade estática de passado, presente e futuro – sendo o futuro a modulação temporal a partir da qual todos os outros modos temporais se temporalizam. Para Carr (1987, 198, *itálicos são meus*), o engajamento de Koselleck com *Sein und Zeit* traz à luz a “lição irônica” que a obra parece legar à disciplina histórica:

“Como seu objeto são as *pessoas e suas vidas e ações*, [a disciplina histórica] deve tratar o que é constitutivo delas como pessoas, suas possibilidades e seu futuro. Assim, o objeto da história é, em um sentido importante, não fato, mas possibilidade, não passado, mas futuro; ou, mais precisamente, possibilidades e

Review of *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, by R. Koselleck & K. Tribe. *History and Theory*, vol. 26, no. 2, 1987, 197–204.; Ankersmit, Frank. Koselleck On “Histories” Versus “History” or Historical Ontology Versus Historical Epistemology, *History and Theory*, vol. 60, n. 4, 2021, 36-5; Silveira, Aline Dias da. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do *Picatrix* (séc. XIII), *História da Historiogr.*, Ouro Preto, n. 22, 2016, 188; Bouton, Christophe. The Critical Theory of History: Rethinking Philosophy of History in the light of Koselleck’s work. *History and Theory*, vol. 55, n. 2, 2016, 174.

²⁸ “(...) that central dimensions of his work should be understood within the dynamics of Heidegger-reception that he entered during his studies in Heidelberg” (Olsen, 2007, 39). Niklas Olsen referencia o seguinte trabalho: [Reinhart Koselleck] “Zeit, Zeitlichkeit und Geschichte – Sperrige Reflexionen: Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf-Dieter Narr und Kari Palonen”, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen (Hg.): *Zeit, Geschichte und Politik: zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*, Jyväskylä 2003, p. 9.

perspectivas passadas, *concepções passadas do futuro*: futuros passados” [Future’s Past].²⁹

Manifestamente, apesar de reconhecer o fato de que Koselleck (2018, 44 cf. 2014, 93-94) declaradamente quis operar com o que *determina* como “Dasein humano”, ou seja, uma entidade que não tem o caráter de *Dasein*, mas que é descrita com base na suposição de que já se tem acesso ao seu ser, Carr (1987, 198) parece simplesmente *repetir* a própria suposição de Koselleck (2018, 44), atitude também tomada por Niklas Olsen (2018, 44-45), a propósito, de que há, em *Ser e Tempo*, uma tentativa de revelar “as condições ontológicas da existência humana” ou a “temporalidade humana”, em vez de um esforço voltado à determinação das condições ontológicas de *Dasein*, que ainda não é “humano” nem “indivíduo”, pois não é um ente do qual possamos assumir um conhecimento a priori. Como explica Derrida (2016, 88), a analítica de *Dasein* *deve preceder* a determinação de algo como o ente humano. Somente a partir de sua elucidação, a questão daquilo a que se chama de ente humano pode começar a ser preparada e devidamente colocada.

À luz deste esclarecimento, a totalidade da afirmação de Carr (1987, 198) de que há uma clara influência da “concepção de temporalidade humana” de Heidegger na teoria dos tempos históricos de Koselleck mostra-se ainda mais elusiva e equivocada, se considerarmos o tratamento de Heidegger (2012, 895) do fenômeno da temporalidade de *Dasein*, isto é, de seus *modi de temporalidade* enquanto seus *modi-de-ser*, os quais, por sua vez, assentam-se na possibilidade fundamental de sua existência *própria e imprópria*.

Em linhas gerais, a “temporalidade originária e própria” de *Dasein* temporaliza³⁰ na “unidade estática” do passado, presente e futuro, sendo o “futuro” o modo temporal a partir do qual

²⁹ “Because its subject-matter is persons and their lives and actions, it must treat what is ultimately constitutive of them as persons, their possibilities and their future. Thus, the subject-matter of history is in an important sense not fact but possibility, not past but future; or, more precisely past possibilities and prospects, past conceptions of the future: futures past” (Carr, 1987, 198).

³⁰ Heidegger (2012, 895) explica que a temporalidade de *Dasein* não é um ente em meio a ou dentro de um outro ente. A temporalidade não “é” algo, simplesmente, pois “a temporalidade [tão somente] *temporaliza* (...) os possíveis modos dela mesma”. Isto é, o ser da temporalidade não pode ser simplesmente deduzido de características ônticas particulares que se dão à leitura no campo descritivo aberto por nosso recurso ao verbo “é”, por meio do qual acreditamos ingenuamente responder à pergunta do sentido de seu ser sem, no entanto, abordá-lo primeiramente em sua *própria* ontologia. Não. A temporalidade *temporaliza* de inúmeras maneiras, e é por isso que se diz que *Dasein* *pode* ter múltiplos “modi-de-ser”. A interpretação de *Dasein* de e em seus próprios modi-de-ser, a qual se encontra entrelaçada a sua interpretação do ser do tempo e da temporalidade é, deste modo, condicionada pela “possibilidade fundamental da existência própria e imprópria”.

esta temporalidade, ela mesma, temporaliza. Assim, “o fenômeno primário da temporalidade própria e originária é o futuro” (Heidegger, 2012, 897). As ecstases temporais expõem a condição fenomênica e originária de Dasein de estar “fora de si”. Isso significa que, na compreensão originária própria da temporalidade, o futuro transmite as “características fenomênicas do ‘para-si mesmo’, uma vez que, desde sua decaída ou “dejeção” [Geworfenheit] no-mundo, sempre já sendo portanto um ser-para-a-morte [Sein zum Tode], sua mais própria e inevitável possibilidade, Dasein se dirige às possibilidades que lhes são próprias e se apodera delas em um ato resolutivo, que, por sua vez, traz Dasein “de-volta-para” si mesmo em sua mais própria potencialidade de ser. O “passado”, por outro lado, é definido como “ter-sido”, uma vez que em seu modo de ser-para-a-morte, o próprio passado de Dasein se temporaliza constantemente como fora-de-si a partir do futuro. Por fim, a interpretação própria e originária da modulação temporal do “presente” expõe a característica fenomênica de Dasein de “fazer-que-algo-venha-de-encontro”, isto é, o *rendez-vous* entre Dasein e entes no-mundo que, *diferentes de Dasein*, que em sua originária temporalidade estática está sempre fora-de-si, têm o modo de ser presente-à-mão intratemporalmente.

A temporalização “originária e própria” de Dasein se difere temporalização imprópria da temporalidade, que *resulta* do “nivelamento” da temporalidade própria, a qual Heidegger (2012, 897-898) atribui, portanto, caráter primordial. Na compreensão imprópria da temporalidade, Dasein se entende em termos daquilo com que se “ocupa”³¹ em sua cotidianidade, i.e., naquilo que lhe é mais próximo e imediato. Por essa razão, em sua cotidianidade, *Dasein* extrai impropriamente o significado constitutivo do “tempo” e do “ser” de uma dimensão temporal determinada, a saber, o chamado “presente”, ou mais precisamente neste caso, o presente em nome do tempo e, portanto, todas as modulações temporais (passado e futuro) do “tempo”, como “pura sequência de agoras, sem começo e sem fim” (Heidegger, 2012, 917). Em seu modo existencial impróprio, Dasein é irresoluto, pois em vez de apoderar-se de suas possibilidades mais próprias, Dasein espera, em sua

³¹ De acordo com Heidegger (2012), enquanto Ser-no-mundo e dentro do tempo, o Dasein está à frente de si mesmo como um ser-para-o-mundo [Sein zur Welt] e, portanto, como um ser cujo modo existencial é entendido como “preocupação” [Besorgen]. Entendido como um conceito ontológico (autêntico ou próprio), a “preocupação” revela o Ser do Dasein como “cuidado” [Sorge]. O cuidado é a condição ontológica primordial para as ações de todo Dasein cujo modo de Ser-no-mundo é, em todos os casos, sempre próprio ao seu Ser - uma propriedade que significa, em termos ontológicos, uma unidade inextricável entre ser e mundo que se difere da ideia imprópria de que há uma *relação entre, de um lado, o Dasein e, de outro, o mundo externo e a dimensão intratemporal* em que ele meramente habita.

cotidianidade, por algo que “ainda não” está *presente*, isto é, o futuro-presente. Neste modo de ser, Dasein entende sua morte como algo que *acontecerá* a ele no futuro (se tornará atual) e não como possibilidade de seu modo-de-ser próprio, isto é, como aquilo que *não* pode ser experimentado por Dasein *como tal*, revelando-se como a possibilidade da impossibilidade de sua existência e abrindo, por este motivo, todas as possibilidades de seu ser “aí” [Da-Sein]. Aqui, pode-se vislumbrar o modo como a concepção do tempo transmitida pelo que Heidegger (2012) denomina como tradição ontológica antiga foi condicionada pelo modo inautêntico de Dasein. Ora, a ontologia antiga contemplou o tempo – e, portanto, o ser [Sein] – apenas em termos ônticos, isto é, como “ser-dentro-do-tempo” (Heidegger, 2012, 77; Heidegger, 1962, 472). Assim, o sentido do ser foi equacionado à *presença* dentro-do-tempo, sentido este que, portanto, foi determinado de acordo com uma compreensão de temporalidade que conferiu à modulação do “presente” a *base* a partir da qual o sentido do “tempo” e do “ser” pôde ser extraído (Heidegger, 2012, 95-97).

Tendo este quadro introdutório, nas próximas linhas, procuraremos adensar a explicação da temporalidade própria e imprópria, enredando-a à explicitação das deduções teóricas de Reinhart Koselleck (2006; 2014) de *Ser e Tempo* para, assim, expor os modos de difração desta temática na teoria temporal de Koselleck (2006; 2014), considerando a relação desta última com a sua antropologia histórica.

Em termos gerais, tomar a questão da finitude de Dasein é um dos ímpetus preliminares para a tarefa de formular e sistematizar o que, a princípio, “Koselleck” chamou de “ontologia” histórica e, posteriormente, entendeu como mais adequado denominar como “antropologia histórica” (Olsen, 2009, 72), que basicamente se refere a um conjunto de pressupostos que qualificam e determinam a *condição transcendental* das histórias possíveis, ou seja, as condições formais que permitem a ocorrência de “unidades de ação” em espaços históricos díspares *no tempo*. No entendimento de Koselleck (2014, 94), embora a finitude do chamado “Dasein humano” seja a questão mais própria e mais extrema em sua analítica existencial, sua finitude é compreendida de modo isolado, isto é, sem levar em consideração sua relação com outros seres humanos – o que revela, portanto, o interesse de Koselleck (2014, 94) em questões *antropológicas* e não questões primariamente ontológicas constituintes da analítica existencial de *Dasein*.

Para Koselleck (2014, 94, itálicos são meus), “como ‘Dasein’ (...)”, os “*seres humanos*” ainda não estão “abertos” aos seus semelhantes, e tampouco estão “livres” em seu potencial de conflito para com eles. Deste modo, porque Koselleck (2014, 278) entende que o tema das

“estruturas interpessoais ou supraindividuais” da existência humana – determinando Dasein antropologicamente – está suspenso na investigação ontológica de Heidegger, ele (2018, 45) lamenta que não se pode extrair de *Ser e Tempo* uma “gramática completa e adequada” para uma teoria da história que visa descrever os meandros envolvidos na determinação básica da finitude e historicidade *humanas*. Koselleck (2014, 101-102; 278) denuncia que diferente de “Heidegger”, que teria ficado satisfeito com a “categoria da historicidade” [Geschichtlichkeit], que teve o efeito de “perpetuar positivamente” a “experiência do relativismo” no “historicismo”, seu objetivo é o de determinar as condições transcendentais a partir das quais a “multiplicidade de histórias reais” vem à existência. A este respeito, como Niklas Olsen (2009, 73-74) observa, ao tentar contornar a questão do relativismo dentro do historicismo, Koselleck abraça a tarefa de construir “uma estrutura analítica na qual o relativismo e o utopismo seriam substituídos pela perspectiva do pluralismo (...)”.

Por historicidade, Heidegger (2012, 81) entende, em termos propriamente ontológicos, aquilo que precede a história ou o “acontecer de-história-universal” e, portanto, aquilo que é próprio a todos os entes históricos, não somente algo a ser determinado por historiadores profissionais. Há que se considerar, neste sentido, que entendida de modo ontológico, a historicidade é condição para a possibilidade do conhecimento-histórico (Heidegger, 2012, 127-128). Assim, em sentido *próprio*, Heidegger (2012, 1065) argumenta que o retorno ao “passado” não é condicionado primariamente pela aquisição de fontes, artefatos “remanescentes” e “monumentos” *no mundo e no tempo*. Em vez disso, “o voltar ao passado (...) pressupõe o ser histórico do Dasein-já-sido- “aí” (...)”. Portanto, certamente pressupõe *também* “(...) a historicidade da existência do historiador”, e este é o fundamento existencial do conhecimento-histórico como ciência, mesmo para seus procedimentos mais triviais e “artesanais” (Heidegger, 2012, 1065).

Koselleck (2006, 363, fn.4) afirma, a princípio, em uma única nota de rodapé em *Futuro Passado*, que a “existência humana” tem uma “constituição temporal” e tal constituição temporal é “(...) uma condição de história possível”, a saber, a temática principal de sua teoria da história [Historik]. Em *Estratos do Tempo*, Koselleck (2014) retorna à interlocução meramente esboçada com Heidegger (2012) em *Futuro Passado* (2006, 363, fn.4), oferecendo, desta vez, uma tematização mais extensa da questão da constituição temporal “humana” e de suas reservas e “complementos” às determinações do projeto de *Ser e Tempo* (2012). Assim, não obstante as suas

críticas ao projeto de Heidegger (2012), o historiador alemão (2014, 95) ainda considerou desejável despertar uma *suposta potencialidade adormecida* para uma teoria da história e para uma antropologia histórica na tela textual de *Ser e Tempo* (2012). Koselleck (2014, 95) ponderou que apesar da “falta de interesse” de Heidegger (2012) em desenvolver uma teoria da história para a ciência histórica (Heidegger, 2012, 11; 55), “as categorias do próprio Heidegger sugeriram a legibilidade e a interpretabilidade antropológica de uma teoria da história que elas mesmas não foram capazes de fundar satisfatoriamente” (Koselleck, 2014, 95).

A objeção de Koselleck (2014, 95) pode ser contraposta à bastante clara justificativa de Heidegger (2012) para o projeto desenvolvido em *Ser e Tempo* (2012). À luz da chamada diferença ontológica, Heidegger (2012, §7) justificou que a questão do sentido do ser *deve ter* uma *prioridade ontológica* sobre a investigação ôntica que é própria às “ciências positivas” que têm como principal tarefa a investigação do “(...) ente como tal ou tal” e que, portanto, “já se movem cada vez em um entendimento-do-ser” – deve-se notar; um entendimento tradicional, porque simplesmente transmitido pela tradição da “ontologia antiga” que investigou somente os entes (ônticos) *em nome do* ou *no lugar do* ser (ontológico) como tal.

Em todo caso, quer se considere a objeção de Koselleck (2012, 95) justificada ou não, o fato é que, à luz de sua interlocução com *Ser e Tempo* (2012), Koselleck (2014) estabelece a tarefa de deduzir de suas categorias uma antropologia histórica apropriada para uma *teoria da história* que procura entender a condição de possibilidade das histórias. Koselleck (2014, 95) se interessa *antropologicamente* pelo que chama de “par antitético central de Heidegger” – o “ser-arremessado” [Geworfenheit]³², que, em termos “empíricos”, ele entende como “o nascimento”, e a “antecipação da morte” ou “ser-para-a-morte” [Vorlaufen zum Tode]”, que, em termos “empíricos”, ele entende como a inevitabilidade da morte. Nesse sentido, a teoria da história de Koselleck (2014) irá, de fato, subscrever o pressuposto básico de que os *seres humanos* são temporalmente constituídos devido ao seu suposto modo de “ser-para-a-morte”, o qual, aqui, está

³² Na edição bilíngue brasileira aqui utilizada, “Geworfenheit” foi traduzido para “ser-dejectado” que se refere ao “de-onde e para-onde” de Dasein, de modo que, sendo-dejectado em seu modo de “ser-no-mundo”, entregando-se, portanto, à “responsabilidade do aí”, Dasein se revela ontológico-existencialmente como o seu *próprio* “aí” (Heidegger, 2012, 385). Na tradução inglesa utilizada para a primeira redação do presente texto, “Geworfenheit” foi traduzida para “thrownness”, palavra que guarda maior semelhança com a expressão “ser-arremessado”, que aparece em Estratos do Tempo (2014) como tradução para “Geworfenheit”.

sendo inusitadamente entendido como a simples *consciência humana* de que a morte é inevitável. No entanto, argumentar-se-á que “as temporalidades da história são constituídas, desde sempre, pelas relações humanas (...) pois as complexidades emaranhadas em processos distintos de mudança histórica não são rastreáveis de volta a uma “existência” particular” (Koselleck, 2014, 97). Segue-se que, para Koselleck (2014, 94), se o *ser humano*, “como Dasein”, é temporalmente constituído e finito, mas ao mesmo tempo, *no interim do nascimento à morte*, relaciona-se com outros seres humanos, e se a história, por outro lado, é condicionada pela ação humana conjunta, então, antes de tudo, é necessário, complementar a categoria de *Vorlaufen zum Tode* com a categoria de “pode-matar”, na medida em que as relações humanas podem, pelo menos *potencialmente*, levar a resultados mortais. Nesse sentido, Koselleck (2014, 96) assinala que “(...) o “poder-matar recíproco” é tão originário quanto a “antecipação da morte” [*Vorlaufen zum Tode*], contanto que se trate o Dasein como um Dasein histórico”, o que parece significar, aqui, na verdade, contando que se trate o *Dasein* como um ente antropologicamente determinado que, *por viver no tempo*, se torna também histórico. Escudier (2016, 1272; 1273) explica que Koselleck parece implicitamente mobilizar a tese do estado de guerra de Thomas Hobbes ao propor a categoria do “poder-matar”. Isto porque, a categoria do poder-matar funciona, no argumento de Koselleck, “(...) comme une donnée anthropologique minimale pérenne ; il paraît être la condition de possibilité « des » histoires, à travers la possibilité inéradicable de la guerre de tous contre tous”. Nesse sentido, Escudier complementa (2016, 1273) que este estado no qual a conflituosidade [conflictualité] própria à fundação do “ser” do “homem” é sempre já experimentada como uma potencialidade iminente *que pode ou não se efetivar (se presentificar)*, “seria a definição mesma dos tempos”³³, “tempos” estes que possibilitam o desenrolar das histórias.

Junto à categoria adicional e fundamental de “poder-matar” (1), Koselleck (2018, 46) propõe outras quatro determinações antropológicas. As determinações antropológicas antitéticas são, respectivamente, (2) amigo e inimigo, que alude à possibilidade sempre iminente de conflito; (3) dentro e fora, que explica as linhas traçadas para determinar o eu e o outro (Ankersmit, 2021) e também para o *domínio espacial* das esferas pública e privada; (4) generatividade [Generativität], que se refere às sucessões geracionais – sendo, portanto, correspondente à determinação de uma

³³ « L'état social de guerre civile potentielle (que cette potentialité soit manifeste ou simplement latente pour les acteurs), telle serait la définition même du temps » (Escudier, 2016, 1273)

diacronia temporal – e, finalmente, (5) mestre e escravo [Herr und Knecht], que alude às relações de poder entre o acima e o abaixo; forte e fraco, etc.

De acordo com *Ser e Tempo*, no entanto, o modo-de-ser *Vorlaufen zum Tode* revela que *Dasein* pode tomar posse de suas mais íntimas possibilidades e voltar para si mesmo em seu pleno e *mais próprio* poder-ser ou, diferentemente, ocupar-se impropriamente com a sua cotidianidade enquanto “aguarda” por algo que *ainda não* está presente, mas que pode estar, pelo menos potencialmente, em um futuro que se tornará presente. Ocorre que o entendimento *próprio* da morte, segundo Heidegger (2012, 719), revela que “a morte como possível não é um utilizável ou subsistente possível, mas uma possibilidade-de-ser do *Dasein*”. Sendo esse o caso, não se pode dizer que a “categoria adicional de ser capaz de matar” de Koselleck tenha excedido o que está *anunciado*, enquanto *possibilidade* da existência de *Dasein*, em *Ser e Tempo*, se por um momento fizéssemos uma comparação entre *Dasein* e o ser humano descrito por Koselleck sem uma tematização prévia de seu ser. Ora, uma vez que a capacidade de matar uns aos outros já está revelada, apreendida e caracterizada como tal, ela não é *equivalente* à compreensão própria do poder-ser de *Dasein*, que surge de sua possibilidade impossível mais extrema, isto é, sua morte. Em vez disso, trata-se de uma *descrição* ôntica e, portanto, *nivelada*, de algo que ainda não aconteceu, mas que sabemos que pode acontecer *na forma de um assassinato* em um futuro-presente. Pois, embora não se possa prever o próprio possível assassinato, o poder-matar, ou o poder-ser assinado, já está sendo entendido na determinação temporal imprópria do futuro sob a forma de “espera”, justamente porque já se sabe o que esperar (o assassinato) e, portanto, já se pode tomar medidas preventivas, na cotidianidade, para não ser assassinado por outrem. Da mesma forma, a capacidade de matar outrem abre espaço para o planejamento e o “cálculo” (Heidegger, 2012, 719), no presente, de assassinatos em um futuro presente, que podem ou não ser realizados.

Como explica Heidegger (2012, 719), no modo do “aguardar”, “*Dasein* se comporta em relação à possibilidade de um possível, este pode-vir-de-encontro (...) em seu ‘talvez sim, talvez não, ou talvez finalmente sim’”. Assim, “(...) no aguardar há um salto a partir do possível e um tomar-pé no efetivamente real, no qual o aguardado é aguardado” (Heidegger, 2012, 720). Uma vez que a morte, de acordo com Heidegger (1962, 307), a morte é a “possibilidade de uma impossibilidade”, só se pode experimentar o “fenômeno do aguardar” a morte como uma possibilidade *que será efetivada ou presenciada* no futuro em uma existência *imprópria*. No entendimento ontológico próprio, uma vez morto, *Dasein* não está mais “aí”, portanto, não existe

mais em seu poder-ser que depende das possibilidades abertas por sua impossibilidade mais própria e inevitável: sua morte, a qual em sentido próprio, deve ser entendida somente como possibilidade, e não como possibilidade (potencialidade) do possível e do calculável. O que é importante aqui é que, em cada caso, no modo do aguardar ou do cálculo, algum tipo de espera já deve ter revelado o horizonte e o alcance do qual algo pode ser esperado. Assim, é somente porque poder-ser pertence essencialmente ao Dasein em um sentido originário e ontológico que o *ser humano*, supondo que já se tenha acesso ao ser [Sein] deste ente, como Koselleck (2006; 2014) o faz, pode *derivativamente* se apoderar da possibilidade de poder-matar outros seres humanos [Sein zum Totschlagen], como Koselleck (2014, 97) propõe.

Koselleck (2014, 97) argumenta que as categorias formais de “amigo e inimigo contêm determinações temporais do futuro, de modo que “ser-para-a-morte” [*Sein zum Tode*] pode ser ultrapassado a qualquer momento por “ser-para-matar” [*Sein zum Totschlagen*]”. No entanto, se o ser-para-matar pode “ultrapassar” o ser-para-a-morte, particularmente no momento em que se reconhece outrem (outro ente humano em particular) como inimigo, é porque, *em ambos os casos*, o “ser-para”, - a determinidade temporal do futuro – está sendo entendido de forma imprópria ou ôntica como o “aguardar” por algo que ainda não é, seja a própria morte como possibilidade inevitável que, neste entendimento impróprio, um dia virá tornando-se, assim, uma atualidade experimentada pelo ser humano, ou o próprio assassinato pelas mãos de outrem. Nesse sentido, a categoria de “ser-capaz-de-matar” só pode ser entendida como “tão originária quanto a “antecipação da morte” ou “ser-para-a-morte”, como sugere Koselleck (2014, 96), se (a) a antecipação da morte for interpretada de forma imprópria (onticamente) ou, nos termos de Koselleck, “empiricamente”, como o simples fato de que todos devemos morrer *um dia*, e (b), “contanto que se trate o Dasein como um Dasein histórico” – e aqui, a qualificação “histórico” se refere particularmente à interpretação imprópria do “histórico” que se ampara na temporalidade imprópria através da qual se diz que o ente humano é o sujeito da história. Por outro lado, a “análise da historicidade” *própria*, isto é, ontológica, de Dasein revelou, em *Ser e Tempo* (2012, 1021), que Dasein “não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e poder existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser”³⁴.

³⁴ Está manifesto que a articulação teórica derivada de Koselleck (2014) encontra respaldo na argumentação de Heidegger (2012, 1021). Heidegger (2012, 1021) argumenta que Dasein também deve ser entendido como “temporal” no sentido do ser “no tempo”. Ora, aquilo a que chamamos de “histórico” é ordinariamente

Parece-nos possível afirmar que para engajar-se com a obra heideggeriana de uma forma particularmente pertinente aos interesses da ciência histórica, que ordinariamente e impropriamente entende o “histórico” a partir da temporalidade “intratemporal” (Heidegger, 2012, 1093), Koselleck (2018, 53) ignora a ordem de prioridade de investigação de Heidegger (2012) desconsiderando a investigação ontológica (questão da compreensão própria do ser), tarefa primordial, para focar na descrição ôntica (compreensão imprópria do ente em nome do ser), que pressupõe um certo sentido do ser não tematizado, mas legado pela tradição ontológica. Seu interesse na descrição ôntica é particularmente conspícuo em sua formulação uma *antropologia histórica formal* que se pretende capaz de dar conta da “multiplicidade de histórias” *no tempo* (Koselleck, 2018, 53). Assim, Koselleck (2018) dá prioridade ao ôntico ou, em sua terminologia, ao “empírico”, *sem empreender* a tarefa de determinar, *antes de qualquer coisa*, o ser dos entes em questão, neste caso, o sentido do ser do “temporal” e do “histórico” ao qual a expressão “no tempo” alude; o sentido do ser de Dasein, o sentido do ser do ser humano e, enfim, o sentido ser como tal. O desinteresse de Koselleck (2006; 2014) na investigação ontológica empreendida em *Ser e Tempo* (2012) será também conspícuo em sua teoria temporal, particularmente, a princípio, em sua tentativa de determinar o que é o “tempo histórico”, em *Futuro Passado* (2006) por meio das categorias de “experiência e expectativa”, e depois, em sua teoria dos “estratos temporais”, em *Estratos do Tempo* (2014) – estas categorias retornam, em todo caso, neste último livro.

Em ambos os vocabulários temporais apresentados em *Futuro Passado* (2006) e em *Estratos do Tempo* (2014), como iremos explicitar, o entendimento vulgar do tempo e do ser a partir do ponto de vista do “presente” e da “presença” estará manifesto. Antes de expor esta tese, no entanto, é preciso assinalar que a antropologia histórica, em sentido abrangente, de Koselleck se entrelaça à estrutura analítico-temporal que este último desenvolve (Olsen, 2009, 231-232).

caracterizado do ponto de vista da intratemporalidade. Trata-se do entendimento impróprio e mais imediatamente ôntico do “histórico”. Heidegger (2012, 1021) assinala, no entanto, que para que a caracterização ordinária ou “vulgar” do “histórico” seja despojada de sua aparente auto-evidência, a “historicidade” deve ser, antes de tudo, “deduzida” da “temporalidade originária”, portanto, própria, de Dasein – algo que Koselleck não faz, pois se interessa somente pela descrição ôntica do ente humano, supondo já ter acesso ao seu significado. “Uma vez que, no entanto, a intratemporalidade surge do nivelamento da temporalidade originária de Dasein, o “histórico” ou a “historicidade” e intratemporalidade devem ser entendidos como co-originários. Assim, “dentro de seus limites, a interpretação vulgar do caráter temporal da história guarda, por conseguinte, o seu direito”.

É importante notar que os pares antropológicos antitéticos de Koselleck (2014) são formais, haja vista que seu objetivo principal é o de construir um aparato linguístico geral que fundamente o que considera como as pré-condições antropológicas de todas as histórias possíveis. As categorias antropológicas e a teoria temporal de Koselleck (2014) em *Estratos do Tempo*, como aponta Ankersmit (2021, 41), devem ser compreendidas em seu entrelaçamento com as determinações antropológicas da “experiência” e da “expectativa” apresentadas, antes, em *Futuro Passado* se quisermos entender, *de modo abrangente*, aquilo a que Koselleck chama de sua “antropologia”. Niklas Olsen (2008, 232-233) aponta, no entanto, que a relação entre a antropologia histórica e o “vocabulário temporal-analítico” de Koselleck (2014), particularmente em *Estratos do Tempo* (2012), nunca foi suficientemente “clarificada” pelo teórico. Entendemos, aqui, não obstante e em concordância com Ankersmit (2021, 41), que a pretensão *formal* da antropologia koselleckiana em sua particular ligação com o esforço de determinação das condições de histórias possíveis se sobressai como um suficiente ponto em comum. Além disso, como veremos, as duas categorias antropológicas serão mobilizadas no capítulo “Continuidade e mudança de todas as histórias contemporâneas”, em *Estratos do Tempo*, onde Koselleck (2014, 229) procurará definir a natureza do “presente” a partir do conceito de “*Zeitgeschichte*”.

Em primeiro lugar, façamos uma caracterização geral. O par assimétrico de “espaço de experiência” [Erfahrungsraum] junto ao “horizonte de expectativa” [Erwartungshorizont], foi proposto no contexto – e como chave de leitura para este contexto – de análise das mutáveis experiências temporais que teriam indicado e refletido o surgimento do período histórico convencionalmente definido como modernidade [Neuzeit]. A categoria de “espaço de experiências” corresponde ao “(...) passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (Koselleck, 2006, 309). Nesse sentido, as experiências passadas adquirem conotação espacial na medida em que a mistura inquieta de passado e presente dá forma a uma *estrutura* dinâmica “dentro da qual diversas camadas de épocas anteriores estão simultaneamente presentes” (Koselleck, 2006, 260). De acordo com Koselleck (2006, 311), *tem sentido*³⁵ “dizer que a experiência proveniente do passado é espacial, porque ela se aglomera para formar um todo em que muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois”.

³⁵ Sim, *tem sentido*, afinal, como explicou Derrida (1991, 91), a palavra “coexistência” *tem sentido* somente na unidade de um “único e mesmo agora”.

A categoria de “horizonte de expectativa”, por outro lado, é “futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto”. Portanto, sensações como “esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem” (Koselleck, 2006, 310). Segundo Koselleck (2006, 16), é na “determinação da distinção entre experiência e expectativa” ou “passado e futuro”, que se constitui “algo como um ‘tempo histórico’”. Koselleck (2006, 308) defende que as duas categorias meta-históricas formais adquirem pertinência teórica e justificativa em razão de sua adequação ao tratamento do tempo histórico, adequação esta que se revela na forma como ambas entrelaçam o passado (em termos antropológicos, a experiência) e o futuro (em termos antropológicos, a expectativa). Assim, na assimetria entre passado e futuro ou experiência e expectativa, pode-se identificar modos distintos de vivenciar o tempo histórico, considerando que o conteúdo embutido em cada categoria “muda com o tempo” (Bouton, 2016, 180). Koselleck (2006, 307) atribui alto grau de generalidade às categorias de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, generalidade esta que tem seu andaime teórico em sua descrição arbitrária do comportamento dos seres humanos, ou seja, os modos de comportamento supostamente inerentes ao ser humano em termos de sua capacidade de recordar experiências passadas (memória) e antecipar eventos futuros (expectativa). Além disso, a generalidade atribuída às categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativas se revela no modo em que, “como categorias históricas, elas equivalem às de espaço e tempo”, pois, no entendimento de Koselleck (2006, 307), assim como não há “espaço” sem “tempo”, “não há expectativa sem experiência [e] não há experiência sem expectativa”.

O aspecto formal das determinações antropológicas de Koselleck (2014; 2006) e o par assimétrico ou “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” não é, no entanto, sua única característica comum. Segundo Koselleck (2006, 104-107), importante característica da teoria da história em seu esboço das condições transcendentais das histórias possíveis está no modo como as categorias antropológicas formais formuladas no interior dela apontam “para estruturas pré-linguísticas ou extralinguísticas”. Nesse sentido, para qualificar a relação entre sua teoria da história e a hermenêutica, em *Estratos do Tempo*, Koselleck (2014, 91-107) confronta a hermenêutica filosófica de Gadamer argumentando que a tematização das condições das histórias possíveis não pode ser reduzida a um esforço hermenêutico, na medida em que lida com o que ele considera como o reino extralinguístico que compreende as “aporias da finitude humana em sua

temporalidade” (Koselleck, 2014, 92). Vale lembrar, a propósito, que em nota introdutória de *Futuro Passado*, Koselleck (2006, 17), já havia enfatizado que a análise semântica e conceitual desdobrada no livro não se esgota em uma investigação de caráter puramente linguístico, mas também “extralinguístico”. Na verdade, para ele, *o principal propósito do estudo é analisar como a experiência temporal se organiza linguisticamente*, considerando inquirições acerca da dimensão histórico-antropológica que pré-condiciona ou indicia a formulação de conceitos.

Isto nos revela que, para Koselleck (2014, 107), as histórias são condicionadas por eventos, ações e contextos que transcendem o domínio da linguagem; no entanto, o acesso dos historiadores a essas histórias é invariavelmente mediado por inscrições linguísticas. Deste modo, Koselleck (2014, 107) parece crer que narrativas ou fontes documentais históricas não são pertinentes em si mesmas, pois sua relevância só pode ser determinada de acordo com sua qualidade probatória, ou seja, sua capacidade de aludir a uma realidade extratextual que está atrás ou além de meras inscrições gráficas. Assim, diferente do exegeta, como exemplifica a figura do “filólogo” e do “teólogo”, o historiador tematiza um estado de coisas que em todos os casos é “extratextual”, “apesar de reconstituí-lo por meios linguísticos.” (Koselleck, 2014, 107). Como elucida Zammito (2004, 132)³⁶, para Koselleck, “apesar do uso dos artifícios da linguagem e da teoria na construção das histórias, apesar do modo como a história adere às formas da linguagem e da retórica (...)”, ela não se reduz a esses componentes, pois o reino extralinguístico ao qual as palavras aludem nunca pode ser inteiramente capturado”.

Koselleck (2006, 306) admite seu desinteresse em construir o que entende pela “origem histórica”, *utilizando sua terminologia*, das categorias de “experiência e expectativa”. De fato, ele menciona nominalmente em nota de rodapé de *Futuro Passado* (2006, 363, fn.4) três articulações distintas da relação entre experiência e temporalidade – que também compõem o pano de fundo teórico do qual ele está deduzindo seu par antropológico de opostos e sua teoria dos tempos históricos em *Estratos do Tempo* (2014). A primeira referência é às *Confissões* de Santo Agostinho, “onde as três dimensões do tempo são referidas à expectativa, à percepção e à recordação no espírito, na anima”; o segundo é ao capítulo “Temporalidade e Historicidade” de *Sein und Zeit* de

³⁶ “(...) despite the use of the artifices of language and theory in the construction of histories, despite the way in which history adheres to the forms of language and rhetoric (...)”, it is not reduced to these components, for the extralinguistic realm to which words allude can never be entirely captured” (Zammito, 2004, 132).

Heidegger, onde a composição temporal da “existência humana” – esta é a sua terminologia – teria sido apontada como condição para que a história seja possível”. A terceira e última referência é *Wahrheit und Methode* de Gadamer, onde a “implicação histórica de toda experiência” é assinalada (Koselleck, 2006, 363, fn.4). Indicamos envolvimento de Koselleck com certos aspectos da filosofia heideggeriana e assinalamos seu engajamento com a hermenêutica gadameriana. A influência da filosofia agostiniana está, precisamente, nas categorias de Koselleck (2006, 309) de “experiência e expectativa”, uma vez que ambas as categorias são centradas no *presente* e são dependentes da mente humana. A marca da influência agostiniana pode ser mais bem compreendida, no entanto, somente à luz dos *sucintos* comentários de Koselleck (2014, 102) em *Estratos de Tempo*. Koselleck (2014, 102) sustenta que a reflexão de Santo Agostinho sobre o tempo sinaliza que o *ser* das dimensões do tempo é sua *presença*, e sua *presentificação* depende da capacidade inerente aos seres humanos de relacionar o presente-passado com o futuro-presente por meio de sua faculdade de memória e de sua habilidade de antecipação, sob a forma do *cálculo e da espera*, do futuro (“expectativa”). Em *Confissões*, Agostinho (2004, 579) define o tempo e suas modulações da seguinte maneira:

[N]ão *existem* [i.e., não estão presentes] coisas futuras nem passadas; (...) há três tempos, o presente respeitante às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes, o presente respeitante às coisas futuras. Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo em outro lugar: memória presente respeitante às coisas passadas, visão presente respeitante às coisas presentes, expectativa presente respeitante às coisas futuras.

Neste sentido, o tempo está sendo pensado do ponto de vista do ser como ser-presente. Por conseguinte, como Koselleck (2014, 102) reconhece e endossa, todas as dimensões do tempo devem ser definidas como modificações do presente. Como Leite (2017, 325) apontou e como procuramos detalhar, apesar de instrumentalizar partes pontuais de *Ser e Tempo* (2012), a teoria da história de Koselleck – ou sua “antropologia histórica do tempo”, reproduz a compreensão tradicional/ôntica do tempo – e, portanto, da história – transmitida pela tradição “ontológica”, que confere privilégio à presença e ao modo temporal do presente. Para Leite (2017, 325), a compreensão de tempo de Koselleck é baseada em um composto de concepções de tempo de Aristóteles e Agostinho. De Aristóteles, Koselleck herda o pensamento do tempo em termos de sua divisibilidade: o agora, como núcleo atemporal do tempo, é o que divide o tempo, criando assim um antes e um depois “[Vorher und Nachher]”. De Agostinho, Koselleck herda um “(...) *modus* ou modulação do passado”, que é sempre determinado como ‘passado do presente’ através da memória

que se encontra na alma ou no pensamento [intelecto] (...)”. No que diz respeito ao futuro, Koselleck herda a ideia de que o “futuro ou posterior é para onde o tempo se dirige, seja na forma-alma-presentificada (espera ou expectativa)”, o que atesta a influência de Agostinho, “seja na forma física, como um lugar que está à frente do tempo do agora” (Leite, 2017, p. 74), o que expõe a importação ontológica de Aristóteles.

A influência aristotélica em Koselleck (2014) está evidente, como iremos detalhar, corroborando a indicação de Leite (2017, VIII), no composto do “antes” e do “depois” e em seu entendimento da natureza do “presente”, onde Koselleck (2014) repetirá a aporia aristotélica do presente como aquilo que só se manifesta na forma do “não-mais e não-ainda” e determinará que o tempo como agora pode ser tanto “nada”, um não-ente, quanto núcleo atemporal eternamente presente que confere divisibilidade ao tempo. Adensando a indicação de Leite (2017) em relação à submissão de Koselleck (2014) à tradição aristotélica, explicitaremos que sua importação ôntica também se dá para ser lida em seu recurso à *entelequia* ou esquema de “potencialidade e ato” *como meio de conceituação da mudança e da duração históricas*. Koselleck (2014) tomará recurso do esquema da “*entelecheia*”, ou da “potencialidade e ato” para dar tratamento teórico-conceitual à questão da determinação da permanência ou da duração de elementos históricos frente à irreversibilidade do tempo supostamente “natural” entendido como sucessão de agoras. Koselleck (2014, 246) recorrerá ao termo “atualidade”, utilizando-o como um significante para o *espaço “presente”*, atemporal, *sincrônico* dentro do qual distintos *processos históricos* substantivos, isto é, pré-condições históricas, ainda podem exercer efeitos ou, finalmente, alcançar sua completude. Será empregado, assim, o esquema de potencialidade e do ato para pensar a *circularidade* como representação das diferentes “durações” históricas das quais a metáfora de “*Zeitschichten*” procura dar conta. Isto porque, somente através da imagem do *círculo*, um certo processo substantivo de mudança histórica poderá ser entendido em termos de sua orientação para a realização de todas as suas potencialidades. Assim, desde seu início, estará predeterminado que qualquer processo histórico pode, em algum *momento no tempo*, pelo menos *potencialmente*, deixar de ter efeito, *alcançar sua forma final*, sua “atualidade” (Koselleck, 2014, 246).

II.g.) Introdução às camadas de “tempo”

Começemos com um breve esclarecimento de relevância historiográfica. Segundo Frank Ankersmit (2021, 44), o uso de metáforas estratigráficas, como a de Koselleck (2014), está associado à ideia de “estrutura”, que se tornou popular entre historiadores franceses e teóricos alemães entre 1970 e 1980. A este respeito, Zammito (2021, 128) assinala que Koselleck reconhece o pioneirismo de Fernand Braudel, historiador francês, ao apontar que sua dialética da duração impulsionou a prática histórica a atender às múltiplas camadas temporais que refletem a experiência histórica. No entanto, diferente de Braudel (1965), Koselleck teria conferido um enfoque maior às implicações que excedem a prática histórica, a exemplo de seu projeto de construção de uma antropologia filosófica formal, como buscamos explicitar. Braudel (1965, 1982, 263-264) entendeu a temporalidade histórica de modo *estrutural*. Para ele, as estruturas temporais revelam ritmos e durações variadas, a começar pela curta-duração da história tradicional “*événementielle*”, atenta ao “breve e ao indivíduo”; passando pela média duração conjuntural para, enfim, chegar à longa-duração dos eventos geofísicos e humanos. Estes níveis estruturais de duração do tempo, por sua vez, caracterizam a história como acontecimento como uma “*dialectique de la durée*” (Braudel, 1982, 69). Evidentemente, embora suas teorias temporais não sejam redutíveis uma à outra, como aponta Zammito (2021, 128), Koselleck (2014) e Braudel (1965) compartilham da mesma preocupação com a questão da *duração* e da *mudança histórica*, isto é, com a necessidade de se aferir distintos ritmos de mudança ocorrendo ao mesmo tempo. Nas próximas linhas, veremos, portanto, o modo como Koselleck (2014, 15) conceitua a duração e a mudança históricas através de uma teoria temporal que se pretende útil à determinação de “diferentes velocidades de mudança, (...) atrasos e acelerações”.

Iniciaremos nossa exposição a partir da elusiva referência de Koselleck à metacrítica de Herder a Kant, que precede e parece autorizar ou conferir legitimidade teórica à defesa de Koselleck (2006; 2014) da pluralidade dos tempos históricos primeiro em *Futuro Passado* (2006, 14) e depois, novamente, em *Estratos do Tempo* (2018, 20). A sucinta referência a Herder é a seguinte:

Na verdade, cada coisa [Ding] capaz de se modificar traz em si a própria medida de seu tempo; essa medida continua existindo, mesmo se não houver mais nenhuma outra ali; não há duas coisas no m u n d o que tenham a mesma medida de tempo (...). Pode-se afirmar, portanto, com certeza e também com alguma audácia, que há, no universo, a um mesmo e único tempo, um número incontável de outros tempos.

Paltí (2018, 417-418) explica que a defesa de Herder da pluralidade temporal baseava-se na premissa de que o tempo não era um processo “vazio”, mas um devir *substantivo*. Ou seja, tempo se referia ao “devir” de um corpo, elemento ou sujeito, que evolui ou se desenvolve. É nesse sentido que podemos entender a frase “cada coisa [Ding] capaz de se modificar traz em si a própria medida de seu tempo”, ou seja, cada coisa existente tem sua própria duração e ritmo interno de mudança. A referência de Koselleck (2006, 14) aos tempos plurais de Herder permitiu que ele afirmasse que não há um tempo histórico, mas muitas formas de tempo sobrepostas umas às outras. Dito de outro modo, não há uma única *duração histórica*, mas processos distintos de duração e mudanças históricas que ocorrem “a um único e mesmo tempo”, ou seja, em um único e mesmo tempo *não histórico*, mas sim “natural”, “astronômico”, “universal”, que pré-condiciona as concepções temporais e determinações de duração *históricas* (substantivas) do ser humano (Koselleck, 2006, 13; Koselleck, 2014 10).

Segundo Ankersmit (2012, 11), “Herder propôs discernir nos fenômenos históricos uma entelúquia quase-aristotélica, um princípio que determina a mudança, mas ele próprio isento dela”³⁷. Nas próximas linhas, veremos que em sua teoria das “camadas de tempo”, Koselleck (2014) mobilizará entelúquia aristotélica para pensar a duração e a mudança históricas, não *primariamente o tempo*, que é entendido como *naturalmente dado* e, “incontestável” (Koselleck, 2014, 10). Ankersmit (2012, 30) faz uma observação semelhante, embora não tematizada de modo detido.³⁸ Para ele, o título do livro *Zeitschichten* (2000) nos induz a pensar que o problema do

³⁷ Ankersmit (2012, 1-2) oferece uma definição sucinta de historicismo: a ideia de que “a natureza de uma coisa está em sua história”. Enquadrando Herder nesta definição geral de historicismo, Ankersmit cita um excerto de Herder que dá uma ilustração mais clara à sua entelúquia “histórica”: What I am is what I have become. Like a tree, I have grown into what I am: The seed was there, but air, soil, and all the other elements around me had to contribute in order to form the seed, the fruit and the tree.

³⁸ Este não é o objetivo de Ankersmit (2012), afinal. No livro aqui citado, a saber, “*Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*”, Ankersmit retorna à tradição historicista para recodificar o conceito de “historicismo” e seu subjacente modo de representação histórica de modo sintonizá-lo com o léxico filosófico “contemporâneo”, um léxico marcado, entre outros aspectos, pela crítica narrativista à ideia frequentemente atrelada à heterogênea tradição historicista de que a representação histórica construída pelos historiadores possui uma contraparte “real” correspondente, igualmente ordenada e harmoniosa, no passado. Ankersmit não rejeita, simplesmente, o conceito de representação histórica “historicista”, pois *mantém* sua doutrina da “ideia histórica” [historical ideia], submetendo-a, no entanto, à linguagem dos historiadores. A doutrina da historical ideia foi proposta por “Ranke and Humboldt”. Ela basicamente diz que “each historical ‘thing’ (a nation, epoch, civilization, etc.) [possesses] a historical idea, an entelechy, so to speak, wholly specific to that thing alone, which is not in turn subject to change” (Ankersmit, 2012, 11). Além de se referir, portanto, à identidade não mutável e “real” (pré-dada) desta coisa, a ideia histórica também se

“tempo” será tematizado em seu próprio direito. Na realidade, “embora a noção de tempo seja mencionada com bastante frequência e em uma série de contextos diferentes, nenhuma análise detida é dada”. Indicaremos que embora a teoria temporal estratigráfica de Koselleck (2014) de fato não *contemple* o problema do *tempo* de modo detido, Koselleck (2014) *evoca o problema do tempo* ao procurar definir a natureza do presente. Sua meditação, como já argumentado, apesar de mencionar nominalmente a temporalidade ecstática segundo M. Heidegger (Koselleck, 2014, 231), se restringirá a proposições aristotélicas e agostinianas que constituem a “tradição ontológica” (Leite, 2017, 73; 325).

II.h.) Camadas de duração: *Zeitschichten* e *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*

A inscrição “estratos do tempo” [*Zeitschichten*] é intercambiável com a locução “simultaneidade do não simultâneo” [*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*] (Koselleck, 2000, 9). Portanto, ao explicitar a primeira, sempre já nos deparamos com a manifestação da segunda e isto em função do modo como ambas aludem a *um certo* entrelaçamento da repetibilidade com a singularidade ou do sincrônico com o não sincrônico. Explicitar a natureza deste *entrelaçamento*, desta “simultaneidade” ou “ao mesmo tempo”, será, portanto, nosso objetivo nas próximas linhas (Koselleck, 2014, 19-20).

I.) Em termos gerais, a teoria dos tempos históricos de Koselleck (2014, 19-20) visa contornar a dicotomia entre concepções de tempo linear e cíclica – circular, considerando que, no fundo, a representação de um círculo só é possível por meio de uma inscrição linear, ainda que aquela em que a linha deve retornar sobre si mesma e atingir seu objetivo predeterminado que é, desde o início, o fechamento do círculo. Partindo do pressuposto de que existe um ponto de junção entre as compreensões linear e cíclica do tempo, a teoria dos tempos históricos de Koselleck (2014) visa mostrar como a diacronia e a sincronia e, portanto, a singularidade (condicionada pela linearidade circular) e a repetibilidade (representada pela circularidade específica atribuída aos estratos do tempo), podem operar *ao mesmo tempo*. Nos termos de Koselleck (2014, 19, *itálicos*

refere ao contexto ou período histórico específico no qual esta “coisa” se desenvolve historicamente. No entendimento de representação histórica de Ankersmit, o historiador é posicionado como apto para exercer maestria e domínio sobre o passado, e esse poder é atualizado através de sua criação de uma narrativa histórica que confere ao passado e ao evento passado uma ordem harmoniosa que não permite contradições, confusões ou aquilo que se calcula como uma impossibilidade. É o historiador, portanto, que, como um Deus, *cria o mundo narratológico* onde evento passado se presentifica.

são meus), “(...) toda sequência histórica contém elementos lineares e elementos recorrentes. A circularidade também deve ser pensada em termos *teleológicos*, pois (...) o decurso circular é uma linha que remete a si mesma”.

II.) Na visão de Koselleck (2006; 2014, 10), a temporalidade histórica difere do “tempo natural”, que é derivado e calculado a partir de “fenômenos naturais, físicos ou astronômicos” (Koselleck, 1979, 46, apud. Ankersmit, 2021, 451) e que, portanto, possui precedência ao cálculo e interpretação humanos: “Todos esses decursos de tempo foram impostos ao ser humano, mesmo que ele tenha aprendido a *interpretá-los* e, sobretudo, a *calculá-los* graças a realizações culturais e intelectuais” (Koselleck, 2014, 10, *itálicos são meus*). Manifestamente, Koselleck (2014, 10; 15; 23) interpreta e determina de modo arbitrário esta suposta temporalidade “natural” como uma sequência irreversível de eventos singulares, cuja competência é aquela de *condicionar* a *percepção* e a determinação humana de um “antes” e de um “depois”, permitindo-os, assim, a experimentar a passagem do tempo como sucessão de “surpresas”. Tal compreensão arbitrária de um tempo preestabelecido determina a singularidade diacrônica de sua compreensão do “tempo natural”, que está, por sua vez, em ação no pano de fundo – condicionando – sua teoria do tempo histórico multicamadas. Afinal, para Koselleck (2014, 10), “a linguagem dos tempos naturais preestabelecidos conserva um sentido incontestável”.

III.) Embora Koselleck (2014, 9) pense o tempo por meio de uma metáfora espacial [*Zeitschichten*], ele também pensa a espacialidade como uma determinação natural ou geográfica que condiciona a ação humana que dá origem às histórias, sendo, portanto, o *espaço* que *alicerça* o “espaço histórico” (Olsen, 2009, 72) com o qual, *ex post facto*, os historiadores se preocupam. Além disso, Koselleck (2014, 9) diz que “a história sempre tem a ver com o tempo, com tempos que permanecem vinculados a uma condição espacial, não só metafórica, mas também *empiricamente*”. Assim, é evidente que, quando se trata de pesquisa e narração historiográfica, a ênfase deve estar nos meandros produzidos pelas forças antropogênicas, portanto, históricas, que atuam *sobre* os pré-dados naturais, ou seja, a espacialidade natural. O que é particularmente importante aqui é que, para Koselleck (2014, 79; 84), as mudanças antropogênicas expõem o caráter essencialmente *relacional* do “espaço” e do “tempo” na medida em que as relações espaço-temporais [*Zeitraum*]³⁹ mudam “ao longo da história da humanidade”. Ou seja, a relação dos

³⁹ Porque parte deste texto foi redigido inicialmente em língua inglesa, utilizou-se a tradução de “*Zeitschichten*” para o inglês, intitulada “*Sediments of Time*” (2018). Nesta versão, o termo “*Zeitraum*” foi

humanos com seu ambiente natural muda ao longo do tempo “natural”. Como tal, o espaço como espaço natural sobre o qual o espaço histórico se desenvolve, e o tempo como tempo “natural”, constituem o alicerce teórico do discurso de Koselleck (2014, 9; 77-79) sobre a necessidade de uma teoria dos tempos históricos apta à fundamentação do esforço historiográfico. Esta dupla função do espaço no discurso de Koselleck (2014, 77-78) pode ser percebida na seguinte declaração: “O espaço é algo que precisamos pressupor meta-historicamente para qualquer história possível e, ao mesmo tempo, é historicizado, pois se modifica social, econômica e politicamente”. Assim, Koselleck (2014, 80) estabelece uma distinção entre o que chama de “condições espaciais meta-históricas” (natural) e “espaços históricos da organização humana”. Koselleck (2014, 80) estabelece, portanto, em ambos os casos, uma diferença entre tempo e espaço.

De acordo com Cardoso Jr. (2023,16), a teoria dos tempos plurais de Koselleck conceitua o tempo histórico por meio de uma “temporalização quase-substantiva” que implica uma certa definição da natureza “ontológica” do tempo. Se for esse o caso, deve-se considerar o conceito de “*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*”, enfocando as particularidades do tratamento que Koselleck (2004, 3; 90; 275; 2018) dá ao conceito de tempo e à ideia de “experiência”⁴⁰, que, segundo Koselleck (2018, 171-172), pertence a uma dimensão pré-linguística que pode, no entanto, ser acessada por meio da linguagem, na medida em que a linguagem tem um suposto “caráter

traduzido para “space-time”. Na tradução brasileira aqui utilizada, *Zeitraum* foi traduzido para “espaço de tempo”, o que remete menos à “relação recíproca entre tempo e espaço” do que à ideia de intervalo, ou simples “divisão de épocas”, rejeitada por Koselleck (2014, 84).

⁴⁰ A experiência do “Dasein, como ser humano”, *tal como entendido* por Koselleck (2014), também deriva do entendimento impróprio da vivência ou do “encadeamento-de-vida” de Dasein. Heidegger (2012, 1013) explica que “o Dasein mede o lapso de tempo que lhe é dado entre ambos os limites, de tal forma que só sendo cada vez “efetivamente real” no agora, ele percorre como que aos saltos a sequência-de-agoras de seu tempo. Por isso se diz que o Dasein é “temporal” e que, nessa constante mudança de vivências, o si-mesmo se mantém em um certo ser-si-mesmo. Mas sobre a determinação desse permanecer e das suas possíveis relações com a mudança de vivências as opiniões divergem. O ser dessa mudável e permanente conexão de vivência permanece indeterminado. Mas no fundo, nessa caracterização do encadeamento-de-vida, que se reconheça ou não, um subsistente é posto “no tempo”, (...). (Heidegger, 2012, 1013). Nesse sentido, Koselleck parece transpor o impróprio “encadeamento-de-vida” de Dasein ao que denomina como “ser humano” e ao “encadeamento-de-vida” de distintos *processos de mudança histórica*. Ou seja, a duração e mudança históricas representadas pela metáfora dos Zeitschichten mimetiza o “encadeamento-de-vida” ou a experiência inautêntica de Dasein *no tempo* e, portanto, *no interim*, isto é, na sequência de agoras, de seu nascimento até sua morte, sendo a morte entendida como possibilidade atualizável.

referencial revelador do mundo”⁴¹. A questão de saber se alguém pode encontrar na teoria dos tempos históricos de Koselleck uma definição da ontologia do tempo, no entanto, é controversa. Diferente de Cardoso Jr. (2023, 16), Augusto Leite (2017, 147) afirma firmemente que “(...) tanto Koselleck quanto Hartog propõem uma “antropologia histórica do tempo, não uma ontologia”, justamente porque seus interesses residem na investigação ôntica, e não ontológica do ser. A afirmação de Leite (2017, 147) poderia ser enquadrada de uma maneira diferente: uma definição “ontológica” de tempo *pode ser traçada* na teoria do tempo histórico de Koselleck, mas tal predeterminação implícita da natureza do tempo corresponde à *compreensão imprópria* e que se solidificou como *compreensão tradicional* do tempo (Heidegger, 1962, 39) constituinte da chamada “ontologia antiga”.

Como já assinalado, de acordo com Heidegger (2012, 77), a concepção tradicional ou “vulgar” de tempo formulada pela “ontologia antiga” operou e opera como critério “ontológico”, ou melhor, “ôntico”, para diferenciação de regiões variadas do ente. Na realidade, argumenta Heidegger (2012, 77), a ontologia antiga contemplou o tempo – e, portanto, o ser [Sein] – apenas em termos ônticos, isto é, como “ser-dentro-do-tempo” (Heidegger, 2012, 77; Heidegger, 1962, 472), tempo este entendido como “sucessão de agoras”. Ao caracterizar a teoria dos tempos históricos estratificados de Koselleck (2014), ficará manifesto o modo como o “tempo natural” de Koselleck (2014, 9) corresponde ao “tempo vulgar”, pensado na base do “presente”, *dentro do qual* os entes existem, e como este tempo vulgar adquire uma posição privilegiada ao se dar como pano de fundo para processos de recorrência histórica “substantiva”, ou nas palavras de Koselleck (2018, 115) “(...) constelações repetíveis, efeitos de longo prazo, presencialidades de atitudes arcaicas,

⁴¹ Esta passagem parece estar presente, nestes sentidos, somente em *Sediments of Time* (2018). Koselleck (2018, 171) argumenta que “(...) on the one hand, language refers to issues or states of affairs outside itself, on the other, it is subject to its own linguistic regulations or innovations. The two sides relate and to some extent condition each other, but never entirely converge. *The world disclosing referential character of language, on the one hand, and its own internal power of formation, on the other, do certainly stimulate each other: but extralinguistic world histories always contain more than what can be said about them in language*). Quero somente indicar, respeitando os limites desta dissertação, que esta passagem junto à hipótese levantada na “nota 40”, se bem justificadas, poderiam nos levar à temática da relação entre “presença”, “sentido” e “rastro” [trace écrite], isto é, a *différance*, particularmente no que se refere à questão da experiência como tematizada por Derrida em *Of Grammatology* (1997). Para Derrida (1977, 60-61), o conceito de experiência sempre “designou a relação com uma presença” e, portanto, “pertence à história da metafísica, e só podemos usá-lo sob apagamento [sous rature]” – a saber, a estratégia de usar a “linguagem disponível” sem “subscrever suas premissas”, como explica Spivak (1977, xviii), tradutora da versão inglesa. Nesse sentido, Derrida (1977, 60-61) postula que a “experiência” é já sempre marcada pela lógica do “arche-trace”, isto é, pela *différance*, assim como qualquer texto escrito.

regularidades em sequências de eventos” (Koselleck, 2014, 246). Isto é, como este tempo vulgar condiciona a metáfora de “*Zeitschichten*”, que se refere aos resultados de *experiências* [Erfahrung] e aos “efeitos”, elementos e processos de mudança histórica que “remetem a diversos planos, com durações diferentes e origens distintas, mas que, apesar disso, estão presentes e atuam simultaneamente”. Simultaneidade ou coexistência esta que, por sua vez, expõe a “*Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen*” (Koselleck, 2000, 9; 2014, 9).

A imagem de sedimentos ou camadas de tempo representa estratos semânticos de significado que *aludem a experiências e fenômenos históricos “extralinguísticos”* cuja efetividade pode apresentar diferentes durações, origens e velocidades de mudança. Portanto, a imagem estratigráfica do tempo consolida uma noção de duração e de repetibilidade históricas que desafia tanto o *caráter irreversível e sempre singular* do tempo diacrônico, chamado de tempo “natural”, quanto a periodização histórica.⁴² Eventos singulares são, no entanto, *provocados pela* diacronia como “tempo natural”. Assim, a singularidade “natural” está entrelaçada às estruturas *históricas diacrônicas anteriores e estratificações temporais que podem persistir em qualquer presente*, provocando, portanto, a mistura do que está acontecendo agora, em qualquer dado *agora*, com o que aconteceu *antes*, mas ainda é efetivo no agora em questão. Tal é o quadro em que o fenômeno da “*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*”⁴³ se manifesta. Aqui, novamente, a compreensão

⁴² Helge Jordheim (2012, 51) argumenta corretamente que a teoria das múltiplas temporalidades de Koselleck desafia a periodização histórica. Deve-se notar, no entanto, que camadas temporais distintas descem em “períodos [históricos] cronologicamente separados” (Koselleck, 2004, 90). Assim, para analisar a estrutura multicamadas do tempo, *deve-se ainda trabalhar* com a periodização convencionalizada da disciplina histórica, mesmo que apenas para afirmar que um determinado processo não se findou no período histórico que os historiadores convencionalmente e/ou, até então, pensavam que havia se findado. Ver: Jordheim, Helge, “Against periodization: Koselleck’s theory of multiple temporalities”, *History and Theory*, vol.1 n.2, (2012): 151-171.

⁴³ A “contemporaneidade do não-contemporâneo” também adquire uma conotação historiograficamente determinada – no sentido da periodização da ciência histórica – quando Koselleck (2004, 246) argumenta que esse “fenômeno”, “(...) inicialmente resultado da expansão ultramarina, tornou-se um quadro básico para a construção progressiva de uma história mundial cada vez mais unificada desde o século XVIII. No final daquele século, o singular coletivo “progresso” foi cunhado na língua alemã, abrindo todos os domínios da vida com questões de “antes de” ou “depois de”, não apenas “antes” e “depois”. Como Hellerma (2020, 192) aponta corretamente, “nesse sentido, Kollektivsingular e Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen pertencem um ao outro”. Contra esse pano de fundo, Landwehr (2012, 19-20; 28) postula que em todo o corpus teórico de Koselleck, e não apenas no que diz respeito a referência à expansão ultramarina, a *gleichzeitigkeit des ungleichzeitigen* está irremediavelmente condenada a determinações cronocêntricas, uma vez que, ao centralizar uma cronosofia a partir da qual pode-se fazer comparações, o conceito permite

imprópria e ordinária de “história”, de acordo com Heidegger (2012, 1025), é manifesta. Em seu entendimento impróprio, a “história” é equacionada ao passado como ente estudado pela ciência histórica. O termo “passado”, segundo Heidegger (2012, 1025), “significa aqui ora o que já não é subsistente, ora o ainda subsistente, mas que já não tem ‘efeito’ no ‘presente’”. Nessa mesma lógica, porém inversamente, aqui, o histórico como o que é “passado”, também pode ser entendido como o passado “que ainda é eficaz”, isto é, ainda exerce efeitos sobre o “presente”. Seja como for, o “histórico”, como o que é passado, é entendido como relacionado ao “presente” no sentido do que é real “agora” e “hoje” e relacionado a ele, positiva ou privativamente, de modo a ter efeitos sobre ele (Heidegger, 2012, 1025).

De nossa descrição (I.; II.; III.) da compreensão de Koselleck (2014) do tempo “natural” e de sua teoria dos “estratos do tempo”, duas implicações podem ser deduzidas. Em primeiro lugar, Koselleck (2014, 10; 15; 23) distingue o presente do passado por referência ao “tempo natural” como uma sequência de singularidades (presentes) que condiciona, por sua vez, a interpretação humana deste “tempo natural” com base em sua percebida divisibilidade, ou seja, com base na determinação de “um antes e um depois irre recuperáveis” (Koselleck, 2018, 7; cf. Koselleck, 2014; 15; 23), expondo assim sua importação do esquema aristotélico do agora como eterno limite divisor do tempo. *Em conjunto*, a teoria do “*Zeitschichten*” de Koselleck (2014, 9) explica “mudanças significativas e substantivas no comportamento e na atividade [em geral] (...)” (King, 2000, 45)⁴⁴, à medida que permite apreender diferentes processos de mudança “substantiva” *coexistindo* com “estruturas de repetição”, cuja duração pode ser mais ou menos prolongada nos diferentes períodos históricos e *no* tempo “natural”, expondo assim sua importação aristotélica do esquema da potencialidade e ato que o permite determinar a duração de diferentes efeitos ou conteúdos históricos a partir de uma archeo-teleologia. Segue-se que a natureza do “tempo histórico” de Koselleck (2014) é definida pelo caráter estratificado dos processos substantivos de duração e de mudanças históricas e, portanto, pela simultaneidade do não-simultâneo. O fenômeno da simultaneidade do não-simultâneo, por sua vez, depende da estabilidade de uma simultaneidade “natural” a partir da qual as não-sincronicidades históricas – que, embora presentes, podem ser

a alocação de outras “culturas” ou certos elementos substantivos em estágios anteriores de desenvolvimento, implicando assim uma prejudicial “diachrone Dissonanz”.

⁴⁴ “significant and substantive changes in behavior and activity (...)” (King, 2000, 45)

rastreadas até *espaços anteriores de simultaneidade* (presentes) – podem ser determinadas. Mas se, como afirma Koselleck (2002, 30), “qualquer sincronia é eo ipso, *ao mesmo tempo*, diacrônica”, parece-nos possível detalhar um pouco mais a natureza deste certo “*ao mesmo tempo*” que funciona como uma referência temporal estável *a partir* da qual se pode aferir e determinar algo como uma não-sincronicidade. Dado o fato de que Koselleck (2014) ofereceu uma explicação de seu entendimento do chamado “presente”, associando-a à sua compreensão do problema da mudança e da duração históricas, nas próximas linhas, procuraremos explicitar o modo como a modulação temporal do *presente* é conceituada em sua teoria dos tempos históricos.

II.i) O “ainda-não e o não-mais” – a mudança e duração históricas – a linha que contorna o círculo.

Em primeiro lugar, Koselleck (2014, 230) sustenta que o modo temporal do presente pode ser concebido como um momento fugaz que escapa à captura, uma vez que ele se manifesta na interseção “em que o futuro se transforma em passado”. Assim, o presente se desvela como “o marco zero num eixo temporal imaginado”. Como o “presente” não *se mantém* presente nisso a que chamamos de “presente”, Koselleck (2014, 230-231; cf. 2018, 102) o entende em termos de “nada” (não-presença; ausência), *haja vista que este só pode se oferecer como aquilo que não é mais e como aquilo que ainda não é*. A descrição de Koselleck da natureza do presente é baseada nas seguintes suposições teóricas: a) a palavra “ser” é temporalmente determinada como ser-presente. Conseqüentemente, b). o ser do tempo, pensado com base no presente, é determinado como presença em sua forma negativa (ausência ou nada). Portanto, presente não pode ser um ser, pois para ser um ser, ele precisa estar presente (ter presença, sendo o significado de ser, portanto, determinando como ter “presença”). Logo após determinar o presente como nada, Koselleck (2014, 230-231; cf. 2018, 102) aventa que se poderia inverter a conclusão de que o presente é um momento-nada e “sugerir que todo tempo é presença” ou “todo tempo é presente num sentido específico (...), pois o futuro ainda não é, e o passado já não é mais”, repetindo assim a aporia aristotélica do “agora”. Para fazer tal afirmação, ele recorre as suas *categorias antropológicas* inspiradas na filosofia do tempo agostiniana, afirmando que se o futuro ainda não é e o passado não é mais, o futuro só pode existir como “futuro presente” e o passado “como passado presente”

através da “presencialidade” de seres humanos cuja constituição ôntica permite a “conjugação” mental do passado e do futuro através da memória [*memória praeteritorum*] e da antecipação, isto é, da espera, da expectativa [*expectatio futurorum*]. Deste modo, o chamado ser [Sein] do futuro ou do passado é, pois, seu presente, no qual eles estão presentes e são presenciados” (Koselleck, 2014, 231).

As categorias de “memória” e “expectativa” informam as categorias meta-históricas de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, apresentadas em *Futuro Passado* (2006) e reintroduzidas, como agora está claro, na reflexão sobre o presente e o tempo histórico em *Estratos do Tempo* (2014). Ao repetir o enigma do agora, que remonta a Aristóteles, e a compreensão do tempo de Santo Agostinho, que afirma que “o *ser* das dimensões do tempo é sua *presença*” (Koselleck, 2014, 231), Koselleck (2014, 240) conclui que “toda história é história temporal, e toda história foi, é e será uma história do presente” [*Zeitgeschichte*], não no sentido hodiernamente difundido de “história mais recente”, ou seja, da “chamada história do tempo presente”, mas nos sentidos “pré-modernos” do termo, onde entrelaçavam-se o diacrônico e o sincrônico, de modo a considerar, sempre a partir do presente, o “presente-passado” referente a ele de modo retrospectivo (do presente ao passado) e prospectivo (do passado ao presente). Deste modo, afirma Koselleck (2014, 246):

Nossa história contemporânea contém estruturas que não são inerentes só a ela mesma. Existem constelações repetíveis, efeitos de longo prazo, presencialidades de atitudes arcaicas, regularidades em sequências de eventos - e só a história pode informar o historiador contemporâneo sobre sua *atualidade*”

Ou seja, apenas os processos históricos desvelados na diacronia de eventos históricos passados podem informar o historiador contemporâneo dos processos, “constelações”, “efeitos de longo prazo”, “presencialidades de atitudes arcaicas” ainda efetivos, *presentes*, se preferir, em sua atualidade, em seu *presente*. Em suma, a efemeridade do “presente” é tratada por meio de duas teses: a) passado e futuro só podem existir através do *presente* por meio da mente humana, quer o presente seja concebido como “dissolução constante” ou como algo que “abarca todas as dimensões temporais”, e b) o presente como um “dissolução constante” que se “estende simultaneamente para a frente e para trás” revela “um presente passado com seus passados passados e seus futuros passados” e, além disso, um “presente futuro” que também tem seu respectivo “passado futuro” e seu “futuro futuro” (Koselleck, 2014, 232). A tese b) subscreve ao entendimento do tempo como “algo que abarca todas as dimensões temporais” (segunda hipótese da tese b).

Nesta estrutura teórica, a duração histórica, para Koselleck (2014, 232) se manifesta no modo como um elemento, uma estrutura, um processo e assim por diante, se estende “de um presente passado (não de um passado passado) ao futuro presente, talvez até ao futuro futuro”, ou seja, o futuro futuro-presente, o futuro futuro que *se tornará* presente em algum *momento no tempo*. A mudança histórica ou, para usar a terminologia de Koselleck (2014, 232), a “variação”, deve ser concebida “como algo que leva de um passado passado [que já passou] para um passado [que ainda está] presente”. Ou seja, o presente predetermina a forma de todas as modulações do tempo na forma do passado-presente, presente e futuro-presente. Assim, os historiadores devem diferenciar os processos históricos que continuam a exercer efeito em sua “atualidade” [isto é, o presente e o *presente histórico*] daqueles que já se findaram de modo a aferir e determinar aquilo que é “verdadeiramente novo” em seus “tempos” ou em sua “atualidade” (Koselleck, 2014, 246). Dito de outro modo, a mudança histórica implica que uma certa estrutura de repetição ou sedimento temporal viaje diacronicamente – tanto *na* diacronia “natural” como sequência de agora unificadores-divisores quanto *na* *periodização histórico-diacrônica* –, de modo que, mesmo quando mudam suas posições na sucessão de *presentes singulares* (Koselleck, 2014, 323), os sedimentos ainda preservam certa *identidade* em relação à sua duração, que pode ser de curto, médio ou longo prazo.

Vejamos. Koselleck (2014) primeiro tentou resolver a aporia da efemeridade do presente determinando o “nada” como ser do “presente” e, depois, subscrevendo a ideia de que o “ser” do passado e do futuro é a sua “*presença*”, sendo *presentificação* de ambas as modulações temporais *dependente* da capacidade humana lembrar o presente-passado e antecipar o futuro-presente (memória e expectativa). Assim, como Zammito (2004, 128) corretamente observa, as “categorias antropológicas” de “memória e expectativa” de Koselleck (2014) neutralizam e submetem “as complexidades aporéticas da temporalidade” ao “controle empírico”. Em seguida, Koselleck (2014) afirma que existem *durações dinâmicas* no interior dos contínuos processos de mudança histórica que podem, no entanto, perder a própria efetividade em presentes vindouros. Em outras palavras, o desdobramento de vários processos históricos distintos acontece *dentro do tempo* e por um período indeterminado, no entanto: cada processo histórico pode, pelo menos *potencialmente*, esgotar seus desenvolvimentos potenciais, atingindo assim sua plena conclusão, i.e., tornando-se “atual” em um determinado *ponto* ou *espaço* (presente) tanto *no tempo/presente* “natural” quanto na “atualidade” histórica do(a) historiador (a) (Koselleck, 2014, 246).

Para ilustrar os processos de mudança histórica, como observado, Koselleck (2014, 9) invocou uma metáfora espacial (*Zeitschichten*). Em um artigo dedicado à desconstrução da noção de duração de Henri Bergson, o filósofo Martin Hagglund (2016, 42)⁴⁵ fez uma afirmação que, a meu ver, é particularmente útil para entender o recurso de Koselleck à metáfora estratigráfica (espacial) do tempo. Segundo Hagglund (2016, 42), “o espacial pode permanecer o mesmo, uma vez que a *simultaneidade* do espaço permite que um ponto coexista com outro. Em contraste, o temporal nunca pode permanecer o mesmo, pois a sucessão do tempo implica que o presente passe imediatamente”⁴⁶, isto é, implica e determina uma negatividade ou um exterior no interior do agora. Em vista deste argumento, pode-se dizer que a linguagem espacial-estratigráfica de Koselleck é condicionada pela simultaneidade espacial de *um presente* atemporal unificador que abre a possibilidade da coexistência espacial de *Zeitschichten* (metáfora de objetos espaciais) diversas.

Como nossa primeira descrição geral da teoria de *Zeitschichten* expôs (I.), o principal objetivo de Koselleck (2014) é o de contornar a dicotomia entre concepções lineares e cíclicas de tempo histórico. À luz de nossa excursão teórica, podemos agora compreender como a teoria dos estratos de tempos históricos de Koselleck (2014) consegue *relacionar* sincronia (espaço) e a diacronia (tempo natural e o tempo histórico). A diacronia em relação ao “tempo natural” entendido como linha em ato – *ou seja, como linha circular* – condiciona a vinda infinita de presentes que condicionam eventos experimentados como singulares *a partir da determinação humana* de um antes e um depois. A repetibilidade (diacronia histórica) é também representada pela circularidade, mas especificamente em relação à metáfora espacial de “*Zeitschichten*”. Isto porque somente através da imagem do *círculo*, um certo processo substantivo de mudança histórica pode ser entendido em termos de sua orientação para a realização de todas as suas potencialidades, ou seja, em termos de uma archeo-teleologia. Assim, desde o início, já está predeterminado que tal processo

⁴⁵ De acordo com Hagglund (2016, 42), ainda que Bergson reconheça o caráter efêmero do agora, sua concepção de “duração” é livre da negatividade, isto é, da característica de autonegação do “agora” (pensado como ainda-não e não-mais). Por essa razão, Hagglund argumenta que a noção de duração de Bergson corresponde a um presente perpétuo e indivisível. Em outras palavras, a noção de duração implica que a passagem do agora “não desaparece ou deixa de existir. Pelo contrário, pertence imediatamente ao movimento contínuo da duração (...) que nunca deixa de ser, mas constitui 'uma eternidade de vida' (Hagglund, 2016, 42 apud. Bergson 1941, 170; 177).

⁴⁶ “The spatial can remain the same, since the simultaneity of space allows one point to coexist with another. In contrast, the temporal can never remain the same, since the succession of time entails that the present immediately passes away” (Hagglund, 2016, 24).

histórico pode, em algum *momento no tempo*, deixar de ter efeito, *alcançar sua forma final*, sua “atualidade” (Koselleck, 2014, 246). Deste modo, Koselleck parece alcançar seu objetivo de, com a teoria das estratificações temporais, “(...) solapar a oposição entre o linear e o circular”. O tempo histórico como *Zeitschichten* é uma linha circular cujos fins podem se encontrar *em algum presente no tempo*: o fim previsto no início e o início tendendo para o seu fim, uma *archia* cuja *raison d’être* é teleologicamente predeterminada, uma vez que deve, pelo menos *em potência*, submeter-se ao telos final que lhe é mais próprio.

Em conclusão, pode-se dizer, como Leite (2017, 74) já disse, que de Aristóteles, Koselleck (2014) herda o pensamento do tempo em termos de sua divisibilidade, característico da primeira hipótese do tratado de Aristóteles sobre o tempo. O presente, entendido como núcleo atemporal do tempo, é o que divide o tempo, criando assim um antes e um depois [Vorher und Nachher]. Ou seja, o presente se desvela como “o marco zero num eixo temporal imaginado” (Koselleck, 2014, 230). De Agostinho, Koselleck (2014) herda um modo de passado que sempre o determina como passado do presente e passado-presente através da memória, da alma ou do pensamento. No que diz respeito ao futuro, Koselleck (2014) herda a ideia de que o “futuro ou posterior é para onde o tempo se dirige, seja na forma-alma-presentificada (espera ou expectativa)”, o que atesta a influência de Agostinho, “seja na forma física, como um lugar que está à frente do tempo do agora”, o que expõe a importação ontológica, isto é, ôntica, de Aristóteles. Apesar de detalhar as breves determinações de Leite (2017, 74), também procurei estendê-las mostrando que a importação de Koselleck (2014) de Aristóteles não se restringe à determinação do “antes” e do “depois” como lugares do *tempo* dito “natural”, mas também é manifesta em seu entendimento da temporalidade histórica (duração) a que se refere a metáfora de *Zeitschichten*.

Façamos, enfim, um apanhado sintético: na teoria temporal de Koselleck (2014), a diacronia do “tempo natural” é representada por uma inscrição linear-circular de agoras-divisores que expõe a singularidade de todo evento através da percepção humana de um antes (um passado-presente) e um depois (um futuro-presente). A repetibilidade é também representada por uma linha circular, afinal de contas, através da imagem do círculo, os processos substantivos de mudança histórica podem ser entendidos em termos de sua orientação para a realização de suas potencialidades. O argumento final, aqui, é o de que o esquema da potencialidade e da atualidade está sendo mobilizado por Koselleck (2014) “em nome do tempo” – que, na história da tradição metafísica ocidental, sempre foi pensado “como um grama incompleto dentro do horizonte de uma escatologia

ou de uma teleologia que remete, segundo o círculo, a uma arqueologia”, como explica Derrida (1991, 97) em *Ousia e Grammè*. Isso implica que o fim (telos) já está predeterminado, como uma potencialidade, no começo (archia, arqueologia). Em outras palavras, *a linha que contorna o círculo* dá a ver o modo como a “circularidade” e, portanto, *a os estratos do tempo*, também devem ser pensados, como Koselleck (2014, 19) ele mesmo assevera, em termos “teleológicos, pois o fim do movimento é o destino previsto desde o início: o decurso circular é uma linha que remete a si mesma”.

II.j.) O devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo nas margens da *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*

Koselleck (2014) dá a diferença entre espaço e tempo como já constituída e, portanto, refere-se a ambos os domínios em termos relacionais, como é ratificado pelo uso da palavra alemã “*Zeitraum*” (III.). Segue-se que as não-sincronicidades históricas (sedimentos anteriores de duração) *acontecem a* um espaço atemporal, ou seja, um já auto-sincrônico “ao mesmo tempo”, que é marcado e passível de ser dividido pela sequência de agoras-divisores – seu tempo “natural”. No entanto, como sustenta Derrida (1991), dar a diferença entre espaço de “coexistência” e tempo como “sucessão” como já constituída é permanecer instalado na ingenuidade. Para Derrida (1991), esse certo “ao mesmo tempo” não é temporal nem espacial. É, antes, a “origem” comum do espaço e do tempo, uma “origem” que, no entanto, já está sempre sendo deslocada, diferida, diferindo e diferindo-se. Recordando uma explicação anterior, este certo “ao mesmo tempo”, expõe que o rendez-vous em que o agora tentar se estabelecer – como presença/presente – já sempre marca a morte ou a finitude do agora, impedindo-o assim, no seu “início”, de estar presente a e em si mesmo. O que relaciona o agora com o próximo agora é um rastro que se mantém como a promessa de um porvir que sempre já o nega.

Portanto, como agora ficará claro, o rastro derridiano não é um sedimento do passado que viaja pela sucessão de agoras, instalando assim uma não sincronicidade em cada agora sincrônico. A origem (archia) de um determinado “sedimento do tempo” pode, pelo menos idealmente, ser rastreada até um determinado ponto (presente) em um passado-presente, mesmo que, dentro do tempo “natural” como sequência de agoras que dividem a eterna presença e simultaneidade do tempo, esse sedimento tenha sofrido um determinado número de mudanças, prejuízos ou

acréscimos. A identidade deste *sedimento* está claramente sendo vista como algo que pode ser mantido durante toda a sua *duração no tempo*, uma duração que é compreendida nos termos de uma entelékheia. O rastro derridiano, entretanto, não pode ser remetido a um passado-presente e não pode ser dominado pelo esquema de potencialidade e ato. Como Derrida (1991, 103) afirma, somente a presença pode ser “controlada”, e o “rastro” nunca está presente em si mesmo e para si mesmo. É verdade que se diz que o rastro “permanece” na articulação do espaçamento, mas ele permanece na forma de uma alteridade irreduzível. Sua natureza é tornar-se constituído por aquilo que ele não é: por outros rastros. E, como argumentado, o “rastro” é incomensurável com “(...) o vir-a-ser-passado daquilo que foi presente.” Não se pensa o “rastro” da *différance* “*ela mesma*” e absolutamente não “*ela mesma*”, a partir do presente ou da presença do presente (Derrida, 1991, 54-55).

Veremos no próximo capítulo que Montag (1991, 71-74) e a partir dele Berber Bevernage (2008, 162) afirmam que a noção de “rastro” é uma articulação importante para as discussões de Derrida (1994) sobre espectralidade, particularmente no livro *Espectros de Marx* (1994 [1993]). Como assinala Bevernage (2008, 162):

“Um momento espectral”, de acordo com Derrida, de fato não se encaixa no tempo, pelo menos não no tempo concebido como uma série de presentes modalizados (presente passado, presente real e presente futuro). O “espectro” é, portanto, firmemente baseado na desconstrução do tempo metafísico de Derrida”.⁴⁷

Mostramos, no entanto, que não há “um” “tempo metafísico”, mas “o” conceito de tempo ou o registro “tempo” que na história da metafísica da presença sempre designou a dominação da presença. Nesse sentido, o adjetivo “metafísico” parece redundante, além de aludir à ideia de que seja possível formular um *outro conceito* de tempo “não metafísico”. Como Derrida (1994, 12-13) assinala algumas linhas depois da citação de Bevernage (2008, 162), o “instante” espectral “não é *dócil ao tempo*, pelo menos ao que assim chamamos. Furtivo e intempestivo, o aparecimento do espectro não pertence” ao tempo como “modalidades do presente”. O fato de que o espectro não se reduz ao conceito de tempo não quer dizer que ele o refuta, mas sim que o espectro *desajusta*, descentraliza, complica e assombra o *conceito de tempo* – que, na história da metafísica, nomeia a

⁴⁷ “Um momento espectral”, de acordo com Derrida, de fato não se encaixa no tempo, pelo menos não no tempo concebido como uma série de presentes modalizados (presente passado, presente real e presente futuro). O “espectro” é, portanto, firmemente baseado na desconstrução do tempo metafísico de Derrida”.

dominação da presença – *dentro do edifício metafísico*, sendo seu *excesso* “originário”, não sua antítese ou transgressão externa. Bevernage (2008, 159) reconhece este apontamento em uma nota de rodapé de seu artigo, como veremos no segundo capítulo, ao citar um excerto de Derrida (2021, 49) em uma entrevista intitulada “Aporias”. Bevernage dirá que o espectro deve ser considerado como parte do que Derrida (2021, 49) nomeia como termos “indecidíveis” [undecidables]. Segundo Derrida (2021, 49), os indecíveis “não se deixam compreender” em arranjos filosóficos binários e, no entanto, ao mesmo tempo, habitam-no de modo a desorganizá-lo “sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa”. Apesar disso, Bevernage (2008, 161; 162) insistirá que Derrida demonstrou a possibilidade de um conceito de tempo “radicalmente diferente” no interior da tradição metafísica”.

A relação entre rastro e espectro apontada pelos dois autores pode provir, *em meu entendimento*, do seguinte pensamento: “o rastro”, assim como o espectro, “(é) isso mesmo que deve furtar-se ao controle”, pois “só a presença se controla”. Assim, “pertence ao rastro [e ao espectro] apagar-se a si mesmo, esquivar ele o mesmo o que poderia mantê-lo em presença”. O “rastro”, assim como o “espectro” excede assim “toda presença-ausência possível, (...) toda produção ou desaparecimento de um ente em geral” (Derrida, 1991, 103). O fantasma ou o espectro não está presente nem ausente, nem morto nem vivo. Como um fantasma, a natureza da co-implicação do espaço e do tempo não pode ser considerada *ontológica*, se tudo o que foi pensado em nome da ontologia na história da metafísica predeterminou temporalmente o significado do Ser como ser-presente. Neste sentido, como assinala Kleinberg (2017, 25), um gesto desconstrutivo, isto é, exposição do movimento da *différance*, “questiona as suposições sobre as operações *do tempo no espaço* [como se estes fossem termos positivos em si mesmos] que sustentam a compreensão realista ontológica do passado (...)”,⁴⁸ ou seja, o entendimento do passado como modulação temporal que possui propriedade ontológica, em outras palavras, *que possui presença, tendo seu ser definido como presença*.

Em razão de sua natureza aporética ou liminar, pode-se dizer que o fantasma assombra a ontologia como “espaçamento” ou o “traço” assombra o tema do tempo pensado com base na presença e no presente, como sempre o fora pensado. É isto a que o neografismo “hantologie”,

⁴⁸ “(...) questions the assumptions about the workings of time on space that underpin the ontological realist understanding of the past (...)” (Kleinberg, 2017, 25).

formulado em *Espectros de Marx* (1994) se refere ao admitir em sua composição os termos franceses “hanter” (assombrar [to haunt]) e “ontologie”. Hantologie não é a ontologia do espectro, mas a desestabilização constituinte de toda ontologia, teleologia e arqueologia, assim como o *rastro*. Além disso, o espectro, ele mesmo hantológico, é a estrutura, se é que há alguma, do evento, da eventualidade do evento: o espectro aparece sob a temática da repetição e singularidade, assim como o evento: “un Spectre est toujours un revenant. On ne saurait en contrôler les allées et venues parce qu’il commence par revenir” (Derrida, 1993, 32).

Na tela de *Ousia e Grammè* (1991), a temática do espectro, da *hantologie*, pode nos lembrar, eu argumento, que o espaço assombra o tempo ao mesmo tempo que o tempo assombra o espaço. Isso explica por que se diz que o tempo e o espaço não podem ser pensados como positivos relacionais sem apagar sua origem comum não simples. Segue-se que no devir-tempo do espaço e no devir-espaço do tempo, o rastro daquilo a que se chama de passado e daquilo a que se chama de futuro expõe a anacronia ou a não-simultaneidade constituintes daquilo a que se chama de presente ou de “espaço de coexistência” ou, de fato, dentro de qualquer noção de duração, mesmo uma *duração dinâmica* que dá conta de mudanças que, no entanto, têm seu telos predeterminado no produto acabado (o produto em ato), como no caso dos “estratos de tempo” koselleckianos.

Como John Protevi (1994, 14) assinala, a *différance* e, portanto, o rastro, têm “aplicações tanto nos campos da identidade/diferença como do espaço/tempo”:

No campo identidade/diferença, *différance* diz a incapacidade da diferença de ser colocada a serviço da identidade. Resta, portanto, uma diferença irreduzível, ou mesmo “indigesta”, *que assombra* qualquer identidade constituída⁴⁹. No campo

⁴⁹ Como explica Hagglund (2004, 47): “An identity or community can never escape the machinery of exclusion, can never fail to engender ghosts, since it must demarcate itself against a past that cannot be encompassed and a future that cannot be anticipated. Inversely, it will always be threatened by what it cannot integrate in itself –haunted by the negated, the neglected, and the unforeseen”. Em português: “Uma identidade ou comunidade nunca pode escapar do aparato de exclusão, nunca pode deixar de gerar fantasmas, uma vez que deve se delimitar contra um passado que não pode ser integrado e um futuro que não pode ser antecipado. Inversamente, ela sempre será ameaçada por aquilo que não pode integrar em si mesma - assombrada pelo negado, pelo negligenciado e pelo imprevisto”. Perceba na descrição de Hagglund, novamente, a recorrência da temática do “haunting” ou do “assombramento”. Em “The necessity of Discrimination Disjoining Derrida and Levinas”, Hagglund (2004) rejeita a redução do pensamento derridiano à ética de Levinas. Desconstrução, argumenta Hagglund (2004), não é ética, mas antes, a abertura não-ética da ética. O argumento de Hagglund parte do problema da *sucessão temporal* em *Ousia e Grammè* (*o não-mais e o ainda-não*) e o relaciona à espectralidade de Derrida em *Espectros de Marx* (1991), mostrando que há, como também acreditamos, certa relação aporética entre os dois textos que, no entanto, não são homogêneos.

temporal/espacial, *différance* diz o “devir-espaco do tempo” de modo que um *espaco assombra o tempo* como seu resto constituinte.⁵⁰

Neste sentido, também assinala Protevi (1994, 102):

O “tempo” deve ser repensado como *différance* – como o tempo/espaco –, Derrida nos diz, de modo que não se pode propor uma “crítica” de uma descrição do tempo que usa termos espaciais, como se isso fosse uma falha contingente de um autor específico que poderia ser posteriormente melhorado ao dar uma descrição purificada de um tempo puro. Em vez disso, deve-se ver essa espacialização como uma “assombração” necessária pela própria tentativa de uma descrição pura do tempo (1994, 102).⁵¹

Não se trata, portanto, para Derrida (1991; 1994), de dizer que tempo é espaco ou que espaco é tempo. Nem se trata também de avançar uma “crítica” à chamada espacialização do tempo, isolando um conceito de tempo (supostamente) puramente “temporal”, mas sim de entender que não há “tempo” e nem “espaco” *eles mesmos*, isto é, *em presença, em identidade*: trata-se somente de pensar o devir-espaco do tempo que ao mesmo tempo é devir-tempo do espaco, ou seja, de pensar o espaçamento como aquilo mostra a impossibilidade de que algum “si mesmo” permaneça “em si mesmo”, em presença, na presença do presente.

Capítulo II – O “tempo espectral” de Berber Bevernage; as temporalidades múltiplas em meio às “práticas de sincronização” de Helge Jordheim e o “tempo heterocrônico” de Stefan Helgesson

⁵⁰ *Différance* tem “applications in both the fields of identity/difference and space/time. In the identity/difference field, *différance* says the inability of difference to be put to work in the service of identity.’ There thus remains an irreducible, or even “indigestible,” difference haunting any constituted identity. In the temporal/spatial field, *différance* says the “becoming-space of time” so that a space haunts time as its constituting remainder. (Protevi, 1994, 14).

⁵¹ “Time” must be rethought as *différance*-as time/space-Derrida tells us, so that one cannot give a “critique” of a description of time that uses spatial terms, as if this were a contingent failure of a specific author that might be subsequently improved upon in giving a purified description of a pure time. Instead, one must see this spatializing as a “haunting” necessitated by the very attempt at a pure description of time (1994, 102). Trata-se de uma observação geral de Protevi (1994), mas é importante assinalar que em seu livro, o alvo desta mesma observação é Heidegger (2012). Para Protevi (1994) Heidegger (2012) buscou incansavelmente, em *Ser e Tempo*, proteger a temporalidade originária de Dasein da linguagem espacial que determina a temporalidade decaída ou imprópria. No entanto, Protevi (1994) mostrará que todo discurso sobre tempo co-implica e espaco e vice-versa, de modo que um sempre assombra o outro. Protevi (1994) fará isso demonstrando como o discurso heideggeriano obedece à regra formal da subtração e submissão à metafísica, tal como Derrida (1991) a expôs.

II.a) A posição de Berber Bevernage no debate em torno da categoria da presença

A discussão em torno da categoria da “presença” no cenário da teoria da história guarda a marca de uma *revista* e de uma *data* cuja importância deve ser explicitada não pelo desejo de atribuir a ela a uma “origem”, ainda que tal atribuição fosse possível, mas sim para evidenciá-la em sua relação com um estrato particular de teóricos que a tomou como *problema* – um deles, Berber Bevernage, cujo conceito de “tempo” está sendo tomado como “objeto” do presente estudo – também nas páginas deste mesmo periódico. Com “data” e “revista”, refiro-me a uma série de artigos relacionados ao tema da “presença” que foram publicados no fórum intitulado “*on presence*” pela revista *History and Theory* em 2006⁵². Com a expressão “estrato particular”, refiro-me a dois autores que participaram do debate da presença indagando a questão da “presença” a partir de um *certo* engajamento com a assinatura do autor Jacques Derrida (1991; 1994). São eles: Berber Bevernage, que publica “*Time, Presence and Historical Injustice*” em *History and Theory*, dois anos depois do fórum “*On presence*”, em 2008, e Ethan Kleinberg, autor do artigo de “introdução”, em 2012, à chamada “nova metafísica do tempo”⁵³ e proponente de uma abordagem à questão da presença que se insere na herança “derridiana” particularmente em seu livro “*Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*” (2017).

Os registros “desconstrução”; “desconstrutivismo”; “Jacques Derrida” e afins, aparecem, ainda que de modo elusivo, nos discursos dos teóricos da presença como algo a ser, senão combatido, pelo menos desconsiderado em prol de um enfoque no tema da experiência da *presença do passado*, sendo “experiência” entendida como antítese de “linguagem”, e sendo a “linguagem” entendida como única instância existente reconhecida por isto a que se chama de “desconstrução” “derridiana”. A denúncia de Frank Ankersmit⁵⁴, antes representante do “enfoque” na “linguagem”

⁵² Runia, Eelco, “Presence”, *History and Theory*, 45, 1, 2006, 1-29; Runia, Eelco, “Spots of Time”, *History and Theory*, 45, 3, 2006, 305-316; Bentley, Michael, “Past and Presence: revisiting historical ontology”, *History and Theory*, vol. 45, n. 3, 2006, 349-361; Domanska, Ewa. “The Material Presence of The Past”, *History and Theory*, vol. 45, n. 3, 2006; Ankersmit, Frank, “Presence and Myth”, *History and Theory*, vol. 45, n. 3, 2006, 328-336.

⁵³ Obviamente, a referência é ao artigo: Kleinberg, Ethan. Introduction: the new metaphysics of time, *History and Theory*, Virtual Issue, 2012, 107.

⁵⁴ “For the lingualism of the philosophy of language, of hermeneutics, of deconstructivism, of tropology, of semiotics, and so on has become by now an obstacle to, rather than a promoter of, useful and fruitful insights.

e na “narrativa” criticado pelos teóricos da presença, mas agora um dos principais fomentadores deste debate em torno da “experiência” histórica da presença não mediada do passado, é exemplar⁵⁵. Segundo ele, “o linguismo da filosofia da linguagem, da hermenêutica, do desconstrutivismo, da tropologia, da semiótica, e assim por diante, se tornou agora um obstáculo para, em vez de um promotor de, *insights* úteis e frutíferos”. Assim, em sua opinião, este “agora opressivo e sufocante linguismo” apresenta uma “ameaça para a saúde intelectual” da disciplina histórica.

Uma variação deste argumento pode ser encontrada na denúncia de Ewa Domanska (2006), também atuante no fórum “*on presence*”. Domanska (2006, 338) relacionou a tendência do “retorno às coisas”, que tem sido debatida nas humanidades desde a década de noventa, à sua intervenção no “paradigma da presença”, entendendo a emergência de ambas como certo um “anseio pela realidade” que reage à “duradoura” predominância da “*desconstrução*, do construtivismo e do narrativismo”. Para os simpatizes do “retorno às coisas”, como ela mesma, um certo “*textualismo*” teria alijado a “materialidade das coisas” através da redução destas ao *status* de “texto”, isto é, à forma da “mensagem” ou de “signo”. Criticando o “textualismo”, Domanska (2006) defende a necessidade de conferir enfoque à manifestação de remanescentes ou vestígios do passado na espacialidade, materialidade ou na “coisidade” das coisas elas mesmas em vez de em sua “textualidade” e “conteúdo”.

Outro nome importante no debate e que levanta objeção semelhante é Hans U. Gumbrecht. Gumbrecht (2006, 318) deplorou o suposto “absolutismo de todas as variedades filosóficas pós-giro linguístico como intelectualmente limitantes”, relatando não ter encontrado “consolo” no que

The mantras of this now so oppressive and suffocating lingualism have become a serious threat to the intellectual health of our discipline” (Ankersmit, 2006, 336).

⁵⁵ Para uma clarificação da questão da mudança de foco nas produções acadêmicas de Frank Ankersmit e o que ela possivelmente gerou, veja a entrevista: Menezes, Jonathan; Ankersmit, Frank. Historical experience interrogated: A conversation. *Journal of The Philosophy of History*, vol. 11, 2017, 247-273. Ainda sobre a este tema, veja o polêmico estudo: Icke Peter. Frank Ankersmit’s Lost Historical Cause: The Journey from Language to Experience, (London & New York: Routledge, 2012). Para um estudo aprofundado da trajetória acadêmica de Frank Ankersmit, de suas primeiras publicações às mais recentes, veja também: Menezes, Jonathan. Frank Ankersmit: a metamorfose do historicismo, (Tese de Doutorado), Universidade Estadual Paulista (UNESP), Programa de Pós-graduação em História, Assis, 2018, 320p.

caracteriza como o “‘existencialismo linguístico’ da desconstrução, isto é, a reclamação contínua e a melancolia (...) sobre a suposta incapacidade da linguagem de se referir”.⁵⁶

Não pretendo com a exposição deste conjunto de denúncias me debruçar sobre o valor ou a utilidade dos termos guarda-chuva “pós-modernismo” ou de todas as “variedades filosóficas pós giro linguístico” (Gumbrecht, 2006, 318), partindo do próprio chamado “giro linguístico”, que teria iniciado, conjectura Surkis (2012, 701), um “giro” para o debate em torno dos giros, passando para, mais recentemente, os giros “transnacional”, “global” e “espacial” ou o chamado “giro temporal”, que teria colocado a investigação das “relações temporais” como “lente teórica” [theoretical lens] para a pesquisa acadêmica, como apontou Hellerma (2020, 9).⁵⁸ Minha exposição das objeções de alguns dos teóricos da presença responde à necessidade estratégica de chamar atenção, particularmente, à ubiquidade da rejeição ao termo “desconstrução”, tema de nosso interesse dada a sua relevância direta para uma *certa* abordagem “derridiana” ao debate da presença, um dos objetos desta dissertação. Ou seja, chamo a atenção à ubiquidade da rejeição ao termo “desconstrução” pois esta expõe uma oportuna abertura para explicarmos a exógena e ao mesmo tempo endógena posição de Berber Bevernage (2008) e Ethan Kleinberg (2007; 2017) no debate geral da tendência da presença, já que ambos os autores interagem com a herança dos escritos derridianos, aos quais o termo “desconstrução” está tipicamente associado.

Na perspectiva de Kleinberg (2007, 144), a “estratégia” da desconstrução expõe, no texto em geral, historiográfico ou não, tensões, silêncios, ambiguidades e contestações, demonstrando

⁵⁶ “I also have long experienced the absolutism of all post-linguistic-turn varieties of philosophy as intellectually limiting, and I have not found much consolation in what I want to characterize as the “linguistic existentialism” of deconstruction, that is, the sustained complaint and melancholia (in its endless variations) about the alleged incapacity of language to refer” (Gumbrecht, 2006, 318).

⁵⁷ Para um estudo recente sobre aversão de Gumbrecht a Derrida e sobre as diferenças entre o que Gumbrecht entende como “metafísica ocidental” e as estratégias das quais toma recurso para criticá-la e o modo como Derrida entende a “metafísica ocidental” e as estratégias que empreende para fazê-la tremer de dentro de sua textualidade, veja: Gustavo Ramos. Quem tem Medo de Derrida? Gumbrecht e a metafísica da presença, *Rev. Bras. Estud. Presença*, vol. 13, n.2, 2023.

⁵⁸ A tese de doutorado de Hellerma (2020, 10) estabelece como objetivo, precisamente, o mapeamento de novos modos de conceituação das relações temporais no cenário recente da teoria da história, além de propor a “possibilidade de transcender o regime temporal presente-orientado alegadamente indicativo de nosso momento atual”, tese que tem Francois Hartog (2013) como um dos representantes mais populares [possibility of transcending the present-oriented temporal regime allegedly indicative of our current moment].

que estes aspectos, embora inscritos no texto, encontram-se escamoteados por um elemento do texto que se assegura como “fonte de ordem”, estabelecendo, assim, uma “hierarquia de sentido”. Esta hierarquia de sentido se predica em uma “lógica binária opositiva” que se pretende neutra, mas que, na verdade, esconde as tensões que constituem o texto em geral, tensões estas que denunciam o modo como seus supostos elementos opositivos “trocam propriedades entre si” (Kleinberg, 2007, 114). Nesta acepção, a “desconstrução” no contexto da disciplina histórica, segundo Kleinberg (2007; 2017), não toma “fatos históricos” como *fundamento* da investigação e da escrita históricas, mas mostra que a determinação da primazia de “fatos” sobre a “imaginação” na construção de uma narrativa histórica é uma decisão arbitrária (Kleinberg, 2007, 117) que esconde o fato de que os chamados “fatos históricos” não se opõem ou independem da imaginação do historiador que o constitui.

Em “*Time, Presence and Historical Injustice*”, um dos artigos centrais desta dissertação, Bevernage (2008, 160; 161; 163; 164) não tematizará, detalhadamente, a palavra “desconstrução”, mas irá equacioná-la a uma certa atitude “*crítica*” de Derrida em relação à tradição metafísica que se constituiu pela determinação do privilégio da *presença* ou da presença em sua forma negativa, isto é, a ausência. Tomando a “desconstrução” como crítica à tradição metafísica e especialmente ao conceito de tempo por ela sedimentado – o qual, no entendimento de Bevernage (2008), remete a uma sequência de pontos em uma linha –, o teórico propõe o *seu próprio conceito de tempo*, apesar de atribuir este gesto a Jacques Derrida (1991).⁵⁹

Apesar da diferença de entendimentos do termo “desconstrução” entre Bevernage (2008), Kleinberg (2007; 2017), ambos os teóricos convergem na denúncia de que os proponentes da “presença” conferem privilégio à “presença” ou à “presença material” ou espacial do passado, esquecendo-se de tematizar a dicotomia entre passado e presente, entre presença e ausência.

⁵⁹ Em meu entendimento, a desconstrução da tradição metafísica não toma a forma de crítica, refutação ou negação, mas sim de exposição do que permite ao texto metafísico mostrar-se à leitura segundo uma regulação e um ordenamento, resultante de “*decisões* ético-teóricas”, que reprimem aquilo que assombra, ameaça ou desloca sua estabilidade, presença ou identidade (Gasché, 1986, 136). Em “*Ousia e Grammé*”, texto ao qual Bevernage (2008) fará referência em seu artigo, Derrida (1991) mostra que toda crítica ao conceito metafísico de tempo empresta recursos do próprio discurso metafísico para delimitá-lo e criticá-lo. Portanto, “(...) qualquer conceito de tempo que se queira opor a um ingênuo permanece metafísico, porque a própria ideia de um conceito mais fundamental, mais universal, mais radical de tempo pertence à própria possibilidade de conceitualidade metafísica” [(...) any concept of time that one would wish to oppose to a naive one remains metaphysical, because the very idea of a more fundamental, more universal, more radical concept of time belongs to the very possibility of metaphysical conceptuality] (Gasché, 1986, 136).

Em “*Haunting History*”, Ethan Kleinberg (2017, 6) avança uma crítica ao que chama de “realismo ontológico” [ontological realism]. O “realismo ontológico” fundamenta a investigação “histórica” do passado na premissa de que um determinado evento passado está sedimentado em lugares ou “contextos” específicos no espaço e no tempo, esperando pacientemente pelo historiador que, ex post facto, o identifica e o converte em uma narrativa histórica. Neste sentido, ainda que não haja um consenso epistemológico acerca dos *métodos históricos* que asseguram a legitimidade do conhecimento produzido ou a ser produzido sobre o passado, a crença em sua *realidade ontológica* é preservada. Ou seja, assevera-se de modo unânime que sim, o passado de fato ocorreu: no entanto, nosso acesso a ele é precário, fragmentado, limitado. Esta segurança na “realidade” do passado está associada ao recurso aos chamados “dados empíricos”, i.e., arquivos que operam como um “chão falso” [false floor] a partir do qual historiadores(as) se sentem *justificados* para *relatar* um acontecimento passado. Kleinberg (2017) diferencia e qualifica dois tipos de realismo ontológico em níveis de intensidade. O primeiro, que é mais forte e incomum na prática histórica atual, refere-se à crença na possibilidade de acessar e assegurar a “verdade” sobre o passado como tal, em sua realidade e totalidade. A segunda vertente, que é “mais fraca” (Kleinberg, 2017, 6) e mais frequente nas práticas dos historiadores, refere-se à crença na propriedade ontológica do passado, ao mesmo tempo em que admite certa incerteza epistemológica sobre como acessar e deduzir dos vestígios e fontes que se referem a esse passado ontologicamente absoluto uma narrativa que possa melhor representá-lo. Na perspectiva do realismo ontológico, independentemente de seu nível de intensidade, o entendimento epistemológico *hodierno* do passado é equacionado à realidade do próprio passado, anulando assim o caráter contingente do entendimento epistemológico em favor de um método trans-historicamente válido de acesso ao passado (Kleinberg, 2017, 7). Torna-se claro neste argumento que a relação entre certa condição histórica corrente e os métodos históricos dispostos estão condicionados pela ideia de que vivemos em um “presente permanentemente duradouro que promove uma representação equivocada de um passado permanentemente estável” (Kleinberg, 2017, p. 7)⁶⁰. Não obstante a distinção entre realismos ontológico fraco ou forte, a posição ontológico-realista mais fraca, na verdade, está

⁶⁰ “(...) a permanently enduring present that fosters a similarly misconceived representation of a permanently enduring past.” (Kleinberg, 2017, 72)

sempre operando junto a sua versão mais forte já que, em última instância, ambas concebem o passado como dotado de propriedade ontológica, isto é, de presença.

Historiadores “convencionais”, argumenta Kleinberg (2017), se prendem a uma abordagem epistemológica que deve cumprir a função de determinar a realidade do passado, *ainda que* esta determinação se limite à recuperação de fragmentos deste passado *ontologicamente absoluto*. Sua ênfase, portanto, está na *presença* do evento passado em um *ponto* (contexto) específico do passado. Teóricos da presença, no entanto, avançam uma abordagem “ontológica” cujo foco está em “nosso modo histórico de ser no presente”⁶¹. Enquanto teóricos da presença – os exemplos de Kleinberg (2017, 8) são Eelco Runia (2006), Hans U. Gumbrecht (2004) e Frank Ankersmit (2005) – enfatizam e defendem a presença do passado no presente, “historiadores convencionais” enfatizam a presença de um passado que pode ser recuperado *como passado*, no presente, desde que os métodos adequados sejam empreendidos. Historiadores convencionais e teóricos da presença, portanto, repetem o mesmo privilégio da presença sobre a ausência e, neste sentido, a chamada dos teóricos da presença pelo engajamento com a presença do passado no presente se mostra “estranhamente semelhante” à perspectiva do realismo ontológico. A diferença é que teóricos da presença vão além do “realismo ontológico”, pois procuram determinar o modo como *o passado* “realmente” [actually] *nos visita* no “presente” (Kleinberg, 2017, 72), *de modo não mediado* e, portanto, independente da determinação de um método mais “apropriado” para este objetivo.

Para oferecer um exemplo, o teórico da presença Eelco Runia (2006, 5) define a “presença” como “‘estar em contato’ – literal ou figurativamente – com pessoas, coisas, eventos e sentimentos que fizeram de você a pessoa que você é”⁶², sendo, portanto, um fenômeno que só pode ser sentido na *presença do presente*, que se distingue do futuro e do passado por não ser de ordem temporal, mas sim espacial, argumenta Kleinberg (2017, 69) também em referência a Ewa Domanska (2006), Gumbrecht (2004, xiii) e Ankersmit (2005, 116), que apesar de proporem conceitos de presença distintos, convergem na defesa da *espaço* como aquilo que torna possível o fenômeno da presença do passado. Para os teóricos da presença, portanto, o presente da manifestação da “presença” do

⁶¹ “(...) our historical mode of being in the present (...)” (Kleinberg, 2017, 8).

⁶² “(...) being in touch’—either literally or figuratively—with people, things, events, and feelings that made you into the person you are” (Runia, 2006).

passado é um “espaço” no qual a experiência e contato com coisas tangíveis é direto e não mediado, sendo, portanto, livre da “ambivalência” de interpretações e narrações (Kleinberg, 2017, 70).

Neste sentido, o paradigma da presença é uma expressa rejeição da “desconstrução” e de todas as teorias, como os escritos de Hayden White, que chamam a atenção à natureza “construída” do conhecimento histórico, que está sujeito a uma gama infinita de interpretações e revisões (Kleinberg, 2017, 72). Nesta direção, podemos entender o paradigma da presença, como argumenta Kleinberg (2017, 73), como inserido no que Nancy Partner (2009, 82) definiu como um “desejo de escapar da linguagem, de restituir uma conexão pura e imediata com o passado ou pelo menos com algum aspecto central da experiência, e geralmente negar o poder da linguagem de contaminar a ‘história’ com seus próprios sentidos incontrolláveis”.⁶³

Com focos ou preocupações relativamente distintas, Berber Bevernage (2008, 151) assinala que a tendência do “paradigma da presença” pode ensejar o engajamento dos historiadores com a persistência de conflitos passados não resolvidos no presente, mas, para isso, deve destituir a dicotomia entre presença “absoluta” e ausência “absoluta”. Consequentemente, toda análise da “presença” do passado deve, antes de tudo, avançar uma “crítica ao conceito de tempo histórico dominante e às pressuposições metafísicas e compromissos ontológicos que o acompanham”.⁶⁴ O conceito de tempo histórico dominante é, para este autor, caracterizado pela unilinearidade, homogeneidade e irreversibilidade: o passado é constantemente superado pelo presente e, portanto, possui uma “ontologia” (presença) inferior em relação à cada novo presente. O passado é, de fato, irreversível para Bevernage (2008): no entanto, a demanda por justiça em relação às injustiças passadas excede o passado no qual a injustiça foi perpetrada, assombrando presentes subsequentes. A tendência do “paradigma da presença”, que na opinião do autor, *ainda não* desfez a dicotomia entre ausência e presença, corre o risco de promover uma noção “mística” e restitutiva de justiça completamente reversível, como se injustiças passadas pudessem ser desfeitas (Bevernage, 2008, 165). Para Bevernage (2008, 165-167), Eelco Runia (2006), por exemplo, trata o passado como “totalmente” e *realmente* presente no presente. Este discurso, segundo Bevernage (2008, 167) é

⁶³ “desire to escape language, to restore a pure and immediate connection with the past or at least some central aspect of experience and generally deny the power of language to contaminate ‘history’ with its own uncontrollable meanings” (Kleinberg, 2017, 72 apud. Partner, 2009, 82).

⁶⁴ “Any analysis of the “presence” of the past must, therefore, be combined with a radical critique of the dominant concept of historical time and the metaphysical presuppositions and ontological commitments that accompany it” (Bevernage, 2008, 151).

“obscuro”, “metafísico” e até mesmo “místico”, pois um passado que se encontra completamente presente não poderia sequer ser considerado “passado”. Um passado desta estirpe não é, portanto, “prefigurado” pelos historiadores, pois supostamente retorna em identidade/presença *impondo-se agentivamente sobre os historiadores*, de modo determinar o conteúdo a ser escrito em suas narrativas históricas.

Tanto Berber Bevernage (2008), sobretudo em seu artigo “*Time, Presence and Historical Injustice*”, objeto dessa dissertação, quanto Ethan Kleinberg (2017) irão mobilizar o léxico do “assombramento”, que, nesta acepção, se refere à noção de “espectralidade” de Derrida (1994, 10 [1993]). Ambos irão tomar a figura do fantasma [revenant] ou do espectro como imagem do tempo ou, especificamente, do passado. *De modo geral*, a imagem do espectro expõe que isso a que se chama de “passado” não “é” uma modificação do *presente* – um presente-passado – ou da presença – isto é, ausência –, pois o passado como espectro ou fantasma frustra a determinação da presença, *do ser como presença*, seja em sua forma *positiva* (presença) *ou negativa* (ausência), isto é, da *ontologia* ela mesma, ao manifestar-se como nem ausente e nem presente, nem morto e nem vivo, nem repetição e nem puramente singularidade. Antes, repetição feita possível pela co-implicação da singularidade e da possibilidade da repetição daquilo que *nunca esteve presente* e nem *não-presente*, isto é, do passado *retornado* como *revenant* e ao mesmo tempo como *arrivant* que *chega* de modo singular.

Como escreve Derrida (1994,18), a “espectralidade” [spectrality] é “histórica”, mas a ela não se pode atribuir nenhuma data, “na cadeia dos presentes, dia após dia, segundo a ordem instituída de um calendário” – este excerto é também reproduzido e endossado por Bevernage (2008, 118). Bevernage (2008, 118) não explicita a questão da singularidade-repetibilidade do espectro, que leva ao entendimento do espectro como “passado” que nunca esteve presente porque provém de um futuro ou “porvir” não calculável. Seu interesse, diferentemente, está no modo como a ideia do *retorno* espectral pode ajudar os historiadores a estabelecer um “mandato ético” (Bevernage, 2008, 167) mais abrangente para a disciplina histórica, levando a sério diferentes demandas por justiça em contextos conflituosos, já que ilustra o modo como passados traumáticos e conflitivos assombra o presente, desafiando a temporalidade unilinear e irreversível correspondente ao que entende como o conceito tradicional de história ou conceito moderno de tempo, que informa a disciplina histórica e o trabalho dos historiadores. Isto porque, argumentará Bevernage (2008, 163), a figura do “espectro” alude ao desajustamento do tempo que é,

precisamente, a condição mesma da “justiça”, um justiça que não se reduz a quem está “vivo” no presente, mas aos fantasmas de gerações passadas. O retorno do espectro instala, portanto, uma não contemporaneidade ou uma disjunção no “contemporâneo”. Continua Bevernage (2008, 163), a “presença absoluta e essência, de acordo com Derrida, nunca foi a condição ou o objeto da justiça; justiça sempre assume um certo sentido de anacronismo. A ética não pode se restringir ao presente e a gerações viventes”.⁶⁵

Para Derrida (1994, 18), especificamente, em seu *retorno singular*, o espectro é “intempestivo”. Isto porque, como ensina Derrida (1993, 32), o espectro co-implica ou está pressuposto no pensamento da repetição como singularidade e vice-versa, haja vista que é próprio a seu modo de “aparição” o seu *retorno*: o espectro *começa retornando* [*il commence par revenir*], e nenhum mecanismo externo ou transcendental pode controlar suas idas e vindas – afinal, somente a presença pode ser controlada (Derrida, 1991, 103). O espectro expõe, assim, um passado que não antecede, simplesmente, o “presente”, mas um *passado porvir* [avenir] (Derrida, 16, 1993). Indaga Derrida (1994, 57): O que é do porvir? O porvir não pode ser senão dos fantasmas. Assim como o passado” [Quoi de l’avenir? L’avenir ne peut être qu’aux fantômes. Et le passé] (Derrida, 1993, 69). Ethan Kleinberg (2024, 49), especificamente, parece levar essa lição às suas últimas consequências para a disciplina histórica: “O fantasma imbuído de um futuro “eles” [um futuro não somente *meu ou seu*] anuncia um tempo em disjunção (...)”. “O passado como futuro, se você quiser, em vez de um passado futuro [futures past]”⁶⁶, e aqui, Kleinberg (2024, 49) implicitamente faz referência ao livro *Futures Past* (2004) do historiador Reinhart Koselleck, diferenciando sua ênfase em um *futuro* (como passado) que não pode ser calculado ou esperado, no presente, do *futuro* de Reinhart Koselleck (2006), que se refere à *expectativa* de algo que já pode ser antecipado e programado *no presente*, ainda que somente em potência. O passado surge (do futuro), portanto, de modo inesperado, nos direcionado ao que E. Kleinberg (2024, 49) denomina como “Surge”, i.e.,

⁶⁵ “Absolute presence or essence, according to Derrida, never has been the condition or the object of justice; justice always assumes a certain sense of anachronism. Ethics cannot restrict itself to the present and the living generations” (Bevernage, 2008, 163).

⁶⁶ “The ghost imbued with a futural “they” announces a time out of joint (...). “The past as future, if you will, rather than a futures past” (Kleinberg, 2024, 49).

“(…), o local de emaranhamento temporal dinâmico aonde o passado chega como se fosse novo, exigindo intervenção e engajamento”⁶⁷ e, abrindo, portanto, a questão da ética.

Em suma, para Kleinberg (2017, 66), “[m]uito semelhante ao espectro, o passado é um fantasma trazido de volta ao presente pelo historiador”⁶⁸ e, o passado, “é” presente e ausente ao mesmo tempo: o termo passado “é”, portanto, marcado por uma linha horizontal, que expressa a sua natureza presente/ausente e o modo como estamos permanentemente “barrados” de acessar sua “presença” no presente. Revelando a coimplicação do tempo e do espaço, da presença e da ausência, do real e do imaginário, e assim por diante, Kleinberg (2017, 66) complica a ideia de que é possível reconstruir o passado como *realmente* aconteceu no presente. Rejeita, portanto, a ideia de que o passado pode ser recuperado em sua “*identidade*”, isto é, sua “presença”, a qual supostamente remeteria a um presente-passado fixo, a fim de devolver este passado ao “reino das possibilidades” [realm of possibilities], isto é, das infinitas possibilidades de passado em sua irreduzível alteridade.

Para Bevernage (2008, 166), diferentemente, a espectralidade rejeita a ideia de que o passado possui uma “ontologia inferior” ao presente. Esta “ontologia inferior” é pressuposta em todo discurso em torno da justiça e da injustiça histórica que se direciona, unicamente, a valores e ações que dizem respeito somente ao presente e ao futuro, enterrando violência passadas no túmulo do esquecimento⁶⁹. A *ênfase* de Bevernage (2008), portanto, não está no passado em geral, como a ênfase de Kleinberg (2017), mas na espectralidade de *problemas* passados que, negando o pressuposto da *irreversibilidade* do tempo histórico, continuam exercendo influência sobre presentes subsequentes, contaminando sua suposta autonomia e identidade, isto é, sua presença

⁶⁷ “(...) the site of dynamic temporal entanglement where the past arrives as if new, calling for intervention and engagement” (Kleinberg, 2024, 49).

⁶⁸ “Much like the specter, the past is a revenant brought back to the present by the historian”. (Kleinberg, 2017, 66).

⁶⁹ A intersecção entre a questão da justiça e injustiça histórica, justiça de transição, historiografia e as políticas de tempo que determinam os debates pertinentes a estas temáticas é tratada por Berber Bevernage em diversos contextos. Consulte os seguintes trabalhos: Bevernage, Berber. “Writing the Past Out of the Present: History and the Politics of Time in Transitional Justice”, *History Workshop Journal*, 69 (2010): 111-131; Berber Bevernage, “Transitional justice and historiography: challenges, dilemmas and possibilities”, *Macquarie Law Journal*, 13, (2014): 7-24; Berber Bevernage and Lore Colaert. “History from the Grave? Politics of Time in Spanish Mass Grave Exhumations.” *Memory Studies*, 7, 4 (2014): 440-456; Berber Bevernage, “The Past is Evil/Evil is Past: On Retrospective Politics, Philosophy of History, and Temporal Manichaeism, *History and Theory*, 54, 3 (2015): 333-352.

“total” [full presence] (Bevernage, 2008, 164). A invocação do espectro, no entanto, depende da linguagem dos historiadores ou de pessoas em geral, a exemplo de vítimas de violência de Estado que declaram a persistência de injustiças passadas em seus presentes.

II.b) O conceito de “tempo espectral” de Berber Bevernage

O conceito de “tempo espectral” de Berber Bevernage foi proposto no artigo intitulado “*Time, Presence, and Historical Injustice*”, publicado em 2008 pela revista *History and Theory*. Uma versão adaptada, mais extensa, que mantém argumentos centrais do artigo, mas se finda, no entanto, com uma “crítica” à *différance* em sua pertinência à temática da espectralidade, foi anexada a um capítulo do livro “*History, Memory and State-Sponsored Violence*” (2011). Daremos prioridade ao artigo, pois é onde o conceito de tempo espectral foi proposto e defendido em resposta ao fórum “on presence” da revista *History and Theory*. O livro, fruto da tese de doutorado de Bevernage (2011), possui um escopo maior e apenas reutiliza, em um momento, discussões propostas no artigo para pensar um tipo *diferente* de “espectralidade” discutida por Jacques Derrida (1994), uma espectralidade que não mais se encontra estritamente co-implicada na temática da *différance*, pois a *différance* será entendida por Bevernage (2011) como a-histórica e incongruente com a análise de diferentes níveis e *intensidades* de assombração do passado, em especial os passados traumáticos e conflitivos, seus objetos de estudo. No livro, a espectralidade *bevernagiana* irá expressamente pressupor uma *certa* excepcionalidade do espectro: os passados chamados “pacíficos” serão justapostos aos passados traumáticos e conflitivos que, justamente por serem problemáticos, serão entendidos como passados que assombram o presente com uma intensidade maior. Analisaremos a crítica apresentada por Bevernage (2011) depois de nossa exposição de seu conceito de “tempo espectral”, *nosso objeto*, no artigo de 2008.

Em “*Time, Presence, and Historical Injustice*”, Bevernage (2008) se ocupa em tematizar os nós que atam a compreensão tradicional de “tempo” e o entendimento “moderno” da temporalidade histórica à memória histórica e à questão da justiça histórica. Justapõe, em um primeiro momento, aquilo que define como o “tempo da jurisdição” e o “tempo da história” a fim de reexaminar o caráter supostamente reversível do primeiro e o caráter alegadamente irreversível do segundo. O teórico (2008, 153) argumenta que a disciplina jurídica pressupõe a ideia de reversibilidade do tempo, pois é ela que permite o julgamento, “no presente”, de um crime perpetrado “no passado”. Assim, o crime perpetrado no “passado” é trazido ao “presente”, sendo

sua reversão sujeita à aplicação da “sentença correta e da punição” mais adequada. Esta confiança no suposto caráter “reversível” do “tempo” corrobora uma economia de “punição” e “culpa” associada a um ideal de “justiça” que deve assegurar a expiação do crime cometido.

Diferentemente, a disciplina histórica tradicionalmente lida com um passado considerado “irremediavelmente perdido” em função de sua confiança em uma concepção de temporalidade unilinear e irreversível ilustrada pela metáfora da “flecha do tempo”. Deste modo, o “passado” é entendido como permanentemente ausente e, por conseguinte, inalterável. A título de exemplo, Bevernage (2008, 153-154) referencia a crítica de Horkheimer à “anamnestic philosophy” de Walter Benjamin, um dos filósofos que teria procurado fechar a distância entre justiça e história ao defender o “fraco poder messiânico” envolvido na tarefa de abordar as injustiças e catástrofes do passado (Bevernage, 2008, 150). Horkheimer, de acordo com Bevernage (2008), rejeita a ideia de uma “justiça perfeita” dada a impossibilidade de reparar as violências de um passado irreversível. Para ele, “o passado histórico está Nichtwiedergutzumachende”, isto é, as “injustiças passadas aconteceram e estão finalizadas. Os assassinados foram realmente assassinados”. Em justaposição, pode-se perceber que o “conceito de tempo da História” nega a lógica de reparação subjacente ao conceito de justiça da disciplina jurídica, já que entende que todo crime está “já sempre” no passado e, portanto, ausente.

Bevernage (2008, 153) concorda com a rejeição da história disciplinar da “ideia primitiva de troca” pressuposta no “tempo reversível” da disciplina jurídica. Cita, inclusive, Derrida e Levinas⁷⁰ como autores que teriam rejeitado a ideia de que as injustiças históricas podem ser tratadas em um “sistema de troca” econômico e quantificável. Não obstante, argumenta que a determinação da “ausência e da irreversibilidade” como características constituintes da natureza do “passado” expõe o modo como a prática histórica corrobora algo “inaceitável” em termos morais ao negacear o problema da persistência de problemas do passado (Bevernage, 2008, 153) ou, simplesmente, pressupor que a denúncia, por parte das vítimas, da “presença” de problemas do passado não passa de “linguagem figurativa” (Bevernage, 2008, 154). Neste sentido, ao determinar a irreversibilidade do passado, a concepção tradicional de “tempo histórico” nos impede, segundo

⁷⁰ A referência de Bevernage (2008, 153) é ao capítulo “No Tears Shall Be Lost”, de John Caputo, que compõe o livro “The Ethics of History”, editado por David Carr, Thomas R. Flynn, and Rudolf Makkreel (2004).

Bevernage (2008, 152) de explorar a presença “problemática” do passado que se faz presente em ausência dando forma a um certo “presente histórico” que, portanto, não pode senão ser disjuntivo por definição.

Um fenômeno que amalgama a dicotomia entre “tempo jurídico” e “tempo da história” são as chamadas “Comissões da Verdade”. Isto porque, explica Bevernage (2008, 155), as “Comissões da Verdade” defenderam a necessidade de “rememoração pública e de estabelecimento da verdade [truth-telling] como formas alternativas” e “suavizadas” de justiça histórica a partir da utilização de conceitos como “verdade histórica” e “memória”. Bevernage (2008, 155)⁷¹ chama a atenção ao modo como o fenômeno das Comissões da Verdade foi condicionado por uma implícita rejeição da irreversibilidade pressuposta no entendimento do tempo da disciplina jurídica, ao passo que, ao mesmo tempo, reconheceu-se de modo explícito a impossibilidade de reverter injustiças: “toda injustiça é, fundamentalmente, irreversível”. Para Bevernage (2008, 155), é a rejeição do “tempo irreversível jurídico através do tratamento da questão da persistência da injustiça histórica e da “presença do passado” que permite às Comissões da Verdade escapar de soluções simplistas e “problemáticas”, a exemplo da concessão da anistia ou, simplesmente, do fomento à ideia de que injustiças históricas devem ser legadas ao esquecimento para que não haja dissenso social protagonizado, de um lado, pelas vítimas e, de outro, pelos seus perpetradores.

Estabelecida a descrição básica da suposta dicotomia entre o tempo jurídico e o tempo da história, há que se perguntar o que a torna possível. Segundo Bevernage (2008, 155), esta dicotomia tem origem em uma noção temporal que determina a ideia de “presença” do passado, isto é, do passado entendido como ausência, como uma impossibilidade. Bevernage (2008, 155) atribui a esta noção temporal ao que chama de “cronosofia Ocidental”. Argumenta que, enquanto Platão e, posteriormente, pensadores medievais, colocaram ênfase na “eternidade” e “atemporalidade”, pensadores modernos deslocaram esta ênfase para questões de finitude e inconstância temporal. No entanto, para Bevernage (2008, 155) o caráter reificado e naturalizado – e, portanto, alijado de historicidade, como argumentou Ankersmit (2006, 333) – atribuído à concepção de tempo moderna obteve sucesso em encobrir as “pressuposições metafísicas e compromissos ontológicos” que a

⁷¹ Sobre o tema da justiça de transição e das Comissões da Verdade, em particular, consulte: Bevernage, Berber. *The past is evil/evil is past: on retrospective politics, philosophy of history, and temporal manichaeism*. *History and Theory*, vol. 54, n. 3, 2015, 333-352, e Bevernage, Berber, *Transitional justice and historiography: challenges, dilemmas and possibilities*, *Macquarie Law Journal*, 13, 7-24.

acompanham (Bevernage, 2008, 155), tornando mais difícil de analisá-la com a atenção que suas particularidades implicitamente demandam.

Segundo Bevernage (2012, 151-152), “o conceito moderno de tempo” é caracterizado por uma imagem “pontilhista e linear”. Além disso, ele está associado à emergência da história como disciplina e, portanto, à atribuição de “qualidade histórica ao tempo”, que teve como consequência a determinação do conceito de história como “singular coletivo”. Bevernage (2008, 151, fn.8) credita em nota de rodapé a influente tese de Koselleck (2004, 283; 2013) acerca da história da emergência da “modernidade” e do conceito “moderno” de história a partir qual a história passou a ser concebida em um movimento unidirecional. Marca-se, portanto, uma intercomunicação entre a argumentação de Berber Bevernage e a figura de Reinhart Koselleck, ainda que o argumento de Bevernage (2008, 151) aluda meramente ao estudo sobre o conceito moderno de história, realizado em *Futuro Passado* (2006), alegando uma incongruência deste conceito com as demandas do “contexto contemporâneo” (Bevernage, 2008, 152). Na opinião de Bevernage (2012, 152) uma caracterização mais sintonizada com o chamado “contexto contemporâneo” está contida no que o teórico da presença Hans U. Gumbrecht (2006, 323)⁷² denominou como “cultura da presença” [presence-culture], fenômeno supostamente marcado pela “ausência da noção de distância no modo em que se imagina a relação com o passado”.⁷³

Bevernage (2008, 155-156) se ocupará com a explicitação do modo como a dicotomia ausente/presente depende de uma noção de tempo específica, e do modo como esta mesma dicotomia nos impede de reconhecer a possibilidade da “presença” do passado. Antes de precisar esta tese, no entanto, Bevernage (2008, 155-156) julga ser necessário assinalar que Collingwood (1999)⁷⁴ já havia proposto uma versão do paradigma da presença antes do fórum “*on presence*” em

⁷² Consulte: “Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past)” *History and Theory*, 45, 2006.

⁷³ Manifestamente, ao subscrever o diagnóstico do tempo de Hans U. Gumbrecht (2006, 323), Bevernage assinala ao seu discurso uma proximidade maior com a tendência geral da “presença histórica”. Sua relação com o movimento da presença, no entanto, é mais nuançada, haja vista que em sua opinião, o paradigma da presença como um todo não revisou suficientemente a natureza da dicotomia que se estabelece ordinariamente entre presença (presente) e ausência (passado).

⁷⁴ Veja: R. G. Collingwood, *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*, ed. W. H. Dray and W. J. van der Dussen (Oxford: Oxford University Press, 1999). Para um estudo detalhado da relação entre Collingwood (1999) e as recentes teorias da presença, veja: Ahlskog, Jonas, R. G. Collingwood and the Presence of the Past. *Journal of the Philosophy of History*, 2017, vol. 11, n. 3, 289-305.

2006. Para Bevernage (2008, 155-156), a teoria collingwoodiana do “re-enactment” do passado é representativa de um importante contraponto à imagem “dominante” do tempo, à medida que avança a ideia de que o “passado vivido” possui uma espécie de sobrevida no presente, a qual rejeita o entendimento dominante da historicidade como sequência de presentes singulares que constantemente sepultam o passado “sem deixar nenhum resíduo” ou remanescente. Para Collingwood (1999), argumenta Bevernage (2008, 156), no “desenvolvimento [becoming] histórico” elementos do passado “realmente” [actually] são preservados no presente. Estes “elementos” não são preservados *somente* transtemporalmente através da “memória humana”, mas para além dela, tomam forma de “acumulação de conhecimento, experiência, tradição”. Nesse sentido, de acordo com Collingwood (1991), o passado não simplesmente precede e condiciona o presente, mas faz parte de sua própria constituição.

Se para Collingwood (1999), segundo Bevernage (2008, 155-156), a teoria do “re-enactment” do passado co-implicou a reconsideração do “status ontológico do passado”, então sua própria examinação do conceito de tempo histórico também deve repetir esta tarefa. Em primeiro lugar, Bevernage (2008, 156) sustentará que três características “essenciais” daquilo que chama de “cronosofia dominante” impedem os historiadores de reconhecer o “fenômeno da presença na história”, cronosofia esta que, portanto, deverá ter sua implícita definição do “status ontológico do passado” devidamente exposta. A primeira característica:

(...) é a dominância metafísica do ponto geométrico no conceito ocidental de tempo. A segunda é a ideia do tempo como um singular coletivo; a terceira característica está relacionada às duas primeiras: pensar o tempo com base no presente absolutamente autocontemporâneo. A dominância metafísica do ponto é, sem dúvida, a característica mais central: o tempo é, tanto no senso comum como no discurso científico, normalmente imaginado como um *continuum* linear de instantes ou pontos-agora.⁷⁵

Particularmente relevante para nossa análise doravante é o fato de que Bevernage (2008, 156) reproduz, *em um primeiro momento*, a indicação de Agamben (1993) de que a imagem pontual ou pontilhista do tempo pode ser traçada de volta à “experiência grega do tempo, que encontra sua formulação mais explícita em Aristóteles”. *Em um primeiro momento*, pois *em um segundo*

⁷⁵ One is the metaphysical dominance of the geometrical point in the regnant Western concept of time; the second is the idea of time as a collective singular; the third feature is related to the first two: thinking about time on the basis of the absolutely self-contemporaneous present. The metaphysical dominance of the point, undoubtedly, is the most central characteristic: time is, in both common sense and scientific discourse, usually imagined as a linear continuum of instants or now points. (Bevernage, 2008, 156).

momento de seu discurso, Bevernage (2008, 160) fará a mesma indicação repetindo, no entanto, a afirmação de Heidegger (2012) de que a história da “ontologia antiga”, isto é, a história do entendimento “vulgar” do tempo como presente e da interpretação inautêntica do ser como presença [*Anwesenheit*], remonta aos gregos e, mais especificamente, ao tratado de tempo de Aristóteles.

A referência a Giorgio Agamben (1993) parece cumprir função de substanciação prévia do argumento principal que só aparecerá posteriormente, isto é, no momento de sua tematização da leitura de Derrida (1991) do tratado sobre o tempo de Aristóteles, leitura esta que faz uma nota a nota na qual Heidegger (2012) indica o nome de Aristóteles. Em sua referência a Giorgio Agamben (1993), Bevernage (2008, 156) explica que na interpretação do filósofo italiano, Aristóteles define o tempo como quantidade de movimento em relação a um antes e um depois, assegurando sua continuidade através de sua divisão em instantes distintos [pontos-agora] análogos ao ponto. Assim, o *ponto-agora* se torna aquele que tanto une quanto divide o passado e o futuro. Deste modo, enquanto limite entre passado e futuro, “agora” é sempre “outro”, ao passo que, enquanto unificador do passado e do futuro, o agora é sempre o “mesmo”. Bevernage (2008, 156) não reproduz as expressões “não-mais e ainda-não” para explicar a alteridade e efemeridade do agora e nem, por este motivo, assinala que Aristóteles entende o agora como “não-ente” ou “nada”. Agamben (1993, 93) o faz. Além disso, Agamben, de acordo com Bevernage (2008, 156), relaciona o caráter destrutivo do tempo, ao qual ele atribui o termo “outridade radical” [radical otherness], à ideia de “instantes efêmeros” [fleeting instants]. Vejamos o que diz Agamben (1993, 93) na passagem citada por Bevernage (2008, 156, *itálicos são meus*):

Aristóteles define assim o tempo como ‘quantidade de movimento de acordo com o antes e o depois’, e sua continuidade é assegurada por sua divisão em instantes discretos [to nun, o agora], análogos ao ponto geométrico [stigmè]. O instante em si não é mais do que a continuidade do tempo [synecheia chrónou], um limite puro que une e divide passado e futuro. Como tal, *é sempre evasivo [esquivo, elusivo], e Aristóteles expressa seu caráter paradoxalmente anulado* [me-on, sua não-enteidade] na afirmação de que, ao dividir o tempo infinitamente, o agora é sempre ‘outro’; mas ao unir passado e futuro e garantir a continuidade, é sempre o mesmo; e nisso está a base da ‘alteridade’ radical do tempo e de seu caráter ‘destrutivo’.”⁷⁶

⁷⁶ Aristotle thus defines time as ‘quantity of movement according to the before and the after’, and its continuity is assured by its division into discrete instants [to nun, the now], analogous to the geometric point [stigma]. The instant in itself is nothing more than the continuity of time [synecheia chrónou], a pure limit which both joins and divides past and future. As such, it is always elusive, and Aristotle expresses its paradoxically nullified character in the statement that in dividing time infinitely, the now is always ‘other’;

Trata-se, como explicamos em nossa leitura de “Ousia e Grammè” no primeiro capítulo, da primeira “alternativa” do tratado do tempo de Aristóteles, que é posta em resposta à pergunta de se o tempo é um ente ou um não-ente. Na primeira alternativa, explica Derrida (1991, 90), Aristóteles mantém a hipótese de que “nenhuma das partes [agoras] do tempo é – presente –, logo o tempo na totalidade não é – o que significa “*não é presente*”, ou seja, é “nada”, é “nulo”, “não participa da *ousia*”. Esta primeira fase pressupunha, portanto, “que o *tempo* fosse composto de partes, ou seja, de agoras (nun)”, como também indicou Agamben (1993, 93). Se o tempo é composto de agoras (partes) e se nenhum agora está presente em si mesmo, ou como coloca Agamben (1993, 93), se todo agora é sempre “evasivo”, então tempo não é um ente – presente, entendendo o ser como presença –, ou como coloca Agamben (1993, 93), então tempo está sempre “anulado”.

Na leitura de Bevernage (2008, 157), o componente *errante* da “conceituação dominante da história” ou do “tempo” da história deve ser entendido no contexto do entendimento do tempo como sucessão de agoras “point-like” que destroem uns aos outros reciprocamente revelando uma sequência contínua de “instantes efêmeros”, “destrutivos”, “devoradores” e “vorazes”. Bevernage (2008, 157) relaciona este caráter “voraz” [rapacious] do agora a “Agostinho” sem mencionar o compósito memória-expectativa, formulado por Agostinho (2004), que pretende controlar a percebida efemeridade do agora submetendo o ser de todas as modulações temporais à sua presença, presença esta que só pode ser *presentificada* pela mente humana. O problema de Bevernage (2008, 157) não é, afinal, com o que Agostinho (2004) propõe ou deixa de propor, mas sim com a efemeridade do “agora” ela mesma, por acreditar que *é a* inconstância e irreversibilidade do agora que impede o reconhecimento da presença do passado no contexto da temporalidade histórica. “Neste contexto”, assinala Bevernage (2008, 157), a história é sempre *precária* e perseguida por uma *perda sempre ameaçadora*. Este entendimento da temporalidade histórica como sucessão de agoras destrutivos *deve ser criticado*, segundo Bevernage (2008, 157), pois “o tempo destrutivo concede apenas um mandato ético muito restrito à história”: o presente, destruído pela sucessão temporal (pelo presente subsequente), instantaneamente se torna passado, passado este irreversível e imutável. Logo, deduz-se que o problema central de Bevernage (2008, 157) é com o caráter especificamente *irreversível* da temporalidade histórica.

yet in uniting past and future and ensuring continuity, it is always the same; and in this is the basis of the radical 'otherness' of time, and of its 'destructive' character” (Agamben, 1993, 93).

Mantenhamos esta crítica de Bevernage (2008, 157) em suspenso, pois precisaremos explicitar como Bevernage (2008, 157) retomará a temática do tratado do tempo de Aristóteles através da leitura que Derrida faz dela em “Ousia e Grammè” (1991), já que *é justamente a aporia do não-mais e ainda-não*, feita possível pela analogia do tempo *com o grama*, isto é, com a linha constituída por agoras *autodestrutivos*, que o *tracelar do rastro* “aparece” em seu desaparecimento. Este tracelar ocorre precisamente no *intervalo* mínimo que *constitui e divide*:

“o presente em si mesmo, cindindo assim, como o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo o ente na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito: Esse intervalo, constituindo-se, dividindo-se dinamicamente, é aquilo a que podemos chamar de espaçamento, devir-espaço do tempo ou devir-tempo do espaço (temporização)” (Derrida, 1991, 45).

Além disso, é preciso manter em mente que a preocupação de Bevernage (2008) é claramente com a possibilidade de um “mandato ético” mais abrangente para a disciplina histórica. Em nosso entendimento, no entanto, é justamente o problema da “negatividade” temporal, chamada de “destrutiva” e criticada por Bevernage (2008, 157), isto é, da aporia do não-mais e do ainda-não, da não-presença do agora em si mesmo, que *abre* a ética. Para Derrida, segundo Hagglund (2008, 88), “o *espaçamento* é a abertura não-ética da ética”. Isto porque “o espaçamento do tempo implica que a alteridade é indecível. O outro pode ser qualquer coisa ou qualquer pessoa [no contexto de “Ousia e Grammè”, a outridade do “futuro-agora” destrói a *suposta identidade* do agora anterior que, no entanto, *não tem identidade per se* (ousia, presença), pois sempre que tentar vir a ser (presente, idêntico), é destruído pelo agora subsequente. Hagglund (2008, 88) assinala que “a relação com o outro é, portanto, a abertura não ética⁷⁷ da ética. Essa abertura é sempre violenta porque implica que tudo fique exposto ao que pode corrompê-lo e extingui-lo”,⁷⁸ como ratifica a efemeridade do agora que se inicia já sempre em seu sendo-destruído, em sua *outridade*, e em destruindo o *outro-agora*, co-implicando sempre uma *perda irremediável*. Essa *perda irremediável*,

⁷⁷ Na seção específica do livro “*Radical Atheism*”, de Martin Hagglund (2008) – de onde provém a minha citação –, ele aborda a tendência injustificada de alguns teóricos de equacionar a abertura não ética da ética discutida por Derrida com a ética de Levinas, que pressupõe constitutivamente uma valoração ética, qual seja, nossa *bondade* diante da alteridade irredutível da alteridade do Outro.

⁷⁸ “The spacing of time entails that alterity is undecidable. The other can be anything whatsoever or anyone whosoever. The relation to the other is thus the nonethical opening of ethics. This opening is violent because it entails that everything is exposed to what may corrupt and extinguish it” (Hagglund, 2008, 88).

essa *precariedade*, essa *disjunção do agora consigo* mesmo é a disjunção de que falará Derrida em “*Espectros de Marx*” (1994) como condição mesma para a *justiça* e, ao mesmo tempo, *para a injustiça*, através da abertura que a disjunção do agora fornece para a relação *com o outro*. Bevernage (2008) chegará na temática da *espectralidade* compreendendo que é de fato a *disjunção do agora* que abre a possibilidade de uma justiça não restitutiva, mas a excursão teórica que precede este momento do discurso de Bevernage (2008) será feita de modo distinto. Teremos de clarificar, portanto, que tipo de anacronia ou disjunção do presente é esta de que fala Bevernage (2008).

Antes de explicitar a leitura de Bevernage (2008, 158) de “Ousia e Grammè”, é preciso assinalar que este último contrasta o “tempo destrutivo” com a proposta de Louis Althusser de “uma dialética marxista [que] deve estudar cuidadosamente o fenômeno da “sobrevivência” na história, sem reduzi-lo a uma superação hegeliana ou “Aufhebung”.⁷⁹ Assim, endossa Bevernage (2008, 158), a história deve ser vista como constelação de experiências humanas diversas, com quadros de análises múltiplos, “memórias coletivas competitivas”, “antagonismo, pluralismo e fragmentação”. Trata-se, portanto, da defesa de uma história plural em oposição a uma história *unilinear*. Contra o pano de fundo marcado pelo privilégio de instantes “devoradores”, Bevernage (2008, 159) quer imaginar, acima de tudo, uma “historiografia que tematize o problema da persistência ou da *sobrevivência do passado* (como formulado por Althusser)” e que transcenda a dicotomia entre ausente/presente. Pretende assim formular um conceito de tempo capaz de dar conta do “não-contemporâneo, do anacrônico”, e de “*combinações de mudança e ausência de mutações [changelessness] locais*”.⁸⁰ Na perspectiva de Bevernage (2008, 162), a reavaliação destas temáticas pode ser alcançada via Jacques Derrida, particularmente através de uma mobilização de *Ousia e Grammè* (1991[1972]) e, em seguida, da temática do “espectro” formulada em *Espectros de Marx* (1994[1993]), que depende de uma explicação do texto mais antigo.

⁷⁹ “A Marxist dialectic should carefully study the phenomenon of “survival” in history, without reducing it to a Hegelian supersession or “Aufhebung” (Bevernage, 2008, 158).

⁸⁰ Nota-se aqui uma semelhança de suas preocupações com as de Koselleck (2014) em sua teoria dos estratos temporais que visa determina durações, ritmos e mudanças históricas. Há que se examinar, portanto, até que ponto a indicação de “mutações” e “ausência de mutações locais” não repete o esquema da potencialidade e ato apontado em nosso primeiro capítulo na teoria das camadas de tempo de Koselleck (2014).

Espectros de Marx (1994) é entendido por Bevernage (2008, 162) como uma “elaboração altamente radical e política” que o “Derrida tardio” faz do pensamento desconstrutivo anterior a este livro⁸¹.

Para compreendermos a construção do conceito de “tempo espectral” de Bevernage (2008), portanto, é preciso, em primeiro lugar, explicitar sua leitura do texto “Ousia e Grammè” para, então expor o modo como o teórico relaciona este texto ao seu entendimento da espectralidade.

A leitura de Bevernage (2008) é relativamente sucinta: seu interesse principal está no modo como Derrida (1991) lê a teoria temporal de Aristóteles, mais especificamente as duas primeiras fases da aporia aristotélica, sem despendar atenção, portanto, ao modo como Aristóteles (Derrida, 1991) procura resolver a aporia do agora como não-mais e não-ainda através do esquema de potencialidade e ato. Minimiza também a preocupação com a interlocução que Derrida (1991) estabelece, de modo quase ubíquo, com Heidegger. Consequentemente, Bevernage (2008) confere pouca atenção à seção final de “Ousia e Grammè”, onde Derrida (1968, 35-36) mostra o modo como o “problema da presença” se comunica com o problema do “rastro escrito” [trace écrite] em interlocução direta com a ontologia fundamental heideggeriana. Cita, *de passagem*, no entanto, a tese de John Protevi (1994) de que a “ama” aristotélica introduz uma dimensão de exterioridade na interioridade do agora, “e ao contaminar o isolado presente metafísico, passa a funcionar como o conceito que subjaz a noção central de *différance*” (Bevernage, 2008 162). A explicação de Bevernage (2008, 162) é inusitada, visto que o argumento de John Protevi (1994, 83) é o de que o termo “ama” se dá à leitura como uma das possíveis “aplicações da *différance* enquanto temporal/espacial” e “identidade/diferença” e não o contrário, como afirma Bevernage (2008, 162), isto é, “ama” como aquilo que subjaz [underlies]; dá forma; condiciona, precede e assim por diante, a noção de *différance*.

Em todo caso, o foco restrito de Bevernage (2008, 162) na temática da “ama” aristotélica o leva a defender que “Derrida” considera “possível pensar em um *conceito de tempo* não mais dominado simplesmente por um presente ou por um “agora” que tem como essência a impossibilidade de conviver com o não-contemporâneo”. É que, embora Bevernage (2008, 161)⁸²

⁸¹ “a highly radical and political elaboration by the later Derrida of his early deconstructive thinking” (Bevernage, 2008, 162)

⁸² Bevernage (2008, 161) argumenta que “Aristóteles, de acordo com Derrida, não só fundou uma longa tradição de pensamento metafísico, como também forneceu as ferramentas para desconstruir essa tradição e o seu conceito ‘vulgar’ de tempo” [Aristotle, according to Derrida, not only founded a long tradition of metaphysical thinking but also delivered the tools to deconstruct this tradition and its “vulgar” concept of time]. Não entendemos que Aristóteles, especificamente, “entregou as ferramentas para desconstruir” o

reconheça que a “desconstrução” do conceito “vulgar” de tempo deve ser demonstrada dentro da textualidade metafísica, sua postura em relação e através do acontecimento da desconstrução é declaradamente “crítica”. Ora, seu objetivo é o de mostrar que o conceito de tempo irreversível dominante na disciplina histórica, herdeiro da tradição metafísica grega, deve ser “*criticado*” e, portanto, negado e suplantado por um *outro conceito de tempo*, um conceito não-reversível, mas que também permita o reconhecimento da presença “*ambígua*” do passado – estes são os seus termos (Bevernage, 2008, 150; 155; 156; 157). É talvez por este motivo que mesmo citando “Ousia e Grammè” e *Time and Exteriority*, de John Protevi (1994), Bevernage (2008) não explicita, de modo detido, a “regra formal” que Derrida (1991) determina para a leitura de “qualquer texto da tradição metafísica”, ou seja, não *apenas* o texto de Aristóteles. Esta regra formal, como explicamos no primeiro capítulo, não pode ser reduzida à forma da “crítica” e da “refutação”, e isto não porque ela determina uma paralisação frente à impossibilidade de pensar um *outro conceito*, mas porque estabelece que todo texto “metafísico” está simultaneamente submetido e subtraído da metafísica da presença: são razões “sistemáticas” e necessárias, por assim dizer (Gasché, 1993, 191), haja vista que o excesso à metafísica – o rastro, a *différance* – só pode ser lido *dentro do texto* metafísico.

Para além da questão da regra formal exposta por Derrida (1991), o argumento de Bevernage (2008, 162) de que é possível pensar em um conceito de tempo não mais dominado simplesmente por um presente ou por um “agora” [espacial, pois análogo ao ponto] que tem como essência a impossibilidade de conviver com o não-contemporâneo merece um outro tipo de atenção, já que expõe seu interesse particular em pensar um conceito de tempo ou de agora que possa *coexistir com outro agora*, isto é, um conceito de tempo que *desafie a irreversibilidade temporal*. Recuemos. Bevernage (2008, 161) inicia sua breve leitura de “Ousia e Grammè” afirmando que Derrida resiste à imagem do ponto que representa um presente ou agora

conceito vulgar de tempo, mas sim que a linguagem metafísica como tal não se constitui senão a partir da manipulação desta instabilidade interna chamada de *différance* ou desconstrução. Derrida (1991) explica que é a determinação ou subjeção do “grama” ao sistema da potencialidade e ato, que é, afinal, uma telologia da presença, que *apaga* o apagamento do rastro – já que o rastro só “aparece” em seu apagamento” –. No entanto, “paradoxalmente, este fora/esta exterioridade [o rastro que excede sem exceder, por assim dizer, a metafísica] é também o dentro/a interioridade da metafísica, pois é apenas o apagamento do rastro [trace] que permite [a determinação da] identidade, presença, imanência, o próprio éter da metafísica” (Protevi, 1994, 79).

absolutamente auto-idêntico e sincrônico, pois esta imagem pontilhista do tempo não admite em si mesma qualquer “não-contemporaneidade” ou “espectralidade”. Sua asserção, aqui, serve para corroborar sua interpretação de que a “lógica espectral” formulada em *Espectros de Marx* (1994), avança uma *crítica à irreversibilidade do tempo*, excedendo a dicotomia entre presente e ausente, sendo isso particularmente importante e desafiador para os dominantes conceitos de tempo, passado e presente histórico no interior da disciplina histórica (Bevernage, 2008, 160).

Para Bevernage (2008, 161) está claro que Derrida, “assim como Agamben”, entende que as principais “aporias” legadas pela concepção metafísica do tempo se dão à leitura na analogia do agora ao ponto que, como limite, divide e confere a continuidade do tempo. Bevernage (2008, 161) lamenta que “embora Aristóteles soubesse muito bem sobre essas aporias”, isto é, sobre a aporia do “agora” “point-like” que divide o tempo infinitamente, mas é sempre outro, “e até mesmo as tenha exposto explicitamente em sua exposição do conceito de senso comum de tempo, ele nunca respondeu realmente às questões que ele mesmo levantou”⁸³. Bevernage (2008, 161) não menciona, no entanto, o modo como a aporia do não-mais e do não-ainda, que *expôs a identidade “problemática” do agora* na segunda hipótese⁸⁴ da meditação de Aristóteles, será submetida ao esquema da potencialidade e ato. Trata-se, precisamente, do momento em que o não-mais e o não-ainda, isto é, “o ‘enigma do agora’ de Aristóteles, que é um gráfico do *rastro* nos campos diferencial, liminológico e “me-ontológico” [referente à determinação do agora como nada ou não-ente], é tematicamente dominado pelo esquema da potencialidade e do ato, que decide todos os indecíveis”, todas as aporias.⁸⁵ Assim, a temática do *rastro* [trace], exposta na aporia do não-mais e do não-ainda em uma inscrição espacial retilínea (grama), isto é, do “enigma do agora”, é “apagada em favor da temática do círculo”, cuja determinação por meio da potencialidade e do ato

⁸³ “While Aristotle knew very well about these aporias and even explicitly exposed them in his exposition of the commonsense concept of time, he never really answered the questions he himself raised” (Bevernage, 2008, 161).

⁸⁴ Lembremos: na “primeira fase da alternativa [de Aristóteles] (nenhuma das partes do tempo é – presente – logo o tempo na totalidade não é – o que significa “não é presente”, “não participa da ousia”) pressupunha que o tempo fosse composto de partes, ou seja, de agoras (nun) (Derrida, 1991, 90). A segunda fase da meditação contesta a primeira. Nela, “o agora não é uma parte, o tempo não é composto de agoras, a unidade e a identidade do agora são problemáticas”.

⁸⁵ “(...) ‘enigma of the now’ which is a graphic of the trace in the differential, liminological, and me-ontological fields, is thematically mastered by” the scheme of potentiality and act, which decides all the undecidables” (Protevi, 1994).

será “dominada por uma teleologia da presença, pelo ato (*energeia*) como presença (*ousia*, *parousia*)” (Derrida, 1991, 91).

Em todo caso, a principal pista citada por Bevernage (2008, 161) para corroborar a asserção de que Derrida “resiste a ideia metafísica de um agora *point-like* absolutamente sincrônico” é o seguinte excerto de Ousia e Grammè:

A coexistência não tem *sentido* senão na unidade de um único e mesmo agora. Isso é o *sentido* mesmo naquilo que o une à presença. Não se pode sequer dizer que a coexistência de dois agoras diferentes e igualmente presentes é impossível ou impensável: a significação mesma de coexistência ou de presença é constituída por esse limite. Não pode coexistir com um outro (mesmo do que si), com um outro agora, isso não é um predicado do agora, é a sua essência como presença. O agora, a presença em ato do presente é constituída com a impossibilidade de coexistência com um outro agora, o mesmo é dizer com um outro-mesmo-que-si (Derrida, 1991, 91)

Bevernage (2008, 161-162) observa que a impossibilidade da coexistência dos agoras só pôde e pode ser pensada a partir de uma certa *coexistência*, de uma certa “*simultaneidade* do não simultâneo” que expõe que o “paradoxo interno” do agora é, na verdade, a experiência mesma da “possibilidade do impossível”. Nesta “simultaneidade” ou “coexistência”, “a alteridade e a identidade do agora são mantidas juntas no elemento diferenciado de um certo mesmo”. Este certo mesmo, assinala Bevernage (2008, 162), é expresso pela palavra grega “ama”, que significa “ao mesmo tempo” ou “tudo de uma vez”. Para Bevernage (2008, 162), a “ama” (...) revela [betrays] uma *lógica inconsciente* do descontínuo, não-linear ou plural” na concepção de tempo de Aristóteles.⁸⁶ Bevernage (2008) não deixa claro, no entanto, se a “não linearidade” é colocada em questão pela “ama” também na representação do tempo como círculo em ato, já que não caracteriza, como já apontado, a solução aristotélica. Como argumenta Hagglund (2016, 40), a metafísica da presença não está limitada à ideia da presença pontual [punctual presence], i.e., à ideia presença de pontos em uma linha, pois “todos os filósofos” – Aristóteles sendo um de seus exemplos – “que pensaram seriamente sobre o problema do tempo (...) claramente entendem que o agora não pode ser um ponto, pois ele nunca é dado em si mesmo, mas desaparece imediatamente”. Como já explicado, Aristóteles reinscreve, de fato, o pensamento do tempo como *linha* (grama), mas

⁸⁶ While Aristotle did not explicitly refer to the meaning of this word, and even tried to hide it, it betrays an unconscious logic of the discontinuous, nonlinear, or plural into his conception of time. (Bevernage, 2008, 162)

determinando-a, desta vez, em seu tracejo *circular*. Assim, oferece um antídoto às “contradições” da “identidade” do “agora” a partir de sua submissão ao esquema da “potencialidade e ato”. Esta é, segundo Haggglund (2016, 40) a cartada metafísica: a subordinação do caráter auto-negativo *ou* autodestrutivo do agora à um movimento dinâmico que mantém “(...) o começo e o fim juntos em uma temporalidade dinâmica”.

Isto posto, embora Bevernage (2008, 162) pareça colocar o peso da metafísica da presença na equação do tempo com a inscrição de pontos auto-presentes em uma linha, ele também não parece afirmar, *de modo manifesto*, a imagem do tempo como círculo. Diferentemente, o interesse de Bevernage (2008, 162) está nas *possibilidades abertas* pelo termo “ama” na teoria temporal de Aristóteles. Bevernage (2008, 162) afirma que a “ama”, de acordo com Derrida, “permite pensar um tempo não mais dominado por um presente ou um agora que tem a impossibilidade de coexistir com o não-contemporâneo como sua essência”. No entanto, o que sucede a explicação de Derrida (1991) do modo como uma certa “*simultaneidade* do não simultâneo” remete à experiência da “possibilidade do impossível” no tratado do tempo de Aristóteles é um certo recuo. Neste *recuo*, Derrida explicitará a ingenuidade do modo como Aristóteles dá a diferença entre tempo e espaço como já constituída. A partir deste recuo, na página seguinte, Derrida (1991, 93) mostrará que a “ama” expõe o que Aristóteles diz sem dizer: a co-implicação “originária” do tempo “e” do espaço. Ama é, portanto, a “clavícula em que se apoia e articula toda a *decisão conceitual* do discurso de Aristóteles”, isto é, a *decisão* de Aristóteles *pela* diferenciação entre espaço e tempo, entre simultaneidade ou coexistência e sucessão e, junto a ela, pela determinação da dominação da presença. Derrida diz (1991, 93) que ama “não é em princípio nem espacial nem temporal”, ou seja, não se trata de um “agora” (espaço ou simultaneidade) já constituído que permite, subsequentemente, em sua constituição o não-contemporâneo como sua essência. Trata-se tão somente do espaçamento “anterior” à determinação do “agora”, espaçamento que possibilita a determinação do agora como presença e, ao mesmo tempo, mostra sua impossibilidade, sendo esta a “condição de todo o aparecer do ser”, a exemplo do sentido do “ser” do tempo como presença. É o que explica Protevi (1991,101): “a determinação do ser (no caso de Aristóteles, ousia) como presença depende de um modo de tempo, o presente, mas o próprio tempo é indecididamente articulado com o espaço: assim, ousia é “produzido” pelo tempo/espaço”, isto é, pela ama, pelo espaçamento, pela *différance*.

O que Bevernage (2008, 161) parecer deixar implícito⁸⁷, portanto, é que a “ama” [hama] articula o “mesmo” e o “outro” *na diferença, ela mesma, entre “tempo e espaço”* (Protevi, 1994, 109-110). Isto porque a determinação da impossibilidade da coexistência dos agoras é feita possível pela seguinte linha de raciocínio *não exposta* por Bevernage (2008), mas exposta por Derrida (1991, 90-91): na segunda fase do tratado de Aristóteles, o agora, embora análogo ao ponto, está sendo pensado como *diferente* do ponto, já que os agoras se destroem *reciprocamente* e auto-afetivamente, nunca estando, portanto, *presentes* em si mesmos (em ato), *como estão os pontos*. Tal é a aporia do agora como não-mais e não-ainda não tematizada por Bevernage (2008) *nestes termos* em sua leitura de Ousia e Grammè, mas *criticada anteriormente* nos “instantes efêmeros” de Agamben (1993, 93). Bevernage (2008) parece rejeitar a ideia de “instantes efêmeros”, isto é, pois parece a entender como um conceito de tempo no qual cada ponto destrói a totalidade do ponto seguinte em sequência linear, constituindo, portanto, uma temporalidade irreversível.

Fechando sua mobilização de “Ousia e Grammè”, Bevernage (2008, 162) faz menção à tese da “economia de exterioridade” de Protevi (1994). Bevernage (2008, 162) diz que a “ama introduz uma dimensão de exterioridade na interioridade do tempo, e em contaminando o presente metafísico isolado [*o agora como ponto*], passa a funcionar como o conceito que subjaz à noção central de *différance*”. A “economia da exterioridade” se refere ao modo como termos espaciais assombram a tentativa de purificar a linguagem da temporalidade. Em Derrida, Protevi (1994) mostra que a *différance* se inscreve no indecível espacial/temporal, isto é, no devir-tempo do espaço e no devir-espaço do tempo. Protevi (1994, 4) sustenta que Heidegger, no entanto, “procura domar o caráter indecível de seu discurso sobre o tempo através da determinação de um sentido próprio (temporal) e um impróprio (espacial) (Protevi, 1994, 4). Bevernage (2008, 162) cita a tese da interioridade-exterioridade que diz a ama como repetição singular, isto é, rigorosamente contextualizada, da *différance*, mas parece entender que a ama é o que sobrevém ao “presente metafísico isolado”, contaminando-o depois de já constituído. Já argumentamos, citando Protevi (1994, 101), que em nosso entendimento, a determinação do ser como presença e, portanto, do ser

⁸⁷ Em seu livro, Bevernage (2011, 140) menciona brevemente o argumento da diferença entre espaço de coexistência e tempo como sucessão. Seu reconhecimento se dá no seguinte excerto: “arguments about the non-coexistence of the parts of time and arguments that distinguish time from space by conceptualizing it as an ‘order of successions’ rather than an ‘order of coexistences,’ according to Derrida, must already have been traditional in Aristotle’s era, and this still remains so today”.

do tempo como presença é *feita possível* pela articulação indecidível espaço/tempo (ama), isto é, pela *différance*.

Independente de *nossa leitura*, uma entre várias possíveis, o fato é que para Bevernage (2008, 162), “ama” permitirá construir *seu próprio conceito de tempo*, “um conceito de tempo que não é mais dominado simplesmente por um presente ou um ‘agora’ que tem como essência a impossibilidade de conviver com o não-contemporâneo”. Para o teórico, é justamente um conceito de tempo com estas características que a imagem do “espectro” permite formular. Em seu entendimento:

‘Um momento espectral’, de acordo com Derrida, de fato não se encaixa no tempo, pelo menos não no tempo concebido como uma série de presentes modalizados (presente passado, presente atual e presente futuro). O “espectro” é, portanto, firmemente baseado na desconstrução do tempo metafísico de Derrida. O presente está “fora de sintonia”, pois funde e incorpora elementos vindos do passado e do futuro (Bevernage, 2008, 162)⁸⁸

Há que se notar que a *ontologia* [ontologie] do *espectro* não é uma *ontologia* – considerando que a tradição metafísica ocidental sempre determinou o ser [Sein] como presença [*Anwesenheit*] –, se marcando, na verdade, por uma certa “obsidiação” [hantologie] ou melhor, uma *assombrologia* [hauntology]. Proposto em *Spectres de Marx* (1993), o neografismo “hantologie” é composto pela junção dos termos franceses “ontologie” (ontologia) e “hanter” (*obsidiar; assombrar; to haunt*). Assim como ocorre com as palavras “différance” e “différence”, a distinção entre “hantologie” e “ontologie” só pode ser vislumbrada na escrita gráfica. A decisão estratégica pela nomeação do termo “hantologie” ilustra o modo como a *hantologie* “assombra” a determinação do ser como presença (ontologie) como um fantasma cuja principal competência, se é que a ele se pode circunscrever uma, é a de frustrar ou expor *em seu acontecimento*, em sua *aparição como acontecimento*, a frustração da decisão pelo privilégio da presença em todas as suas formas, o que também inclui sua determinação negativa, isto é, a não-presença, a “ausência” ela mesma.

Refiro-me ao *espectro como acontecimento*, embora essa indicação não esteja abertamente inscrita no texto de Bevernage (2008), pois Derrida (1994, 26) indica em *Espectros de Marx* que a

⁸⁸ “A spectral moment,” according to Derrida, indeed does not fit into time, at least not into time conceived as a series of modalized presents (past present, actual present, and future present). The “specter” is, thus, firmly based on Derrida’s deconstruction of metaphysical time. The present is “out of joint” because it fuses and incorporates elements coming from the past and the future; it is always haunted by ghosts or revenants” (Bevernage, 2008, 162).

questão do evento ou do acontecimento, impensável fora da temática da *singularidade-repetibilidade*, remete à questão do fantasma ou do espectro.⁸⁹ Isto porque o retorno do espectro [*revenant*], assim como o evento ou acontecimento, se dá na co-implicação da repetição e da singularidade. “Repetição e primeira vez, mas também repetição e última vez, pois a singularidade de toda primeira vez faz dela também uma última vez” (Derrida, 1994, 26)⁹⁰. Daí se pode deduzir que o espectro, enquanto co-implicação da repetição-singularidade, da singularidade na repetição e vice-versa; o espectro que “começa por retornar” (Derrida, 1994, 26), o espectro na “intempestividade de seu presente”, um “presente”, antes, *já sempre* em disjunção, portanto, se “dá”, assim como o *rastro*, em seu apagamento, i.e., no apagamento-aparição radicalmente efêmero de sua primeira-última aparição (Derrida, 1994, 214). Assim como o *rastro* no movimento de significação feito possível pela *différance*, o espectro “se relaciona “(...) menos com aquilo a que se chama presente do que aquilo a que se chama passado” constituindo “aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (Derrida, 1991, 45). Manifestamente, o assombrar do espectro não diz sua *presença no presente*, pois a

⁸⁹ Sobre a possibilidade impossível de uma historiografia da *singularidade e não-calculabilidade radical* do evento espectral, isto é, do evento *ele mesmo*, ver: Ballif, Michelle. Writing the Event: The Impossible Possibility for Historiography. *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 44, n. 3, 2014, 243-255.

⁹⁰ Em uma palestra sobre a possibilidade de dizer o “evento”, Derrida (2007, 453) relatou a descrição antropológica de Jean de Léry de uma cerimônia indígena na qual se esperava que as mulheres recebessem estrangeiros franceses com lágrimas nos olhos, pois se acreditava que os estrangeiros fossem, na verdade, *revenants*, ou seja, fantasmas a serem recebidos e hospedados sob a ambiência da consternação do luto. Para Derrida (2007, 453), as cerimônias Tupinambá expressam o caráter paradoxal do *evento* em geral e da *hospitalidade* [hospitality], pois a recepção de um *visitante inesperado, do evento ele mesmo*, uma visita “vertical” da qual não se pode prever a chegada – ou o que traz a chegada –, i.e., uma visita da qual não se pode ter um “horizonte de expectativas”, deve ser, *a cada vez*, uma *experiência única* para que seja, de fato, “única, imprevisível, singular e insubstituível (...)”. No entanto, “ao mesmo tempo”, deve já sempre haver uma “promessa de repetição”, pois quando dizemos “I welcome you” pela primeira vez, pressupõe-se nessa elocução um “I promise to welcome you again”. No entanto, na repetição tem-se já sempre “o apagamento de sua primeira ocorrência”, o que expõe, portanto, a ação da repetição dentro da singularidade do evento, do “*arrivant*”, que chega verticalmente, não *horizontalmente*. Neste sentido, “perda, luto, e o póstumo” vedam o primeiro momento do evento de modo “originário”. “O luto já está lá. Não se pode evitar misturar lágrimas com o sorriso da hospitalidade. A morte está em cena, de certo modo” [Mourning is already there. One cannot avoid mixing tears with The smile of hospitality. Death is on the scene, in away]. Veja: Derrida, Jacques. A Certain Impossible Possibility of Saying the Event, *Critical Inquiry*, vol. 33, n. 2, 2007, 441-461.

assombração, assim como a *différance*,⁹¹ assombra a constituição mesma de todo e qualquer conceito, a começar, escreve Derrida (1994, 214), “pelos conceitos de ser e de tempo” ou, dito de outro modo, os conceitos de presença e presente. Sempre que a ontologia é invocada sobre e em oposição à *hantologie*, ela o é, portanto, sob a prerrogativa do “exorcismo” dos espectros que já sempre assombra sua constituição conceitual.

Bevernage (2008) não está primariamente interessado na acepção do espectro como a *eventualidade em geral*, mas sim no modo como o espectro desafia a irreversibilidade temporal e se relaciona diretamente com a temática da justiça e da injustiça histórica, à medida que permite “lançar luz especial sobre as relações problemáticas e complexas com o passado em situações em que as sociedades em transição tentam continuar a vida após conflitos violentos”.⁹² Para Bevernage (2008, 163), a figura do espectro não apenas expõe uma disjunção “técnico-ontológica” do tempo, isto é, a *hantologie* inscrita no registro “tempo”, mas deve “justificar a passagem” para o problema da justiça e da ética. Apesar de Bevernage (2008, 163) dizer a “passagem” de uma desconstrução do tempo para uma discussão em torno do problema da “justiça”, há que se notar que a disjunção temporal, i.e., “aquilo que desune o presente vivo” (Derrida, 1994, 12), é a *condição mesma* de uma determinada noção de justiça que sempre depende de um “certo anacronismo”. É o que Bevernage diz em seguida citando um excerto de Derrida (1994, 12):

Derrida é claro sobre o porquê fez uso da figura do espectro: ‘Se estou me preparando para falar longamente sobre fantasmas, herança e gerações, gerações de fantasmas, ou seja, sobre certos outros que não estão presentes, nem atualmente vivendo, seja para nós, em nós ou fora de nós, é em nome da justiça’ Presença absoluta ou essência, de acordo com Derrida, nunca foi a condição ou o objeto da justiça; A justiça sempre assume um certo senso de anacronismo. A ética não pode se restringir ao presente e às gerações vivas. É preciso sempre lembrar que o impossível (deixar os mortos enterrarem seus mortos) pode acontecer; isso, para

⁹¹ Como explicou Gasché (1988, 197), *embora antes mesmo* da publicação de *Spectres de Marx* (1993), pensar “a *différance* como tempo aponta para um “passado absoluto”, um passado que já não é uma modificação de um presente, já não é um presente-passado, mas um passado ao qual, segundo a lógica do *arqui-traço* [*arche-trace*], um momento presente deve referir-se para ser o que é” [*différance as time points at an “absolute past,” a past that is no longer a modification of a present, no longer a present-past, but a past to which, according to the logic of the arche-trace, a present moment must refer in order to be what it is*].

⁹² “(...) shed special light on the problematic and complex relations to the past in situations where societies in transition try to carry on with life after violent conflict (Bevernage, 2008, 166).

Derrida, é a possibilidade do mal absoluto: uma presença absoluta que não quer ouvir falar da morte.⁹³

Bevernage (2008, 163) relaciona o excerto de Derrida (1994, 12) ao *contexto histórico* da publicação do livro *Spectres de Marx* (1993), marcado pela então recente Queda do Muro de Berlim, em 1989, e pela publicação de “*The End of History and the Last Man*” (1992), de Francis Fukuyama, que com sua afamada proclamação do “fim da história”, declarou “a morte do passado” e o exorcismo de “todos os espectros”, especialmente os espectros do marxismo, em nome de um presente absoluto. Se seguirmos nesta direção da leitura de Bevernage (2008, 163), então *Spectres de Marx* é uma resposta direta à narrativa triunfalista de Fukuyama acerca da morte ou queda do marxismo e, ao mesmo tempo, à questão da relação entre a obra de Derrida e a tradição marxista. Além disso, Bevernage (2008, 160) aponta que é a frase “*The time is out of joint*”, de Hamlet, peça conjurada em diversos momentos do livro, que inspira Derrida (1994) a declarar a “não contemporaneidade consigo mesmo do presente vivo”, isto é, a disjunção que expõe o chamado à justiça. Nesta leitura, portanto, *Spectres de Marx* (1993) evoca alguns dos múltiplos espectros possíveis de Marx, espectros estes que abrem, sobretudo, a possibilidade da tematização de uma promessa de justiça irreduzível ao presente – seja presente-passado ou presente-futuro – e, portanto, à ontologia tal como fora pensada na tradição metafísica ocidental. Nesta acepção, estamos a tratar, portanto, de uma noção de justiça que parte de uma promessa de libertação associada a um certo espírito marxista que, no entanto, nunca foi cumprido e que, por razões formais, Derrida (1994, 44-45) mostrará, não pôde e nunca poderá ser, considerando que a condição mesma da justiça é a disjunção do tempo, a injustiça, a desunião do presente consigo mesmo. Bevernage (2008) não caminhará por estes meandros em seu artigo, mas em *Espectros de Marx*, Derrida (1994) não cessará de enfatizar que a injustiça está já sempre implicada na promessa da justiça como tal. É esta coimplicação do injusto, i.e., da disjunção temporal, no “justo” que torna impossível

⁹³ “Derrida is clear about why he used the figure of the specter: “If I am getting ready to speak at length about ghosts, inheritance, and generations, generations of ghosts, which is to say about certain others who are not present, nor presently living, either to us, in us, or outside us, it is in the name of justice” Absolute presence or essence, according to Derrida, never has been the condition or the object of justice; justice always assumes a certain sense of anachronism. Ethics cannot restrict itself to the present and the living generations”. One must always remember that the impossible (to let the dead bury their dead) can happen; that, for Derrida, is the possibility of absolute evil: an absolute presence that does not want to hear about death (Bevernage, 2008, 163).

estabelecer um ideal e um telos para uma justiça *possível* e, portanto, passível de ser atualizada, realizada, em um futuro-presente de modo a reparar a disjunção/injustiça do presente e, assim, instaurar uma paz absoluta. Uma justiça possível é impossível, pois errantemente se pretenderia capaz de expurgar de si, do mundo e do tempo, a injustiça e a disjunção, isto é, a condição mesma de possibilidade da *justiça*. Para Bevernage (2008, 163), a justiça de que fala Derrida resiste a teleologia do tempo do progresso através da qual justificam-se injustiças passadas a partir de uma “catarse futura”. O que Derrida ensina, escreve Bevernage (2008, 163), é que apenas a “promessa de memorizar o injusto e a memorização da promessa de justiça” pode contrariar esta lógica do tempo do progresso, ou seja, apenas a promessa da justiça irreduzível ao cálculo jurídico, à vingança e à boa consciência, uma promessa de justiça que, portanto, deve permanecer como *promessa*.

Na sequência, referenciando Warren Montag (2008), Bevernage (2008, 164, *itálicos são meus*) oferece uma definição do espectro como “aquilo que nunca esteve vivo *o suficiente* para morrer, nunca presente *o suficiente* para se tornar ausente”. Para uma explicitação *mais detalhada*, convém citar a totalidade do parágrafo no qual Montag (2008) oferece esta definição:

Para falar de espectros, o léxico da ontologia é insuficiente. A ontologia fala apenas do que está presente ou do que está ausente; não pode conceber o que não é nem um nem outro. Assim, ela é substituída por uma “assombração” adequada à tarefa de interrogar o espírito, aquilo que não é nem vivo nem morto. O tempo linear do nascimento, da vida e da morte, do princípio e do fim, não tem lugar no assombrado, que por si só nos permite falar do que persiste além do fim, além da morte, *do que nunca esteve vivo o suficiente para morrer, nunca presente o suficiente para se tornar ausente* (Montag, 2008, 71, *itálicos são meus*).⁹⁴

Nesta direção, Bevernage (2008) deduz que a espectralidade ou a negação da “presença completa” [full presence] é o outro lógico da duradoura desconstrução de Derrida da “presença completa”. Nesta direção, se a condição para a formulação da noção de espectro é a desconstrução do tempo como “série de presentes modalizados”, o “momento espectral” *não é*, portanto, “apenas um pedaço do passado “traumático” surgindo no presente; em vez disso, sua lógica questiona toda

⁹⁴ “To speak of specters, the lexicon of ontology is insufficient. Ontology speaks only of what is present or what is absent; it cannot conceive of what is neither. Thus it is replaced by a 'hauntology' adequate to the task of interrogating the spirit, that which is neither living nor dead. The linear time of birth, life and death, of the beginning and the end, has no place in the haunted, which latter alone allows us to speak of what persists beyond the end, beyond death, of what was never alive enough to die, never present enough to become absent” (Montag, 2008, 71).

a relação tradicional entre passado, presente e futuro” (Bevernage, 2008, 164)⁹⁵, isto é, sua lógica questiona, segundo o que foi demonstrado e criticado por Bevernage (2008), a *lógica irreversível* do conceito tradicional de tempo. Algumas páginas depois, no entanto, Bevernage (2008, 166) assinala, citando Frederic Jameson (1995), que para entender a espectralidade, deve-se relacioná-la à ideia de que “o presente vivo é dificilmente tão autossuficiente como afirma ser; que faríamos bem em não contar com sua densidade e solidez, que pode, em *circunstâncias excepcionais*, nos trair”⁹⁶. Ora, se o espectro “questiona toda a relação tradicional entre passado, presente e futuro” e se, como Derrida diz “a sincronia não tem chance, nenhum tempo é contemporâneo de si mesmo” (Bevernage, 2008, 166), e se, por fim, como assinala Bevernage (2008, 166), “a sobrevivência espectral certamente não é excepcional”, como é que somente em “circunstâncias excepcionais a densidade do presente, sua auto-presença, pode nos trair [ou nos contradizer]”? Quais seriam as *circunstâncias excepcionais* que provocam o “momento espectral”? Se Bevernage (2008, 166) afirma que a “espectralidade certamente não é excepcional”, por que, então, cita um autor que determina a espectralidade como excepcional? Além disso, Bevernage (2008, 166) também diz, na mesma página que defende no decorrer do artigo a “sobrevivência espectral de dimensões do passado”. Ora, mas porque dizer “dimensões” e não simplesmente “passado” se a espectralidade “não é excepcional”? Se estas questões parecem nebulosas no artigo, em seu livro “*History, Memory and State-Sponsored Violence*”, Bevernage (2011, 144-146) adicionará à conclusão desta que seria uma adaptação do artigo aqui analisado uma *resposta clara* após sua crítica à *différance* derridiana: o retorno do passado espectral possui intensidades distintas e, portanto, a intensidade destes retornos deve ser *medida* se quisermos amarrar a espectralidade a uma abordagem *genuinamente* “histórica”. Explicaremos os meandros de seu argumento nos parágrafos seguintes.

Antes disso, frente a esta *tensão* neste momento já avançado do artigo, resta-nos ainda indagar o modo como Bevernage (2008, 166) relaciona seu entendimento – *excepcional ou não* – da espectralidade à história, particularmente àquela temporalidade histórica *irreversível e unidirecional* criticada no decorrer de todo o seu percurso teórico. Parece-nos que ao relacionar a “espectralidade” com a disciplina histórica, Bevernage (2008, 165) acaba *reinscrevendo* uma série

⁹⁵ “just a piece of the “traumatic” past popping up into the present; rather, its logic questions the whole traditional relationship between past, present, and future” (Bevernage, 2008, 163).

⁹⁶ “(...) living present is scarcely as self-sufficient as it claims to be; that we would do well not to count on its density and solidity, which might under exceptional circumstances betray us” (Bevernage, 2008, 166).

de *termos* cuja temática da *différance*, que co-implica o *espectro* e o *rastro*, torna possível e *ao mesmo tempo* (*ama*) impossível, conforme demonstrou Derrida (1991), particularmente nos momentos em que a temática da potencialidade e ato se deu à leitura no tratado sobre o tempo de Aristóteles. Criticando a *irreversibilidade*, especificamente, do tempo histórico tradicional, Bevernage (2008, 165) argumenta que:

toda tentativa de produzir uma ruptura (...) clara com o passado e um novo começo (como é feito simbolicamente quando se escreve uma nova constituição para dar uma nova identidade a uma nação) será frustrada pela *realidade do processo histórico que resiste a ser congelado e sempre contém atrasos, sobrevivências e projetos inacabados*.⁹⁷

Neste sentido, o conceito de “presença” histórica de Bevernage (2008, 165, *italico* são meus) se refere a “(...) uma não-contemporaneidade “não-agentiva” *que ocorre simplesmente porque é impossível que algum fenômeno cesse repentinamente ou simplesmente se torne ausente*”. Bevernage (2008) não inscreve o termo “rastro” ou espaçamento, sendo o rastro aquele que se dá em seu desaparecimento; “sendo” o rastro sempre aquilo que ele absolutamente não é, nem passado e nem futuro como presentes modificados; *rastro* cujo desaparecimento se dá no devir-tempo do espaço e no devir-espaço do tempo (espaçamento-temporização). Ou seja, o rastro no *intervalo* que o separa do que *ele não é* *pare que ele seja* “*ele mesmo*”, intervalo este que em o constituindo o “presente”, “*no mesmo lance*”, *já sempre*, divide “o presente em si mesmo, cindindo assim como o presente, *tudo o que a partir dele se pode pensar*, ou seja, todo o ente” (Derrida, 1991, 45).⁹⁸

⁹⁷ Every attempt to produce such a clear break with the past and a new beginning (such as is done symbolically when one writes a new constitution to give a new identity to a nation) will be frustrated by the reality of the historical process that resists being frozen and always contains delays, survivals, and unfinished projects (Bevernage, 2008, 165).⁹⁷

⁹⁸ Nosso entendimento do *rastro* como aquilo a partir do que se pode pensar “todo o ente” (Derrida, 1991, 45) é declaradamente informada pela leitura de Martin Hagglund (2008, 77). Hagglund (2008, 77) escreve que “pensar o traçado do tempo como condição da vida em geral é pensar uma finitude constitutiva, que desde o início expõe a vida à morte, a memória ao esquecimento, a identidade à alteridade, etc”. Obviamente Hagglund (2008) constrói este entendimento a partir do problema da sucessão temporal (o não-mais e o ainda-não) como um problema que expõe, na teoria temporal de Aristóteles, uma aporia irreduzível em seu conceito de identidade como presença (ousia), haja vista que nada está isento da negatividade ou finitude temporal – a sucessão temporal que nega ou instala finitude no agora e na qual o agora se nega negando o próximo agora. Segue-se, assim, que o “tempo em si mesmo é a impossibilidade de qualquer em si mesmo”. A finitude temporal expõe, sobretudo, a co-implicação da morte e da vida, que constitui um “autoimunidade no coração da vida como tal”. O argumento aqui é o de que “mesmo que todas as ameaças externas sejam evitadas, a vida continua a ter dentro de si a causa da sua própria destruição (finitude temporal). A vulnerabilidade da vida é, portanto, ilimitada, uma vez que a fonte do ataque também se encontra dentro do que deve ser defendido” (Hagglund, 2008, 14).

Diferentemente, os *termos* dos quais Bevernage (2008, 165) toma recurso *nestas passagens*, a saber, “atrasos, sobrevivências e projetos inacabados” [delays, survivals, and unfinished projects], reinscrevem a linguagem deslocada no ensaio “Ousia e Grammè” (1991) e no estudo de John Protevi (1994), suas referências. Isto porque “processo histórico”; projetos “não finalizados” e “delays”, remetem, de prontidão, à linguagem do compósito potencialidade e ato. Explico: um determinado projeto ou então “processo histórico” só pode ser entendido *como ainda-não finalizado* [“unfinished”] na base do “ainda-não-em-ato” (ainda-não-presente), o que expõe que, pelo menos *in potentia*, este “processo” é *findável* em algum momento futuro, ou seja, que tal processo está isento de sua *negatividade ou finitude temporal constitutiva*, exposta na aporia do não-mais e no não-ainda que disse o *espaçamento*. Sendo imune à finitude temporal, este processo ou duração *não tem*, portanto, *sua identidade* (presença, ousia) “negada”, morta ou findada a partir do momento em que tenta vir a *ser* (presente; viva) ou se manter (em presença, *entre* o nascimento e a morte). O *espaçamento* que a aporia indecível do não-mais e ainda-não dá a ver em sua *efemeridade* impede que *qualquer coisa* esteja presente (Hagglund, 2008, 14). Em *Espectros de Marx*, Derrida (1994, 188) parece dizer o espaçamento na forma do espectro que expõe a autoimunidade *geral* de constitutiva da vida, vida esta que “não vem sem a morte”, pois a morte “não está no além, fora da vida, exceto se se inscreve o além dentro, na essência do vivo”. O “vivo” é, assim “autoimune”, o que significa que para se constituir como *vivo*, para proteger sua vida da finitude temporal, “ele é necessariamente levado a acolher o outro no interior”, isto é, a morte, a finitude, à alteridade. A vida, portanto, “mantém a causa de sua própria destruição dentro de si” (Hagglund, 2008, 14).

Diferentemente, Derrida (1991, 99) explica que para Aristóteles, “para ser no [*dentro-do*] tempo, é necessário ter começado a ser e a tender, como toda a potência, para o ato e para a forma”: “É, portanto, evidente que o *não-ser* jamais será no tempo ... (221 b)”, diz Aristóteles. Bevernage (2008, 165) nos diz: É “impossível que algum fenômeno cesse *repentinamente* ou simplesmente se torne *ausente*”. Certamente, pois se assim o fizesse, esse fenômeno, *que existe*, jamais existiria *no tempo*, pois para existir *dentro do tempo*, segundo o compósito da potencialidade e ato, é preciso tender para o ato e para a forma: não se admite “no tempo”, portanto, nada que *não possua presença*, mesmo que se trate de uma “*fraca presença*”, de um certo “inacabamento do círculo” (Derrida, 1991, 99). Se a aporia do não-mais e do ainda-não – aquilo a que Bevernage se refere criticamente como instante “devorador” ou “destruidor” – expõe que nada pode existir em si

mesmo, uma vez que o agora nega e é negado em seu tentando-vir-a-ser (presente), então é preciso pensar em uma “presença fraca” e incompleta que deve se tornar completa (em ato) somente em uma fase incompleta do agora seguinte ou de vários agoras subsequentes. Claramente, os termos “delay” e “processo histórico” são incongruentes com a indicação de Bevernage (2008, 160) da pertinência da *différance* para a espectralidade, mas não incongruentes com a crítica de Bevernage (2008, 155-157) aos “instantes devoradores” descritos por Agamben (1993, 93).

Mas, se decidirmos por considerar somente que Bevernage (2008, 160) também determinou em certo momento de seu artigo que a *différance* está “estritamente relacionada” à “lógica desconstrutiva” da “espectralidade”, então podemos inferir, ainda que não haja maiores explicações sobre a escolha pelo termo “estritamente”, que a espectralidade se baseia, até certo ponto no entendimento de Bevernage (2008, 160), na co-implicação espacial-temporal que nomeia a *différance*. E, se este é o caso, então até mesmo as noções de “processo”; “atrasos” e duração, tema ao qual a expressão “projetos não finalizados” alude, devem estar marcadas pelo devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo. Trata-se de uma conjectura *nossa*, haja vista que este argumento não está elaborado no texto e muito menos no livro “*History, Memory and State-Sponsored Violence*” (2011). O que temos no livro, na verdade, é a centralização de um *outro conceito*, aparentemente mais apropriado à discussão fulcral do livro em torno dos passados conflituos que assombram o presente pós-ditatorial ou pós-conflitos diversos. Bevernage (2011, 3-5) propõe o conceito de passado “irrevogável”, ligando-o imediatamente ao seu entendimento de “presença”. Bevernage (2011, 3-4) deixa explícita a sua tentativa de *purificar* o conceito de “presença” de noções espaciais para opor-lhe à “noção metafísica de presença que funciona como o antônimo da ausência”, ou seja, a noção do agora *como* “ponto” autopresente. Define, assim, a presença do passado “irrevogável” como “proximidade não-espacial”. O conceito de “irrevogável” é introduzido, desta maneira, para “negar a *ausência absoluta* do passado”, o que implica, portanto, “rejeitar o conceito de distância temporal” e afirmar, a partir disso, “que o passado está *por vezes ou às vezes* [sometimes] irrevogavelmente preso no presente (...)”. Nota-se, de imediato, certa excepcionalidade do assombramento do passado na utilização da expressão “às vezes” ou “ocasionalmente” [sometimes].

Mas, se em “*History, Memory and State-Sponsored Violence*” há uma certa mudança de perspectiva ilustrada pela proposição do conceito de “irrevogável”, Bevernage (2011) também parece ter sentido a necessidade de reservar uma seção de seu livro para precisar e qualificar um

pouco mais o seu engajamento com a temática da desconstrução do conceito de tempo apresentado em *“Time, Presence and Historical Injustice”* (2008). Bevernage (2011, 142) menciona uma passagem de *“Différance”* (1991, 52-53) na qual Derrida explicita a “estrutura do retardamento” de Freud, que diz o “inconsciente” não como presença “escondida, virtual, potencial”, mas como “alteridade radical” que sempre já se tece de “rastros dos rastros ‘inconscientes’”, o que também revela, por conseguinte, que nunca houve ou haverá um “rastro consciente”, isto é, *rastro* que se constitui presente através da *síntese* de um rastro retencional e um protencional⁹⁹ que subordina a descontinuidade à continuidade ou a alteridade à identidade. Expondo o operar do “Nachträglichkeit” na temporalização dos agoras, Bevernage (2011, 142) transcreve o seguinte excerto:

A estrutura do retardamento (Nachträglichkeit), com efeito, interdiz que se faça da temporalização (temporização) uma simples complicação dialética do presente vivo com síntese originária e incessante, constantemente reconduzida a si, reunida sobre si, reunidora de rastros retencionais e de aberturas protencionais. Com a alteridade do ‘inconsciente’ entramos em relação, não com horizontes de presentes modificados - passados ou por vir -, mas com um "passado" que não foi nunca presente nem o será jamais, cujo "por vir" futuro não será nunca a produção ou a reprodução na forma da presença. O conceito de rastro é, pois, incomensurável com o de retenção, de vir-a-ser-passado daquilo que foi presente. Não se pode pensar o traço - e, portanto, a diferença, - a partir do presente ou da presença do presente.

O alvo contra o qual o *espectro bevernagiano* em seu entrelaçamento com a desconstrução do “presente vivo” é colocado é a ideia de “homogeneidade” e “sucessividade”. Para Bevernage (2011), simplesmente ‘complicar’ o conceito de presente/agora é insuficiente se este “complicar” ainda mantém da ideia de sucessão e homogeneidade. Um “complicação” desta estirpe é atribuída

⁹⁹ Os termos “retenção e protensão” pertencem à fenomenologia husserliana, particularmente ao seu tratamento da chamada “consciência interna do tempo”. Segundo Bevernage (2011, 138), para Husserl “a percepção humana do fenômeno temporal não pode ser reduzida a uma percepção (intenção) puramente presente, pois sempre inclui “uma dimensão de memória de curto-prazo (ou retenção) e uma dimensão de antecipação (ou protensão)”. Explica, assim, que para Husserl, “a retenção é uma forma de memória primária na qual um passado muito recente é retido por pequeno período de tempo”. Neste sentido, a retenção não deve ser reduzida ou confundida com a chamada “memória secundária”, que por depender da representação de uma “recolecção ativa” [active recollection], é considerada “menos confiável”. No entendimento de Bevernage (2011, 138), a leitura de Derrida da teoria temporal de Husserl expõe que a distinção entre a retenção como memória primária e a memória secundária não se sustenta, pois, a retenção já sempre se marca pela inscrição de memórias e expectativas “que não se referem ao presente”, o que implica, portanto, que toda apresentação é, antes, uma “re-presentation”.

à teoria da consciência interna do tempo de “Edmund Husserl”¹⁰⁰ através das categorias de retenção (como “memória primária do passado recente”) e protensão (como “antecipação”), que teria, por este motivo, segundo Bevernage (2011, 141-142), “mantido a linearidade e permanecido metafísica”. Importante para nossa exegese é o fato de que Bevernage (2011, 141-142) *rejeita a ideia de sucessividade*, pois embora ela permita dizer que um agora é composto por fases de dois Agoras, sendo, portanto, um Agora cuja “identidade” é contaminada pela mistura de um Agora anterior e um Agora posterior, a noção de sucessividade impede que um Agora contamine Agoras que não o sucedem imediatamente – a exemplo da contaminação de um Agora A por um Agora X, em analogia com a ordem cronológica do alfabeto. Segue-se, portanto, que o interesse de Bevernage (2011, 141-142) está na possibilidade de uma conceituação do tempo que nos permita reconhecer a coexistência de fases de *elementos passados dispersos*, não sucessivos ou *sequenciais*.

Bevernage (2011, 144) estabelece este quadro que, sem dúvidas, confere um tratamento teórico maior aos argumentos centrais apresentados anteriormente no artigo “*Time, Presence and Historical Injustice*” (2008) somente para, em seguida, estabelecer certa distância para formular críticas a Jacques Derrida. Para Bevernage (2011, 144), a obra de Derrida exhibe “aspectos a-históricos” ou “trans-históricos” inegáveis, a exemplo de sua asserção de que toda a “tradição ocidental”, de “Aristóteles a Kant e Marx e até mesmo Heidegger”, é caracterizada pelo “mesmo privilégio da presença”¹⁰¹, asserção esta que segundo Bevernage (2011, 144) erroneamente desconsidera a *periodização da disciplina histórica*. Bevernage (2011, 144) faz esta observação em contraste com a indicação de Geoffrey Bennington (1987) de que a desconstrução é um “um dos discursos mais históricos imagináveis”. Bevernage (2001, 144) não torna explícita a cadeia de inscrições dentro da qual o comentário de Bennington (1987) se dá à leitura, isto é, a indicação de

¹⁰⁰ Veja: Husserl, Edmund. Lições para uma Fenomenologia da Consciência interna do Tempo. Trad. Pedro M. S. Alves. Rev. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, ([1928] 2017) ou Husserl, Edmund. The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, Indiana University Press, [1964] 2019.

¹⁰¹ Em contraste, este “*mesmo*” ao qual Bevernage (2011, 144) se refere pode ser entendido a partir do conceito de iteração ou iterabilidade, explicado por John Protevi em Time and Exteriority (1994, 4). Protevi (1994, 4) afirma que a “*iteração* se refere ao jogo de identidade e diferença nas inscrições repetidas de uma marca. Cada inscrição - “*iteração*” - de uma marca é diferente das outras inscrições, mas mantém uma capacidade mínima de reconhecimento como uma inscrição da mesma marca” [iteration refers to the play of identity and difference in the repeated inscriptions of a mark. Each inscription-“iteration”—of a mark is different from the other inscriptions yet maintains a minimal recognizability as an inscription of the same mark]. Não se trata, portanto, de um mesmo, idêntico e autoidêntico tratamento da “*presença*”, portanto.

Derrida (1991) do modo como a *différance* desloca um *certo* conceito tradicional de história que se baseia, precisamente, na repressão dos efeitos da diferença que a *différance* expõe.

Em meu entendimento, a *différance* como a *historicidade* da história pode ser entendida através de um pensamento que reconhece a *différance*, isto é, o *espaçamento* na constituição do “evento”. Derrida (1994, 101) nos diz em *Espectros de Marx* que a questão do evento, isto é, o evento como “repetição e primeira vez” (singularidade e repetição) co-implica a questão do fantasma. Afinal, um fantasma retorna, mas todo fantasma – e, portanto, todo evento – *só pode vir do porvir*. Trata-se de um “passado” absoluto, de um legado ou de uma herança que só pode *cair* sobre nós *verticalmente*, sem previsão, de súbito e, portanto, de modo singular (Derrida, 2007, 452; Derrida, 1994, 196), e já sempre do porvir. Neste sentido, “o evento só pode parecer-me impossível antes de ocorrer [arriver]” (Derrida, 2007, 452). Deve-se notar que Derrida (1994, 65) diferencia a imprevisibilidade do futuro como um futuro “porvir” da concepção de futuro como um “*horizonte de expectativas*”, ou seja, como futuro *calculável* que, pelo menos potencialmente ou idealmente, se espera que se torne “atual” (presente) em algum futuro-presente.¹⁰² Mas por que o evento vem do porvir incalculável? Ao lado de Martin Hagglund (2008), entendo que a *différance* (o devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo), ou seja, o *espaçamento* expõe a impossível possibilidade do evento (e, portanto, o espectro) e de qualquer outra “região do ser”, a exemplo da “linguagem” e da “experiência”, supondo que estes domínios já não estivessem já sempre coimplicados. Impossível possibilidade de quê? Ora, de definir e neutralizar todos os domínios do ser a partir de um tácita predeterminação do domínio da presença sobre a condição aporética do *espaçamento* na cena do “agora” sempre não-mais e não ainda. Isto significa, escreve Hagglund (2008, 3), que “não pode haver em princípio nada isento da finitude temporal”, isto é, nada isento da destruição ou negação e autonegação do agora, que nunca está em si mesmo, pelo próximo agora, que também, pelo mesmo motivo, nunca estará em si mesmo.

É possível inferir que Bevernage (2011, 144-145) se afasta precisamente do tipo de pensamento que acabamos de expor, isto é, um pensamento que reconhece a generalidade quase-transcendental da “*différance*”. Junto a sua crítica do modo como Derrida estaria determinando “o

¹⁰² Em “Politics of Friendship”, Derrida (2005, 37-38) oferece a seguinte explicação: “o que está por vir precede o presente, a autoapresentação; é, portanto, mais “antigo” do que o presente. Assim, ele se acorrenta a si mesmo enquanto se desacorrenta ao mesmo tempo; ele se desconecta e se desconecta do si mesmo que ainda se uniria nessa disjunção”.

mesmo privilégio da presença” em “toda a história da metafísica”, Bevernage (2011, 144-145) vê na própria noção de espectralidade e de disjunção temporal, isto é, da não contemporaneidade do presente consigo mesmo, um “déficit histórico” flagrante. Em suas palavras, “as noções de espectralidade e de disjunção do tempo, apesar dos avisos de Derrida, muitas vezes parecem se referir a fenômenos históricos ou trans-históricos”.¹⁰³ Aqui, Bevernage (2011, 145) ecoa críticas de dois autores; Sande Cohen, que vê em Derrida uma “historicidade atemporal” alheia à periodização histórica, e David Wood¹⁰⁴, que entende que Derrida teria atribuído um caráter transcendental à *différance*, além de ter justaposto a “identidade” e a “diferença”, reproduzindo assim “uma oposição filosófica tradicional, essencialista e metafísica”.

O recurso de Bevernage (2011, 145) à crítica de David Wood mostra sua rejeição da lógica quase-transcendental ou “ultratrascendental” da desconstrução explicitada por Gasché (1988)¹⁰⁵, Bennington (2000; 1993) e Doyon (2000), para citar alguns dos nomes mais conhecidos. Em termos sucintos, o caráter quase-transcendental da desconstrução expõe a “precariedade de todas as fundações (sejam elas transcendentais ou não)”. O “quase” em “quase-transcendental” indica que não há, na exposição da desconstrução, a procura por uma “origem transcendental” mais profunda ou mais radical. O que há é, precisamente, a demonstração da impossibilidade de um andaime transcendental em todo e qualquer sistema devido a sua não imunidade ao seu “outro”, isto é, “ao

¹⁰³ “Notions of spectrality and of the out-of-jointness of time, despite Derrida’s disclaimers, often seem to refer to a- or trans-historical phenomena” (Bevernage, 2011, 145).

¹⁰⁴ Veja: Wood David. *The Deconstruction of Time*. Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989.

¹⁰⁵ Gasché (1988, 317) explica que “os quase-transcendentais - metaforicidade -, por exemplo, [mas também *différance*, rastro etc.] sobre os quais a universalidade da filosofia está fundamentada, não são mais simplesmente transcendentais, pois não representam nem estruturas a priori da cognição subjetiva de objetos nem estruturas de compreensão do Ser pelo Dasein. Os quase-transcendentais são, ao contrário, condições de possibilidade e impossibilidade relativas à própria diferença conceitual entre sujeito e objeto e até mesmo entre o Dasein e o Ser” [the quasi-transcendentals – metaphoricity –, for instance- upon which philosophy’s universality is grounded are no longer simply transcendental, for they represent neither a priori structures of the subjective cognition of objects nor the structures of understanding of Being by the Dasein. The quasi-transcendentals are, on the contrary, conditions of possibility and impossibility concerning the very conceptual difference between subject and object and even between *Dasein* and Being]. Sobre a relação entre metaforicidade e historicidade na interlocução Derrida-Heidegger junto à possibilidade de proposição de um novo modelo de historiografia como metaforicidade, ver: Jesús, Ronald Mendoza de. *Historicity as Metaphoricity in Early Derrida: From the History of Being to Another Historiography*, *The New Centennial Review*, vol.17, n.1, 2017, 43–72.

empírico, ao histórico, ao mundano, ao contingente, etc” (Doyon, 2014, 282). Só é possível dizer, portanto, que a *différance* e, por conseguinte, todos os chamados “indecidíveis”, operam como condição de possibilidade transcendental de todo e qualquer sistema se se reconhece, de pronto, que essa condição de possibilidade é, ao mesmo tempo, aquilo que torna *impossível* a própria ideia do fundamento transcendental (Doyon, 2014, 283). Como assinala Bennington (2000, 40, cf. 1993, 276-277), o que *toda desconstrução* pressupõe é uma “contaminabilidade [contaminability] que pretende dar conta da possibilidade de qualquer pureza e da impossibilidade a priori da conquista (ou até mesmo do ideal de conquista) de qualquer pureza”.¹⁰⁶

A crítica de Bevernage (2011, 144-145) remete, portanto, à, como somente agora em seu livro está claro, sua rejeição ou pouca consideração pela regra de Derrida da submissão e subtração da metafísica da presença. No artigo, mas sobretudo agora em seu livro, Bevernage (2008. 2011) mobiliza e entende a desconstrução como método *crítico* que, portanto, rejeita ou busca refutar “totalidade da tradição metafísica” (Bevernage, 2011, 145). Bevernage (2011, 144-145) justifica a necessidade de tecer uma crítica ao caráter “transcendental” e “a-histórico” da *différance*, pois esta crítica nos impediria de “substituir” [replace] o conceito de tempo tradicional, irreversível e pontilhistas por uma “nova agência que similarmente” estruturaria toda a realidade, isto é, a *différance*. Além disso, para Bevernage (2011, 145), é necessário criticar a “transcendentalidade” da *différance*, pois somente determinando sua quantidade ou qualidade podemos aferir diferentes graus e intensidades de espectralidade. Esta necessidade não deve ser subestimada, pois *somente a aferição de distintos graus de espectralidade*, segundo Bevernage (2011, 145, os itálicos são meus), submete a espectralidade e a *différance* a uma “abordagem *genuinamente* histórica”, pois, afinal, em seu entendimento, alguns passados *assombram mais* do que outros. Assim, conclui que:

Um tratamento *genuinamente histórico* da assombração, por exemplo, precisa ser capaz de explicar que situações de violência e guerra civil [seus objetos de análise] tendem a produzir um passado muito mais vigorosamente persistente do que situações pacíficas e estáveis.¹⁰⁷

¹⁰⁶ “(...) contaminability which aims to account both for the possibility of any purity whatsoever, and for the a priori impossibility of the (even ideal) achievement of any such purity”.

¹⁰⁷ “A genuinely historical account of haunting will, for example, need to be able to explain that situations of violence and civil war tend to produce a much more vigorously persisting past than peaceful and stable situations” (Bevernage, 2011, 146).

II.c) O debate em torno das temporalidades múltiplas

O nome da tendência de “temporalidades múltiplas” traz a marca do nome próprio “Reinhart Koselleck” (Kleinberg, 2012, 2). As “temporalidades múltiplas” expressam uma “mudança” (Helge Jordheim (2007, p. 69 apud. Olsen, 2008, 4) na recepção da obra do historiador Reinhart Koselleck, especialmente no mundo anglófono. Esta mudança se traduz no rebaixamento da ênfase em questões disciplinares e metodológicas próprias à “história dos conceitos” [*Begriffsgeschichte*]¹⁰⁸, que está exposta no livro *Futuro Passado* (2006), por exemplo, em direção à abertura do escopo teórico do qual esta última emerge à possibilidade de leituras centralizadas em sua dimensão teórica. Como resultado da recalibração do enfoque na obra koselleckiana, nas últimas décadas, o legado de Koselleck foi e tem sido reinterpretado sob a luz da “redescoberta de sua teoria dos tempos plurais” (Jordheim, 2022, 414), especialmente a partir do tratamento destinado a esta em “*Zeitschichten*” (2000). Em termos gerais, a tendência das múltiplas temporalidades “encoraja os historiadores e teóricos da história a reconhecer a existência de não apenas “um tempo histórico, mas (...) muitos modos de tempo superpostos uns sobre os outros” (Koselleck, 2016, 14). Em sentido mais específico, verifica-se que os teóricos relacionados à tendência das múltiplas temporalidades têm reinterpretado a teoria temporal koselleckiana por uma série de vias distintas. De um lado, tem-se os discursos exegeticos e divulgadores da teoria temporal de Koselleck (2006; 2014), como no caso das influentes resenhas de John Zammito¹⁰⁹ e David

¹⁰⁸ Não se deduz desta recalibração temática, no entanto, uma antinomia entre a metodologia da História dos Conceitos e o objetivo de Koselleck (2000, 302) de construir uma teoria da história, isto é, uma teoria das múltiplas temporalidades históricas. Afinal, como Koselleck (Jordheim, 2011, 21 apud Koselleck, 2000, 302) explica, a “história conceptual, (...) não se sustenta sem uma teoria dos tempos históricos”.

¹⁰⁹ Veja: Zammito, John. Review: Koselleck's Philosophy of Historical Time and the Practice of History. *History and Theory*, vol. 43, n.1, 2004, p. 124-135.

Carr¹¹⁰; do artigo seminal de Helge Jordheim¹¹¹, do minucioso artigo de Cardoso Jr.¹¹², e da introdução de Tamara O. Rodrigues¹¹³ a uma coletânea brasileira de ensaios de Koselleck.

Para Tamara O. Rodrigues (2021, 45), a teoria da história de Koselleck não se reduz a uma metodologia para a disciplina histórica, uma vez que também questiona as “condições de possibilidade das histórias, das formas de conhecê-las e, posteriormente, das formas de narrá-las (...)”. Desta forma, Rodrigues (2021, 45) não apenas identifica na obra de Koselleck uma teoria dos tempos plurais, mas procura caracterizá-lo como um filósofo “latente” do tempo que, ao discutir a historicidade do conceito de “tempo histórico”, passou a contemplar a dimensão antropológica da existência humana, construindo assim uma espécie de “antropologia filosófica”.

Similarmente, John Zammito (2004, 124) enquadra os esforços teóricos de Koselleck em uma “filosofia” do tempo histórico e da prática histórica, como ratificado pelo título de sua resenha ao livro “*Zeitschichten: Studien zur Historik*” (2000), a saber, “*Koselleck’s Philosophy of Historical Time and the Practice of History*”. A resenha de Zammito (2004, 124) possui uma relevância singular para a intensificação do debate em torno das múltiplas temporalidades históricas, especialmente nas páginas da revista *History and Theory* (Kleinberg, 2012). Em 2004, quando da publicação desta resenha, “*Zeitschichten*” (2000) ainda não havia sido traduzido para a língua inglesa. Com ela, Zammito (2004) introduziu ao mundo anglófono o conceito estratigráfico de tempo histórico de Koselleck (2014[2000]), sugerindo que o autor reconheceu a inevitabilidade da linguagem para a construção do conhecimento histórico, mas também afirmou a existência de uma dimensão extralinguística irreduzível. Além disso, postulou, em última análise, a

¹¹⁰ Veja: Carr, David. Review of “Future Past”. *History and Theory*, vol. 26, n.2, 1987, p. 197-204.

¹¹¹ Veja: Jordheim, Helge. Against Periodization: Koselleck’s theory of multiple temporalities, *History and Theory*, 2012, vol. 51, n. 2, 2012, p. 151-171.

¹¹² Veja: Cardoso Jr., Hélio Rebello. Varieties of Temporalization: Disciplinary Tasks Related to Historical Time. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 16, n. 41, p. 1–26, 2023.

¹¹³ Veja: Rodrigues, Thamara de Oliveira, “Apresentação – Reinhart Koselleck: uma latente filosofia do tempo”. In: Uma latente filosofia do tempo. Reinhart Koselleck, Hans Ulrich Gumbrecht (Org.), Thamara de Oliveira Rodrigues (Org.). Traduzido por Luiz Costa Lima. Editora UNESP, 2021, 165p.

“periodização como domínio teórico fundamental para a prática histórica”¹¹⁴, concedido que “periodização” seja compreendida a partir de “categorias metahistóricas”, isto é, a partir de uma teoria da história que corresponda a uma teoria dos tempos históricos “pré-linguísticos”. Tanto é esta resenha um ponto de referência para os que se interessam pela tendência que, anos depois, um de seus proponentes mais prolíficos, Helge Jordheim, fez sua entrada no debate anglófono a partir do artigo “*Against Periodization: Koselleck’s Theory of Multiple Temporalities*” (2012) respondendo à leitura de Zammito da obra “*Zeitschichten*” proposta em 2004. Na perspectiva de Jordheim (2012, 160), Koselleck pretendeu amalgamar a preocupação com questões “linguísticas e extralinguísticas” e por um desafio, com sua teoria dos tempos históricos plurais, à simples periodização histórica ao enfatizar que todo acontecimento histórico possui elementos ou estruturas de recorrência ou repetição que condicionam sua singularidade. É esta também a leitura de Fernando Esposito (2021). Para ele (2021, 86-100), Koselleck teria buscado ir além do “cronocentrismo da modernidade” convocando historiadores a pensar o entrelaçamento da repetição e da singularidade de *Sattelzeit* a *Neuzeit*.

Semelhante ao modo como Zammito (2004) e Rodrigues (2021) enxergam na teoria da história koselleckiana um tratamento “filosófico”, mas também “metodológico”, do “tempo histórico”, para Cardoso Jr. (2023, 11), Koselleck é um dos precursores da chamada “filosofia quase-substantiva da história”. Cardoso Jr. (2023, 4) assinala que “atualmente, uma exitosa teoria do tempo histórico deve envolver uma combinação de (...) diferentes temporalizações como tarefas disciplinar e prática”. O caso concreto tomado como exemplar de tal combinação é, manifestamente, a teoria dos tempos históricos de Koselleck. Particularmente importante aqui é o argumento de Cardoso Jr. (2023, 12) segundo o qual a teoria temporal de Koselleck não teria aberto caminho apenas para a emergência da tendência das “temporalidades múltiplas”, mas para a “nova metafísica do tempo histórico” como um todo, já que seu tratamento conceitual da pluralidade do tempo histórico se dá em um arranjo “onto-epistemológico” característico da tendência. A expressão “onto-epistemológico” se refere à ideia de que a teoria koselleckiana supera “o preconceito anti-especulativo, aproximando história, como conhecimento ou narrativa – portanto, uma abordagem epistemológica –, e a estrutura das entrelaçadas dimensões temporais – portanto, um apelo ontológico à experiência histórica”.

¹¹⁴ “(...) periodization as the fundamental theoretical domain for historical practice”.

De outro lado, temos discursos crítico-propositivos que partem de certos aspectos do arsenal historiográfico-conceitual koselleckiano, mas apresentam críticas rígidas ao que definem como seus limites e comprometimentos, procurando, em última análise, oferecer alternativas conceituais. Nesta via, destacam-se Stefan Helgesson (2014), Achim Landwehr e Zoltán Simon (2016). Para Helgesson (2014) e Landwehr (2012), há um comprometimento político irreparável na locução “contemporaneidade do não contemporâneo”, tal como apresentada, em certo momento, como fenômeno histórico (Koselleck, 2006, 274) próprio à expansão ultramarina europeia, associada à comparação cronológica hierárquica entre diferentes povos do globo, e em outro, como conceito formal no interior de uma teoria dos tempos históricos (Koselleck, 2014, 9; 2000, 9), associada à permanência de elementos, significados conceituais e estruturas históricas que, portanto, se entrelaçam e pré-condicionam a singularidade de acontecimentos históricos por vir. Para Landwehr (2012, 20), a determinação de algo como uma “assincronicidade” [Ungleichzeitigkeit] ou “não contemporaneidade” não pode senão emergir de um ponto de vista [Standpunkt] temporal específico. Mantendo-se este ponto de referência temporal, torna-se possível determinar “diferentes estágios de desenvolvimento de diferentes culturas”¹¹⁵ (Landwehr, 2012, 24), avançando comparações hierárquicas que, por sua vez, geram uma problemática “dissonância diacrônica” [diachrone Dissonanz] entre povos e/ou elementos definidos como mais ou menos avançados em uma certa linha temporal.

Em outra direção, sob a ótica de Zoltán Simon (2012, 268), em *Futuro Passado*, Koselleck (2006) equivocadamente importa ou transpõe a estrutura de análise construída no contexto de um estudo historicamente determinado – i.e., o estudo da emergência da “modernidade” e do conceito de história como singular coletivo – para uma teoria *transhistórica* ou, se preferir, “formal”, apta à designação formal do tempo histórico – i.e., as categorias *formais* de “experiência e expectativa”. Sob esta premissa, o entendimento de Koselleck da temporalidade histórica reforça o imperativo “moderno” de sucessão temporal contínua e “singular” através do posicionamento, a partir das categorias antropológicas de experiência e expectativa, de um único “sujeito ontológico” para o qual passado e futuro estão em jogo no presente.

Uma terceira via de engajamento com a obra koselleckiana tem Helge Jordheim (2012; 2014; 2022) como representante. Como veremos em seção dedicada à sua proposta conceitual, a

¹¹⁵ “[...] differenten Entwicklungsstufen unterschiedlicher Kulturen bezeichnet werden [...]”.

abordagem de Jordheim (2012; 2014; 2022) busca não apenas elucidar a teoria dos tempos históricos plurais, mas também demarcar e habilitar, no texto koselleckiano, possibilidades não mobilizadas por Koselleck de modo sistemático. Um exemplo desta tendência nos escritos de Helge Jordheim é o artigo “*Natural Histories For The Anthropocene: Koselleck’s Theories And The Possibility Of A History Of Lifetimes*” (2022), onde o autor propõe uma reinterpretação da teoria temporal koselleckiana procurando fazê-la convergir com os recentes debates sobre o Antropoceno. Mobilizando uma série de trabalhos que já sugeriam, segundo Jordheim (2022), o reconhecimento de Koselleck da existência e da pertinência de “temporalidades” não-humanas, Jordheim critica o antropocentrismo do conceito moderno de tempo histórico, que corresponde ao conceito de história como singular coletivo, e propõe sua “renaturalização” de modo a sintonizar a história disciplinar com preocupações climáticas e ambientais do século XXI. A propósito, a conjugação da teoria temporal koselleckiana com o debate referente ao Antropoceno e as mudanças climáticas de modo geral é uma tendência temática significativa dentro das múltiplas temporalidades, como o artigo “*Multiple Temporalities in a New Geological Age*”, de Erik Isberg (2020); “*Time Layers or Time Regimes*”, de Harry Jansen (2024) e “*Stratigraphies of Time and History Beyond the Outrages upon Humanity’s Self-Love*”, de Helge Jordheim (2022) ratificam.

Uma quarta via ainda pode ser adicionada, embora as preocupações de seus proponentes estejam inseridas na “tradição koselleckiana” de “historicização” de concepções de tempo “anteriormente tomadas como dadas”¹¹⁶ (Bevernage e Lorenz, 2013, 8) e de proposição de *ferramentas* apropriadas para este empreendimento. Este é o caso do historiador François Hartog (2003). Segundo Cardoso Jr.,¹¹⁷ Hartog (2013, 13) é relevante no contexto das temporalidades múltiplas, uma vez que sua tentativa de conceituar a pluralidade de experiências do tempo histórico por meio da categoria analítica dos “regimes de historicidade” fomentou a consolidação de um ramo específico da tendência, a saber, os chamados “regimes historiográficos”. A categoria dos

¹¹⁶ Bevernage e Lorenz (2013, 8) também mencionam os autores Peter Fritzsche e Lucian Hölscher.

¹¹⁷ Cardoso Jr., H.R., “An overview of time studies in the theory of history after the 2000s: issues, concepts, trends, and subrends, with a special focus on the new metaphysics of historical time”, *One More Thing...* (blog), *History and Theory*. Acesso em 20 nov. de 2024. Disponível em: <https://historyandtheory.org/omt/2024-cardoso>.

“regimes de historicidade”¹¹⁸ é definida como instrumento heurístico apto à clarificação das maneiras através das quais as modulações temporais podem ser articuladas, revelando em cada “lugar” e “época” (Hartog, 2013, 17) uma ordem temporal diversa “conforme domine a categoria do passado, do futuro ou do presente” (Hartog, 2013, 13). Segundo Mudrovcic (2013, 12)¹¹⁹, Hartog sugere um laço entre regimes de historicidades e “régimen[es] de historiografia”, isto é, “los presupuestos temporales que subyacen a la escritura histórica”. No interior desta articulação, a problemática norteadora para a tendência dos “régimenes de historiografia” se expressa na seguinte questão: as narrativas históricas excedem, subvertem ou espelham a ordem temporal daquilo a que se convencionou chamar de regime de historicidade predominante em determinada “época histórica”? Embora o debate envolvendo a categoria e a problemática ensejada pela categoria de “regimes historiográficos” tenha sua relevância, o presente estudo se volta à tematização de propostas conceituais relativas, de modo mais imediato, as tendências das “múltiplas temporalidades” e da abordagem derridiana à “presença” e não à tendência dos “regimes historiográficos”.

O interesse desta dissertação, como já indicado, se restringe às proposições de Helgesson (2014) e Jordheim (2014). Para os objetivos do presente estudo, portanto, podemos adiantar de modo sintético que Helgesson (2014) verá na estrutura de análise criada por Koselleck (2006) um etnocentrismo que posiciona a experiência europeia da transição para o chamado regime moderno como *primordial*, sendo, portanto, o “presente” ou a “contemporaneidade” histórica referencial para a comparação com povos e regiões do globo que “*ainda não*” incorporaram os códigos culturais, econômicos, seculares e políticos considerados “modernos”. Este fenômeno é descrito por Koselleck (2006, 246) como a “contemporaneidade do não contemporâneo” [Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen] durante sua análise da expansão ultramarina europeia, a qual possibilitou a

¹¹⁸ Segundo Hartog, a categoria de “régimes d’ historicité” não se pretende útil à aferição das durações de processos históricos distintos a partir da referência a “um tempo exógeno”, i.e., “tempo matemático ou astronômico”, como as teorias de Reinhart Koselleck e de Fernand Braudel pretenderam. O termo “historicidade”, no relato de Hartog (2013, 12), refere-se apenas à “(...) condição histórica”, isto é, “a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo”, isto é, *no interior* do chamado “tempo exógeno”, *que não é tematizado*, embora a ordenação daquilo que se convencionou denominar como passado, presente e futuro pertença, neste caso, ao sentido empregado por Hartog à palavra historicidade.

¹¹⁹ Mudrovcic, María Inès, “Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente”, *Historiografías*, 5, 2013, 11-31.

colonização de diferentes regiões do globo e, portanto, a comparação entre (e determinação arbitrária de) seus diferentes níveis de “desenvolvimento” em relação ao presente moderno europeu. Neste sentido, como aponta Hellerma (2020, 192), a história como singular coletivo [Kollektivsingular] e a Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen se encontram interligadas, pois é a partir da linha cronológica unidirecional da história das nações europeias que grupos e sociedades de outras regiões do globo são qualificados como mais ou menos avançados (modernos) nesta mesma linha referencial. Para Helgesson (2014), Koselleck (2006) desconsidera o pernicioso modo através do qual o projeto da modernidade foi violentamente imposto às colônias europeias, entendidas como menos avançadas, isto é, menos modernas do que suas nações colonizadoras. Jordheim (2012; 2014), por outro lado, enfatizará a dimensão teórico-conceitual subjacente à teoria da modernidade de Koselleck (2006), isto é, uma teoria da pluralidade temporal, e o modo como, a partir dela, Koselleck revisa a tese de que há uma ruptura absoluta entre a modernidade e o período anterior a ela, defendendo a *existência* de elementos que perduram com durações distintas em todo *conceito* e, ao mesmo tempo, por este motivo, em todo *acontecimento histórico singular*, já que em seu entendimento, conceitos remetem necessariamente a uma “realidade” extralinguística. Jordheim (2014; 20) defenderá, portanto, a validade e pertinência *teórica* do argumento de que elementos ou processos históricos com durações e ritmos distintos perduram para além de seu ponto de origem, expondo a *coexistência do sincrônico com o não sincrônico* nos conceitos sociais e políticos de uma dada “época” e na “realidade” extralinguística à qual estes conceitos se referem. Este argumento permitirá a Jordheim (2014) rejeitar a irreversibilidade e unidirecionalidade temporal pressuposta no conceito de história como singular coletivo. Helgesson (2014) também o fará, mas somente através da afirmação da existência de múltiplas temporalidades, rejeitando, portanto, a locução “*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*” dada a sua relação com a expansão ultramarina europeia, segundo Koselleck (2014, 246).

II.d) Temporalidades múltiplas: o conceito de tempo heterocrônico de Stefan Helgesson

O conceito de tempo heterocrônico foi proposto no artigo *Radicalizing Temporal Difference: Anthropology, Postcolonial Theory, and Literary Time*, publicado em 2014 pelo periódico *History and Theory* em um fórum intitulado *Multiple Temporalities*. Outros três artigos autorais compõem o fórum. São eles: *On Islamic Time: Rethinking Chronology in The Historiography of Muslim Societies*, de Shazad Bashir; que conecta o debate sobre historiografia

islâmica ao tema das temporalidades múltiplas; *All Together Now: Synchronization, Speed, and the Failure of Narrativity*, de Geoffrey C. Bowker (2014, 564), que argumenta que a *sincronização* e a noção de um “*eterno presente*” atravessado por múltiplas temporalidades faz parte do “imaginário sociotécnico” da humanidade; *Time Gardens: Historical Concepts in Modern Historiography*, de Lucian Hölscher, que defende a utilidade de conceitos “temporais” formulados durante o Iluminismo para o estudo da época moderna e, por fim, *Introduction: Multiple times and the work of synchronization*, de Helge Jordheim, o conceito de “práticas de sincronização”, que será caracterizado no próximo subtítulo, foi proposto.

Na introdução de seu artigo *Radicalizing Temporal Difference*, Helgesson (2014, 545) expõe duas perspectivas distintas e simultaneamente operantes em “abordagens pós-coloniais à questão da diferença temporal”. Em justaposição, estas perspectivas dão a ver uma antinomia que, no entanto, ou precisamente em razão de sua suposta aridez, é raramente contemplada em nível teórico nos mesmos discursos “pós-coloniais” que, sem a devida circunspeção, a evocam. Tal antinomia é categorizada por Helgesson (2014, 546) como composta por uma versão “favorável” (positiva) à diferença temporal, relacionado a um certo “relativismo cultural”, e por uma versão negativa e denunciativa da diferença temporal como “expressão de poder sob o regime da modernidade colonial” e que, portanto, obedece à lógica de um “desenvolvimentismo linear”. Embora reconhecendo a porosidade dos limites desta categorização, Helgesson (2014, 545) relaciona, pelo bem de seu argumento, a perspectiva favorável a Dipesh Chakrabarty (2000) e a perspectiva desfavorável a Johannes Fabian (1983), dois dos grandes nomes do debate em torno da diferença temporal no contexto pós-colonial.

A ordem subjacente e determinante da antinomia explicitada por Helgesson deve ser entendida da seguinte maneira: a perspectiva negativa (a) da diferença temporal precede e, portanto, condiciona a projeção positiva (b) da diferença temporal como um “desafio ao tempo unitário da modernidade Ocidental” ou simplesmente como um tratamento adequado das complexidades do “pós-colônia [postcolony]”. Assim, deduz-se a acepção positiva (a) da diferença temporal da acepção negativa (b) desta mesma diferença temporal, ao passo em que a acepção positiva (a) reforça certo “relativismo cultural” ao associar “tempo” e “cultura”, isto é, “culturas” e entendimentos do termo “tempo” não-ocidentais. Além disso, é importante notar que as perspectivas (a) e (b) são duplamente denunciadas por Helgesson (2014, 546) como sedimentadas em um pré-entendimento reducionista e “monolítico” da chamada “modernidade Ocidental como

uma ideologia do ‘progresso linear’” contra o qual as múltiplas temporalidades – e “culturas” – que a desafiam são justapostas, gerando assim um quadro de análise binário. Por ora, deixemos a argumentação e proposta conceitual de Helgesson (2014) em suspenso para que possamos, em primeiro lugar, circunscrever de modo mais minucioso a referência nominal que o teórico faz aos autores Johannes Fabian e Dipesh Chakrabarty para estruturar suas objeções na introdução do artigo.

Em “*Time and the Other*” (2014 [1983]), o antropólogo e etnógrafo Johannes Fabian (2014, 32) elaborou uma crítica ao modo como a prática etnográfica pressupõe aquilo que define como “alocronismo” [allochronism] isto é, a “negação da coetaneidade” [denial of coevalness]. A ideia de “negação da coetaneidade” se refere à atuação do etnógrafo que, no momento da escrita etnográfica, denega ao “outro” observado durante o trabalho de campo a pertença àquilo que entende como seu *próprio* “presente”. Italicizo a palavra “própria” para explicitar a função simultânea de dois significantes aos quais, aqui, ela parece aludir, quais sejam, o “próprio” que assinala referência a um “eu”, neste caso, o etnógrafo, e o “próprio” em referência ao que se define como “adequado” e “apropriado” em oposição ao “inapropriado e inadequado” –, em relação a um certo “presente” – o “presente” próprio e apropriado do e para o etnógrafo. Nas palavras de Fabian (1983, 31), a “negação da coetaneidade” se caracteriza pela “(...) sistemática tendência de espacializar [to place] o(s) referente(s) da antropologia em um Tempo [Time] diferente do presente do produtor do discurso antropológico”¹²⁰. Fabian (2014, 31) dá continuidade à explicação a partir da diferenciação dos termos alemães “gleichzeitig” [“synchronous/simultaneous”], entendido como “eventos que ocorrem ao mesmo tempo físico” e “Gleichzeitigkeit” [contemporary], entendido como “co-ocorrência” no “tempo tipológico”. O “tempo tipológico”, segundo Fabian (2014, 23, *italicos são meus*), é medido “em termos de acontecimentos *socioculturalmente significativos* ou, de modo mais preciso, intervalos entre estes eventos.”¹²¹ É o tempo tipológico, portanto, que torna possível “qualificações como pré-alfabetizado versus alfabetizado, tradicional

¹²⁰ “(...) systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of the anthropological discourse”.

¹²¹ “(...) in terms of socioculturally meaning events or, more precisely, intervals between such events”.

versus moderno, camponês versus industrial, e uma série de permutações que incluem pares como tribal vs. feudal, rural vs. urbano”.¹²²

A crítica de Fabian (2014, 31) é sucedida por uma proposição conceitual que visa dirimir os efeitos do discurso antropológico que se engendra na determinação de uma distância temporal e de uma concomitante espacialização [“to place”] do presente de seu referente, a quem se relega um lugar, espaço ou “presente” – termos intercambiáveis no livro de Fabian (2014, 23) – do passado do etnógrafo. Como remédio para o discurso alocrônico, Fabian (2013, 31) propõe a operação inversa, isto é, a afirmação da “coetaneidade” [coevalness] que, segundo o antropólogo, subsume tanto os sentidos de “Gleichzeitigkeit” quanto de “gleichzeitig”. A afirmação da coetaneidade é condicionada pela prévia afirmação daquilo que Fabian (2014, 24) define como “tempo intersubjetivo”. Fabian assinala a ligação do registro “tempo intersubjetivo” à fenomenologia, mas não se detém sobre a história deste conceito na tradição fenomenológica. Diferentemente, oferece uma definição instrumental na qual o termo “tempo” se dá a ver como premissa autoevidente sem a qual intersubjetividade é impensável, já que a comunicação e interação humanas pressupõem, no entendimento de Fabian (2014, 24; 30), o reconhecimento da coetaneidade dos interlocutores. Neste sentido, Fabian (2014, 30) sugere que a noção de “Tempo Intersubjetivo” parece, por definição, rejeitar e prevenir qualquer possibilidade de distanciamento (temporal), sendo, portanto, uma arma eficaz contra o discurso alocrônico que sedimentou o projeto da antropologia.

Chakrabarty (2000, 8; 6) corrobora a denúncia da “negação da coetaneidade” de Fabian (2014), mas a relaciona à certa definição de “historicismo” ou de “tempo” “historicista” como o “modo de pensamento” responsável pela implementação de uma perniciosa ordem temporal na qual o “Ocidente” é premiado como precursor de todos os eventos históricos ao passo em que o seu oposto, i.e., o não-ocidente, é determinado como temporalmente anterior ao presente histórico *daquilo e daqueles* que *se entendem* como o que, por convenção, define-se como “Occidental”. Sendo posicionados em um *lugar ou presente* “anterior”, “não-ocidentais” passam a habitar a “sala de espera imaginária da história” (Chakrabarty, 2000, 8), restando apenas a tarefa de “alcançar” o presente histórico “Occidental” ou retesar-se no presente-passado da cronologia arbitrariamente estabelecida pelo “Ocidente”. Assim, como sumariza Chakrabarty (2000, 6), a história como acontecimento acontece “Primeiro no Ocidente, e depois em outros lugares”. Historicismo, na

¹²² “(...) qualifications as preliterate vs. literate, traditional vs. modern, peasant vs. industrial, and a host of permutations which include pairs such as tribal vs. feudal, rural vs. urban”.

acepção de Chakrabarty é, portanto, o principal responsável pelo posicionamento do “tempo histórico como medida de distância cultural (...) pressuposta entre o Ocidente e o não-Ocidente”.

A definição de “historicismo” proposta por Chakrabarty (2000) não evoca as múltiplas iterações do termo na história da tradição historicista¹²³, mas mantém sua caracterização mais elementar, qual seja, “o reconhecimento de que todas as ideias e valores humanos são historicamente condicionados e sujeitos à mudança” (Iggers, 1995, 133), sendo esta “mudança” concebida a partir da noção de “desenvolvimento” junto à pressuposição de que uma certa quantidade de tempo decorre neste próprio processo de desenvolvimento” (Chakrabarty, 2000, 23). Neste sentido, o termo “historicismo” é evocado pelo teórico a partir de uma delimitação genérica que subsume ao significante “historicismo” a noção central de que o “Ocidente” impôs uma hierarquia cronológica sobre o “não-Ocidente”, e isso em função da correspondência direta dessa certa acepção de “historicismo” à forma de uma “metanarrativa do progresso” ou “ideologia do progresso ou do desenvolvimento”, particularmente a partir do século dezenove na Europa e que, “*através do/no tempo*” [“*over time*”], espalha-se para outros continentes (Chakrabarty, 2000, 88; 7). Importante notar, neste sentido, que segundo Chakrabarty (2000, 23), a relação entre progresso e historicismo não necessariamente implica “pressupostos teleológicos”. Manifestamente, no entanto, a definição de “historicismo” proposta por Chakrabarty (2000, 23) independe de uma sistematização das peculiaridades do debate que se estende de “Ranke, na década de 1830, à Friedrich Meinecke, na década de 1930”, e que fora marcado por uma notável “ambivalência” em relação à ideia de “progresso” (Iggers, 1995, 133).¹²⁴

¹²³ Para um estudo aprofundado das iterações do termo “historicismo” e da história da tradição historicista: Beiser, Frederick. *The German Historicist Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 600p. Veja Iggers, Georg G., *Historicism: The history and meaning of the term*, *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, n. 1, 1995, 129-152. Para uma discussão da atitude relativamente recente de relacionar o “historicismo” ao ideal de “progresso”, e que traça as relações e cumplicidades implícitas entre historicismo e o Iluminismo do qual historicistas do século dezoito acreditavam estar se distanciando ao criticar o apelo a ideais transtemporais e defender a particularidade de cada evento histórico, veja: Kleinberg, Ethan. *Deconstructing Historicist Time, or Time’s Scribe*, *History and Theory*, vol. 62, n. 4, 2023, 105-122.

¹²⁴ Como explica Iggers (1995, 133), se a ideia de progresso se mostrava à leitura na defesa de “Ranke e Droysen” da “(...) solidez da cultura Ocidental moderna” ou segundo “Meinecke”, da “qualidade única da cultura Alemã”, a noção de progresso, por outro lado, mostrava-se incongruente com a perspectiva, também mantida por estes autores, de que “cada época deve ser vista em seus próprios termos, ‘imediata a Deus’”.

Ao relacionar a hierarquização temporal das colônias europeias à sua definição específica de “historicismo”, Chakrabarty (2000, 88; 15) intervêm na problemática propondo a afirmação de uma “contemporaneidade radical” marcada pela coexistência de múltiplas temporalidades que não se reduzem ao entendimento “historicista” de um tempo histórico secular que se *desdobra* progressivamente em estágios cada vez mais complexos. Isto porque, segundo Chakrabarty (2000, 88), a afirmação “radicalidade plural” daquilo a que chamamos de “contemporâneo” impede qualquer possibilidade de “falar sobre o “cutting edge”, a vanguarda [“avant-garde”]; o último que representa o futuro, o mais moderno, e assim por diante”¹²⁵. Deste modo, argumenta que a condição de possibilidade do trabalho histórico é a “heterogeneidade do momento em que o historiador se encontra” com personagens do passado. Este encontro, por sua vez, possibilita o tratamento de personagens “do passado” como “nossos contemporâneos” – tratamento este defendido por Chakrabarty (2000, 108). Assim, o argumento de Chakrabarty (2000, 109)¹²⁶ pode ser sumarizado da seguinte maneira: se o(a) historiador(a), em seu “presente”, necessariamente lida com personagens e acontecimentos “do passado”, então a “escrita da história deve implicitamente assumir a pluralidade de tempos coexistentes, a disjunção do presente consigo mesmo”. Tratar de “passados subalternos”, isto é, passados que não se reduzem à narrativa dominante “Occidental”, portanto, nos habilitaria a “tornar visível a disjunção” dissimulada pelo entendimento “historicista” do “tempo” histórico que a condiciona.

À luz da explicação oferecida nas linhas anteriores, podemos entender com mais precisão o quadro de análise que Helgesson (2014, 546) estabelece ao associar a perspectiva favorável à diferença temporal a Chakrabarty e a perspectiva desfavorável a Johannes Fabian. Ora, como sumariza Helgesson (2014, 546) se Fabian direcionou sua *crítica* à “negação da coetaneidade” que “separou o tempo do antropólogo do tempo” de seus alvos de estudo, Chakrabarty advogou ativamente pela elaboração de uma prática historiográfica que afirmava Temporalidades discretas”¹²⁷. A intervenção conceitual de Fabian (1983), isto é, a *afirmação da coetaneidade*, não

¹²⁵ “(...) talking about the “cutting edge,” the avant-garde, the latest that represents the future, the most modern, and so on” (Chakrabarty, 2000, 88).

¹²⁶ “Thus, the writing of history must implicitly assume a plurality of times existing together, a disjuncture of the present with itself” (Chakrabarty, 2000, 109).

¹²⁷ Sharply abbreviated: if Fabian’s critique was directed against the ethnographic “denial of coevalness,” which separated the time of the anthropologist from the time of those others who were being studied,

é mencionada por Helgesson no início de seu artigo – nem tampouco a de Chakrabarty (2000) –, mas é, não obstante, estrategicamente referenciada nas últimas páginas, momento no qual Helgesson (2014, 546-547) defende a afirmação “radical” da diferença temporal através do conceito de “heterocronicidade” do texto literário entendido como *espaço* no qual “a experiência humana do tempo é articulada”. O termo “heterocrônico” é proposto em analogia à noção de “*heteroglossia*” de Mikhail Bakhtin. Helgesson (2014, 547, *itálicos são meus*) explica que, para Mikhail Bakhtin, “(...) o romance enquanto gênero permite que diferentes registros sociais da linguagem (“heteroglossia”) ressoem no interior de *uma única estrutura* discursiva (...)”¹²⁸. Similarmente, a escrita literária que, para Helgesson (2014, 547), não se reduz à “narrativa e à ficção”, dá a ver registros temporais com ritmos variados, possibilitando “a superação de ideologias de tempo mais explícitas”. Podemos sintetizar que “no interior de *uma única estrutura* discursiva” que, portanto, remete ao interior de uma única “simultaneidade” (Helgesson, 2014, 557) ou simplesmente, de um presente, coexiste uma variedade de ritmos temporais determinados pelos distintos *entendimentos* dos conteúdos histórico-substantivos de cada modulação temporal – passado, presente e futuro. O principal exemplo literário evocado por Helgesson é o livro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, embora também faça breves menções à obra *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad. Para Helgesson (2014, 547), *Backlands* e *Heart of Darkness* são aptos à ilustração da heterocronicidade, pois ambos lidam com a temática dos “conflitos coloniais e pós-coloniais repetindo os discursos Europeus do século dezenove sobre o tempo, particularmente o Darwinismo social”, sem obter sucesso, no entanto, na supressão da heterocronicidade através de uma temporalização histórica unidirecional e homogênea.

Para compreendermos a *construção* do conceito de “heterocronicidade”, no entanto, devemos nos atentar ao tratamento dado por Helgesson à antinomia expressa na dupla afirmação e rejeição da diferença temporal nos estudos pós-coloniais e ao problema da “negação da coetaneidade” – *problema* de caráter “etnocêntrico” cuja repetição, importantemente, será apontada

Chakrabarty actively advocated the elaboration of a historiographical practice that affirmed discrete Temporalities. (Helgesson, 2014, 546)

¹²⁸ “In analogy with Mikhail Bakhtin’s claim that the genre of the novel allows different social registers of language (“heteroglossia”) to resonate within a single discursive frame, I argue therefore that literary writing broadly conceived—not only narrative, and not only fiction! – has “heterochronic” potential unparalleled in other types of discourses”. (Helgesson, 2014, 547).

no fenômeno da “contemporaneidade do não contemporâneo”, descrito por Koselleck (2006), marcando assim certo distanciamento de Helgesson em relação ao conceito de Koselleck, mas ao mesmo tempo, uma relativa cumplicidade expressa em seu endosso às categorias koselleckianas de “experiência e expectativa”. Helgesson (2014, 555) analisa quatro registros distintos nos quais a antinomia expressa na dupla afirmação e rejeição da diferença temporal se dá à leitura, a saber; “evolucionismo; Marxismo; relativismo cultural, e a concepção de tempo moderna e unitária”. Estes registros, assinala Helgesson (2014, 555), falham em oferecer um horizonte de conceituação “satisfatório” para a diferença temporal – uma falha que, portanto, compele à proposição de uma conceituação corretiva, seu objetivo final (Helgesson, 2014, 546).

Helgesson (2014, 548) argumenta que pensadores marxistas e materialistas lidam com um impasse expresso na ideia de que o entendimento do “tempo histórico de cada lugar específico” tem sido progressivamente cancelado pela “expansão espacial da modernidade capitalista, forçando a conjunção sincrônica” de nações e grupos diferentes e antes, supostamente separados. Este impasse se manifesta da seguinte maneira: se a especificidade de comunidades locais distintas é, de modo progressivo, homogeneizada pela modernidade, a crítica marxista ao capitalismo moderno, não pode, portanto, se amparar na restituição de um certo ideal teleológico de progresso histórico – a luta de classes em direção à redenção da transição para um sistema comunista – sem incorrer na “negação da legitimidade de outros modos temporais”. Um caso exemplar citado por Helgesson (548-549) é o livro *The Postcolonial Unconscious*, de Neil Lazarus, onde há, em um primeiro momento, a ideia de que “temporalidades” não-ocidentais são “uma construção Ocidental à serviço do poder colonial”. Em um segundo momento, no entanto, o autor assinala a ideia de que a “*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*” – locução, aqui, atribuída a Ernst Bloch –, teria operado como condição de possibilidade para a modernidade capitalista, já que esta seria já sempre marcada pela coexistência de elementos atuais com elementos de proveniência histórica mais antiga. Nesse sentido, “tempo heterogêneo” é qualificado tanto como uma construção ideológica, entendida como falsa, quanto como uma “profunda realidade histórica”, entendida como verdadeira (Helgesson, 2014 549).

A observação destes impasses leva Helgesson (2014, 549-550) a explicitar o modo como a fusão entre espaço geográfico – a exemplo dos países que excedem os limites do registro “Ocidental” – e temporalidade revela um problema mais profundo que se sumariza na locução “espacialização do tempo” [spatialization of time]. Segundo Helgesson (2014, 549-550), a noção

de progresso avançada pelo chamado “Darwinismo social” pressupôs uma hierarquia cronológica entre “povos” em diferentes regiões (espaços) do globo. Assim, “certos povos (brancos e Europeus)” foram qualificados como “mais avançados” do que outros (asiáticos de pele escura, africanos, orientais, oceânicos, e assim por diante)”. Helgesson (550, 2014) chama atenção ao modo como a diferença temporal passou a ser determinada em termos “metafóricos e espaciais”, oferecendo-se à leitura por meio de uma “confusão entre tempo e distância espacial”, isto é, por meio da “espacialização do tempo”.¹²⁹ Helgesson (2014, 550) esboça, portanto, uma crítica à espacialização da temporalidade *histórica*, isto é, à equação de determinadas regiões geográficas com períodos ou elementos históricos anteriores ao período histórico ao qual aqueles que vivem no Ocidente entendem como sua *própria* contemporaneidade. O livro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, é apontado como representativo deste modo específico de hierarquização espaço-temporal. No entanto, antes de explicitarmos a leitura de Helgesson (2014) da obra de Euclides da Cunha, bem como a sua intervenção conceitual, que também depende da tematização do *espaço* narrativo construído pelo autor brasileiro, é necessário clarificar outra objeção de Helgesson (2014), a saber, a suposta insuficiência do “relativismo cultural” e daquilo a que atualmente se denomina como “multiculturalismo”.

Helgesson começa (2014, 533) posicionando Herder como um dos precursores da ideia de valorização da diferença cultural no espírito de um “pluralismo cosmopolita”. Inspirados por Herder, conta Helgesson (2014, 533), antropólogos advogaram pelo “relativismo cultural” como um “método disciplinar” em expressa rejeição à ideia de uma escala hierárquica de desenvolvimento de humano. Para Helgesson (2014, 533), no entanto, embora o relativismo tenha obtido sucesso na rejeição da hierarquização entre “culturas” distintas, a premissa de que “culturas” são construídas e expressadas de modo isolado foi mantida, corroborando, por conseguinte, a pressuposição de que cada “cultura” corresponde a uma determinada noção de temporalidade à qual outras culturas não possuem acesso ou qualquer tipo de relação. Neste sentido, embora o relativismo tenha sido capaz de se esquivar da espacialização do tempo histórico, a preservação da ideia de que há algo como uma cultura imiscível graças à sua posição geográfica distintiva impede

¹²⁹ “The social Darwinist notion of progress presupposed (...), that certain peoples (white and others (dark-skinned Asians, Africans, Orientals, Oceanians, and so on. This difference, conceived in metaphorical and spatial terms to begin with (“progress”, “advancement”) was frequently made readable through a conflation of time and spatial distance” (Helgesson, 2014, 550).

a necessária indagação de “relações de poder” dissimétricas no “regime da modernidade”, relações estas que, sem o devido tratamento analítico e crítico, camuflam-se sob o disfarce do respeito à diferença (Helgesson, 2014, 553).

Em sua intervenção conceitual, Helgesson (2014, 555) interage cautelosamente com a obra *Futuro Passado* (2006), tecendo crítica ao que entende como certo eurocentrismo implicitamente determinando parte da tese koselleckiana sobre a emergência da modernidade, e que se torna particularmente evidente quando Koselleck narra o fenômeno da “contemporaneidade do não-contemporâneo” quando da expansão ultramarina europeia. Se a crítica de Helgesson (2014, 555) se estende ao uso mais declaradamente formal que Koselleck (2018) faz do conceito de “contemporaneidade do não contemporâneo” no interior de sua teoria dos tempos históricos é uma questão em aberto, haja vista que o primeiro não faz menção explícita a esta iteração específica do conceito em nenhum momento. Helgesson (2014) também não faz menção explícita à teoria multitemporal sistematizada em *Estratos do Tempo*, pois prefere interagir com a teoria multitemporal formulada na tela textual de *Futuro Passado* (2006). Há, no entanto, e como exposto em seção dedicada à teoria temporal koselleckiana, repetições, em *Estratos do Tempo* (2014), das referências e argumentos utilizados em *Futuro Passado* (2006) – e vice-versa, a exemplo do recurso de Koselleck (2006; 2018) aos nomes de Santo Agostinho, Herder, Gadamer e Heidegger.

Curiosamente, assim como Koselleck (2006; 2018) e, na esteira dele, Helge Jordheim (2012), Stefan Helgesson (2014, 555) vê na defesa de Herder da multiplicidade de ritmos temporais relativos a cada organismo existente uma importante e apropriada articulação para uma conceituação alternativa da temporalidade histórica, à medida que torna possível a ilustração de sua multiplicidade. Helgesson (2014) repete a citação de Koselleck a Herder em *Futuro Passado* (2006, 14) – nome também evocado em *Estratos do Tempo* (2014, 20). O peso desta aparente transposição de referência pode se tornar particularmente evidente se alguém estiver disposto a considerar que, ao mesmo tempo em que Helgesson (2014) subscreve à crítica de Chakrabarty (2000) ao chamado “tempo historicista”, seu clamor ao apelo de Herder à afirmação da multiplicidade de formas de vida ou “organismos” (Koselleck, 2014, 20) com ritmos e durações temporais diversas como antídoto à “espacialização do tempo”, obscurece ou deixa intocada a questão da relação entre este excerto de Herder e a definição *geral* que Chakrabarty (Chakrabarty, 2000, 22-23) dá ao termo “historicismo” antes de associá-lo ao ideal de progresso que subjaz o aspecto problemático da “espacialização do tempo” denunciada por Helgesson (2014). Chakrabarty

(2000, 23) entende que a premissa central do historicismo é a ideia de que a natureza de toda coisa existente está em sua história. Portanto, é preciso analisá-la como uma “entidade que se desenvolve historicamente, isto é, em primeiro lugar, como um todo individual e único – como algum tipo de unidade pelo menos *in potentia* – e, segundo, como algo que se desenvolve ao longo do tempo”.

Como explicitado no primeiro capítulo na seção dedicada à teoria da história de Koselleck (2006; 2018), Paltí (2018, 417-418) explica que a defesa de Herder da pluralidade temporal baseava-se na premissa de que o tempo não era um processo “vazio”, mas um devir *substantivo*. Ou seja, tempo se referia ao “devir” de um elemento ou sujeito. É nesse sentido que podemos entender a frase “cada coisa [Ding] capaz de se modificar traz em si a própria medida de seu tempo”, ou seja, cada coisa existente tem sua própria duração e ritmo interno de mudança. A referência de Koselleck (2006, 14) aos tempos plurais de Herder permitiu que ele afirmasse que *não há um tempo histórico*, mas muitas formas de tempo sobrepostas umas às outras. Dito de outro modo, não há uma única *duração histórica*, mas processos distintos de *duração e mudanças históricas* que ocorrem “a um único e mesmo tempo”, ou seja, em um único e mesmo tempo *não histórico*, mas sim “natural”, “astronômico”, “universal”, que *pré-condiciona* as concepções temporais e determinações de duração *históricas* (substantivas) do ser humano (Koselleck, 2006, 13; Koselleck, 2014 10).

Ankersmit (2012, 11) explica que “Herder propôs discernir nos fenômenos históricos uma entelêquia quase-aristotélica, um princípio que determina a mudança, mas ele próprio isento dela”¹³⁰. Em sua teoria das “camadas de tempo”, como já argumentamos, Koselleck (2014) também mobiliza a noção aristotélica de entelêquia, isto é, o esquema de potencialidade e ato, para pensar a duração e a mudança históricas, não o *tempo*, que é entendido como naturalmente dado e, portanto, “incontestável” (Koselleck, 2014, 10).

Helgesson (2014) não está interessado em tematizar esta querela. Diferentemente, sugerirá somente que a combinação da tese de Koselleck da “mudança em ritmo de aceleração desigual” – expressão utilizada no lugar da “contemporaneidade do não contemporâneo”, considerada

¹³⁰ Ankersmit (2012, 1-2) também oferece uma definição sucinta de historicismo: a ideia de que “a natureza de uma coisa está em sua história”. Enquadrando Herder nesta definição geral de historicismo, Ankersmit cita um excerto de Herder que dá uma ilustração mais clara à sua entelêquia “histórica”: What I am is what I have *become*. Like a tree, I have *grown* into what I am: The seed was there, but air, soil, and all the other elements around me had to contribute in order to *form the seed, the fruit and the tree*.

inadequada porque politicamente problemática – na época moderna com os tempos plurais de Herder impede o “(...) risco colonial de igualar “uma” cultura a uma temporalidade ou um determinado lugar a um tempo”. Helgesson também marca, neste argumento, seu endosso à tese de Koselleck de que a “mudança em ritmo de aceleração desigual” abriu ‘horizontes de expectativas’ não mais limitados aos ‘espaços de experiências’ de sociedade anteriores”. A menção o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa” cumpre a função de corroborar a descrição historiográfica da emergência da modernidade feita por Koselleck (2006). Assim, não há caracterização detida do seu entendimento ou de suas possíveis objeções à tessitura teórica das categorias antropológicas de Koselleck: o significado teórico-conceitual das categorias é repetido e endossado.

Em um primeiro olhar, a junção da tese da “mudança em ritmo de aceleração desigual” (Koselleck, 2006) à multiplicidade organismos com ritmos temporais distintos de Herder, entendida por Helgesson e Koselleck como multiplicidade de ritmos e durações históricas, *parece permitir* que Helgesson avance uma crítica ao que denuncia como “espacialização do tempo”, isto é, a equação do “tempo” com espaço ou ainda, o espaço como metáfora para o tempo; o espaço pensado em nome do tempo e vice-versa. No entanto, a crítica de Helgesson (2014) à chamada “espacialização do tempo” é menos uma crítica à equação de tempo à linguagem espacial no discurso temporal do que à noção de *singularidade ou unidirecionalidade temporal* e ao entendimento monolítico de “culturas” em espaços geográficos diferentes. Afinal, como Helgesson (2014, 555) assinala, a combinação da tese de Koselleck e do entendimento do tempo de Herder previne a equação de “‘uma cultura a uma temporalidade ou um determinado lugar a um tempo’”¹³¹.

O entendimento do tempo de Koselleck (2006; 2018), que também cita a mesma passagem de Herder, abstrai-se da crítica à espacialização do tempo. Muito pelo contrário: é sabido que Koselleck (2014, 9) veementemente assinalou a impossibilidade de se pensar o “tempo” sem recurso às “metáforas espaciais”. É também verdade que em seu engajamento com a obra koselleckiana, Helgesson (2014, 555) entende a “contemporaneidade do não contemporâneo”, locução e fenômeno histórico cuja determinação depende da “espacialização do tempo”, como politicamente problemática. No entanto, é precisamente a combinação de parte da tese de Koselleck

¹³¹ “(...) equating ‘one’ culture with one temporality or a given place with one time” (Helgesson, 2014, 556).

e da teoria de Herder, *influyente na teoria temporal de Koselleck*, que serve para corroborar o argumento de Helgesson (2014, 557) de que “múltiplas temporalidades” existem de modo *simultâneo*. Ocorre que, como diz o excerto de Herder citado por Helgesson (2014, 556), para “Herder”, há “*at any one time in the universe innumerable many times*”. Ou seja, há “*em*” ou “*a*” [at] qualquer “um tempo” – mantenha em mente que a preposição inglesa “at” é utilizada para denotar *localização ou espaço* –, múltiplos “tempos”, sendo “tempo” aqui entendido como múltiplas durações, ritmos temporais e concepções de tempo. É preciso se atentar, portanto, ao modo como a defesa da “simultaneidade” (Helgesson, 2014, 557) de “tempos” reintroduz a terminologia espacial *criticada* por Helgesson (2014), já que ela determina sub-repticiamente um “*at*” *simultâneo*, que pode ser lido como um *espaço simultâneo*, que *torna possível a coexistência* de múltiplos “tempos”, isto é, muitas durações e ritmos de mudança. Explicitaremos o modo como esta linguagem espacial retorna no final do artigo, onde Helgesson (2014) oferece uma análise da obra *Os Sertões* como *espaço* narrativo que *dá a ver a simultaneidade* de temporalidades distintas. Antes de explicitar este argumento, no entanto, é importante clarificar o último registro teórico incorporado por Helgesson (2014, 546) para dar forma ao seu conceito de heterocronidade temporal.

Helgesson (2014, 556) invoca o conceito de “timing” proposto por Gayatri C. Spivak em seu livro “*A Critique of Post-Colonial Reason*” (1999), argumentando que este pode ser lido como um “refinamento pós-colonial” do argumento em prol da multiplicidade de “experiências temporais” feito por Herder. “Timing” se refere ao caráter “processual” e “sequencial” que as pessoas comumente atribuem ao “tempo vivido” ou à chamada “experiência real vivida” a fim de compreender “a vida e (...) a história” de modo interpessoal (Spivak, 1999, 37-38). Este “tempo vivido”, grafado com a primeira letra minúscula, é definido por Spivak (1999, 37-8) como a contraparte subjugada pelo “Tempo” com T maiúsculo, isto é, a concepção de Tempo dominante ou “hegemônica”. As “versões de tempo históricas, nacional [e] colonial” (Helgesson, 2014, 556) podem ser entendidas, neste sentido, como ilustrações disso a que Spivak (1999, 37-38) chama de “Tempo” com a letra T maiúscula, e ao qual também se estabelece correspondência com “leis reais de movimento” em um sentido aparentemente ligado à disciplina da Física.

Embora não explicado de modo detido por Helgesson (2014), o conceito de “timing” faz parte de um gesto mais amplo de Spivak (1999, 39) em direção à rejeição à polarização entre Ocidente e “o resto” sob o argumento de que tais polarizações, na verdade, são uma legitimação

reversa da atitude colonial. Em seu livro, Spivak (1999, 39) marca e defende a existência de uma cumplicidade entre a filosofia de Hegel e o clássico escrito indiano “Bhagavad Gītā”, visando deslocar a opção fácil de simples “reversão” da perspectiva “imperialista” em favor da perspectiva do “nativo informante” [native informant]. Procura, assim, marcar a “cumplicidade entre textos dominantes de duas inscrições culturais diferentes”. Spivak, tradutora da versão inglesa¹³² do livro “De la Grammatologie”, de Jacques Derrida (1977), se reconhece como influenciada pelos escritos deste autor. Seu objetivo em “*A Critique of Post-Colonial Reason*”, i.e., o de *deslocar* a simples reversão de hierarquias que mantêm, todavia, a binaridade que as pressupõem, é associado pela autora ao que entende como um certo gesto de “desconstrução”. Spivak (1999, 38) procura deslocar a “tirania do visível ou da escrita sobre aquilo que é meramente vivido”, isto é, a “tirania” da conceituação gráfica de “Tempo” à serviço de interesse hegemônicos sobre a experiência do “tempo vivido”, simplesmente vivenciado e não graficamente registrado. No entanto, Spivak (1999, 39) está ciente de que sua leitura da relação entre Hegel e o Gita se difere da desconstrução derridiana, se é que há uma, à medida que esta última não operaria “em nome do tempo vivido” ou em nome de qualquer outro elemento ao qual se conferiria uma prioridade. Na verdade, a desconstrução, como explica Spivak (1999, 39) *desloca* a própria noção de “experiência de tempo vivida”, minando, por conseguinte, sua suposta “autoridade”. Diferente deste gesto, o objetivo de Spivak (1999) é o de somente *mostrar* que a supressão da experiência do tempo vivido em favor de “interesses ideológicos” (Tempo) opera tanto em Hegel quanto no Gītā, o que evidencia, deste modo, a cumplicidade entre registros culturais distintos.

Helgesson (2014, 556) está interessado *somente* no argumento acerca da relação entre “tempo” e “Tempo” hegemônico, já que não faz menção à referência de Spivak (1999, 39) à desconstrução. O autor entende que o “timing” de Spivak (1999, 37-38) determina que “tempo” nunca é uma “experiência *simplesmente* vivida”, não podendo, portanto, ser reduzido a uma “pura categoria de percepção”. Diferente disso, “tempo” deve ser compreendido como uma atividade “psiquicamente, linguisticamente e socialmente mediada” cujos “significados fenomenológicos” são construídos “de modo relacional”. Ao *status* do “vivido”, da “experiência do tempo” e do que se entende por “fenomenológico” não é conferido nenhum tratamento teórico. Não obstante a isso, é preciso manter em mente que a noção de “timing” segundo a leitura de Helgesson (2014, 556)

¹³² Veja: *Of Grammatology* (1997).

não rejeita o “Tempo” “hegemônico”, que pode ser entendido tanto como o “tempo natural” da disciplina da Física quanto como temporalização historicamente substantiva e hegemônica, mas mantém-se “subordinada” a ele, ainda que de modo “inquieto”. Isto porque o objetivo de Helgesson (2014, 556), afinal, é mostrar como a ideia de “timing” promove um ponto de partida “não-culturalista” para o tratamento teórico da questão da diferença temporal em condições desiguais. O ponto de partida “não-culturalista” é corroborado pela noção de “timing”, pois esta evidencia o modo como um indivíduo pode temporalizar e, portanto, experimentar e interagir com diversos ritmos temporais (*durações*) e concepções de tempo *ao mesmo tempo*, prevenindo assim a *redução* da multiplicidade temporal à singularidade coletiva de uma certa conceituação da temporalidade histórica – ou qualquer outro modelo de temporalidade hegemônica – que determina o modo como uma “cultura” monolítica atribui determinados “sentidos” à passagem disso a que se chama de “tempo”.

Helgesson (2014, 557) nos dá um exemplo que retrata a heterocronicidade de que fala e que pode nos ajudar a obter uma compreensão mais sofisticada da diferença temporal em geral, isto é, da “politemporalidade radical” que, diz ele, “escaparia à capacidade representacional da linguagem”¹³³. Aqui, Helgesson (2014, 557) tacitamente ecoa a tese de Koselleck (2018, 171) de há, de fato, uma realidade extralinguística à qual as inscrições gráficas da linguagem aludem, sem, no entanto, capturá-la em sua verdade e totalidade. O exemplo de Helgesson (2014) está contido no livro *Backlands* ou *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, que retrata o conflito da Guerra de Canudos no sertão da Bahia, Brazil, entre 1896 e 1897, oferecendo, ao mesmo tempo, uma descrição detalhada das condições geológicas/ambientais da região de modo a expor tanto a *coexistência* de múltiplas “durações” de vida, incluindo *formas de vida* não humanas, quanto a coexistência de duas conflituosas *concepções de tempo* “linguisticamente mediadas”: de um lado, a concepção de Tempo dominante de Euclides da Cunha, amparada no ideal *moderno* do progresso que fundamenta o conceito moderno de História como “singular coletivo” e, de outro, a marginalizada concepção de tempo messiânica e milenarista de Antônio Conselheiro, líder religioso da comunidade de Canudos.

O relatório quase-historiográfico/etnográfico de Euclides da Cunha (Helgesson, 2014, 551), avança a perspectiva de que a defesa dos moradores de Canudos da autonomia de sua comunidade

¹³³ “In that sense, radical polytemporality would elude the representational capacity of language” (Helgesson, 2014, 557).

teria sido categorizada pelas autoridades federais como ameaça à recém proclamada República brasileira, ameaça esta que serviu como justificativa para o envio de tropas à região para reprimir, isto é, dizimar, Antônio Conselheiro e seus seguidores. Obviamente, a comunidade de Canudos percebeu que a missão supostamente pacificadora incumbida às tropas federais representava, na verdade, uma ameaça à sua existência. Em reação, a comunidade resistiu veementemente às violentas investidas das tropas federais a fim de defender, em primeiro lugar, sua sobrevivência e sua autonomia local. O desfecho do conflito, todavia, foi a dizimação de aproximadamente “25,000 habitantes” da região em nome do “progresso” da república brasileira.

Importante para nossa caracterização é o fato de que, segundo Helgesson (2012, 551), Euclides da Cunha estabelece em sua narrativa uma dicotomia entre, de um lado, as cidades “modernas” e seculares do sudeste do Brasil, qualificando-as como mais avançadas por aspirarem maior semelhança à Europa supostamente coetânea naquele momento e, de outro, os sertanejos do interior do país, entendidos como retrógrados, fanáticos e, portanto, não modernos. Em *Os Sertões*, no que se refere à temporalidade humano-histórica, a diferença temporal é tratada a partir da determinação de uma discrepância geográfica que fundamenta a hierarquização espaço-temporal da população brasileira: no presente mais avançado de uma única linha do tempo referencial, encontram-se as populações “modernas” sudestinas. No passado; as populações sertanejas do interior da Bahia que “ainda” preservam a crença em profecias milenaristas e resistem à ordem política da nova república brasileira mantendo-se reclusas em uma comunidade local que se pretende autônoma. Apesar da divergência em termos de concepção de “tempo” “historicamente e linguisticamente mediadas”, Euclides da Cunha partilha com Antônio Conselheiro o mesmo agora “natural” simultâneo tanto em nível “extralinguístico”, em referência à “realidade” descrita por Cunha, quanto em nível narrativo, em relação ao espaço narrativo onde Cunha e Antônio Conselheiro e seus seguidores, embora dispo de ideologias de “tempo” distintas, habitam simultaneamente.

Nesta constelação, Helgesson (2014, 555) almeja delinear uma concepção de tempo que evidencia a “simultaneidade” de distintas temporalizações [timing] humanas em meio aos distintos ritmos temporais que podem ser determinados e calculados por seres humanos no ambiente “natural” *no interior* do qual seres humanos se relacionam uns com os outros. O autor o fará, em primeiro plano, através da evidência do modo como a narrativa de Euclides da Cunha sobre a Guerra de Canudos dá a ver uma distinção entre reino natural e o reino histórico-humano, seja em

termos de uma temporalização do “Tempo” hegemônico ou de uma temporalização do “tempo” marginal, postulando, para este propósito, uma *simultaneidade* sobre a qual estes diferentes registros temporais coexistem de modo permanentemente diferente e, portanto, inquieto ou conflitivo.

Se a ênfase de Helgesson (2014) está na multiplicidade de diferentes registros temporais (“naturais” ou histórico-humanos), ou seja, na diferença temporal ela mesma, uma ênfase ainda mais profunda se encontra em sua defesa daquilo que, em seu discurso, condiciona a determinação da diferença temporal, isto é, a simultaneidade “natural” e atemporal sobre a qual os chamados “sentidos fenomenológicos” (Helgesson, 2014, 556) da temporalidade são construídos. Helgesson (2014) parece relacionar sua noção de simultaneidade à defesa de Fabian do “partilhar do tempo” que condiciona o trabalho de campo do etnólogo. Adiciona, no entanto, que no caso da narrativa de Cunha, conflito ou a conflitualidade é o que faz com que múltiplas temporalidades heterogêneas coincidam em um plano simultâneo. Nesse sentido, “se o ponto-chave na crítica de Fabian do distanciamento temporal” é o encontro entre etnólogo e observado no trabalho de campo que pressupõe o partilhar do mesmo tempo, isto é, da simultaneidade, então em *Os Seritões*, o conflito se torna um modo de “timing” que permite o partilhar “violento de temporalidades diferenciais”.¹³⁴ Aqui, Helgesson (2014, 556) parece construir uma noção de simultaneidade que ressoa a categoria meta-histórica e antropológica de Koselleck (2014, 94) de “poder-matar” [Vorlaufen zum Tode]. Ao explicitar a conexão entre simultaneidade e conflitualidade, Helgesson (2014, 556) parece expor na narrativa de Cunha, ainda que sem menção direta, a categoria do “poder-matar” como definição mesma dos tempos, tal como Escudier (2016, 1273) havia indicado em sua leitura da teoria temporal e antropológica do Koselleck (2014). Deixe-nos recordar a análise de Escudier (2016) referenciada no primeiro do capítulo desta dissertação, precisamente no subtítulo dedicado a Reinhart Koselleck (2006; 2014). Escudier (2016, 1273) argumentou que o estado no qual a conflitualidade [conflictualité] própria à fundação do “ser” do “homem” é sempre já experimentada como uma potencialidade iminente que pode ou não se efetivar, “seria a definição mesma dos tempos” de Koselleck (2014), “tempos” estes que precedem e condicionam o desenrolar das histórias. Manifestamente, no caso do exemplo de Helgesson (2014, 556), o conflito já está

¹³⁴ “If the key point in Fabian's critique of temporal distantiation is that the person-to-person encounter in fieldwork consists in the sharing of time, then conflict becomes a mode of timing that allows for a violent "sharing" of differential temporalities” (Helgesson, 2014, 557).

acontecendo, isto é, já está *em ato*, servindo como temporalizador de temporalidades distintas, isto é, como fenômeno em um plano simultâneo que incorpora em si temporalidades divergentes. Mesmo assim, o fato de que Helgesson (2014, 556) entende que o conflito *em ato* pode ser um “modo de timing” o aproxima mais do que o distancia de Koselleck (2014), haja vista de que o “poder-matar” precede o conflito, estando a conflitualidade em potência no ser de todo *ser humano*. Neste sentido, se como Helgesson (2014, 556) propõe, o conceito de tempo heterocrônico junto à noção de “timing” possibilita a “teorização da diferença temporal sob condições de desigualdade”, denunciando assim ideologias de tempo explícitas, então podemos notar uma estreita relação entre o seu entendimento da coexistência de múltiplas temporalidades divergentes em um mesmo presente simultâneo que, manifestamente, tem como principal aspecto a possibilidade iminente de conflito e relações dissimétricas.

Talvez levando a categoria antropológica de Koselleck (2014) às últimas consequências ou, então, expandindo-a, de fato, Helgesson (2014, 557) enfatiza o modo como a conflitualidade não se restringe ao âmbito das relações humanas, mas é também descrita por Cunha como fator determinante no mundo “natural”. Na primeira parte de “Os Sertões”, que se dedica à descrição do ecossistema da região em que o conflito de Canudos ocorreu, Cunha frequentemente se refere à natureza em termos antropomórficos. Distintos ritmos “geológicos, botânicos, humanos, meteorológicos e diurnos” se encontram, assim, em um “agora fenomenológico” que, no entanto, não permite fuga do presente. Além disso, a temporalidade do conflito também aparece de modo *invertido* na narrativa de Cunha: em certos momentos, tanto os seres humanos quanto os animais são retratados como aliados de “vida”. Assim, “os vivos, através da morte, se tornam parte da terra; humanos e animais se tornam ‘higrômetros’ igualmente efetivos; e a terra, por sua vez, é a precondição para formas de vida que, a despeito de tudo, prevalecem no *sertão*”.¹³⁵ Temporalidade humana e temporalidade excedente-ao-humano se entrelaçam, desafiando assim a ideia de que a *diferença* entre os dois domínios – diferença esta que enquanto diferença permanece não tematizada – pressupõe, necessariamente, uma imiscibilidade intransponível.

¹³⁵ (...) the living, through death, become part of the land; humans and animals become equally effective ‘hygrometers’; and the land turn is the precondition for the forms of life that, despite everything, prevail in the *sertão*” (Helgesson, 2014, 558).

A segunda parte da narrativa de Cunha transiciona do “tempo geológico” para o “tempo histórico e antropológico”. É em referência a esta parte que Helgesson (2014, 559) explicita a mobilização de Cunha de cinco modos temporais: “a temporalidade da evolução 'racial'; o presente atemporal da etnografia; a temporalidade do progresso; o tempo doméstico, ou o tempo do cotidiano” e, por fim, a temporalidade espiritual e profética de Antônio Conselheiro e seus seguidores. Em relação à temporalidade da “evolução racial”, Cunha não subscreve à ideia de que traços predominantes em uma dada “raça” possam ser gradualmente apagados a partir do cruzamento com outras “raças”. Diferentemente, Cunha avança a perspectiva de que somente o “progresso social” pode levar a nação brasileira à “evolução biológica”, postulando assim um único telos nacional através do qual os contrastes étnicos da sociedade brasileira poderão, no futuro, ser solucionados por meio da padronização nacional de códigos e condutas propriamente modernos. Nos termos de Cunha, segundo a citação de Helgesson (2014, 560), nós, integrantes da nação brasileira, estamos predestinados a criar uma “raça histórica”. Estamos, pois, “condenados à civilização. Ou progredimos, ou desaparecemos. A afirmativa é segura”.

Helgesson (2014, 560) prontamente nota que a invocação de um único “nós nacional” depende da afirmação de um *tempo secular, singular e homogêneo*. Ao descrever esta noção de temporalidade histórico-antropológica que deve, no futuro, permitir a formação de uma nação unificada, Cunha simultaneamente, no entanto, *registra* e reconhece a concepção de tempo religiosa da comunidade de Canudos, ainda que esta seja retratada como “primitiva”. Helgesson (2014, 561) chama a atenção para uma passagem na qual Cunha mostra que o calendário ao qual Antônio Conselheiro recorre para estabelecer profecias converge com o seu próprio calendário, expondo, deste modo, a partilha de um *certo mesmo* plano simultâneo que acomoda, no entanto, projeções de futuro ou o “horizontes de expectativas” divergentes.

Helgesson (2014, 561) relaciona a manifesta heterocronicidade que compõe a narrativa de *Os Sertões* ao livro *Time and the Other*, de Johannes Fabian. Assinala que Euclides da Cunha não nega, mas na verdade afirma a “coetaneidade”: “o horizonte de expectativa de Conselheiro é estranho; a numeração dos anos coincide com o calendário do próprio Cunha”.¹³⁶ O artigo de Helgesson (2014, 561) não faz menção à solução apresentada por Fabian (1983) ao problema da

¹³⁶ Conselheiro’s horizon of expectation is alien; the numbering of the years coincides with Cunha’s own calendar” (Helgesson, 2014, 561).

negação da coetaneidade, a saber, a *afirmação de uma coetaneidade* baseada no partilhar de um mesmo “tempo fenomenológico”. No entanto, esta parece ser precisamente a mesma solução proposta pelo teórico ao evidenciar em tom de aprovação o modo como esta coetaneidade está já sempre operante no *presente* “fenomenológico” e “narrativo”. Deixando esta referência implícita, mas manifestamente *endossando o conceito de coetaneidade*, Helgesson (2014, 561) vê no momento final de seu artigo a necessidade de tecer uma crítica à história contada por Fabian (1983) de que no decorrer dos séculos dezenove e vinte houve uma ruptura entre a temporalidade sagrada e a temporalidade moderna e secular. Helgesson explica que tal história expressa a mudança de uma concepção de tempo baseada na chamada história da salvação para uma concepção secularizada de tempo que veio a constituir a chamada “história natural”.

O teórico aponta que a narrativa da *transição descontinuísta* do sagrado para o secular, tal como proposta por Fabian (1983), não se sustenta, uma vez que no espaço da colônia, distintas “modalidades de conversão” operam simultaneamente. Por exemplo, no livro de Cunha, Antônio Conselheiro converteu com sucesso seus compatriotas à sua causa “apocalíptica” e à ideia contígua de que a autoridade do estado republicano brasileiro secularizado não deveria ser reconhecida. Ao mesmo tempo, Cunha afirma que os “sertanejos retrógrados” devem se converter à ideologia do progresso para garantir a própria sobrevivência. Assim, o significado do termo “conversão” se dissemina para além de suas conotações religiosas. Nesse sentido, o que a narrativa de Cunha de fato expõe é que, no contexto colonial, a prática religiosa de “conversão” assume a forma de uma conversão “secular” que deve incutir naqueles que são vistos como ainda não modernos ideais modernos e nacionalistas.

Desta maneira, Helgesson (2014) denuncia o modo como Johannes Fabian (1983) teria *negado a coetaneidade* do tempo sagrado e do tempo secular. Argumenta, no entanto, que o fenômeno da coexistência do sagrado e do secular e de distintas formas de conversão não está restrito à obra de Cunha, se manifestando com frequência em contextos colonial e pós-colonial que tipicamente se marcam por um “nacionalismo secular”, de um lado, e pelos sincretismos religiosos resultantes do contato entre populações autóctones e colonizadores, de outro.

O que se pode deduzir da crítica de Helgesson (2014, 562) é que Fabian (1983) teria falhado em afirmar a coetaneidade *de modo suficiente* e não excepcional. Daí a necessidade de “radicalizar” – este é seu termo (Helgesson, 2014, 545) – a diferença temporal, uma *diferença* que só pode ser concebida de um modo não hierárquico através da *afirmação* de um mesmo plano *profundamente*

e inescapavelmente *coetâneo*, sem exceções, como Fabian (1983) teria permitido. Segue-se, portanto, que o conceito de *tempo heterocrônico*, a *heterocronicidade* ela mesma, depende da afirmação prévia e peremptória de uma *coetaneidade* que dá a ver a coexistência de múltiplos ritmos temporais e concepções de tempo distintas que, *sob este espaço simultâneo*, i.e., *sob este espaço coetâneo*, são pela possibilidade da *conflitualidade* frequentemente atravessadas, sobretudo nos espaço colonial e pós-colonial. Nesse sentido, conclui Helgesson (2014, 562):

Embora Cunha afirme explicitamente em ‘Os Sertões’ que são os outros internos da nação brasileira que precisam ser convertidos ao regime da modernidade, o ato de escrever as e se inscrever nas [writing his way through] temporalidades conflituosas do desastre de Canudos acaba convertendo Cunha. O imenso trabalho narrativo de remodelação, e a maneira como este lida com as contradições no pós-colônia do Brasil, é o que torna Euclides da Cunha uma lição objetiva tão gratificante sobre heterocronicidade.¹³⁷

II.e.) Temporalidades múltiplas: o conceito de práticas de sincronização de Helge Jordheim

O conceito de “práticas de sincronização” se refere à comparação, unificação e organização de múltiplas “temporalidades” por meio de “práticas materiais e conceituais”, e foi proposto por Helge Jordheim (2014, 498) no artigo “Introduction: Multiple Times and the Work of Synchronization”. O artigo *introduz* o fórum intitulado “*Multiple Temporalities*”, publicado em dezembro de 2014 no periódico “*History and Theory*”.

Em “Multiple Times and the Work of Synchronization”, Jordheim (2014) formula o conceito de “práticas de sincronização” através da exposição de momentos distintos da “tradição historiográfica” nos quais o impulso de sincronização se fez presente em resposta à “*existência*” de múltiplas “temporalidades” históricas que se “desdobram”, exibindo ritmos e durações variadas em diferentes *espaços* do globo *ao mesmo tempo* (Jordheim, 2014, 514). Em linhas gerais, a narrativa construída por Jordheim (2014, 498) mostra que foi por meio das chamadas “práticas de sincronização” que, do “século dezoito em diante”, a concepção “homogênea”, “linear” e “teleológica” de tempo histórico que tipicamente recebe o nome de “tempo moderno” ou tempo do “progresso” foi engendrada. A sincronização que produziu o “tempo histórico” “moderno” foi visionada a partir de formatos ou práticas de sincronização distintas, como “histórias universais”,

¹³⁷ “Although Cunha explicitly claims in “Os Sertões” that it is the internal others of the Brazilian nation who need to be converted to the regime of modernity, the act of writing his way through the conflictual temporalities of the Canudos debacle ultimately converts Cunha instead. The immense narrative labor of refashioning, and the way it grapples with the contradictions in the post-colony of Brazil, is what makes Euclides da Cunha such a rewarding object lesson in heterochronicity” (Helgesson, 2014, 562).

“enciclopédias”, “romances” e “mapa-múndi”. No entanto, embora estas tentativas de sincronização tenham, de modo exitoso, sobretudo a partir do século dezoito, feito convergir múltiplas “temporalidades” históricas com ritmos variados em uma única *linha cronológica*, a própria demanda pela unificação da temporalidade histórica expôs e expõe a *pré-existência* de uma pluralidade temporal que desafia a estabilidade de uma linha cronológica singular, unidirecional e homogênea. Defender a tese de que uma pluralidade temporal pré-dada foi tratada e sincronizada pela historiografia, antes e durante a emergência da temporalidade linear e futuro-orientada do período moderno, bem como no momento “presente”, momento este em que seu colapso se anuncia, como avaliam Assmann (2020 [2013]) Hartog (2013 [2003]), é o principal objetivo de Jordheim (2014, 514; 502) no decorrer do artigo. Deduz-se, de antemão, portanto, que a pluralidade temporal, caracterizada pela não sincronidade [*Ungleichzeitigkeit*] de ritmos temporais distintos, mais lentos ou mais velozes, é um fato predeterminado *constante* enquanto a *sincronicidade*, inversamente, é resultado de práticas *não dadas*, mas sim construídas.

A introdução do artigo em questão marca um posicionamento importante de Jordheim (2014, 498-499) em relação à chamada “nova metafísica do tempo”. Respondendo ao artigo de introdução à tendência da nova metafísica do tempo escrito por Ethan Kleinberg (2012), Jordheim (2014, 498-499) pondera que o que parece estar em curso não é um esforço geral direcionado à formulação de uma “nova” “metafísica”, mas sim uma “nova multiplicidade dos tempos”: o que conecta todas as diferentes estratos teóricos da tendência, com suas distintas abordagens “fenomenológicas”, “práticas” e “materiais”, seria, portanto, o modo como em cada caso, a ênfase está na exploração de possibilidades de tratamento da pluralidade temporal e não necessariamente na revisão da “metafísica” do tempo histórico. O modo como Kleinberg (2012) parece entender a “nova metafísica do tempo” como sintoma da emergência de novas tecnologias e do ritmo acelerado de publicação de uma infinidade de trabalhos acadêmicos distintos no mundo digital-editorial é tomado por Jordheim (2014, 499) como justificativa para sua hipótese de que se trata menos de uma nova metafísica do que de uma nova noção de multiplicidade.

Ainda no início de seu artigo, Jordheim (2014, 499) estabelece um breve quadro comparativo entre dois estudos acerca da *experiência* humana do tempo histórico “atual” ou dois distintos “diagnósticos do tempo” [Zeitdiagnosen]¹³⁸: de um lado, Aleida Assmann, com seu livro

¹³⁸ Tomo emprestado a expressão utilizada por Chris Lorenz (2019, 27) em sua contribuição ao livro “Rethinking-Historical Time: New Approaches to Presentism”, ensaio no qual Lorenz analisa o diagnóstico

“Is Time out of Joint? On the Rise and Fall of the Modern Time Regime” (2020 [2013]) e François Hartog, com “Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo” (2013 [2003]). Tanto Assmann quanto Hartog denunciam que a partir da década de oitenta a percepção de um enfraquecimento da noção de que o futuro é o eixo temporal orientador – noção esta que definiu o direcionamento temporal “moderno” – tomou força notável. Para Assmann (2020), a exaustão do modelo futuro-orientado de temporalidade deve dar lugar um novo regime temporal que dependerá da capacidade da humanidade de balancear as três dimensões do tempo sem permitir que uma se sobressaia em relação às outras. Hartog (2013), por outro lado, lamenta o modo como enfraquecimento da temporalidade moderna já teria dado lugar à predominância implacável do “presente” em detrimento do futuro, gerando, assim, o que denomina como regime de historicidade “presentista” que, exibindo-se como um presente “monstruoso”, devora as demais modulações temporais encerrando-as em si mesmo.

Amalgamando as caracterizações de Hartog (2013) e de Assmann (2020), Jordheim (2014, 500) escreve que a globalização, atrelada à sincronização do tempo global do comércio, das tecnologias e das mídias, impôs relações temporais múltiplas, diversificadas e conflitivas, cujos ritmos e *durações* variam a depender das “culturas” e “comunidades” sob análise. Além disso, a aceleração do aquecimento global teria estabelecido condições para a emergência de uma nova periodização, a saber, o “antropoceno”, que “desafia os limitados horizontes temporais das relações sociais e das decisões políticas e nos força a renegociar nossas visões de passado e futuro”.¹³⁹ Isto indica, afirma Jordheim (2014, 500), que de fato, os “tempo está em disjunção” [time is out of joint], retraduzindo a referência de Assmann (2020) à peça “Hamlet”, de Shakespeare.

Para Jordheim (2014, 501), Hartog (2013) e Assmann (2020) partilham do pressuposto de que é possível delimitar em cada período histórico um único regime de temporalidade¹⁴⁰ ou

do tempo [Zeitdiagnose] de François Hartog em seu livro “Regimes de Historicidade” (2013). Não fortuitamente, o termo “diagnóstico” expõe o peso “patológico” e, portanto, negativo, que Hartog impõe em sua caracterização do regime de temporalidade presentista que supostamente emergiu no final do século XX, definindo o atual século XXI.

¹³⁹ challenges the limited temporal horizons of social relations and political decisions and forces us to renegotiate our views of past and future (Jordheim, 2014, 500).

¹⁴⁰ Jordheim (2014, 501) reconhece a breve passagem de “Régimes d’historicité” na qual Hartog (2003, 218) questiona se é realmente necessário considerar a emergência de um novo regime de historicidade”. Apesar disso, Hartog (2003) opta por construir uma narrativa linear focada na sequência de regimes de historicidade,

historicidade, corroborando, por conseguinte, a ideia de que um regime temporal sempre deve ser sucedido por outro. Rejeitando este argumento, Jordheim (2014, 501) defende que a pré-existência de múltiplas temporalidades é irreduzível e incongruente com a reificação de um regime de temporalidade ou de historicidade que se pretende singular e absoluto, neste caso, o regime “moderno”. Em sua interpretação, o regime “moderno”, assim como todos os outros “períodos” históricos, sempre estiveram expostos à ameaça de “outros tempos, outras temporalidades, lentas, mais rápidas, com outros ritmos, outras sucessões de eventos, outras narrativas, e assim por diante”¹⁴¹. Evidentemente, ecoa no léxico de Jordheim (2014, 501) a teoria das múltiplas camadas temporais [Zeitschichten] de Koselleck (2014), que se refere, replicando a citação de Jordheim (2014, 507) de um excerto de *Sediments of Time* (2018), às “várias camadas de tempo de duração diferente e origem diferenciável, que estão, no entanto, presentes e efetivas ao mesmo tempo”.¹⁴²

No entanto, se o regime de temporalidade moderno sempre esteve ameaçado pela existência de “temporalidades” distintas, por que, supostamente, esta perspectiva parece não ter adquirido a popularidade devida na disciplina histórica? Para Jordheim (2014, 502), enquanto a sociologia esteve tradicionalmente atenta à temática da pluralidade temporal, a disciplina histórica, “desde o nascimento do historicismo no final do século XVIII”, se sedimentou no “tempo singular do progresso e do desenvolvimento humano”¹⁴³. Jordheim (2014, 502) não nos dá mais detalhes a respeito do que entende como o papel da tradição historicista na construção da ideia do tempo “singular do progresso e do desenvolvimento humano”, apesar de indicar esta rubrica e esta descrição como sua principal característica. Sem adentrar estes meandros, Jordheim (2014, 502) apenas prossegue sua exposição fazendo referência ao livro “La multiplicité des temps sociaux” (1958), do sociólogo Georges Gurvitch, que conferiu tratamento teórico à ideia de multiplicidade

a exemplo do regime moderno que dá lugar ao regime de historicidade presentista, seu principal “diagnóstico” no livro.

¹⁴¹ “(...) other times, other temporalities, slower, faster, with other rhythms, other successions of events, other narratives, and so on” (Jordheim, 2014, 501).

¹⁴² “(...) several layers of time of differing duration and differentiable origin, which are nonetheless present and effectual at the same time” (Jordheim, 2014, 507).

¹⁴³ “(...) since the birth of historicism in the late eighteenth century have been left with the one singular time of progress and human development” (Jordheim, 2014, 502).

dos “tempos sociais” segundo as demandas da disciplina da sociologia. Segundo Jordheim (2014, 502):

Gurvitch identificou oito tipos de tempo, cada um associado a manifestações especiais de sociabilidade. Por exemplo, o tempo lento de duração é o tempo de parentesco, famílias e demografia, enquanto o “tempo errático” é o tempo da vida e dos eventos irregulares, das contingências e das surpresas, o “tempo cíclico” é o tempo das repetições e das recorrências, e assim por diante.¹⁴⁴

Jordheim cita Gurvicht (1958) como exemplo de um dos vários tratamentos da multiplicidade do tempo nas ciências sociais, pois no mesmo ano em que este sociólogo apresentou sua teoria dos múltiplos tempos sociais, o historiador Fernand Braudel, que ao lado de Krzysztof Pomian¹⁴⁵ e Reinhart Koselleck, fez contribuições quase excepcionais na disciplina da história ao pensamento da temporalidade histórica a partir da ideia de multiplicidade, publicou o artigo *Histoire et sciences sociales: La longue durée*. Neste artigo, explica Jordheim (2014, 502-503) Braudel classificou três diferentes níveis da temporalidade histórica: o nível dos eventos efêmeros ou da “curta-duração”; o nível das estruturas sociais e econômicas, que expõe um ritmo de mudança mais vagaroso, sendo, portanto, o nível de média-duração, e o nível das mudanças geográficas e ambientais, que expõe um ritmo de mudança ainda mais vagaroso e que, por este motivo, Braudel confere o nome de “longa-duração” [*longue durée*] (Jordheim, 2014, 502-503).

Embora o artigo de Braudel tenha apresentado uma abordagem à temporalidade histórica cujo enfoque está em múltiplas durações temporais, aproximando-se relativamente dos tempos plurais da sociologia de Gurvicht (1958), Jordheim (2014, 503) argumenta que Braudel procurou defender uma diferença irreduzível entre a conceituação do tempo histórico e a conceituação do tempo da sociologia. Jordheim (2014, 503) cita um excerto no qual Braudel argumenta que os historiadores só podem observar e determinar os ritmos de mudança das estruturas sociais em referência a um tempo homogêneo ao qual todos os fenômenos históricos estão submetidos, e não em referência a um heterogêneo tempo social ou uma temporalidade “chamaleon-like” [temporalidade camaleônica] que, portanto, requer que cada fenômeno tenha uma temporalidade referencial particular.

¹⁴⁴ “Gurvitch identified eight types of time, each associated with special manifestations of sociability. For instance, the slow time of duration is the time of kinship, families, and demography, whereas “erratic time” is the time of irregular life and events, contingencies and surprises, “cyclical time” is the time of repetitions and recurrences, and so forth” (Jordheim, 2014, 502).

¹⁴⁵ Pomian, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984

Jordheim (2014, 503) observa que a história só retoma o desafio colocado pela sociologia em relação à pluralidade temporal vinte anos depois do artigo de Braudel (1958) e isto através de Reinhart Koselleck, particularmente em seu livro *Futuro Passado* [Vergangene Zukunft]. Jordheim (2014, 503) explica, no entanto, que Koselleck se manteve relativamente distante de teorias sociológicas e da querela entre história e sociologia. A ênfase de Koselleck (2006), segundo a interpretação de Jordheim (2014, 503), está na linguagem, na filologia e nos paradigmas e práticas hermenêuticas, pois apesar da relevância dos “fenômenos sociológicos”, todas as alegações e argumentos explicativos dependem da interpretação de textos. Portanto, prossegue Jordheim (2014, 504), a teoria da pluralidade temporal de Koselleck é impensável fora do domínio da “linguagem” ou, de modo mais específico, fora de sua relação com o uso pragmático de conceitos sociais e políticos, como os conceitos de “progresso, revolução, política e democracia”, os quais, como todo conceito na teoria koselleckiana, operam tanto como fator quanto como indício de mudanças históricas, apontando sempre, portanto, a uma suposta realidade *extra-conceitual* ou *extralinguística*, de todo modo. Isto porque, explica Jordheim (2014, 504), no entendimento de Koselleck (2006; [1979]), os conceitos sociais e políticos possuem uma estrutura temporal interna, que agrega em si passado, presente e futuro, e cuja ilustração mais apropriada é superposição de camadas ou estratos distintos: “todas as palavras-chave na linguagem política e social têm uma estrutura temporal interna de várias camadas que vão além de sua realidade contemporânea particular, tanto para frente quanto para trás”¹⁴⁶, isto é, tanto para o “passado” quanto para o “futuro”.

Importantemente, para Jordheim (2014, 504), a principal diferença entre Koselleck e Braudel está na maneira como o primeiro parece “muito mais” descrente no entendimento do tempo como um padrão universal absoluto e homogêneo. Jordheim (2014, 504) argumenta que Koselleck (2006) dá prioridade investigativa às diferentes e múltiplas temporalidades operantes em “processos” e “acontecimentos históricos”. O *solo*, – a simultaneidade, o presente, o espaço –, sob o qual Koselleck (2006; 2014) posiciona as múltiplas temporalidades, isto é, múltiplas durações de processos históricos, como argumentamos no primeiro capítulo, não é tematizado por Jordheim (2014, 504). De modo estratégico, no entanto, Jordheim (2014, 504) afirma logo em seguida que a

¹⁴⁶ “(...) all key words in political and social language have a multi-layered internal temporal structure reaching beyond the particular contemporary reality, both forward and backward” (Jordheim, 2014, 504 apud. Koselleck, 2006, 92).

palavra-chave para Koselleck não é a multiplicidade, mas sim a não-sincronicidade [*Ungleichzeitigkeit*], o que deixa implicitamente intocado o papel da “sincronia” ou da “simultaneidade” na teoria temporal koselleckiana. Trata-se de um movimento estratégico, pois ao eleger a *Ungleichzeitigkeit* como peça central ou até mesmo como sinônimo das “múltiplas temporalidades” que caracterizam a teoria temporal koselleckiana, Jordheim (2014, 504) lança as bases para propor a sua própria intervenção no debate, isto é, a tese de que enquanto a não-sincronicidade inerente à *coexistência* de múltiplas temporalidades históricas é um fato dado, a sincronicidade é qualificada como resultado de práticas de sincronização que sobrevêm à *coexistência* das múltiplas temporalidades visando posicioná-las sequencialmente em uma única linha cronológica. Seu argumento, aqui, portanto, não se refere ao “sincrônico”, à “coexistência” ou ao “ao mesmo tempo” da teoria temporal koselleckiana, mas sim à “sincronicidade” como abreviação para práticas de *homogeneização* e *singularização* de múltiplas durações históricas distintas em uma única linha cronológica sequencial. Este argumento também permite a Jordheim (2014, 504) demarcar, mais uma vez, uma distinção entre sua posição teórica e a posição de Hartog (2013) e Assmann (2020), à medida que, ao endossar a tese de que processos históricos se estendem para além de seu ponto de origem e se dão para ser lidos no suporte textual de conceitos sociais e políticos, Jordheim (2014, 504) expõe a ingenuidade do impulso de periodização ou da postulação de uma sequência cronológica irreversível de regimes de temporalidade ou períodos históricos em geral. Diferente disso, assevera Jordheim (2014, 504), o objetivo de Koselleck (2006) e, por extensão, o seu objetivo, é o de afirmar que todo “período, momento ou acontecimento histórico” é atravessado, necessariamente e de modo constitutivo, por uma série de “não-sincronicidades”. Jordheim (2014, 505) constrói este percurso teórico, em um primeiro momento, desde *Futuro Passado* (2006) e, por este motivo, extrai e explicita a teoria temporal de Koselleck (2006) a partir da discussão metodológica relativa à História dos Conceitos [*Begriffsgeschichte*]. Assim, conclui que “a tarefa da *Begriffsgeschichte* é a de investigar a *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* inerente em um conceito” — uma “profundidade histórica que não é idêntica à sua cronologia”¹⁴⁷. Corroborando a indicação de John Zammito (2004, 126) de que Koselleck “destilou e redestilou” a sua teoria dos tempos históricos ao longo de sua trajetória acadêmica, como ratifica o livro *Futuro*

¹⁴⁷ “(...) the task of *Begriffsgeschichte* is to investigate “the *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* inherent in a concept”—a “historical depth that is not identical with their chronology” (Jordheim, 2014, 505).

Passado (2006), Jordheim (2014, 506) afirma que é somente em *Zeitschichten* (2000) que esta teoria adquirirá uma sistematização mais sofisticada. Jordheim (2014, 506) oferece uma narrativa da história das metáforas geológicas ou estratigráficas após evidenciar o modo como sempre que historiadores, a exemplo de “Koselleck”, “Braudel” e “Pomián”, se aventuram a pensar a “coexistência de tempos distintos” [*coexistence of multiple times*], eles o fazem a partir de metáforas deduzidas da geologia ou da arqueologia. Segundo Jordheim (2014, 507), os campos da geologia e da mineralogia emergiram da disciplina da “história natural”, que considerava o tempo geológico ou as “escalas temporais” da terra como igualmente determinantes para seres humanos e não-humanos. Jordheim (2014, 507) lamenta, aqui, que o profícuo “tempo multilaminado” [*multilayered time*] das disciplinas da geologia nunca veio a *dominar* a disciplina da história *devido* à emergência e hegemonia do tempo “uniforme” e “linear” do chamado “historicismo”.

Apesar deste cenário, continua Jordheim (2014, 507), mais de cem anos depois, “(...) Braudel, Koselleck, Pomián e outros afirmaram que a história humana tem o mesmo caráter multifacetado da história da Terra e que em cada momento histórico há vários tempos, idades, cronologias, ritmos e velocidades em ação” (Jordheim, 2014, 507).¹⁴⁸ Particularmente pertinente para Jordheim (2014, 507) é a sofisticada transposição do “natural” para o “humano” operada por Koselleck (2014, 9) em sua teoria das camadas do tempo [*Zeitschichten*], que diz o entrelaçamento da sincronia e da diacronia. Na intervenção de Jordheim (2014, 508), “uma *Gleichzeitigkeit* vertical “descende em camadas horizontais de *Ungleichzeitigkeiten*”¹⁴⁹, isto é, processos históricos inacabados, pré-condições históricas que se repetem com a chegada de cada novo presente ou de e em cada *Gleichzeitigkeit*. Deste modo, conclui Jordheim (2014, 508), o objetivo de Koselleck, como também já deixamos claro no primeiro capítulo, é o de determinar a repetição na singularidade de cada presente ou espaço simultâneo ou, segundo a explicação de Jordheim (2014, 508), o que se repete em cada “camada temporal”, como “rituais ou dogmas, regras de

¹⁴⁸ “Braudel, Koselleck, Pomian, and others made the claim that human history has the same multilayered character as the history of the earth and that in every historical moment there are various times, ages, chronologies, rhythms, and speeds at work” (Jordheim, 2014, 507).

¹⁴⁹ “ (...) a vertical *Gleichzeitigkeit* descending through horizontal layers of *Ungleichzeitigkeiten*” (Jordheim, 2014, 508).

comportamento, regras jurídicas, ou leis, instituições, constituições ou organização”¹⁵⁰. Camadas temporais, no entanto, *dependem* de um *plano simultâneo* pré-dado a partir do qual sua coexistência pode ser determinada, como Jordheim (2014, 508) também argumentará linhas depois.

Apesar de endossar a teoria das camadas temporais de Koselleck (2014), Jordheim (2014, 508) toma uma certa distância para questionar o que escapa a ela ou o que ela supostamente falha em solucionar ou evidenciar. Para o autor, debates recentes acerca de mudanças climáticas impõem um grande desafio à metáfora das camadas temporais mais profundas que exibem, portanto, um ritmo de mudança mais lento. Segundo Jordheim (2014, 508), “de repente, as camadas mais longas, lentas e imperceptíveis [passaram a assumir] um caráter de evento, na forma de condições climáticas extremas e catástrofes naturais, aumento dos níveis de CO₂ na atmosfera, decisões políticas ou não decisões e assim por diante (...)”.¹⁵¹ Implicitamente respondendo de modo negativo à sua própria pergunta, Jordheim (2014, 508) parece propor uma descrição da natureza “social” do passado que se pretende diferente daquela proposta por Koselleck (2014) ou, então, *mais precisa*. A imagem do passado, para Jordheim (2014, 508), consiste na *coexistência de diferentes temporalidades* ou, em seus próprios termos, na “existência de diferentes temporalidades *em um plano*, como linhas paralelas, caminhos, trilhas, ou cursos, em zigue-zague, algumas vezes tocando ou transpassando umas às outras, mas todas igualmente visíveis, tangíveis, e com consequências diretas para nossas vidas”.¹⁵² Não é tarefa fácil diferenciar com clareza a descrição da anatomia do passado de Jordheim (2014, 508) daquela que subjaz a teoria temporal de Koselleck (2014), sobretudo em função da tácita e sub-reptícia ênfase de ambos na simultaneidade, i.e., no “plano”, – termo de Jordheim (2014, 508) – *sincrônico* que permite a coexistência *espacial* de diferentes “temporalidades”, isto é, ritmos e durações. Em nossa leitura, a observação cautelosa de Jordheim (2014, 508) parece se direcionar somente à nivelção de diferentes profundidades que

¹⁵⁰ Koselleck wants to identify exactly what repeats itself in each temporal layer: rituals or dogmas, behavioral rules, juridical rules, or laws, institutions, constitutions, or organization” (Jordheim, 2014, 508).

¹⁵¹ “(...) all of a sudden, the longest, slowest, and most imperceptible layers take on event-character, in the form of extreme weather and natural catastrophes, increasing CO₂ levels in the atmosphere, political decisions or nondecisions, and so on (Jordheim, 2014, 508).

¹⁵² “(...) it might be more useful to imagine different temporalities existing in a plane, as parallel lines, paths, tracks, or courses, zigzagging, sometimes touching or even crossing one another, but all equally visible, tangible, and with direct consequences for our lives. (Jordheim, 2014, 508).

correspondem aos diferentes ritmos de mudança histórica: as camadas mais profundas dizem, na teoria koselleckiana, ritmos de mudança histórica mais lentos e, no entendimento de Jordheim (2014, 508), o cenário “atual”, marcado por mudanças e catástrofes climáticas, desafia a relativa estabilidade de camadas mais profundas e que mudam, portanto, de modo mais vagaroso. Apesar desta observação, Jordheim (2014, 508) conserva o argumento característico da teoria temporal de Koselleck (2014) de que a existência de múltiplas camadas temporais (durações e ritmos) só pode ser determinada *a partir de uma certa coexistência*, simultaneidade ou “ao mesmo tempo” que, como já explicado no primeiro capítulo, expõe a linguagem espacial em operação em seu discurso temporal. Além do uso declarado de Jordheim (2014, 508) de termos espaciais, como “plano”, “linhas” e “caminhos”, o recurso a um suporte espacial e, portanto, à noção de *simultaneidade* ou *coexistência* se torna ainda mais evidente quando Jordheim (2014, 509) nos dá um “exemplo histórico” de sua imagem do passado a partir das chamadas “tabelas de sincronização” que, durante os séculos dezessete e dezoito, foram utilizadas como ferramenta para a organização de “múltiplos tempos históricos” ou múltiplas “histórias” paralelas *em um mesmo plano simultâneo* representado, evidentemente, por uma *única e mesma* “tabela”. Jordheim (2014, 509) elegerá as “tabelas de sincronização” dos séculos dezessete e dezoito como mais apropriadas para a retratação de “múltiplos tempos históricos”, contrapondo sua proficuidade à aridez e inadequação do tempo homogêneo do “progresso” que se constituiu, entre os séculos dezoito e dezenove, através de uma distintiva forma de sincronização, a saber, a submissão, homogeneização e singularização de múltiplos “tempos históricos” a e em uma única linha cronológica sequencial, irreversível e futuro-orientada. Antes de explicitarmos um dos exemplos de “tabelas de sincronização” discutidos por Jordheim (2014, 509), é preciso assinalar que o teórico adiciona um termo não recorrente na teoria temporal koselleckiana para se referir à organização das modulações temporais (passado, presente e futuro), mas recorrente no entendimento de Hartog (2013) da temporalidade histórica, a saber, a noção de “regime”. Não se deduz desta iteração da palavra “regime”, no entanto, uma submissão aos sentidos que Hartog (2013) atribui a ela: Jordheim (2014, 509) rapidamente aponta que o conceito de “regime de historicidade” de Hartog (2013) lida com um “tempo” abstrato e isolado, sendo a “historicidade” fruto daquilo que Benedict Anderson definiu como “comunidades imaginadas”, isto é, o fenômeno no qual um grupo, tipicamente uma nação, acredita partilhar de uma mesma “experiência” da temporalidade histórica. Além disso, Jordheim (2014, 509) critica o foco estrito de Hartog (2013) na “sucessão diacrônica” [diachronic succession] e não na

“coexistência sincrônica” [synchronic coexistence] dos “regimes de historicidade”, além privilegiar a prática do historiador em relação às práticas tecnológicas e os recursos midiáticos. Feito estes apontamentos, Jordheim (2014, 509) procura “sugerir um outro uso menos historicista do “regime temporal”¹⁵³, nos levando, assim, a deduzir que as supostas falhas apontadas no pensamento de Hartog (2013) remetem ao que Jordheim (2014, 509) entende por “historicismo”.

Jordheim (2014, 509) assevera que sua noção de “regime temporal” não se refere às “comunidades imaginadas” e à compartimentalização linear de “tempos” plurais em passado, presente e futuro, mas sim à multiplicidade temporal irreduzível e operante em todos os fenômenos sociais. No entanto, é preciso notar que o teórico não está defendendo somente a necessidade de evidenciação da suposta coexistência de múltiplos “tempos”, mas sim enfatizando que a coexistência de “regimes temporais” distintos e competitivos só pode ser apropriadamente compreendida à luz de práticas e tecnologias que podem partir “de tecnologias médicas”, passando por “programas políticos” até a própria “historiografia”. O termo “regime” é, deste modo, utilizado em referência à questão das *forças dissimétricas* em ação em fenômenos sociais, à medida que posiciona o “tempo” como uma “questão de poder” ou, em nossa leitura, isto a que se chama de “tempo” como alvo de práticas e tecnologias de sincronização e organização inerentemente conflitivas, políticas ou governamentais. Os exemplos de Jordheim (2014, 510) a este respeito são os “calendários, relógios, narrativas, enciclopédias, redes sociais, telefones móveis, e assim por diante”.¹⁵⁴ Conclui Jordheim (2014, 509):

Como consequência, em nossa discussão sobre múltiplas temporalidades, não devemos nos contentar em descrever pluralidades ou multidões, mas seguir em frente para descobrir os contrastes, oposições, conflitos e lutas envolvidos na estruturação, regulação e sincronização do tempo” (Jordheim, 2014, 510).¹⁵⁵

Outro aspecto importante a ser clarificado no entendimento de “tempo” de Jordheim (2014, 510) é a questão da suposta distinção entre “tempo natural” e “tempo histórico”. Jordheim (2014, 510) avança essa discussão evocando o argumento de Koselleck (2006) de que embora o chamado

¹⁵³ “In this essay, I want to suggest another, less historicist use of “temporal regime”” (Jordheim, 2014, 509).

¹⁵⁴ “by means of calendars, clocks, narratives, encyclopedias, social media, mobile phones, and so on (...)” (Jordheim, 2014, 510).

¹⁵⁵ “As a consequence, in our discussion of multiple temporalities we should not content ourselves with describing pluralities or multitudes but move on to discover the contrasts, oppositions, conflicts, and struggles involved in structuring, regulating, and synchronizing time” (Jordheim, 2014, 510).

“tempo natural” seja pertinente para o “tempo histórico”, o tempo histórico não é redutível a ele, pois envolve a determinação de processos de mudança inacabados, durações e estruturas de repetição. Além disso, referencia a história contada por Koselleck (2006) do modo como antes do século dezoito, a organização da história estava submetida às categorias naturais ou, simplesmente, à cronologia natural, isto é, ao movimento do sol e da lua, às estações do ano, e ao nascimento e morte de figuras dinásticas e semelhantes. O “tempo histórico”, conta Jordheim (2014, 510) a partir de Koselleck (2006), é resultado de uma desnaturalização cronológica que permitiu, no final do século dezoito, a submissão da cronologia “natural” à história e, com isso, abriu a possibilidade de determinação da duração e da mudança histórica, a qual implicou, por conseguinte, a utilização de um léxico voltado à esta tarefa, a exemplo dos termos “progresso”, “retardamento”, “aceleração”, “duração”, antes e depois, etc. A menção de Jordheim (2014, 510) à distinção estabelecida por Koselleck entre “tempo natural” e “tempo histórico” leva o leitor otimista a pensar que Jordheim (2014, 510) tematizará esta diferenciação e suas implicações em um nível filosófico ou teórico. Isso não acontece. Jordheim rapidamente declara que não pretende adentrar “discussões filosóficas” relativas ao “tempo natural”, ao qual se refere como “tempo social”, e o “tempo histórico”, mas somente um apontamento “puramente” histórico. Este argumento consiste na rejeição de que há uma distinção clara e irreduzível entre o “tempo social” e o “tempo histórico”, pois esta separação absoluta não pode ser encontrada “historiograficamente”, segundo Jordheim (2014, 510), nem antes, nem durante e nem depois da emergência do regime de temporalidade moderno. Em vez disso, o que frequentemente se dá a leitura na tradição historiográfica, sobretudo em trabalhos relativos às “tabelas de sincronização”, que serão tematizadas a seguir, é uma tensão entre uma única linha temporal “natural”, a qual Jordheim (2014, 510) indica correspondência com o “tempo absoluto newtoniano”, e as múltiplas “temporalidades” de nações e dinastias distintas desenvolvendo-se *neste tempo* “natural”.

Assim como Koselleck (2006; 2014) e Stefan Helgesson (2014), Jordheim (2014, 511) encontra na filosofia de Johann Gottfried Herder (1799) uma notável articulação da ideia de pluralidade temporal. Explica que, enquanto para Kant, “espaço e tempo” são categorias abstratas e próprias ao domínio da intuição humana, para Herder, “o tempo é histórico e inerente às próprias coisas, independente da consciência humana: qualquer padrão temporal existe ainda que nada mais

exista”¹⁵⁶ e, portanto, *não há um único padrão temporal absoluto*. Jordheim (2014, 511) parece particularmente interessado na defesa da pluralidade temporal de Herder, pois ela abarca ritmos temporais não-humanos, uma de suas recorrentes preocupações no artigo. “Para Herder, (...) a existência de uma pluralidade de tempos está ligada à existência de uma pluralidade de formas de vida, múltiplos tempos parecem implicar múltiplas realidades, ou, em um idioma mais atual, “múltiplas ontologias””.¹⁵⁷ Não há, aqui, nenhuma incongruência com o modo como Koselleck (2006, 14) se apropriou da noção de pluralidade temporal de Herder, como já explicitamos. É também necessário assinalar que não há, aqui, nenhuma clarificação do termo “ontologia”. Jordheim (2014, 511) cita a versão estendida da citação de Koselleck (2006, 14; 2014), onde Herder faz referência aos ritmos temporais do corpo humano, dos rios, das plantas etc. Particularmente importante, no entanto, é a seguinte citação também presente no discurso de Koselleck (2006, 14): “em outras palavras, existem (pode-se dizer isso com seriedade e coragem) no universo *a qualquer tempo* inúmeras épocas diferentes” (Jordheim, 2014, 511).¹⁵⁸

Como diz o excerto de Herder citado por Jordheim (2014, 511), para “Herder”, há “*at any one time in the universe innumerably many times*”. Ou seja, há “*em*” ou “*a*” [at] qualquer “um tempo” – mantenha em mente que a preposição inglesa “at” é utilizada para denotar *localização ou espaço* –, múltiplos “tempos”, sendo “tempo” aqui entendido como múltiplas durações, ritmos temporais e “regimes de tempo”, com práticas de sincronização específicas. A inscrição gráfica “tempo” é introduzida aqui para denotar o ponto/espaço simultâneo/sincrônico ou, simplesmente, sugerimos, o “presente” sob o qual a multiplicidade de durações se assenta. Este espaço sincrônico não é *tematizado* por Jordheim (2014, 511), somente aludido quando de seu uso, por exemplo, do termo “plano”. Em vista disso, pode-se fazer a seguinte pergunta: se há múltiplas durações de vida (processos da natureza ou íterim do nascimento à morte do ser humano), que são simplesmente correspondidas às múltiplas “temporalidades”, o que permite determiná-las em sua coexistência?

¹⁵⁶ “(...) time is historical and inherent in the things themselves, independent of human consciousness: Any temporal standard “exists even if nothing else is there” (Jordheim, 2014, 511).

¹⁵⁷ For Herder, then, in his criticism of Kant, the existence of a plurality of times is linked to the existence of a plurality of life forms, multiple times seem to imply multiple realities, or, in a more current idiom, “multiple ontologies (Jordheim, 2014, 511).

¹⁵⁸ “In other words, there are (one can say it earnestly and courageously) in the universe at any time innumerable different times” (Jordheim, 2014, 511).

De que se trata o “tempo” no qual múltiplos ritmos e durações coexistem? O que permite a *coexistência*? Tempo é coexistência? Se a coexistência é uma *constante*, se em qualquer “tempo” há inúmeros tempos, e se “tempo”, portanto, *é eterno*, é ainda possível afirmar que não há, neste discurso, um padrão temporal absoluto? Nossas perguntas *não se referem ao já óbvio entendimento de Jordheim do termo “Gleichzeitigkeit”* como sincronização resultante de práticas artificiais específicas. Estamos a nos referir a um nível mais elementar do discurso de Jordheim (2014): a *coexistência* (“plano”, portanto, espaço) que possibilita a coexistência de múltiplas temporalidades, e não sua “sincronização”, isto é, sua singularização e *sequenciamento* em uma única linha cronológica. Podemos multiplicar todas estas perguntas que, sem dúvidas, podem levar de volta à definição de Koselleck (2014) da natureza do “presente”, explicada por nós no primeiro capítulo, pelo menos se quisermos compará-la à defesa de Jordheim (2014, 511) do “plano” [espacial] que possibilita a coexistência de múltiplas temporalidades. É suficiente notar, no entanto, que a simples menção ao “plano”, isto é, ao espaço, já nos revela que I. O entendimento do temporalidade de Jordheim (2014) se baseia na distinção entre tempo e espaço, assim como o de Koselleck (2006; 2014). II. A *presença* de um ‘presente’ pensado a partir de uma analogia com o *espaço* confere uma auto-simultaneidade absoluta a este presente ou ‘plano’ que, portanto, possibilita a coexistência de diferentes durações e ritmos temporais.

Com estas considerações, partamos, portanto, para a última seção do artigo de Jordheim (2014, 511), no qual ele retoma sua proposição de que as chamadas “tabelas de sincronização” são uma alternativa apropriada para a descrição ou representação de “múltiplos tempos históricos”, mais uma vez tomando recurso de uma linguagem espacial.

Jordheim (2014, 513) afirma que a existência pré-dada de múltiplos tempos históricos não apenas dá origem a problemas de natureza teórica, mas tem sérias consequências políticas. Uma delas é a comparação hierárquica de eventos históricos e processos que não seguem o mesmo ritmo de mudança no tempo, pois pertencem a “regimes temporais” distintos. Aqui, Jordheim (2014, 513) deixa claro que com “regimes temporais” ele está se referindo a *arranjos particulares* de “desenvolvimentos, processos, períodos, enredos e narrativas”. Jordheim (2014, 513) aponta que a comparação hierárquica de diferentes ritmos de mudança histórica e regimes temporais distintos é particularmente evidente em expressões como “Europa em velocidades diferentes”; “países mais ou menos desenvolvidos”; “primeiro, segundo e terceiro mundo” e os “*time lags*” das alterações climáticas”. Nesse sentido, termos como “atrasos e acelerações” são normalmente usados para

ordenar processos e durações que sempre *já* se exibem como disjuntivos, desordenados ou fora de sincronias.

Jordheim (2014, 513) nos dá o exemplo de duas práticas de sincronização bem-sucedidas, ou seja, duas formas de organização e adaptação de diferentes “tempos” e “regimes temporais”: o estabelecimento do *Greenwich Mean Time (GMT)* em 1884 e a padronização do “tempo” da disciplina histórica por meio da ideia de “progresso”. Ele ressalta que a disciplina histórica também se envolve em práticas de sincronização, como exemplificado por sua criação e uso de periodização específica que categoriza distintas “épocas” históricas no tempo. Outro exemplo é o fato de que os historiadores necessariamente impõem uma ordem cronológica em eventos passados para estruturá-los em suas narrativas históricas. Mais uma vez, Jordheim (2014, 514) enfatizará que, embora “múltiplas temporalidades”, ou seja, ritmos e durações temporais, sejam uma realidade pré-dada, as práticas de sincronização e, portanto, o conceito moderno de progresso que resulta dessas práticas, são construções arbitrárias e não naturais.

Jordheim (2014, 514) reconta a narrativa de Koselleck (2006) sobre emergência da história disciplinar e, portanto, do conceito de história como singular coletivo a partir da ideia de progresso, particularmente no século dezoito: “Devido a um processo de temporalização, a história muda de um espaço fechado e homogêneo de experiência para um aberto e acelerado processo de movimento”.¹⁵⁹ Tempo adquire, assim, uma qualidade histórica e uma direcionalidade futuro-orientada que abre a possibilidade de determinar e perpassar distintos estágios de “civilização”; “conhecimento” e “liberdade”, gerando, por conseguinte, o problema da qualificação de diferentes “estágios” de desenvolvimento humano. Para Jordheim (2014, 514) ao reconhecermos a sempre presente existência da pluralidade temporal, passamos a entender que a construção da ideia de progresso não decorre, simplesmente, de um processo de secularização ou de uma atitude humana de autoaperfeiçoamento, mas de um constante processo de “sincronização”, isto é, de ajustamento e organização de “tempos distintos” em uma única linha temporal, com estágios irreversíveis e diversificados em termos de características e graus de desenvolvimento.

¹⁵⁹ Due to a process of temporalization, history changes from a closed, homogeneous space of experience to an open and accelerating process of movement (Jordheim, 2014, 513).

A ênfase da historiografia moderna, segundo Jordheim (2014, 514) se manteve na ideia de “progresso” e na questão de uma possível continuidade entre a “escatologia cristã”¹⁶⁰ e o “historicismo hegeliano”, e isso, afirma Jordheim (2014, 514), fez com que aquilo que considera como a “contribuição” *mais relevante* do século dezoito caísse em esquecimento, a saber, a tensa relação entre “a experiência da *Ungleichzeitigkeit* dentro e entre culturas e o trabalho de sincronização”¹⁶¹, que representou uma série de tentativas de lidar com a pluralidade da temporalidade histórica no contexto do gênero da chamada “história universal”, sobretudo por meio de “tabelas de sincronização” (Jordheim, 2014, 515). Um dos nomes mais representativos desta empreitada é Johann Christoph Gatterer, particularmente em seu trabalho “*Synopsis Historiae Universalis: Sex Tabulis*”, de 1769, onde expõe, de fato, uma tabela de sincronização voltada a este objetivo.

Jordheim (2014, 515) explica que durante o século dezoito, era acoplado à grande parte dos livros de história universal uma tabela de sincronização que deveria auxiliar na visualização da *sincronicidade* de diferentes acontecimentos ocorrendo em espaços geográficos variados. Assim, “um único tempo da história da humanidade”, um tempo supostamente pré-dado, poderia ser preenchido por diversos “tempos de culturas e coisas” (Jordheim, 2014, 515)¹⁶², isto é, por durações e ritmos de processos históricos. Outro exemplo desta mesma reflexão em torno das múltiplas temporalidades em relação a “um único tempo da história da humanidade” é a enciclopédia de Diderot e d’Alembert. Segundo Jordheim (2014, 515), os autores chegaram à conclusão de que o conhecimento possui múltiplas temporalidades. A tarefa das enciclopédias seria, portanto, fazer convergir estas temporalidades umas com as outras. Para representar temporalidades do conhecimento que datam de volta à “períodos históricos” e “regimes de temporalidade” distintos

¹⁶⁰ É esta a tese de Karl Lowith. Veja: Löwith, Karl. *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press. Jordheim (2014, 514) argumenta que, posteriormente, a tese da secularização foi contestada por Hans Blumenberg, “que, em uma interlocução muito citada entre os dois filósofos-historiadores alemães, argumentou que a modernidade e o progresso tinham sua própria “legitimidade”, ligada à *curiositas* humana” [“who, in a much-quoted exchange between the two German philosopher-historians, argued that modernity and progress had their own specific “legitimacy,” linked to human *curiositas*].

¹⁶¹ “the experience of *Ungleichzeitigkeit* within and between cultures, and the work of synchronization” (Jordheim, 2014, 514).

¹⁶² “(...) the one time of the history of mankind and the many times of cultures and things (...)” (Jordheim, 2014, 515).

em um mesmo “espaço sincrônico” [synchronic space], Jordheim (2014, 516) explica que os autores desenvolveram “tábulas e diagramas”, que, portanto, assemelham-se a tabelas de sincronização, talvez sobretudo porque são também de ordem espacial.

Para finalizar a série de exemplos de tentativas de sincronização de múltiplas temporalidades na historiografia, Jordheim (2014, 156) retorna a Herder¹⁶³. Com o conceito de “*Bildung*”, que Jordheim (2014, 517) traduz para “evolução” ou “progresso”, Herder teria afirmado que a “ontogênese” e a “filogênese” se superpõem, ou seja, a mesma *Bildung* afeta e condiciona o desenvolvimento dos seres humanos, das plantas, dos animais, coletivamente e individualmente. Desta forma, defende que o desenvolvimento da história é idêntico ao desenvolvimento das fases da vida do homem: da infância, à adolescência, à fase adulta e assim por diante. Assim, Herder exitosamente sincroniza “múltiplas temporalidades” ou *ritmos e durações históricas*, segundo a nossa leitura, em um único tempo do “progresso”, isto é, em uma única linha de formação ou evolução da humanidade em geral. Em “Auch Eine Philosophie”¹⁶⁴, Herder (1994[1787]) se depara, no entanto, com um problema que ameaça sua sincronização da temporalidade histórica: os egípcios e fenícios, em sua interpretação, teriam existido no mesmo plano simultâneo, mas teriam sido, entretanto, completamente distintos, o que leva Jordheim (2014, 516) a inferir que Herder teria sugerido que “estes dois povos pertencem a dois tempos diferentes, dois regimes temporais distintos, que não podem ser sincronizados, não podem ser reunidos em um tempo singular, homogêneo e linear”.¹⁶⁵ Este problema leva Herder a utilizar uma metáfora como parte do trabalho de sincronização: os egípcios e os fenícios devem ser entendidos como “gêmeos de uma mesma mãe” [twins of the same mother] (Jordheim, 2014, 517). Para Jordheim (2014, 517), a metáfora de Herder é bastante “eficiente”, pois mescla ritmos naturais de tempo (o nascimento e as fases da vida do homem) com ritmos históricos (os desenvolvimentos históricos dos indivíduos

¹⁶³ Esta é a referência de Jordheim (2014, 156): *Frankfurter gelehrte Anzeigen*, reprinted in August Ludwig Schlözer: *Vorstellung seiner Universal-Historie* (1772/73), ed. Horst Walter Blanke (Waltrop: Hartmut Spenner, 1997),

¹⁶⁴ Esta é a referência de Jordheim (2014, 517): Johann Gottfried Herder, “Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit,” in *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787* (Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag, 1994), 22-23.

¹⁶⁵ “(...) these two people belong to two different times, two different temporal regimes, that cannot be synchronized, cannot be assembled into one singular, homogeneous, linear time” (Jordheim, 2014, 517).

envolvidos). Se egípcios e fenícios são gêmeos, ambos derivam, portanto, de uma mesma mãe, ou seja, nascem ao mesmo tempo e da mesma fonte: este é o aspecto natural. No entanto, embora nascidos da mesma mãe e ao mesmo tempo, cada povo segue seu próprio caminho, construindo códigos culturais e objetivos diversificados: este é o aspecto histórico. Jordheim (2014, 517) parece endossar esta metáfora e este entrelaçamento do “natural” com o “histórico”, precisamente nos termos aqui colocados. Ele lamenta, em seguida, o temor de Herder quanto à possibilidade de manter *duas linhas do tempo histórico* (fenícios e egípcios) distintas *em um mesmo plano*, pois esta possibilidade bifurca o “regime” temporal do “progresso” imputando a ele duas origens, uma egípcia e uma fenícia. Como solução para isto que Herder vê como um problema, o filósofo submete os egípcios e fenícios a uma única fase da vida humana: a adolescência, representada pela “cultura” da Grécia antiga, explica Jordheim (2014, 517). Assim, “A história – em termos de Bildung e progresso – foi sincronizada e [colocada] de volta aos trilhos” (Jordheim, 2014, 518).¹⁶⁶

Jordheim (2014, 518) conclui seu artigo retomando sua indicação de que a “nova metafísica do tempo” anunciada por Ethan Kleinberg (2012) parece ser, na verdade, uma discussão em torno de uma nova multiplicidade do tempo fortemente atrelada à problemas de temporalização e à velocidade de publicações digitais. Pondera que, se há de fato uma “nova metafísica do tempo” em curso, ela está, no mínimo, associada à *necessidade* de discutir e empreender práticas específicas para conceituar a multiplicidade e a não sincronidade do “tempo” em meio aos contrastes espaciais que a existência diferentes regiões do globo implica.

Em retrospectiva, o artigo de Jordheim nos ensina que, embora a sincronização da história pareça dada, essa sincronização é, na verdade, o resultado de práticas arbitrárias que sobrevivem à coexistência pré-dada de múltiplas temporalidades históricas em todo e qualquer período histórico, “tempo” ou “regime de tempo”. Com seu conceito de “práticas de sincronização”, Jordheim (2014, p. 518) é capaz de expor que modos alternativos de sincronização ao “regime de progresso” são possíveis e desejáveis. Em sua perspectiva, um modo desejável de sincronização deve ser baseado em um “plano” (espacial) de coexistência no qual múltiplas linhas cronológicas, ritmos e durações históricas se desdobram, impedindo assim a reificação de uma única linha de temporalidade histórica.

¹⁶⁶ “History—in terms of Bildung and progress—has thus been synchronized and is back on track” (Jordheim, 2014, 158).

CAPÍTULO III – A *simultanéité* e a *Gleichzeitigkeit*

O terceiro e último capítulo desta dissertação sublinha as “diferenças” entre os conceitos de tempo de Helge Jordheim (2012), Stefan Helgesson (2014) e Berber Bevernage (2008). Ou seja, aspectos que manifestamente caracterizam as propostas conceituais tematizadas em nosso itinerário serão pontuados de modo a permitir a elaboração de um quadro comparativo. Esta comparação, evidentemente, mostrará que as propostas conceituais das temporalidades múltiplas koselleckianas e a proposta conceitual de Bevernage (2008) diferem, e isto em função de seus respectivos panos de fundo teórico ou filosófico, a saber, a teoria dos tempos históricos de Koselleck e a desconstrução do conceito “vulgar” de tempo de Jacques Derrida, relacionada ao tema da espectralidade discutido em *Espectros de Marx* (1994).

Em primeiro lugar, precisamos recordar que a diferença basilar entre os panos de fundo dos conceitos de tempo histórico de Bevernage (2008), Helgesson (2014) e Jordheim (2014) já foi *anunciada* no primeiro capítulo, especificamente no subtítulo “I.i.) *O devir-tempo do espaço e o devir-espaço do tempo nas margens da Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*”. Devemos ter em mente, aqui, portanto, o argumento *central* de que a *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* ou a teoria dos “estratos do tempo”, de Koselleck (2000, 9), é diversa do “devir-tempo do espaço e do devir-espaço do tempo” (*différance* ou espaçamento) de Derrida (1991), que expõe a não simultaneidade do *agora consigo mesmo*, e não uma não simultaneidade [*Ungleichzeitigen*] que sobrevém uma simultaneidade [*Gleichzeitigkeit*] já constituída, um *agora atemporal* que condiciona a coexistência de múltiplos estratos “temporais” (durações determinadas pelo esquema da potencialidade e ato) que remetem a presentes-passados distintos (*Ungleichzeitigen*), como no caso da teoria koselleckiana. Por conseguinte, a “*simultaneidade* do não simultâneo” [simultaneité du non simultané] – ou “*ama*” no discurso aristotélico segundo a análise derridiana é distinta da *simultaneidade* (ou “*plano*”) que possibilita a coexistência de *múltiplas temporalidades*, “ritmos”, “durações”, “regimes temporais”, “timings” ou “ideologias de tempo” nos discursos de Jordheim (2014) e Helgesson (2014).

Mas, em que sentido podemos determinar tal diferença se, além da teoria koselleckiana, também estamos a tratar de um certo gesto – o gesto de Derrida (1991) – que não se deixa dominar pela determinação da diferença entre dois polos positivos (e que, portanto, podem ser tratados de modo relacional), por exemplo, para os objetivos dessa dissertação, uma diferença entre a teoria

temporal koselleckiana e, de outro lado, a desconstrução do conceito vulgar de tempo? A tematização desta pergunta, *que constituirá parte da conclusão desta dissertação*, nos permitirá reconhecer que o que se anuncia, à primeira vista, como uma *diferença* irreduzível entre cada elaboração sobre o problema do tempo é precedida por uma “diferença” mais antiga do que a determinação da diferença entre dois ou mais polos positivos em si mesmos. Esta “diferença” é, como anunciado no primeiro capítulo, a *différance: origem não originária* que possibilita o *efeito da diferença* ao mesmo tempo (*ama*) em que anuncia a impossibilidade da positividade ou autoidentidade de polos subsequentemente diferenciados. Traçaremos, portanto, uma analogia com a complicação que o espaçamento, isto é, o devir-tempo do espaço e do devir-espaço do tempo expõe na ingênua pressuposição da diferença irreduzível entre espaço, como espaço da coexistência, e tempo, como sucessão de agoras auto-anuladores. Sendo este o caso, por conseguinte, a diferença que Helgesson (2014) e Jordheim (2014) estabelecem na esteira de Koselleck (2006; 2014) entre tempo e espaço terá sido precedida, condicionada e ameaçada, pela *différance*. Neste cenário, esta dissertação anuncia, preludiando seu fim, que o que une e separa (o espaçamento), une e separa *ao mesmo tempo (ama)*, cindindo, assim, a própria possibilidade de uma *união* no momento em que ela tenta se anunciar, o que frustra, por conseguinte, algo como uma *união originária*, um ponto (espaço) de encontro harmonioso, próximo ou idêntico entre a proposta de um conceito de um “tempo espectral” *parcialmente inspirado* na desconstrução do conceito vulgar de tempo, e as propostas das múltiplas temporalidades de Jordheim (2014) e Helgesson (2014).

É preciso notar, antes de iniciarmos, que porque Bevernage (2008; 2011), como vimos, reintroduz termos deslocados por Derrida (1991) em *Ousia e Grammé*, isto é, termos que denotam a ideia de uma “presença fraca”, como “efeitos” e “processos históricos” “não finalizados” e porque, posteriormente, ele irá fazer uma crítica à noção de *différance*, entendendo-a como transcendental e, portanto, incongruente com o seu entendimento de historicidade e da prática histórica, teremos de precisar sua possível proximidade com as elaborações teóricas koselleckianas, as quais influem nas proposições conceituais de Jordheim (2014) e Helgesson (2014). Por este motivo, em primeiro lugar, demarcaremos de modo explícito as ressonâncias da teoria koselleckiana nas propostas de Helgesson (2014) e Jordheim (2014). Em seguida, demarcaremos a relação de Bevernage (2008; 2011) com *Ousia e Grammé* e a temática da espectralidade. Tendo explicitado o quadro koselleckiano do qual emergem os teóricos das temporalidades múltiplas,

poderemos no momento da análise da proposta bevernagiana assinalar suas proximidades com termos caros à teoria dos estratos do tempo, isto é, “efeitos”, “processos não finalizados”, “duração” e “intensidade”. Por fim, apresentaremos a conclusão dessa dissertação.

III. a) As temporalidades múltiplas de Stefan Helgesson e Helge Jordheim

Como explicitado no capítulo anterior, Helgesson (2014) encontra na estrutura de análise criada por Koselleck (2006) para o estudo da emergência do período histórico moderno um negativo etnocentrismo que posiciona a experiência europeia da transição para a chamada modernidade como *primordial*, sendo, portanto, o “presente” ou a “contemporaneidade” histórica *referencial* para o estabelecimento de comparações hierárquicas com povos e regiões do globo que “ainda não” incorporaram os códigos culturais, seculares e políticos definidos como “modernos”. Este fenômeno de comparação e determinação de escalas hierárquicas de desenvolvimento cultural e político é descrito por Koselleck (2006, 246) como a “contemporaneidade do não contemporâneo” [*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*] em um momento específico de sua análise da emergência da modernidade, a saber, a expansão ultramarina europeia que possibilitou a colonização de diferentes regiões do globo e, portanto, a comparação entre (e determinação arbitrária de) seus diferentes níveis de “desenvolvimento” em relação ao presente moderno europeu. Neste sentido específico, como aponta Hellerma (2020, 192), a história como singular coletivo [*Kollektivsingular*] e a *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* se encontram interligadas, pois é a partir da linha cronológica unidirecional da história das nações europeias que grupos e sociedades de outras regiões do globo são qualificados como mais ou menos avançados (modernos) em uma mesma cronologia referencial. Para Helgesson (2014), Koselleck (2006) ignora o modo pernicioso através do qual o projeto da modernidade foi violentamente imposto às colônias europeias, entendidas como menos avançadas, isto é, menos modernas do que suas nações colonizadoras. Denunciando o eurocentrismo que marca a narrativa de Koselleck (2006) em *Futuro Passado*, Helgesson (2014) propõe um conceito de tempo histórico que não determina um *presente histórico referencial*, notadamente o presente histórico europeu, como teria feito Koselleck (2006). Seu conceito de “tempo heterocrônico”, diferentemente, pretende dar conta da multiplicidade de conceitos de tempo histórico, isto é, dos diferentes modos de ordenar e atribuir significados à passagem temporal conferindo a ela uma qualidade histórica. No entanto, como argumentado no segundo capítulo, embora Helgesson (2014) rejeite a sincronicidade de um presente histórico

referencial, seu conceito de “tempo heterocrônico” depende da afirmação de uma *simultaneidade formal absoluta* a partir da qual se torna possível determinar a *coexistência* de diferentes *compreensões* humanas do tempo (sejam elas referentes ao chamado “tempo natural” ou da “natureza” ou ao tempo histórico), aproximando-o, aparentemente contra a sua vontade, da *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* de Koselleck (2006; 2014), pelo menos num sentido formal, ou seja, no sentido metahistórico que a *Gleichzeitigkeit* adquire sobretudo em *Estratos do Tempo* (2014), possibilitando a identificação, diferenciação e medição das durações e diferentes velocidades de mudança de *Ungleichzeitigen* históricas *ao mesmo tempo* — [Gleichzeitigkeit].

Jordheim (2012; 2014), por outro lado, enfatizou a dimensão teórico-conceitual subjacente à narrativa histórica elaborada por Koselleck (2006) em *Futuro Passado*, isto é, uma teoria dos tempos históricos plurais, e o modo como, a partir dela, Koselleck (2014) teria revisado a tese de que há uma *ruptura absoluta* entre a modernidade e o período anterior a ela, defendendo a *existência* de elementos que perduram com durações distintas em todo *conceito* e, ao mesmo tempo, por este motivo, em todo *acontecimento histórico singular*, haja vista que em seu entendimento, conceitos remetem necessariamente a uma “realidade” extralinguística. Jordheim (2014; 20) defendeu, portanto, a validade e pertinência *teórica* do argumento de que elementos ou processos históricos com durações e ritmos distintos perduram para além de seu ponto de origem, expondo a *coexistência do sincrônico com os estratos não sincrônicos* nos conceitos sociais e políticos de uma dada “época” e na “realidade” extralinguística à qual estes conceitos se referem. Este é precisamente o argumento que permite a rejeição de Jordheim (2014) da irreversibilidade e unidirecionalidade temporal pressuposta no conceito de história como singular coletivo, criticado por Helgesson (2014). Apesar disso, como assinalado, Helgesson (2014) rejeita a irreversibilidade e unidirecionalidade da temporalidade histórica *através de uma afirmação da coexistência* de múltiplas temporalidades *que se desloca* da “*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*” tal como apresentada por Koselleck (2014, 246) no momento de sua descrição da expansão ultramarina europeia, ou seja, uma afirmação da *coexistência formal* de múltiplas temporalidades, *e não uma coexistência determinada a partir de um presente histórico específico*. Segue-se, portanto, que apesar de traçarem caminhos ligeiramente distintos, tanto Helgesson (2014) quanto Jordheim (2014) rejeitam a comparação hierárquica entre presentes históricos distintos e afirmam, embora Helgesson (2014) não pareça se dar conta disso, o sentido formal da *Gleichzeitigkeit* como plano

ou espaço que permite a coexistência de múltiplas temporalidades, isto é, durações, ritmos e entendimentos sobre o “tempo”.

Além disso, porque se baseiam na teoria das múltiplas temporalidades de Koselleck (2006; 2014), também pode-se perceber que tanto Helgesson (2014) quanto Jordheim (2014) pressupõem uma diferença entre tempo natural, ou tempo da disciplina da física, e tempo histórico, entendido como “linguisticamente mediado”, ainda que haja um consenso a respeito do modo como, apesar de suas diferenças, ambas as formas de “tempo” coexistam e possam ser relacionadas. No cerne desta diferenciação está também a diferença que Koselleck (2006; 2014; 2018) estabeleceu, como exposto no primeiro capítulo, entre o reino linguístico e o reino extralinguístico ao qual narrativas históricas supostamente se referem. Somando estas semelhanças com o endosso de Jordheim (2014) e Helgesson (2014) à categoria da *Gleichzeitigkeit* como espaço natural da coexistência possível, pode-se concluir que a diferença entre espaço e tempo predomina nos fundamentos do discurso de ambos os autores, assim como predominou no discurso de Koselleck (2006; 2014), permitindo-o, afinal de contas, a estabelecer o conceito formal de *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*.

III.b) A espectralidade bevernagiana

Como exposto no capítulo anterior, a relação de Bevernage (2008; 2011) com a assinatura de Jacques Derrida é bastante complexa, sobretudo porque sua reconstrução da leitura de Derrida (1991) do tratado aristotélico pareceu rejeitar, a princípio, aquilo que expõe o apagamento do autoanulador rastro derridiano, a saber, a aporia do agora como não-mais e ainda não, que possibilita, posteriormente, uma articulação da questão do rastro com a questão da espectralidade. Em primeiro lugar, Bevernage (2008, 157) viu precisamente a efemeridade inquieta do agora como aquilo que determina o caráter *destrutivo e irreversível* da noção de tempo adotada pela disciplina histórica – e note aqui uma preocupação semelhante com os teóricos das temporalidades múltiplas, que rejeitam a irreversibilidade, ainda que em favor da coexistência de durações históricas distintas –. O “tempo destrutivo” e “irreversível” da história, segundo Bevernage (2008, 157) impede os historiadores de levar a sério a questão da *persistência* espectral do passado. Ao mesmo tempo, para Bevernage (2008, 160), o “certo mesmo” ou “simultaneidade” [ama] a que Derrida (1982, 55) alude em sua leitura do tratado aristotélico sobre o tempo permite pensar um conceito de tempo

que não se define pela impossibilidade do agora coexistir com outros agora não sequenciais — o que seria a principal característica de um tempo destrutivo, como o da história. A compreensão de Bevernage (2008) da “ama” aristotélica como uma mistura de elementos passados, presentes e futuros lhe permite, assim, construir *o seu próprio conceito de tempo*, que visa rejeitar a irreversibilidade temporal, postulando o retorno de “dimensões” (Bevernage, 2008, 166) do passado:

“Um «momento espectral», segundo Derrida, não se encaixa no tempo, pelo menos não no tempo concebido como uma série de presentes modalizados (presente passado, presente atual e presente futuro). O «espectro» está, portanto, firmemente baseado na desconstrução do tempo metafísico feita por Derrida. O presente está «desarticulado» porque funde e incorpora elementos provenientes do passado e do futuro; está sempre assombrado por fantasmas ou revenants. (Bevernage, 2008, 162).¹⁶⁷

Assim, na compreensão de Bevernage (2008, 164; 166), o espectro seria também aquilo que promove uma preocupação ética que não se restringe ao presente, mas abrange injustiças cometidas num passado que, no entanto, também nunca esteve vivo/presente “o suficiente” para “de repente” se tornar “ausente”. A escolha de palavras de Bevernage (“de repente se tornar ausente”) aponta para uma interpretação do problema do tempo que difere da análise realizada por Derrida (1991), tal como eu a entendo. Pois se o “agora” não “é” destruído pelo “próximo agora” precisamente *quando tenta se estabelecer*, sendo, portanto, sempre não-mais e ainda-não, então o “agora” não tem a sua *identidade* ou *essência* (ousia) destruída, negada ou terminada *no mesmo momento* em que tenta tornar-se (presente, autoidêntico). A aporia indecível do não-mais e ainda-não mostra que a efemeridade do agora não permite que nada esteja presente/assegurado *em si mesmo* (em presença/identidade). Assim, dizer que um momento passado nunca esteve vivo ou presente “o suficiente” para “de repente” “se tornar ausente” parece sugerir que o momento passado *se estende* (*dura*) sem ser afetado pela negatividade temporal ou pela morte/finitude, o que estaria em desacordo com o reconhecimento de Bevernage (2008) da relação entre *différance* (como o devir-espaco do tempo e o devir-tempo do espaco) e espectralidade, mas não em desacordo com a crítica

¹⁶⁷ “A spectral moment”, according to Derrida, indeed does not fit into time, at least not into time conceived as a series of modalized presents (past present, actual present, and future present). The ‘specter’ is, thus, firmly based on Derrida’s deconstruction of metaphysical time. The present is “out of joint” because it fuses and incorporates elements coming from the past and the future; it is always haunted by ghosts or revenants” (Bevernage, 2008, 162).

de Bevernage à efemeridade do agora como responsável pela irreversibilidade prejudicial do tempo histórico tradicional.

Se a determinação da excepcionalidade ou não excepcionalidade da espectralidade e da *différance* é nebulosa no artigo *Time, Presence and Historical Injustice* (2008), como mostramos, o livro *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*, resultado da tese de doutorado de Bevernage (2011), declaradamente opta por uma certa excepcionalidade em favor da possibilidade de determinação de diferentes intensidades de espectralidade. No entanto, Bevernage (2011, 145-146) só consegue determinar que alguns passados assombram mais do que outros devido à sua característica “não pacífica” ou “traumática”, porque, em última instância, decide se afastar da *différance*. Como explicado, Bevernage (2011, 144-145) rejeita o caráter quase-transcendental da *différance* e opta por lê-la como transcendental e ahistórica. Somente uma crítica a este caráter transcendental da *différance* nos impediria, segundo ele, de “substituir” o conceito tradicional, “irreversível” e “pontilhistas” de tempo e tempo histórico por uma “nova agência” que, de forma semelhante, estruturaria toda a “realidade”. Portanto, para Bevernage (2011, 145), é necessário criticar a “transcendentalidade” da *différance*, pois somente determinando “diferentes quantidades ou qualidades da *différance*” podemos avaliar diferentes “intensidades de espectralidade e assombração”. Essa necessidade não deve ser subestimada, pois somente a medição de diferentes graus de espectralidade, segundo Bevernage (2011, 145), submete a espectralidade e a *différance* ao que ele qualifica como uma “abordagem genuinamente histórica”.

No entanto, destituído da *différance*, resta-nos questionar se a espectralidade bevernagiana não apresenta uma certa semelhança com o que Derrida (1982, 61) denomina “presença fraca”, ou seja, uma certa incompletude do círculo aristotélico do tempo, que é entendido entre a potencialidade e o ato como um meio de salvaguardar a identidade do agora. Isso revelaria uma diferença sutil, mas importante, entre a abordagem de Kleinberg (2017), que mantém a *différance*, e a de Bevernage (2011), que, em última análise, não a mantém.

Mais importante, esta dissertação avança o questionamento de se a espectralidade bevernagiana, por este mesmo motivo, não estaria próxima do estratos de tempo koselleckianos determinados pela potencialidade e ato, o que aproximaria Bevernage (2008) dos teóricos das temporalidades múltiplas. Isto porque o recuo crítico de Bevernage (2011) em relação à “*différance*” parece o aproximar, em grande medida, do objetivo de Koselleck (2014) de aferir, através de sua teoria dos estratos do tempo, durações e velocidades de mudança históricas. Afinal,

a determinação de diferentes “intensidades de espectralidade” e, portanto, de “*différance*”, objetivo declarado de Bevernage (2011), rejeita o caráter *quase-transcendental* da *différance*, tornando-a “historicamente” determinável, isto é, *segundo o discurso bevernagiano*, contextualizando-a no espaço e no tempo – e na periodização histórica – de modo a permitir o argumento de que passados traumáticos e conflitivos, por não terem sido “resolvidos”, estando, portanto, não “finalizados” [unfinished], assombram *mais o presente do que outros*, isto é, do que aqueles passados “pacíficos” que já se findaram ou já foram “resolvidos”, assombrando pouco ou não assombrando mais, de fato, o presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de todas as *diferenças* marcadas no terceiro e último capítulo desta dissertação, é impossível desconsiderar o fato de que a assinatura de Koselleck (2006; 2014) é quase onipresente nas propostas conceituais tomadas para análise. O fantasma de Koselleck (2006; 2014) foi, por vezes, evocado na figura do historiador da história da modernidade e, por vezes, na figura do historiador dos conceitos que delimitou o conceito moderno de história como singular coletivo. No entanto, somente nos artigos de Helgesson (2014) e Jordheim (2012), a evocação de Koselleck (2006; 2014) serviu ao interesse de analisar e reformular uma teoria dos tempos históricos. Não obstante, estamos suficientemente justificados em dizer que o nome “Reinhart Koselleck”, em termos notadamente amplos, prefigura discussões tanto da tendência das múltiplas temporalidades, evidentemente com maior intensidade, quanto a crítica de Berber Bevernage (2018) ao tempo histórico *moderno* através de sua inserção na história da metafísica da presença. Além disso, como questionado em “III.b) A espectralidade bevernagiana”, é possível observar ou colocar em questão certa proximidade entre as elaborações teóricas de Bevernage (2008; 2011) – notadamente sua ambivalência e posterior crítica à *différance*, que levam à utilização de termos que remetem ao esquema de potencialidade e ato deslocado por Derrida em “Ousia e Grammé” (1991) –, e as elaborações teóricas de Koselleck (2006; 2014), baseadas neste mesmo esquema.

Mas se pode ser dito que Koselleck (2006; 2014) é uma notável influência nas “temporalidades múltiplas” e na crítica de Bevernage (2008) ao conceito de tempo histórico moderno, também pode ser dito que o fantasma de *Ser e Tempo* (2012), não menos que o de Reinhart Koselleck, assombrou as discussões de Jordheim (2014), Helgesson (2014) e Bevernage (2008; 2011). A marca do diálogo de Koselleck (2006; 2014) com Heidegger (2012) na construção

e delimitação de sua *Historik* foi circunscrita e explicitada no primeiro capítulo. Como apontado, Koselleck (2006; 2014) operou dentro do *horizonte aberto* pelo projeto da ontologia fundamental em *Ser e Tempo* assim como o texto “Ousia e Grammé”, de Jacques Derrida (1991), citado por Berber Bevernage (2008; 2011). O primeiro capítulo não tentou determinar a fidelidade Koselleck (2006; 2014) ou de Derrida (1991) a Heidegger (2012), como se essa tarefa não fosse marcada por uma intransponível impossibilidade desde o início. Diferentemente, traçamos os percalços e limites de seus envolvimento com questão ontológica do Ser em sua relação com a história da ontologia antiga. O primeiro capítulo também abrigou nossa leitura da leitura que Derrida (1991) fez do tratado aristotélico, o qual articula o que Heidegger (2012) denominou como conceito vulgar de tempo. Assim, demarcou as distintas maneiras através das quais Koselleck (2006; 2014) e Derrida (1991) interagiram com a obra heideggeriana e, em particular, com sua relação com a temática do conceito vulgar de tempo.

Em vista deste itinerário, torna-se evidente que este estudo se constituiu de uma série de entrelaçamentos que remetem diretamente às assinaturas de Martin Heidegger (2012); Jacques Derrida (1991) e Reinhart Koselleck (2014), embora seu objetivo final tenha sido a análise comparativa de conceitos de tempo histórico recentes, tributários destes últimos, formulados, de um lado, por autores que partem do arsenal teórico de Koselleck (Jordheim e Helgesson) e, de outro, por Berber Bevernage (2008; 2011), que se inspira parcialmente em discussões de Jacques Derrida (1991; 1994) em torno do *problema do tempo*. No entanto, como preludiado no início do “Capítulo III”, há uma questão *incontornável*, de fato, *indecidível*, na intenção ou objetivo *comparativo* que alavancou, em primeiro lugar, a feitura do presente trabalho, fadando-o, desde o início à impossibilidade e, portanto, à possibilidade de se constituir – como agora inegavelmente se encontra constituído, haja vista que estamos procurando maneiras, neste momento, de, por fim, interrompê-lo a fim de seguir os limites e as estruturas textuais recomendadas para uma dissertação. Trataremos, rapidamente, em uma tentativa de aceno de despedida à vagarosa tarefa de escrita deste texto, da questão de uma diferença que ainda não se dá à leitura *como diferença*. Para que possamos articulá-la, permita-nos um pequeno desvio e uma rápida retomada de argumentos pertinentes.

Como argumentado no primeiro capítulo, Koselleck (2014) submete rastro do espaçamento exposto na aporia do agora como já não mais e ainda não à dominação da presença. Uma das principais razões pelas quais isso acontece é porque Koselleck (2014) toma a diferença entre espaço e tempo como já constituída e, portanto, refere-se a ambos os domínios em *termos relacionais*,

conforme ratificado pelo seu uso da palavra alemã “*Zeitraum*” para se referir tanto às conotações “meta-históricas” e quanto às “historicizáveis” do espaço *em sua relação* com o tempo (supostamente “natural”). Isto implica que as não sincronidades históricas (sedimentos anteriores de *duração*) viajam em um espaço metahistórico já autosincrônico, ou seja, um “ao mesmo tempo” ou presente atemporal. Em termos mais precisos, o “tempo natural” de Koselleck (2014) é determinado com base no “agora” como *núcleo atemporal que condiciona a divisibilidade do tempo* em um antes e um depois, constituindo-se, assim, como “uma linha em ato”. Como vimos na leitura de Derrida (1991) do tratado de Aristóteles sobre o tempo, uma linha em ato só pode ser representada pela figura do círculo. Através da circularidade, as extremidades do círculo conseguem se encontrar sem interromper a continuidade do tempo. Isso acontece porque os agoras são considerados em analogia com o ponto como um *limite subordinado ao esquema de potencialidade e ato, que estabelece as condições* para “as operações da alma no dizer do ‘agora’” (Protevi, 1994, 102)¹⁶⁸.¹⁶⁹

No entanto, mostramos que, de acordo com Derrida (1991), tomar a diferença entre o espaço e o tempo como já constituída é permanecer instalado na ingenuidade. O certo “ao mesmo tempo” que relaciona o não-mais com o ainda-não não é nem temporal nem espacial. É, antes, a origem comum do espaço e do tempo, uma “origem” que, no entanto, está sempre se deslocando, se adiando e se diferindo. O que relaciona o agora com o próximo agora é um rastro que permanece como a promessa de um futuro que sempre já o nega. O rastro só pode dar-se para ser lido em seu próprio desaparecimento. É precisamente o seu autopagamento que condiciona a conceitualidade metafísica que, para se constituir como tal, depende da determinação da dominação da presença através de um manejo rigoroso das inscrições aporéticas que condicionam o discurso metafísico, isto é, um manejo argumentativo rigoroso direcionado ao apagamento/neutralização do rastro autoapagador, expondo, assim, seu duplo apagamento/desaparecimento.

Em vista destas problemáticas, sugere-se, na conclusão desta dissertação, que a aporia indecível do agora como não-mais e ainda não denota que um estudo comparativo entre

¹⁶⁸ “the operations of the soul's saying “now” (Protevi, 1994, 102).

¹⁶⁹ Neste sentido, ainda que as categorias antropológicas formais de Koselleck (2006; 2014) de “experiência” e “expectativa” tenham sido emprestadas dos pares de *expectatio futurorum* e *memoria praeteritorum* de Santo Agostinho, e *não declaradamente* do tratado de Aristóteles sobre o tempo, o tratado de Aristóteles já havia anunciado proposição semelhante, como afirma Protevi (1994, 102) ao assinalar que o dizer do agora depende das operações da alma.

Koselleck (2014) e Derrida (1991) *e seus continuadores* não pode ser tranquilamente empreendido em uma chave de análise opositiva ou puramente diferencial. Isto porque seria uma tarefa vã, do ponto de vista da necessária conceitualidade metafísica envolvida em tal empreendimento, *posicionar a elaboração do problema do tempo segundo Derrida (1991) como uma possível e silenciosa crítica* à dependência “ingênua” de Koselleck (2006, 2014) *e de seus continuadores* – ou de qualquer outro discurso sobre o tempo – em uma representação espacial do tempo. Como vimos, Koselleck (2006; 2014) faz empréstimo de termos espaciais tanto em seu entendimento da eterna presença do espaço de coexistência quanto em sua metáfora dos estratos do tempo ou, em nossa leitura, dos estratos de *duração histórica* definida a partir de uma arque-teleologia (esquema de potencialidade e ato). *Mas, como também já extensamente argumentado, os termos espaciais aparecem, necessariamente, em todo discurso sobre tempo.* Ocorre que Koselleck (2006; 2014) utiliza-se da linguagem espacial *sem expor* a coimplicação do tempo/espaço com devir-tempo do espaço e devir-espaço do tempo. Diferentemente, ele *prefere utilizar* a temática do espaço para controlar a instabilidade do agora, submetendo-o ao esquema da potencialidade e ato através da analogia do tempo com o círculo – esta analogia determina tanto o seu “tempo natural”, entendido como linha em ato, e o seu tempo histórico, isto é, seus estratos temporais, entendidos a partir de uma arque-teleologia. No entanto, como já assinalado, *Derrida (1991) claramente expõe que não se trata de purificar o discurso sobre o tempo de termos espaciais, mas sim de tornar explícito o espaçamento que condiciona todo discurso sobre tempo e espaço.* Por conseguinte, se desejamos assinalar o tipo de “relação” que se pode estabelecer entre dois discursos temporais “heterogêneos” (objetivo de um “estudo comparativo” sobre a temática do tempo, como o nosso), será necessário tão somente expor que, antes de qualquer determinação diferencial, opositiva e valorativa, todo discurso sobre o espaço é já sempre assombrado pelos termos do discurso sobre o tempo e vice-versa, ao mesmo tempo (ama) (Protevi, 1994, 14), e isto é o que expõe a *différance* ou o devir-espaço do tempo e o devir-tempo do espaço como condição para a determinação da presença como sentido do ser, isto é, como condição para a conceitualidade metafísica. Ao mesmo tempo, não sendo simplesmente uma origem autopresente da qual decaem presenças fracas ou incompletas, a *différance* também ameaça, ao mesmo tempo, toda a conceitualidade metafísica no interior da qual somente o rastro do apagamento da *différance* terá se dado a leitura, constituindo-se como um certo excesso – nem simplesmente externo e nem simplesmente interno – ao discurso metafísico, ao discurso sobre o tempo.

Neste sentido, em suma, o que nossa leitura expôs é que as decisões teóricas de Koselleck (2006; 2014) e, na esteira dele, de Jordheim (2014) e Helgesson (2014) são, *antes de tudo*, decisões arbitrárias tornadas possíveis e impossíveis pelo problema do devir-tempo do espaço e do devir espaço do tempo (espaçamento). Embora as leituras de Derrida (1991) e de Koselleck (2014, 230) do *enigma do agora* sejam distintas, o fato de Koselleck (2014, 230) ter inicialmente repetido a elaboração aristotélica do enigma do agora, que expõe a coimplicação tempo/espaço (espaçamento), e o fato de que ele tenta pensar o tempo histórico por meio de uma *metáfora espacial* (camadas de tempo), expõe o modo como o teórico alemão se encontra preso na aporia *indecidível* do agora, embora acredite estar transgredindo-a ao submetê-la ao controle humano por meio do emprego das categorias “meta-históricas” de experiência e expectativa, que se baseiam em uma compreensão do significado do ser do tempo como presença – presente-passado, presente e presente-futuro, cada um dos quais só pode ser “presentificado” ou “controlado” por meio de uma consciência humana presumidamente *autopresente*.

À luz de tudo o que foi escrito, é possível afirmar que as “diferenças” que minha leitura pôde assinalar entre Bevernage (2008; 2011), Helgesson (2014) e Jordheim (2014) – considerando também suas diferenças em relação às minhas observações mais interventivas ao longo desta dissertação, a exemplo de meu entendimento da *différance/espaçamento* como *quase-transcendental*, e não *transcendental* –, não são apenas sutis, mas, à rigor, nem mesmo redutíveis a uma determinação de diferença, simplesmente porque nosso *espaço de encontro* possível-impossível está já sempre *sendo temporalizado*, ou seja, está já sempre se diferenciando e se adiando sem permitir que uma determinação externa interrompa e controle seus deslocamentos incessantes para estabelecer um núcleo estável e autoidêntico de comparação. Neste cenário, esta dissertação anuncia que o que une e separa, une e separa *ao mesmo tempo (ama)*, cindindo, assim, a própria possibilidade de uma *união* no momento em que ela se anuncia, o que frustra, por conseguinte, algo como uma *união originária*, um ponto (espaço) de encontro harmonioso, próximo ou idêntico entre a proposta de um conceito de um “tempo espectral” (Bevernage, 2008) parcialmente inspirado na desconstrução *do conceito de tempo*, e as propostas das múltiplas temporalidades (Jordheim, 2014) e (Helgesson, 2014), inspiradas na teoria dos tempos históricos de Koselleck (2006; 2014).

REFERÊNCIAS

ANKERSMIT, F. Koselleck on Histories versus History; or Historical Ontology versus Historical Epistemology. *History and Theory*, Middletown, v. 60, n. 4, 2021, 36-58.

ANKERSMIT, F. *Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

ANKERSMIT, F. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*. 1st ed. Cornell University Press, 2012.

BARING, E. Ne me raconte plus d'histoires: Derrida and the problem of the history of philosophy, *History and Theory*, vol. 53, n. 2, 2014, 175-193.

BENNINGTON, G. *Deconstruction Is Not What You Think: And other Short Pieces and Interviews*. Createspace Independent Publishing Platform, 2008, 280p.

BENNINGTON, G. *Interrupting Derrida*. Routledge: London and New York, 2000, 231p.

BENNINGTON, G. Genuine Gasché (perhaps). In: MACQUILLAN, M. (org) *Deconstruction: A reader*. Edinburgh University Press, 2000, 134-143.

BOUTON, C. The Critical Theory of History: Rethinking the Philosophy of History in the Light of Koselleck's Work. *History and Theory*, Middletown, v. 2, n. 55, p. 163-184, 2016.

DOYON, M. The Transcendental Claim of Deconstruction. In: A Companion to Derrida. Orgs: DIREK, Z. e LAWLOR, L. John Wiley & Sons, 2014, 132-149.

BENTLEY, M, "Past and 'Presence': Revisiting Historical Ontology", *History and Theory*, Middletown, v. 45, n. 3, 2006, p. 349-361.

BEVERNAGE, Berber. *History, memory, and state-sponsored violence: time and justice*. New York: Routledge, 2012.

BEVERNAGE, B. Tales of pastness and contemporaneity: on the politics of time in history and anthropology. *Rethinking History*, vol. 20, n. 3, 2016, 352-374.

BEVERNAGE, B. "Time, presence, and historical injustice", *History and Theory*, Middletown, v. 47 n.2, 2008, p. 149-167.

BEVERNAGE, B. The Past is Evil/Evil is Past: On Retrospective Politics, Philosophy of History, and Temporal Manichaeism", *History and Theory*, Middletown, v. 54, n. 3, 2015, p. 333-352.

BOUTON, C. The critical theory of history: rethinking the philosophy of history in the light of Koselleck's work, *History and Theory*, Middletown, v. 55, n. 2, 2016, 163-184.

CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2000, 301p.

CARDOSO JR., H.R., "Varieties of Temporalization in the Recent Theory of History: Disciplinary Tasks Related to Historical Time", *História da Historiografia*, 2024.

CARR, D. Review of Futures Past, *History and Theory*, vol. 26, p. 197-204, 1987.

DANTO, A. C. *Narration and knowledge*. New York: Columbia University Press, 1985.

DERRIDA, J. A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. *Critical Inquiry*, vol. 33, n. 2, 2007, p. 441- 461.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, 1994, 169p.

DERRIDA, J. Letter to a Japanese Friend. In: WOOD & BERNASCONI (Orgs.), *Derrida and Difference*, Warwick: Parousia Press 1985, p. 1-5

DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. [Paris] : Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, J. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Brighton: Harvester Press, 1982.

DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, 446p.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973, 400p.

DERRIDA, J. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Repr, Routledge, 1994.

DERRIDA, J. *The Politics of Friendship*. Verso: London – New York, 2005, 271p.

DOMANSKA, E., “The Material Presence of the Past”, *History and Theory*, vol. 45, n. 3 2006, p. 337-348.

ESCUDIER, A. « Temporalisation » et modernité politique : penser avec Reinhart Koselleck. *Revue Germanique Internationale*, p. 37-67, 2017.

ESPOSITO, F. *Despite Singularity: The Event and its Manifold Structures of Repetition*. *History and Theory*, Middletown, v. 60, n. 1, p. 86-101, 2021

FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. ed. 2, New York: Columbia University Press, 2002.

GASCHÉ, R. *The Tain of the Mirror*. Harvard University Press, 1988, 358p.

GUMBRECHT, H.U., “Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past)”, *History and Theory*, Middletown, v. 45, n. 3, 2006, p. 317-327.

HÄGGLUND, M. The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas. *Diacritics*, vol. 34, n.1, 2004, 40-71.

HÄGGLUND, M. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford University Press, 2008, 272p.

HÄGGLUND, M. The Trace of Time: A Critique of Vitalism. *Derrida Today*, vol.9, n. 1, 2016, 36–46.

HARTOG, F. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Columbia University Press, 2015.

HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Blackwell Publishers: 1962.

HELGESSION, S. Radicalizing Temporal Difference: Anthropology, Postcolonial Theory, and Literary Time, *History and Theory*, vol. 53, 2014, 545-62.

HELLERMA, Juhan. *Mapping Time: Analysis of Contemporary Theories of Historical Temporality*. Tartu: University of Tartu Press, 2020a.

HELLERMA, Juhan. Koselleck on Modernity, Historik, and Layers of Time. *History and Theory*, Middletown, v. 59, n. 2, p. 188–209, 2020b

IGGERS, G. Historicism: The history and meaning of the term. *Journal of the History of Ideas*, n. 56, n.1, 1995, p. 129-152.

JORDHEIM, H. "Against periodization: Koselleck's theory of multiple temporalities", *History and Theory*, Middletown, v. 51, no. 2, p. 151-171, 2012.

JORDHEIM, Helge. Does Conceptual History Really Need a Theory of Historical Times? *Contributions to the History of Concepts*, Oxford, v. 6, n. 2, p. 21-41, 2011.

JORDHEIM, H. Introduction: multiple times and the work of synchronization. *History and Theory*, Middletown. v. 53, n. 4, p. 498-518, 2014.

JORDHEIM, H. "Natural Histories for the Anthropocene: Koselleck's theories and the possibility of a history of lifetimes", *History and Theory*, Middletown, v. 61, 2022, p. 391-425.

JESÚS, R.M. *Catastrophic Historicism: Reading Julia de Burgos Dangerously*. Fordham University Press, 2024. 272p.

JESÚS, R.M. Historicity as Metaphoricity in Early Derrida: From the History of Being to Another Historiography. *CR: The New Centennial Review*, vol. 17, n. 1, 2017, 43-71

KAMUF, P. *A Derrida reader between the blinds*. Nova York: Columbia University Press, 1991, 619p.

KING, P. *Thinking Past a Problem: Essays on the History of Ideas*. London: Routledge, 2000.

KLEINBERG, E. Deconstructing historicist time, or time's scribe. *History and Theory*, vol. 62, 2023, p. 105-122.

KLEINBERG, E. "Back to where we've never been Heidegger, Levinas, and Derrida on tradition and history", *History and Theory*, Middletown, v. 51 n. 4, 2012, 114-135.

KLEINBERG, E., "Haunting History: Deconstruction and the Spirit of Revision", *History and Theory*, Middletown, v. 46, n. 4, 2007, p. 113-143.

KLEINBERG, E. *Haunting History: for a deconstructive approach to the past*. Stanford University Press, 2017, 208p.

KLEINBERG, E, "Introduction: the new metaphysics of time", *History and Theory: Virtual Issues*, Middletown, v.1, 2021, p. 1-7.

KLEINBERG, E. "Presence in Absentia", In: *Presence: Philosophy, History, and Cultural Theory for the Twenty-First Century*, GHOSH, Ranjan; KLEINBERG, Ethan (orgs). Cornell University Press, 2013.

KLEINBERG, E. Time of Ghosts and Ghosts of Time. In: *Ethics and Time in the Philosophy of History*, ed. Natan Elgabsi, and Bennett Gilbert. London: Bloomsbury, 2023, 40-52.

KOSELLECK, R. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Trans. Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2006, 368p.

KOSELLECK, R. *Estratos do Tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto PUC-RIO, 2014, 352p.

KOSELLECK, R. *Sediments of Time: On Possible Histories*. Translated by Sean Franzel and Stefan-Ludwig. Stanford: Stanford University Press, 2018

KOSELLECK, R. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Translated by Todd Samuel, Kirstin Behnke and Jobst Welge. Stanford: Stanford University Press, 2002.

KOSELLECK, R. *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Suhrkamp, 2000.

LANDWEHR, A. Von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. *Historische Zeitschrift*, 2012.

MCQUILLAN, M. *Introduction: five strategies for deconstruction*. In: MACQUILLAN, M. (org) *Deconstruction: A reader*. Edinburgh University Press, 2000, 1-47.

MENEZES, J. Frank Ankersmit: a metamorfose do historicismo, (Tese de Doutorado), Universidade Estadual Paulista (UNESP), Programa de Pós-graduação em História, Assis, 2018, 320p.

MENEZES, J. ANKERSMIT, F. Historical experience interrogated: A conversation. *Journal of The Philosophy of History*, vol. 11, 2017, 247-273.

OLSEN, N. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2012.

LEITE, A.B.C.D. História do passado da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin. Universidade Federal de Minas Gerais (Tese de Doutorado), maio de 2017.

MONTAG, W. “Spirits Armed and Unarmed: Derrida’s Specters of Marx,” in *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*, ed. Michael Sprinker (London: verso, 1999).

MUDROVCIC, M. The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries? *Rethinking History*, vol. 23 n. 4, 2019, 456-473.

PALTÍ, Elías. “Koselleck—Foucault: The Birth and Death of Philosophy of History”. *Philosophy of Globalization*, edited by Concha Roldán, Daniel Brauer and Johannes Rohbeck, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, 409-422.

PETER, I. *Frank Ankersmit’s Lost Historical Cause: The Journey from Language to Experience*, London & New York: Routledge, 2012.

PROTEVI, J. *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1994.

RAMOS, G. Quem tem Medo de Derrida? Gumbrecht e a metafísica da presença, *Rev. Bras. Estud. Presença*, vol. 13, n.2, 2023.

RUNIA, Eelco, “Presence”, *History and Theory*, Middletown, v. 45, n. 1, 2006, p. 1–29.

SIMON, Zoltán Boldizsár, “We are history: the outlines of a quasi-substantive philosophy of

history”, *Rethinking History*, 2016, p. 259-279.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica no século XIX*. São Paulo: Edusp, 1995.

ZAMMITO, J. “Koselleck’s Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History,”. *History and Theory*, Middletown, v. 43, p. 124-135, 2004.

ZAMMITO, J. Koselleck’s Times. *History and Theory*, vol. 60, no. 2, p. 396-405, 2021.