

PAUL RICOEUR

tradução
Roberto Leal Ferreira

revisão técnica
Maria da Penha Villela-Petit

TEMPO E NARRATIVA
TOMO III

SBD-FFLCH-USP



241752



P A P I R U S E D I T O R A

Título original em francês: *Temps et récit — Tome III*
Le temps raconté
© Éditions du Seuil, 1985

Tradução: Roberto Leal Ferreira
Revisão técnica: Maria da Penha Villela-Petit
Capa: Fernando Comacchia
Foto: Rennato Testa
Copidesque: Mônica Saddy Martins
Revisão: Lúcia Helena Morelli

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ricoeur, Paul, 1913-
Tempo e narrativa — Tomo III / Paul Ricoeur; tradução Roberto
Leal Ferreira; revisão técnica Maria da Penha Villela-Petit --
Campinas, SP : Papyrus, 1997.

Obra em 3 v.
Bibliografia.
ISBN 85-308-0451-1

1. Filosofia francesa -- Século XX 2. Narrativa (Retórica)
3. Tempo na literatura I. Título.

97-1351 CDD-194

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa 194
2. Paul Ricoeur : Obras filosóficas : Filosofia francesa 194

DEDALUS - Acervo - FFLCH-LE



21300129944

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:
© M. R. Comacchia Livraria e Editora Ltda — Papyrus Editora
Matriz - F.: (019) 231-3534 e 231-3500 - CP 736 - CEP 13001-970
Campinas — Filial - F.: (011) 570-2877 - São Paulo - Brasil.

Proibida a reprodução total ou parcial. Editora afiliada à ABDR.

SUMÁRIO

IV. O TEMPO NARRADO	7
PRIMEIRA SEÇÃO	
A APORÉTICA DA TEMPORALIDADE	17
1. TEMPO DA ALMA E TEMPO DO MUNDO	19
2. TEMPO INTUITIVO OU TEMPO INVISÍVEL?	41
1. <i>O aparecer do tempo: As "Lições" de Husserl</i> <i>sobre a fenomenologia da consciência íntima do tempo</i>	42
2. <i>A invisibilidade do tempo: Kant</i>	70
3. TEMPORALIDADE, HISTORIALIDADE, INTRATEMPORALIDADE	105
1. <i>Uma fenomenologia hermenêutica</i>	107
2. <i>Cuidado e temporalidade</i>	110
3. <i>A temporalização: Por-vir, ter-sido, tornar-presente</i>	117
4. <i>A historialidade (Geschichtlichkeit)</i>	121
5. <i>A intratemporalidade (Innerzeitigkeit)</i>	132
6. <i>O conceito "vulgar" de tempo</i>	140
SEGUNDA SEÇÃO	
POÉTICA DA NARRATIVA: HISTÓRIA, FICÇÃO, TEMPO	173
1. ENTRE O TEMPO VIVIDO E O TEMPO UNIVERSAL: O TEMPO HISTÓRICO	179
1. <i>O tempo do calendário</i>	180

2. A seqüência das gerações: Contemporâneos, predecessores e sucessores	187
3. Arquivos, documento, rastro	196
2. A FICÇÃO E AS VARIAÇÕES IMAGINATIVAS SOBRE O TEMPO	217
1. A neutralização do tempo histórico	218
2. Variações sobre a falha entre o tempo vivido e o tempo do mundo	219
3. Variações sobre as aporias internas da fenomenologia	225
4. Variações imaginativas e ideal-tipos	233
3. A REALIDADE DO PASSADO HISTÓRICO	241
1. Sob o signo do Mesmo: A "reefetuação" do passado no presente	244
2. Sob o signo do Outro: Uma ontologia negativa do passado?	249
3. Sob o signo do Análogo: Uma abordagem tropológica?	255
4. MUNDO DO TEXTO E MUNDO DO LEITOR	273
1. Da poética à retórica	277
2. A retórica entre o texto e seu leitor	283
3. Fenomenologia e estética da leitura	286
5. O ENTRECruzAMENTO DA HISTÓRIA E DA FICÇÃO	315
1. A ficcionalização da história	317
2. A historicização da ficção	327
6. RENUNCIAR A HEGEL	335
1. A tentativa hegeliana	336
2. A impossível mediação total	348
7. RUMO A UMA HERMENÊUTICA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA	359
1. O futuro e seu passado	360
2. Ser-afetado-pelo-passado	372
3. O presente histórico	391
CONCLUSÕES	417
1. A primeira aporia da temporalidade: A identidade narrativa	421
2. A segunda aporia da temporalidade: Totalidade e totalização	429
3. A aporia da inescrutabilidade do tempo e os limites da narrativa	445
AUTORES CITADOS	
<i>Tempo e narrativa I, II, III</i>	471
ÍNDICE TEMÁTICO	
<i>Tempo e narrativa I, II, III</i>	501
ÍNDICE ONOMÁSTICO	
<i>Tempo e narrativa I, II, III</i>	511

PARTE IV
O TEMPO NARRADO

A quarta parte de *Tempo e narrativa* visa a uma explicitação tão completa quanto possível da hipótese que preside à nossa pesquisa, a saber, que o trabalho de pensamento inerente ao ato de *configuração* narrativa se encerra numa *refiguração* da experiência temporal. Segundo o nosso esquema da tripla relação mimética entre a ordem da narrativa e a ordem da ação e da vida,¹ esse poder de refiguração corresponde ao terceiro e derradeiro momento da *mimese*.

Duas seções compõem esta quarta parte. A primeira visa pôr diante desse poder de refiguração uma *aporética da temporalidade*, que generaliza a afirmação feita de passagem, durante a leitura do texto agostiniano, de que nunca houve uma fenomenologia da temporalidade que estivesse livre de toda *aporia*, ou até de que, por princípio, não se pode constituir tal fenomenologia. Essa entrada no problema da refiguração de uma aporética da temporalidade exige justificação. Outra pessoa, desejosa de abordar diretamente o que poderíamos chamar de *narrativização*

secundária da experiência humana, poderia legitimamente tratar o problema da refiguração da experiência temporal pela narrativa segundo os recursos da psicologia,² da sociologia,³ da antropologia genética⁴ ou de uma pesquisa empírica empenhada em detectar as influências da cultura histórica e da cultura literária (na medida em que a componente narrativa aí predomina) sobre a vida cotidiana, sobre o conhecimento de si mesmo e do outro, sobre a ação individual e coletiva. Mas se não tivesse de se limitar a uma observação banal, um tal estudo teria exigido meios de investigação e de análise psicossociológicos de que não disponho. Além do motivo de incompetência que acabo de mencionar, gostaria de justificar a ordem que acabo de seguir pela consideração filosófica que efetivamente a motivou. Para que a noção de experiência temporal mereça o seu nome, não nos devemos limitar a descrever os aspectos implicitamente temporais da remodelação da conduta pela narratividade. É preciso ser mais radical e trazer à luz as experiências em que é tematizado o tempo enquanto tal, o que não é possível sem introduzir o terceiro parceiro do debate com a historiografia e a narratologia, a fenomenologia da consciência do tempo. Na realidade, essa consideração é que nos guiou já na primeira parte, quando fizemos preceder o estudo da *Poética* de Aristóteles por uma interpretação da concepção agostiniana do tempo. O curso das análises na quarta parte estava, a partir daquele momento, selado. O problema da refiguração da experiência temporal já não podia caber nos limites de uma psicossociologia das influências da narratividade sobre o comportamento humano. Ele tinha de assumir os riscos maiores de uma discussão especificamente filosófica, cujo objetivo é saber se — e como — a operação narrativa, tomada em toda a sua amplitude, oferece uma “solução”, não especulativa, por certo, mas *poética*, para as aporias que nos pareceram inseparáveis da análise agostiniana do tempo. A partir daí, o problema da refiguração do tempo pela narrativa se vê transportado para o nível de uma ampla confrontação entre uma *aporética da temporalidade* e uma *poética da narratividade*.

Ora, essa formulação só é válida se, previamente, não nos limitando aos ensinamentos extraídos do livro XI das *Confissões*,

tentarmos verificar a tese da aporiticidade de princípio da fenomenologia do tempo com base nos dois exemplos canônicos da fenomenologia da consciência íntima do tempo em Husserl e da fenomenologia hermenêutica da temporalidade em Heidegger.

Assim é que uma primeira seção será integralmente consagrada à *aporética da temporalidade*. Não que essa aporética deva, *enquanto tal*, ser atribuída a uma ou outra fase da *mimese* de ação (e da dimensão temporal desta): ela é a obra de um pensamento reflexivo e especulativo que, na realidade, desenvolveu-se sem relação com uma teoria determinada da narrativa. Só a *réplica* da poética da narrativa — tanto histórica quanto de ficção — à aporética do tempo atrai esta última para o espaço de gravitação da tripla mimética, no momento em que esta atravessa o limiar entre a configuração do tempo *na* narrativa e sua refiguração *pela* narrativa. Nessa qualidade, ela constitui, conforme a expressão escolhida de propósito anteriormente, uma *entrada* no problema da refiguração.

Dessa abertura, como se diz no jogo de xadrez, decorre toda a orientação ulterior do problema da refiguração do tempo pela narrativa. Determinar o estatuto filosófico da refiguração é examinar os recursos de criação pelos quais a atividade narrativa responde e corresponde à aporética da temporalidade. Será consagrada a essa exploração a segunda seção.

Os cinco primeiros capítulos desta seção concentram-se na dificuldade principal a que a aporética conduz, a saber, a irreduzibilidade de uma à outra, ou até a ocultação de uma pela outra, de uma perspectiva puramente fenomenológica sobre o tempo e de uma perspectiva oposta que, por concisão, chamo de cosmológica. A questão será saber de que recursos dispõe uma poética da narrativa para, senão resolver, pelo menos fazer trabalhar a aporia. Orientar-nos-emos pela dissimetria que se abre entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção quanto ao alcance referencial e à pretensão à verdade de cada um dos dois grandes modos narrativos. Só a narrativa histórica, com efeito, pretende referir-se a um passado “real”, ou seja, efetivamente acontecido. A ficção, em contrapartida, caracteriza-se por uma modalidade

referencial e uma pretensão à verdade próximas das que explorei no sétimo estudo de *A metáfora viva*. Ora, o problema da relação com o "real" é incontornável. A história tanto não pode deixar de se interrogar sobre a sua relação com um passado efetivamente ocorrido quanto não pode, como o estabeleceu a segunda parte de *Tempo e narrativa I*, desdenhar a interrogação sobre a relação entre a explicação na história e a forma da narrativa. Mas, embora o problema seja incontornável, ele pode ser reformulado em termos diferentes dos da referência, ligados a um tipo de investigação cujos contornos foram determinados por Frege. A vantagem de uma abordagem que acopla a história e a ficção, diante das aporias da temporalidade, é que ela convida a reformular o problema clássico da referência a um passado que foi "real" (ao contrário das entidades "irreais" da ficção) em termos de refiguração, e não o inverso. Essa reformulação não se limita a uma mudança de vocabulário, na medida em que marca a subordinação da dimensão epistemológica da referência à dimensão hermenêutica da refiguração. A questão da relação da história com o passado já não pertence, com efeito, ao mesmo nível de investigação que a de sua relação com a narrativa, mesmo quando a epistemologia do conhecimento histórico inclui em seu campo a relação da explicação com testemunhos, com documentos, com arquivos e deriva dessa relação a definição famosa de François Simiand, que faz da história um conhecimento por rastros. É numa reflexão de segundo grau que se coloca a questão do sentido mesmo dessa definição. A história como pesquisa detém-se no documento como coisa dada, mesmo quando se eleva ao nível de documento dos rastros do passado que não se destinavam a servir de esteio a uma narrativa histórica. A invenção documentária é ainda, portanto, uma questão de epistemologia. O que não o é mais é a questão de saber o que significa a intenção pela qual, ao inventar documentos — nos dois sentidos da palavra inventar —, a história tem consciência de se relacionar com acontecimentos "realmente" ocorridos. Nessa consciência é que o documento se torna *rastro*, ou seja, como o diremos de maneira mais explícita em sua hora, ao mesmo tempo um resto e um signo do que foi e não é mais. Cabe a uma

hermenêutica interpretar o sentido dessa intenção ontológica, pela qual o historiador, fundamentando-se em documentos, procura alcançar o que foi mas já não é. Para dizer isso num vocabulário mais familiar, como interpretar a pretensão da história, quando ela constrói sua narrativa, a reconstruir algo do passado? O que a autoriza a pensar a construção como reconstrução? É cruzando essa questão com a da "irrealidade" das entidades ficcionais que esperamos fazer progredirem ao mesmo tempo os dois problemas da "realidade" e da "irrealidade" na narração. Digamos imediatamente que é nesse quadro que será examinada, como foi anunciado no fim da primeira parte de *Tempo e narrativa*, a mediação realizada pela leitura entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Seguindo esse rumo, procuraremos em particular o verdadeiro paralelo a estabelecer, da parte da ficção, em relação ao que é chamado de "realidade" histórica. Nessa fase da reflexão, a linguagem de referência, ainda conservada em *A metáfora viva*, será definitivamente ultrapassada: a hermenêutica do "real" e do "irreal" sai do quadro assinalado pela filosofia analítica para a questão da referência.

Dito isso, o que está em jogo nessa sequência de cinco capítulos é reduzir progressivamente o afastamento entre as intenções ontológicas respectivas da história e da ficção, para fazer jus ao que, em *Tempo e narrativa I*, ainda chamávamos de referência cruzada da história e da ficção, operação que consideramos o objetivo maior, embora não único, da refiguração do tempo pela narrativa.⁵ Justificarei, na introdução à segunda seção, a estratégia empregada para conduzir do maior afastamento entre as intenções ontológicas respectivas dos dois grandes modos narrativos à sua fusão íntima no trabalho concreto de refiguração do tempo. Limito-me aqui a indicar que é entrecruzando efetivamente os capítulos consagrados respectivamente à história (capítulos I e III) e à ficção (capítulos II e IV) que irei construindo gradualmente a solução do chamado problema da referência cruzada (capítulo V).

Os dois últimos capítulos serão dedicados a uma ampliação do problema, suscitado por uma aporia mais intratável do

que a da discordância entre a perspectiva fenomenológica e a perspectiva cosmológica sobre o tempo, a saber, a aporia da unicidade do tempo. De fato, todas as fenomenologias admitem, com Kant, que o tempo é um singular coletivo, sem talvez conseguirem dar uma interpretação fenomenológica desse axioma. A questão será, então, saber se o problema recebido de Hegel, da *totalização* da história, não responde, do lado da narrativa, à aporia da unicidade do tempo. Nesse estágio de nossa investigação, o termo história abrangerá não só a história narrada, quer ao modo histórico, quer ao modo da ficção, mas também a história feita e padecida pelos homens. Com essa questão, a hermenêutica aplicada à intenção ontológica da consciência histórica assumirá sua maior amplitude. Ela ultrapassará definitivamente, embora prolongando-a, a análise da *intencionalidade histórica* da segunda parte de *Tempo e narrativa I*.⁶ Essa análise incidia ainda sobre as intenções da "pesquisa" histórica como procedimento de conhecimento. A questão da totalização da história diz respeito à *consciência* histórica, nos dois sentidos de consciência de *fazer* a história e consciência de *pertencer* à história.

A refiguração do tempo pela narrativa só será levada a cabo quando a questão da totalização da história, no sentido amplo do termo, houver se unido à da refiguração do tempo *conjuntamente* realizada pela historiografia e pela narrativa de ficção.

Uma releitura do conjunto das análises levadas adiante nos três volumes de *Tempo e narrativa* abrirá caminho para a expressão de um último escrúpulo: Teremos esgotado a aporética do tempo com o exame do conflito entre a perspectiva fenomenológica e a perspectiva cosmológica sobre o tempo, e com o exame complementar das interpretações fenomenológicas do axioma de unicidade do tempo? Não terá uma outra aporia do tempo, mais profundamente entrincheirada do que as duas anteriores, sido diversas vezes avizinhada, sem ser objeto de um tratamento distinto? E essa aporia não acena para limites internos e externos da narrativa, que não seriam reconhecidos sem esse último confronto entre a aporética do tempo e a poética da narrativa? Confiei a uma conclusão em forma de posfácio o exame desse derradeiro escrúpulo.

Notas

1. Cf. t. I, p. 85 ss.
2. Os clássicos na matéria continuam sendo: P. Janet. *Le développement de la mémoire et de la notion de temps*. Paris: A. Chahine, 1928; J. Piaget. *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*. Paris: PUF, 1946; P. Fraisse. *Psychologie du temps*. Paris: PUF, 1957, 2ª edição, 1967, e *Psychologie du rythme*. Paris: PUF, 1974. Sobre o estado atual do problema, consulte-se Klaus F. Riegel (org.) *The psicólogo of development and history*. Nova York e Londres: Plenum Press, 1976; Bernard S. Gorman e Alden Wessman (orgs.) *The personal experience of time*. Nova York e Londres: Plenum Press, 1977 (em particular: Wessman e Gorman. "The emergence of human awareness and concepts of time" (pp. 3-58); Klaus F. Riegel. "Towards a dialectical interpretation of time and change" (pp. 57-108). A diferença de abordagem entre o ponto de vista do psicólogo e o do filósofo consiste no fato de que o psicólogo se pergunta como certos conceitos de tempos aparecem no desenvolvimento pessoal e social, ao passo que o filósofo levanta a questão mais radical do teor de sentido dos conceitos que servem de guia teleológico para a psicologia do desenvolvimento.
3. E. Durkheim. *Le formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan, 1912, PUF, 1968; M. Halbwachs. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925, e *Mémoire et société*, obra póstuma, PUF, 1950, reeditada com o título *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968; G. Gurvitch. *La multiplicité des temps sociaux*. Paris: CDU, 1958.
4. A. Jacob. *Temps et langage. Essai sur les structures du sujet parlant*. Paris: Armand Colin, 1967.
5. *Temps et Récit*. t. I, pp. 116-119.
6. *Ibid.*, pp. 118-124.

PRIMEIRA SEÇÃO

I
A APORÉTICA DA TEMPORALIDADE

Dou início a esta última parte com uma tomada de posição relativamente à fenomenologia do tempo, esse terceiro parceiro, com a historiografia e a narrativa de ficção, da conversação triangular mencionada a respeito de *mímese* III.¹ É impossível furtarmo-nos a essa exigência, uma vez que nosso estudo se baseia na tese de que a composição *narrativa*, tomada em toda a sua extensão, constitui uma réplica ao caráter *aporético* da *especulação* sobre o tempo. Ora, esse caráter não fica suficientemente estabelecido unicamente pelo exemplo do livro XI das *Confissões* de Agostinho. Mais ainda, o cuidado de recolher em favor do argumento central da primeira parte o precioso achado de Agostinho, a saber, a estrutura discordante-concordante do tempo, não deixou tempo para avaliar as aporias que são o preço dessa descoberta.

Insistir sobre as aporias da concepção agostiniana do tempo, antes de mostrar as que surgem em alguns de seus sucessores, não é renegar a grandeza de sua descoberta. Muito pelo

contrário, é marcar, num primeiro exemplo, este traço muito singular da teoria do tempo, de que todo progresso obtido pela fenomenologia da temporalidade deve pagar seu avanço com o preço cada vez mais alto de uma aporiedade crescente. A fenomenologia de Husserl, única a reivindicar com justiça o título de fenomenologia *pura*, verificará sobejamente essa lei desconcertante. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger, a despeito de sua ruptura profunda com uma fenomenologia da *consciência íntima* do tempo, tampouco foge à regra, mas soma suas próprias dificuldades às de seus dois ilustres predecessores.

1

TEMPO DA ALMA E TEMPO DO MUNDO
O debate entre Agostinho e Aristóteles

O fracasso maior da teoria agostiniana é não ter conseguido *substituir* por uma concepção psicológica do tempo uma concepção cosmológica, apesar do inegável progresso que essa psicologia representa relativamente a toda cosmologia do tempo. A aporia consiste precisamente no fato de que a psicologia se acrescenta legitimamente à cosmologia, mas sem poder deslocá-la e sem que nem uma nem outra, tomada separadamente, proponha uma solução satisfatória a seu insuportável dissentimento.²

Agostinho não refutou a teoria essencial de Aristóteles, a da prioridade do movimento sobre o tempo, embora tenha dado uma solução duradoura ao problema, deixado em suspenso pelo aristotelismo, da relação entre a alma e o tempo. Ora, por trás de Aristóteles, delineia-se toda uma tradição cosmológica, segundo a qual o tempo nos circunscreve, envolve e domina, sem que a alma tenha o poder de gerá-lo. Minha convicção é que a dialética

entre a *intentio* e a *distentio animi* é incapaz de gerar por si só esse caráter imperioso do tempo e que, paradoxalmente, contribui até para *ocultá-lo*.

O momento preciso do fracasso é aquele em que Agostinho tenta derivar unicamente da *distensão* do espírito o princípio mesmo da extensão e da medida do tempo. Nesse aspecto, é preciso prestar homenagem a Agostinho por nunca ter vacilado na convicção de que a *medida* é uma propriedade autêntica do tempo e não ter dado caução ao que mais tarde se tornará a doutrina principal de Bergson, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, ou seja, a tese de que é por uma estranha e incompreensível contaminação do tempo pelo espaço que o primeiro se torna mensurável. Para Agostinho, a divisão do tempo em dias e anos, bem como a capacidade, familiar a todo retórico antigo, de comparar as sílabas entre si como longas e breves, designam propriedades do próprio tempo.³ A *distentio animi* é a possibilidade mesma da medida do tempo. Conseqüentemente, a refutação da tese cosmológica está longe de formar uma digressão na cerrada argumentação de Agostinho. Constitui ela um elo indispensável dessa argumentação. Ora, essa refutação está mal encaminhada desde o início: “Ouvi um homem instruído dizer que os movimentos do Sol e da Lua constituem o próprio tempo; e não concordei” (*Confissões*, XI, 23, 29).⁴ Por essa identificação simplista do tempo com o movimento circular dos dois principais astros errantes, Agostinho passava ao largo da tese infinitamente mais sutil de Aristóteles, segundo a qual o tempo, sem ser o próprio movimento, é “algo do movimento” (*ti tès kinèsésôs*; *Física*, IV, 11, 219 a 10). Ao mesmo tempo, ele se condenava a procurar na *distensão* do espírito o princípio da extensão do tempo. Ora, os argumentos pelos quais ele pensa ter conseguido isso não se sustentam. A hipótese de que *todos* os movimentos — o do Sol, bem como o do oleiro ou da voz humana — poderiam variar, portanto, acelerar-se, desacelerar-se ou até interromper-se, sem que os intervalos de tempo fossem alterados, é impensável, não apenas para um grego, para quem os movimentos siderais são absolutamente invariáveis, mas ainda hoje para nós, ainda que saibamos que os movimentos da Terra ao redor do Sol não são

absolutamente regulares e devemos adiar cada vez mais a busca do relógio absoluto. As próprias correções que a ciência não cessou de fazer na noção de “dia” — como unidade *fixa* no cômputo dos meses e dos anos — atestam que a busca de um *movimento absolutamente regular* continua sendo a idéia diretriz de toda medida do tempo. É por isso que simplesmente não é verdade que um dia continuaria sendo o que chamamos “um dia” se não fosse medido pelo movimento do Sol.

É exato que Agostinho não pôde dispensar completamente toda referência ao movimento para medir os intervalos de tempo. Mas empenhou-se em despojar essa referência de qualquer papel constitutivo e em reduzi-la a uma função puramente pragmática: como no caso do *Gênesis*, os astros são apenas luzeiros que marcam os tempos, os dias e os anos (*Confissões*, XI, 23, 29). Por certo, não podemos dizer quando começa um movimento e quando ele acaba, se não marcamos (*notare*) o lugar de onde parte e o lugar onde chega o corpo em movimento; mas, observa Agostinho, a questão de saber em “quanto tempo” o movimento do corpo se efetuou de tal ponto a tal ponto não encontra resposta na consideração do próprio movimento. Assim, falha o recurso às “marcas” que o tempo toma emprestadas do movimento. A lição que Agostinho tira daí é, até, que o tempo é diferente do movimento: “O tempo não é, portanto, o movimento de um corpo” (XI, 24, 31). Aristóteles teria tirado a mesma conclusão, mas esta teria constituído apenas a face negativa de seu argumento principal, a saber, que o tempo é algo do movimento, embora não seja o movimento. Agostinho, por seu lado, não podia perceber a outra face de seu próprio argumento, tendo-se limitado a refutar a tese menos elaborada, aquela em que o tempo é identificado com o movimento do Sol, da Lua e dos astros e nada mais.

Ele estava, desde então, condenado a enfrentar o impossível desafio de encontrar na *expectativa* e na *lembrança* o princípio de sua própria medida: assim, segundo ele, é preciso dizer que a expectativa se encolhe quando as coisas esperadas se aproximam e que a lembrança se alonga quando as coisas lembradas se afastam e, quando recito um poema, o trânsito pelo presente faz

que o passado se veja aumentado da quantidade de que o futuro se vê diminuído. Cumpre, então, perguntar-se com Agostinho *o que aumenta e o que diminui*, e qual unidade *fixa* permite comparar entre si durações variáveis.⁵

Infelizmente, a dificuldade de comparar entre si durações sucessivas é apenas recuada em um grau: não vemos que acesso *direto* podemos ter a essas *impressões* que supostamente permanecem no espírito, nem, sobretudo, como poderiam elas fornecer a medida *fixa* de comparação que nos proibimos pedir ao movimento dos astros.

O fracasso de Agostinho em derivar o princípio da medida do tempo unicamente da distensão do espírito convida-nos a abordar o problema do tempo por sua outra extremidade, a natureza, o universo, o mundo (expressões que empregamos provisoriamente como sinônimas, para distingui-las ulteriormente, como o faremos com seus antônimos, que, por enquanto, chamamos indiferentemente de alma, espírito, consciência). Mostraremos posteriormente o quanto é importante para uma teoria narrativa que sejam deixados livres os *dois* acessos ao problema do tempo, pelo lado do espírito e pelo do mundo. A aporia da temporalidade, à qual responde de diversas maneiras a operação narrativa, consiste precisamente na dificuldade que existe em segurar as duas pontas da corrente: o tempo da alma e o tempo do mundo. É por isso que é preciso ir até o fundo do impasse e confessar que uma teoria psicológica e uma teoria cosmológica do tempo *se ocultam* reciprocamente, na medida mesma em que elas *implicam* uma a outra.

Para fazer aparecer o tempo do mundo que a análise agostiniana ignora, ouçamos Aristóteles e deixemos ressoar, por trás dele, palavras mais antigas, cujo sentido nem mesmo o Estagirita domina.

A marcha em três etapas do argumento que desemboca na definição aristotélica do tempo no livro IV da *Física*, em 219 a 34-35, merece ser seguida passo a passo.⁶ O argumento coloca que o tempo é relativo ao movimento sem se confundir com ele.

Com isso, o tratado sobre o tempo permanece ancorado na *Física*, de tal sorte que a originalidade do tempo não o eleva ao nível de "princípio", dignidade à qual só tem acesso a mudança, que inclui o movimento local.⁷ Esse cuidado de não atentar contra o primado do movimento sobre o tempo está inscrito na própria definição da *Natureza* no início de *Física* II: "A natureza é um princípio (*arkhè*) e uma causa (*aitia*) de movimento e de repouso para a coisa na qual ela reside imediatamente, por essência e não por acidente" (192 b 21-23).

Que o tempo, porém, não seja o movimento (218 b 21 — 219 a 10),⁸ Aristóteles o disse antes de Agostinho: a mudança (o movimento) está a cada vez na coisa que muda (movida), ao passo que o tempo está em toda parte e em todos igualmente; a mudança pode ser lenta ou rápida, ao passo que o tempo não pode comportar a velocidade, sob pena de ter de ser definido por si mesmo, uma vez que a velocidade implica o tempo.

Em compensação, o argumento que pretende que o tempo não seja *sem* o movimento, e que arruína a ambição de Agostinho de fundamentar a medida do tempo apenas na distensão do espírito, merece atenção: "É conjuntamente, diz Aristóteles, que percebemos o movimento e o tempo... E inversamente, quando nos parece que se passou um lapso de tempo, parece-nos que, conjuntamente, ocorreu também certo movimento" (219 a 3-7). O argumento não põe o acento principal na atividade de percepção e de discriminação do pensamento e, de um modo mais geral, nas condições subjetivas da consciência do tempo. O termo acentuado continua sendo o movimento: se a percepção do tempo não se dá sem a percepção do movimento, é a existência do próprio tempo que não se dá sem a do movimento. A conclusão da primeira fase do argumento geral o confirma: "Que o tempo, portanto, não é nem movimento, nem sem movimento, eis o que é claro" (219 a 2).

Essa dependência do tempo relativamente à mudança (movimento) é uma espécie de fato primitivo e a tarefa será mais adiante enxertar, por assim dizer, a distensão da alma nesse "alço do movimento". A dificuldade central do problema do tempo

decorre daí. Pois não vemos, numa primeira abordagem, como a distensão da alma poder-se-á conciliar com um tempo que se define primordialmente como “algo do movimento” (219 a 9-10).

Segue-se a segunda fase da construção da definição do tempo, a saber: a aplicação ao tempo da relação entre o antes e o depois, por transferência da grandeza em geral⁹ passando pelo espaço e pelo movimento. Para preparar o argumento, Aristóteles coloca previamente a relação de analogia que reina entre as três entidades contínuas: a grandeza, o movimento e o tempo; por um lado, “o movimento segue (*akolouthei*) a grandeza” (219 a 10); por outro lado, a analogia estende-se do movimento ao tempo “em virtude da correspondência entre o tempo e o movimento” (219 a 17).¹⁰ Ora, que é a continuidade, senão a possibilidade de dividir ao infinito uma grandeza?¹¹ Quanto à relação entre o antes e o depois, ela consiste na relação de ordem que resulta de uma tal divisão contínua. Assim, a relação entre o *antes* e o *depois* só está no tempo porque está no movimento, e só está no movimento porque está na grandeza: “Se o antes e o depois estão na grandeza, necessariamente estão no movimento também, por analogia com a grandeza. Mas no tempo também existem o antes e o depois, em virtude da correspondência entre o tempo e o movimento” (219 a 15-18). A segunda fase do argumento assim se encerra: o tempo, como dissemos anteriormente, é algo do movimento. O que do movimento? O antes e o depois no movimento. Sejam quais forem as dificuldades que existam em fundamentar o antes e o depois numa relação de ordem que dependa da grandeza enquanto tal, e em transferi-la, por analogia, da grandeza para o movimento e do movimento para o tempo, o ponto do argumento não deixa dúvida: a *sucessão*, que não é senão o antes e o depois no tempo, não é uma relação absolutamente primeira; ela procede, por analogia, de uma relação de ordem que está no mundo antes de estar na alma.¹² Topamos, também aqui, com um irreduzível: seja qual for a contribuição do espírito para a apreensão do antes e do depois¹³ — e, acrescentamos nós, seja o que for que o espírito construa sobre essa base com sua atividade narrativa —, ele encontra a sucessão nas coisas antes de reapropriar-se dela; ele começa padecendo-a e até sofrendo-a, antes de construí-la.

A terceira fase da definição aristotélica do tempo é totalmente decisiva para o nosso propósito; ela completa a relação entre o antes e o depois pela relação *numérica*; com a introdução do *número*, a definição do tempo fica completa: “Pois é isto o tempo; o número do movimento, segundo o antes e o depois” (219 b 2).¹⁴ Mais uma vez, o argumento baseia-se numa característica da percepção do tempo, a saber, a distinção pelo pensamento de duas extremidades e de um intervalo; a alma, a partir daí, declara que há dois instantes e os intervalos delimitados por esses instantes podem ser contados. Em certo sentido, o corte do instante, como ato da inteligência, é decisivo: “Pois é o que é determinado pelo instante que nos aparece como a essência do tempo; consideremos isto como certo” (219 a 29). Mas nem por isso o privilégio do movimento é diminuído. Se, por certo, é preciso uma alma para determinar o instante — mais exatamente, para distinguir e contar dois instantes — e para comparar entre eles os intervalos com base numa unidade fixa, de qualquer forma a percepção das diferenças se funda na percepção das continuidades de grandeza e de movimento e na relação de ordem entre o antes e o depois, que “segue” a ordem de derivação entre os três *contínuos* analogados. Assim pode Aristóteles precisar que o que importa para a definição do tempo não é o número numerado, e sim numerável, o qual se diz do movimento antes de se dizer do tempo.¹⁵ Decorre daí que a definição aristotélica do tempo — “o número do movimento, segundo o antes e o depois” (219 b 2) — não comporta nenhuma referência *explícita* à alma, a despeito de se remeter, em cada fase da definição, a operações de percepção, de discriminação e de comparação que só podem ser de uma alma.

Diremos bastante mais à frente a que custo — que só poderia ser um retorno do movimento de pêndulo, de Aristóteles a Agostinho — poderia ser trazida à luz a fenomenologia da “consciência do tempo” implícita, senão na *definição* aristotélica do tempo, pelo menos na *argumentação* que leva a ela. Na verdade, Aristóteles é o primeiro a admitir, num dos pequenos tratados anexos, que é “embaraçosa” a questão de saber se “sem alma, haveria tempo ou não” (223 a 21-22). Não é preciso uma

alma — ou melhor, uma inteligência — para contar e, em primeiro lugar, para perceber, discriminar e comparar?¹⁶ Para entender essa recusa de Aristóteles de incluir na definição do tempo alguma determinação noética, importa ir até o fim das exigências que fazem com que a fenomenologia do tempo, sugerida por essa atividade noética da alma, não possa deslocar o eixo principal de uma análise que só concede alguma originalidade ao tempo com a condição de não questionar a sua dependência geral relativamente ao movimento.

Que exigências são essas? São os requisitos, já aparentes na definição inicial da mudança (e do movimento), que a enraízam na *physis* — seu princípio e sua causa. Ela, a *physis*, é que, ao sustentar o dinamismo do movimento, preserva a dimensão mais do que humana do tempo.

Ora, para restituir toda a sua profundidade à *physis*, temos de permanecer atentos ao que Aristóteles conserva de Platão, apesar do avanço que a sua filosofia do tempo representa relativamente à de seu mestre.¹⁷ Mais do que isso, é preciso escutar, vinda de mais longe do que Platão, a invencível palavra que, antes de toda a nossa filosofia e apesar de toda a nossa fenomenologia da consciência do tempo, ensina que não produzimos o tempo, mas que ele nos rodeia, circunda e domina com sua temível potência: Como não pensar, aqui, no famoso fragmento de Anaximandro sobre o poder do tempo, no qual as alternâncias das gerações e das corrupções se vêm sujeitas à “ordem fixa do tempo”?¹⁸

Um eco dessa antiga expressão ainda se deixa ouvir em Aristóteles, em alguns dos pequenos tratados que o redator da *Física* juntou ao tratado principal sobre o tempo. Em dois desses tratados anexos, Aristóteles se pergunta o que *significa* “estar no tempo” (220 b 32 — 222 a 9) e *quais coisas estão* “no tempo” (222 b 30 — 223 a 15). Ele se empenha em interpretar essa expressão da linguagem corrente, e aquelas que a acompanham, num sentido compatível com a sua própria definição.

Mas não podemos dizer que ele tenha sido plenamente bem-sucedido nisso. Sem dúvida, disse ele, existir no tempo

significa mais do que existir quando o tempo existe: é estar “no número”. Ora, estar no número é ser “envolvido” (*periekhetai*) pelo número “como o que está num lugar é envolvido pelo lugar” (221 a 18). À primeira vista, essa exegese filosófica das expressões correntes não excede os recursos teóricos da análise anterior. Mas é a própria expressão que excede a exegese proposta; ela reaparece, mais forte, algumas linhas mais adiante, na forma ser “envolvido pelo tempo”, que parece dar ao tempo uma existência independente e superior às coisas que se mostram “nele” (221 a 28). Como que arrastado pela força das palavras, Aristóteles admite que se possa dizer que “as coisas padecem, por assim dizer, a ação do tempo” (221 a 30), e retoma por conta própria o ditado que reza que “o tempo consome, tudo envelhece sob a ação do tempo, tudo se apaga graças ao tempo” (221 a 30 — 221 b 2).¹⁹

Mais uma vez, Aristóteles se empenha em dissipar o enigma: “Pois, por si mesmo, o tempo é antes causa de corrupção: é que ele é número do movimento, ora, o movimento abole o que existe” (*ibid.*). Mas será que o consegue? É estranho que Aristóteles retorne ao mesmo enigma algumas páginas mais adiante, sob uma outra rubrica: “Ora, toda mudança, por sua natureza, faz sair de um estado (*ekstatikon*) [H. Carteron traduzia: “é desfazente (*défaisant*)”]; e é no tempo que todas as coisas nascem e perecem; por isso, também, alguns disseram que o tempo é o que há de mais sábio, mas o pitagórico Paron o dizia o mais ignorante, uma vez que é no tempo que nos esquecemos; e sua opinião é a mais sensata” (222 b 16-20). Em certo sentido, nada há de misterioso aí: é preciso, com efeito, *fazer alguma coisa* para que as coisas advenham e progridam; basta não fazer nada para que as coisas se arruinem; atribuímos de bom grado, então, a destruição ao próprio tempo. Do enigma, só resta um modo de falar: “Na realidade, o tempo não efetua sequer essa destruição, mas ela se produz também, e por acidente, no tempo” (226 b 24-25). Mas será que a explicação tirou do tempo o seu agulhão? Só até certo ponto. Que significa o fato de que, se um agente cessa de agir, as coisas se desfazem? O filósofo pode muito bem

negar que o tempo seja, enquanto tal, causa desse declínio: a sabedoria imemorial parece ter percebido um conluio secreto entre a *mudança que desfaz* — esquecimento, envelhecimento, morte — e o *tempo que simplesmente passa*.

A resistência dessa sabedoria imemorial à clareza filosófica deveria tornar-nos atentos à dupla *inconcebibilidade* que compromete toda a análise aristotélica do tempo. Difícil de conceber é, primeiramente, o estatuto instável e ambíguo do próprio tempo, preso entre o movimento, de que é um aspecto, e a alma, que o discrimina. Ainda mais difícil de conceber é o próprio movimento, como o confessa o mesmo Aristóteles no livro III da *Física* (201 b 24): Não parece ele ser “algo de indefinido” (201 b 24) relativamente às significações disponíveis do Ser e do Não-Ser? E não o é na realidade, uma vez que não é nem potência nem ato? Que compreendemos quando o caracterizamos como “a entelêquia do que é em potência, enquanto tal” (201 a 10-11)?²⁰

Essas aporias que terminam a nossa breve incursão pela filosofia aristotélica do tempo não se destinam a servir de apologia indireta à “psicologia” agostiniana. Considero, pelo contrário, que Agostinho não refutou Aristóteles e que sua psicologia não pode substituir — mas apenas se acrescentar a — uma cosmologia. A evocação das aporias próprias de Aristóteles visa mostrar que este último não resiste apenas a Agostinho pela força de seus argumentos, mas mais ainda pela força das aporias que se abrem sob seus próprios argumentos: pois, para além da ancoragem do tempo no movimento que esses argumentos estabelecem, as aporias que a eles se justapõem dizem algo sobre a ancoragem do próprio movimento na *physis*, cujo modo de ser escapa ao controle argumentativo magnificamente desenvolvido no livro IV da *Física*.

Teria essa descida aos abismos, a despeito da fenomenologia da temporalidade, a virtude de substituir a psicologia pela cosmologia? Ou, devemos dizer que a cosmologia ameaça tanto ocultar a psicologia quanto esta ocultou a cosmologia? É a essa constatação desconcertante que nos devemos render, por mais que com isso se entristeça nossa mente sequiosa de sistematicidade.

Se, com efeito, a extensão do tempo físico não se deixa derivar da distensão da alma, a recíproca impõe-se com o mesmo caráter incoercível. O que obsta à derivação inversa é simplesmente a distância, conceitualmente intransponível, entre a noção de *instante* no sentido de Aristóteles e a noção de *presente* no sentido de Agostinho. Para ser pensável, o instante aristotélico requer apenas um corte feito pelo espírito na continuidade do movimento, enquanto este é numerável. Ora, esse corte pode ser qualquer um: *não importa qual* instante é igualmente digno de ser o presente. Mas o presente agostiniano, diríamos hoje seguindo Benveniste, é todo instante designado por um locutor como o “agora” de sua *enunciação*. Que o instante seja simplesmente qualquer e o presente tão singular e determinado quanto a enunciação que o contém, esse traço diferencial tem duas consequências para a nossa própria investigação. Por um lado, numa perspectiva aristotélica, os cortes pelos quais o espírito distingue dois instantes bastam para determinar um antes e um depois, graças unicamente à orientação do movimento de sua causa para o efeito; assim, posso dizer: o evento A precede o evento B e o evento B sucede o evento A, mas nem por isso posso afirmar que o evento A é passado e o evento B, futuro. Por outro lado, numa perspectiva agostiniana, só há futuro e passado relativamente a um presente, ou seja, a um instante qualificado pela enunciação que o designa. O passado só é anterior e o futuro só é posterior a um presente dotado da relação de *sui-referência*, atestada pelo ato mesmo de enunciação. Decorre daí que, na perspectiva agostiniana, o antes-depois, ou seja, a relação de *sucessão*, é estranho às noções de presente, de passado e de futuro, e, portanto, à dialética de intenção e de distensão inserida nessas noções.

É essa a maior aporia do problema do tempo — pelo menos antes de Kant; ela está contida inteira na dualidade do *instante* e do *presente*. Diremos mais adiante de que maneira a operação narrativa ao mesmo tempo a confirma e lhe dá aquele tipo de solução que chamamos de poética. Ora, seria inútil procurar nas soluções que Aristóteles dá às aporias do instante o indício de uma reconciliação entre o instante cosmológico e o presente

vivido. Essas soluções se mantêm, para ele, no espaço de pensamento aberto pela definição do tempo como "algo do movimento". Embora elas sublinhem a relativa autonomia do tempo em relação ao movimento, nunca chegam à sua independência.

Que o instante constitua uma peça-chave da teoria aristotélica do tempo, o texto citado o diz suficientemente: "É o que é determinado pelo instante que nos aparece como a essência do tempo; consideremos isto como certo" (219 a 29). Com efeito, o instante é que é fim do antes e começo do depois. É também o intervalo entre dois instantes que é mensurável e numerável. Nesse aspecto, a noção de instante é perfeitamente homogênea à definição do tempo como dependente do movimento quanto a seu *substrato*: ela só exprime um corte virtual na continuidade que o tempo compartilha com o movimento e com a grandeza, em virtude da analogia entre os três contínuos.

A autonomia do tempo, quanto à *essência*, tal como as aporias do instante o atestam, jamais põe em dúvida essa dependência de base. É isso que se depreende dos pequenos tratados anexos, consagrados ao instante.

Como, pergunta-se, é possível que o instante seja num sentido o mesmo e num sentido outro (219 b 12-32)? A solução remete à analogia entre os três contínuos: tempo, movimento, grandeza. Em virtude dessa analogia, a sorte do instante "segue" a do "corpo movido". Ora, este permanece idêntico no que é, embora seja "outro pela definição": assim, Coricos é *mesmo* enquanto transportado, mas *outro* quando está no Liceu ou no mercado: "Logo, o corpo movido é diferente por estar ora aqui, ora ali; e o instante acompanha o móvel, como o tempo, o movimento" (*ibid.*, 22-23). Na aporia, portanto, há apenas um sofisma por acidente. Todavia, o preço a pagar é a ausência de reflexão sobre as características que distinguem o instante do *ponto*.²¹ Ora, a meditação de Aristóteles sobre o movimento, enquanto *ato* do que é *em potência*, conduz, por sua vez, a uma apreensão do instante que, sem anunciar o presente agostiniano, introduz *certa noção de presente* ligada ao advento que constitui a atualização da potência. Certo "primado do instante presente decifrado no do

móvel em ato"²² parece realmente fazer a diferença entre o dinamismo do instante e a pura estática do ponto, e exigir que se fale de *instante presente* e, por implicação, de passado e de futuro. É o que veremos mais adiante.

A segunda aporia do instante coloca um problema análogo. Em que sentido se pode dizer que "o tempo é contínuo graças ao instante, e dividido segundo o instante" (220 a 4)? A resposta, segundo Aristóteles, não requer nenhuma adição à simples relação entre o antes e o depois: qualquer corte num *continuum* distingue e une. Assim, a dupla função do instante, como corte e como vínculo, nada deve à experiência do presente e deriva inteiramente da definição do contínuo pela divisibilidade sem fim. Contudo, Aristóteles não ignorou a dificuldade que há em preservar, também aqui, a solidariedade entre grandeza, movimento e tempo: o movimento pode *deter-se*, não o tempo. Nisso, o instante só "corresponde" ao ponto "por assim dizer" (*pôs*) (220 a 10): com efeito, o instante divide apenas em potência. Mas o que é uma divisão em potência que não pode jamais passar ao ato? Só quando tratamos o tempo como uma linha, por definição em repouso, a possibilidade de dividi-lo torna-se concebível. Deve haver, portanto, algo de específico na divisão do tempo pelo instante. Mais ainda, no poder deste último de garantir a continuidade do tempo. Numa perspectiva como a de Aristóteles, em que o acento principal é posto sobre a dependência do tempo relativamente ao movimento, a potência unificadora do instante se baseia na unidade dinâmica do móvel que, embora passando por uma multiplicidade de pontos fixos, permanece um só e mesmo móvel. Mas o "agora" dinâmico que corresponderia à unidade do movimento do móvel requer uma análise propriamente temporal, que exceda a mera analogia em virtude da qual o instante corresponde, por assim dizer, ao ponto. Não é aqui que a análise agostiniana vem em socorro de Aristóteles? Não se deve procurar no triplo presente o princípio da continuidade e da descontinuidade *propriamente* temporais?

De fato, os termos "presente", "passado", "futuro" não são estranhos ao vocabulário de Aristóteles; mas ele só quer conside-

rá-los como uma determinação do instante e da relação antes-depois.²³ O presente, para ele, é apenas um instante *situado*. É de um tal instante presente que dão conta as expressões da linguagem comum consideradas no capítulo XIII de *Física IV*.²⁴ Ora, estas se deixam facilmente reduzir à armação lógica do argumento que pretende resolver as aporias do instante. A diferença entre instante qualquer e instante situado ou presente não é, nesse aspecto, mais pertinente para Aristóteles do que a referência do tempo à alma. Assim como só um tempo enumerado *realmente* requer uma alma que distinga e que conte efetivamente os instantes, assim também só um instante determinado se designa como instante presente. A mesma argumentação que só quer conhecer o *numerável* do movimento, que pode ser sem alma, só quer também conhecer o instante *qualquer*, a saber, precisamente “aquilo pelo qual o antes-depois [do movimento] é numerável” (219 b 26-28).

Nada, pois, em Aristóteles, requer uma dialética entre o instante e o presente, *a não ser a dificuldade, admitida, de manter até o fim a correspondência entre o instante e o ponto, em sua dupla função de divisão e de unificação*. É nessa dificuldade que se poderia enxertar uma análise de tipo agostiniano sobre o triplo presente.²⁵ Para ela, com efeito, só um presente grávido do passado recente e do futuro próximo pode unificar o passado e o futuro, que ao mesmo tempo ele distingue. Mas, para Aristóteles, distinguir o presente do instante e a relação passado-futuro seria ameaçar a dependência do tempo relativamente ao movimento, único princípio último da física.

É nesse sentido que pudemos dizer que entre uma concepção agostiniana e uma concepção aristotélica não há transição pensável. É por um salto que passamos de uma concepção em que o instante presente é apenas uma variante, na linguagem comum, do instante, cuja depositária é a *Física*, a uma concepção em que o presente da atenção se refere a título primário ao passado da memória e ao futuro da expectativa. Não só não se passa de uma perspectiva sobre o tempo a outra senão por um salto, mas tudo se passa como se uma estivesse condenada a

ocultar a outra.²⁶ E, no entanto, as dificuldades próprias de uma e de outra perspectiva exigem que as duas perspectivas sejam *conciliadas*; nesse aspecto, a conclusão do confronto entre Agostinho e Aristóteles é clara: não é possível abordar o problema do tempo por uma única extremidade, a alma ou o movimento. A distensão da alma sozinha não pode produzir a extensão do tempo; o dinamismo do movimento sozinha não pode gerar a dialética do triplo presente.

Ulteriormente, nossa ambição será mostrar como a poética da narrativa contribui para unir o que a especulação separa. Nossa poética da narrativa precisa tanto da cumplicidade quanto do contraste entre a consciência interna do tempo e a sucessão objetiva, para tornar mais urgente a busca das mediações narrativas entre a concordância discordante do tempo fenomenológico e a simples sucessão do tempo físico.

Notas

1. Cf. t. I, p. 85ss. Será preciso lembrar o que foi dito acima sobre a relação entre a aporética do tempo e a poética da narrativa? Se a segunda pertence de direito ao ciclo da *mimese*, a primeira depende de um pensamento reflexivo e especulativo autônomo. Mas, na medida em que ela formula a questão a que a poética oferece uma resposta, uma relação privilegiada entre a aporética do tempo e a mimética da narrativa é instaurada pela lógica da pergunta e da resposta.
2. O progresso da fenomenologia do tempo, com Husserl e Heidegger, revelará retrospectivamente outros defeitos mais dissimulados da análise agostiniana, cuja solução suscitará por sua vez aporias mais graves.
3. Veremos mais adiante que uma teoria do tempo instruída pela inteligência narrativa tampouco pode dispensar um tempo mensurável, ainda que não possa contentar-se com ele.
4. Acerca das diversas identificações desse “homem instruído”, cf. Meijering (citado em *Tempo e narrativa I*, p. 19, n. 1); consulte-se também J.F. Callahan. “Basil of Caesarea, a new source for St. Augustine’s theory of time”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 437-454; cf. também A. Solignac (citado em *Tempo e Narrativa I*, p. 19, n. 1), “Note complémentaire” nº 18, p. 586.
5. Agostinho dá uma única resposta às duas questões: quando comparo entre si sílabas longas e breves, “não as meço a elas [pois], elas já não existem,

mas sim a algo em minha memória que ali permanece gravado" (*quod infixum manet*, XI, 27, 35). A noção de uma unidade fixa é ao mesmo tempo implicitamente colocada: "A impressão (*affectionem*) que as coisas ao passarem fazem em ti [meu espírito] aí permanece (*manet*) depois da passagem delas, e é ela que meço quando está presente, não as coisas que se passaram para produzi-la" (*ibid.*, 36).

6. Adoto a interpretação de Paul F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*. Munique: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964, segundo a qual o tratado sobre o tempo (*Física*, IV, 10-14) tem como núcleo um curto tratado (218 b 9-219 b 2) cuidadosamente construído em três momentos, com uma série de pequenos tratados, ligados ao argumento central por um vínculo fraco, que respondem a questões discutidas na escola ou pelos contemporâneos: a questão da relação entre a alma e o tempo e a do instante fazem parte desses importantes anexos. Victor Goldschmidt em seu estudo, metódico e luminoso como sempre, intitulado *Temps physique et temps tragique chez Aristote* (Paris: J. Vrin, 1982), tenta vincular as análises que se seguem à definição do tempo por meio de um laço mais sólido com o núcleo dessa definição. Todavia, reserva um destino à parte para o instante (pp. 147-189): levaremos em máxima conta, quando chegar a hora, as sugestões contidas nessas páginas magistrais. No que se refere ao livro IV da *Física*, cito a tradução [francesa] de Victor Goldschmidt. No que diz respeito aos outros livros da *Física*, cito a tradução [francesa] de H. Carteron (Paris: Les Belles Lettres, 1952, 2ª ed.).
7. *Física*, III, 1-3.
8. Essa tese negativa é tratada sob o título de "esclarecimentos prévios" por V. Goldschmidt (*op. cit.*, 22-29), que, ao contrário de P.F. Conen, faz a definição começar apenas em 219 a 11. Quanto a esse pequeno problema de recorte de texto, o próprio Goldschmidt aconselha "a não se teimar em pôr nisso mais precisão do que o autor, sob pena de cair, mais do que seria razoável, no pedantismo" (p. 22).
9. Sobre a grandeza, cf. *Metafísica*, 13 (*poson ti métrêton*), e *Categorias*, 6.
10. Sobre o verbo "seguir" [*sivre*], cf. Victor Goldschmidt, *op. cit.*, p. 32: "O verbo *akolouthein*... nem sempre indica uma relação de dependência em sentido único: ele pode designar tanto uma concomitância quanto uma consecução." Assim, fica dito mais adiante que movimento e tempo "se determinam reciprocamente" (320 b 16, 23-24): "Não se trata, portanto, de dependência ontológica, mas do acompanhamento mútuo de determinação" (*op. cit.*, p. 33).
11. *Física*, VI, 2, 232 b 24-25, e *Metafísica*, 13.
12. A referência à atividade da alma, mais uma vez, não nos deve confundir: é bem verdade que não poderíamos discernir o antes e o depois, nem no tempo nem no movimento, sem uma atividade de discriminação que depende da alma: "Mas o tempo também, nós o conhecemos quando determina-

mos o movimento, determinando-o pelo antes e o depois, e dizemos que algum tempo se passou quando chegamos a uma percepção do antes e do depois no movimento" (219 a 22-24); o argumento, no entanto, não pretende sublinhar os verbos "conhecer", "determinar", "perceber", mas sim a prioridade do antes e do depois, próprios do movimento, relativamente ao antes e ao depois, próprios do tempo. A ordem de prioridade inicialmente observada no nível do conhecer apenas indica a mesma ordem no nível das coisas mesmas: primeiro a grandeza, depois o movimento, depois o tempo (por intermédio do lugar): "Quanto ao antes e ao depois, eles estão primariamente no lugar, pois ali eles se encontram por posição" (219 a 14).

13. Esse é o aspecto constantemente ressaltado por Joseph Moreau em *L'Espace et le temps selon Aristote*. Pádua: Antenore, 1965.
14. J.F. Callahan, em *Four views of times in ancient philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1948, observa que, na definição do tempo, o número se soma ao movimento como a forma à matéria. A inclusão do número na definição do tempo é, no sentido preciso do termo, *essencial* (*ibid.*, pp. 77-82).
15. Sobre a distinção entre numerado e numerável, cf. P.F. Conen, *op. cit.*, pp. 53-58, e Victor Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 39-40.
16. Aristóteles admite isso. Mas, mal feita essa concessão, ele volta à carga: "Mas isso não impede que o tempo exista como substrato, assim como o movimento pode muito bem existir sem alma" (223 a 27-28). Pode, então, concluir, como o fez anteriormente, que "o antes e o depois estão no movimento, e são eles que constituem o tempo, como numeráveis" (223 a 28). Em outras palavras, se é preciso uma alma para contar *efetivamente*, em compensação, o movimento sozinho basta para definir o numerável, que é esse "algo do movimento" a que chamamos tempo. A atividade noética pode, assim, permanecer implicada pela *argumentação*, sem estar incluída na *definição* propriamente dita do tempo.
17. O *Timeu* merece ser evocado neste momento de nossa meditação, pela razão de que o tempo nele não encontra seu sítio original na alma humana, e sim na alma do mundo, e recebe como finalidade última tornar o mundo "ainda mais semelhante a seu modelo" (37 c). Ao que, então, o tempo é acrescentado pelo gesto do demiurgo nessa "fábula verossímil"? Que toque de perfeição acrescenta ele à ordem do mundo que ele coroa? A primeira característica notável da alma do mundo é que sua estrutura conjuga, antes de toda fenomenologia do tempo, o cosmológico e o psicológico, o automovimento (como no *Fédon*, no *Fedro* e nas *Leis*) e o saber (*logos*, *epistémé*, e até *doxai* e *pisteis* "sólidas e verdadeiras"). Segundo traço ainda mais notável: o que o tempo vem perfazer é uma constituição ontológica altamente dialética, representada por uma série de "misturas", cujos termos são a existência indivisível e a existência divisível, depois o Mesmo indivisível e o Mesmo divisível, depois a diferença indivisível e a diferença divisível (pode-se achar em F.M. Cornford. *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*,

translated with a running commentary. Londres: Kegan Paul; Nova York: Harcourt-Brace, 1937, pp. 59-67, um diagrama dessa constituição ontológica complexíssima, que Luc Brisson retoma em *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon; un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974, p. 275, oferecendo uma tradução muito esclarecedora desse difícil trecho). Luc Brisson pode, assim, reconstruir a estrutura inteira do *Timeu* sob o signo da polaridade do *Mesmo* e do *Outro*, situando, assim, as bases da filosofia do tempo no mesmo nível que a dialética dos "grandes gêneros" do *Sofista*. Acrescentemos uma última característica que afasta um grau a mais a ontologia do tempo de toda psicologia humana: são relações harmônicas altamente elaboradas (divisões, intervalos, médias e relações proporcionais) que presidem à construção da esfera armilar, com seu círculo do *Mesmo*, seu círculo do *Outro* e seus círculos interiores. Que acrescenta o tempo a essa estrutura dialético-matemática complexa? Em primeiro lugar, ele sela a unidade dos movimentos do grande relógio celeste; por isso, ele é um singular ("Certa imitação móvel da eternidade", 37 d); em seguida, graças à incrustação (Cornford traduz com muita felicidade o *agalma* de 37 d, não por imagem, mas sim por "a shrine brought into being for the everlasting gods", isto é, os planetas, *op. cit.*, pp. 97-101) dos planetas em suas localizações apropriadas, a partição do único tempo em dias, meses e anos, em suma, a medida. Daí a segunda definição do tempo: "Uma imagem eterna que progride segundo os números" (37 d). Quando todas as revoluções astrais, tendo igualado suas velocidades, voltarem ao ponto inicial, então se pode dizer que "o número perfeito do tempo completou o ano perfeito" (38 d). Esse perpétuo retorno constitui a aproximação mais fiel que o mundo possa dar da duração perpétua do mundo imutável. Aquém, pois, da distensão da alma, há um tempo — aquele mesmo a que chamamos Tempo —, que não pode existir sem essas medidas astrais, porque ele "nasceu com o céu" (38 d). Ele é um aspecto da ordem do mundo: seja o que for que pensemos, façamos ou sintamos, ele compartilha a regularidade da locomoção circular. Mas, com isso, tocamos no ponto em que a maravilha confina com o enigma: no universo dos símbolos, o círculo significa muito mais do que o círculo dos geômetras e dos astrônomos; sob a cosmopsicologia da alma do mundo, esconde-se a antiga sabedoria que sempre soube que o tempo nos circunda e nos rodeia como o oceano. É por isso que nenhum projeto de constituir o tempo pode abolir a convicção de que, como todos os outros existentes, estamos no Tempo. Tal é o paradoxo de que uma fenomenologia da consciência não pode fazer abstração: quando nosso tempo se desfaz sob a pressão das forças espirituais de distração, o que é desnudado é o leito do rio, a rocha do tempo astral. Há, talvez, momentos em que, com a discordância levando a melhor sobre a concordância, nossa desesperança encontra, senão um consolo, pelo menos um recurso e um repouso, na maravilhosa certeza de Platão de que o tempo leva ao seu cúmulo a ordem inumana dos corpos celestes.

18. Citado por V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 85, n. 5 e 6.

19. P.F. Conen não se espanta o bastante aqui: a expressão "estar no tempo", segundo ele, remete a uma representação figurada do tempo, com base na

qual o tempo é colocado numa relação de analogia com o lugar. Por essa representação, o tempo é um pouco reificado, "como se por si mesmo ele tivesse uma existência independente e se mostrasse acima das coisas que estão nele" (*op. cit.*, p. 145). Podemos limitar-nos a registrar "o caráter abertamente metafórico da expressão 'estar no tempo'" (p. 145)? Não será, de preferência, o velho fundo mitopoiético que resiste à exegese filosófica? Conen, é verdade, não deixa de evocar nessa ocasião as intuições pré-filosóficas subjacentes a essas expressões populares (*op. cit.*, p. 146ss.). Em *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, G.A. XXIV (trad. francesa de J.F. Courtine. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985), Heidegger encontra essa expressão na exposição que faz do plano do tratado aristotélico e limita-se a identificá-la a seu próprio conceito de intratemporalidade: "Algo está no tempo, ele é intratemporal" [334] (285). Nós mesmos aceitamos a expressão "estar no tempo", incorporando-a ao caráter temporal da ação no nível de *mimese* I, e, portanto, ao da prefiguração narrativa da própria ação.

20. P.F. Conen, *op. cit.*, pp. 72-73, concede de bom grado essa inconcebibilidade da relação do tempo com o movimento e do próprio movimento.

21. Um leitor instruído por Agostinho resolveria a aporia nestes termos: o instante é sempre outro, na medida em que os pontos quaisquer do tempo são todos diferentes; em contrapartida, o que é sempre o mesmo é o presente, na medida em que é a cada vez designado pela instância de discurso que o contém. Se não distinguirmos o instante e o presente, é preciso dizer com D. Ross: "every now is a now", e, nesse sentido, o mesmo; e o "agora" é outro simplesmente "by being an earlier or a later cross-section of a movement" (*Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford, 1936, p. 867). A identidade do instante reduz-se, assim, a uma tautologia. Dentre os comentadores que procuraram, para além do texto de Aristóteles, uma resposta menos tautológica para a aporia, P.F. Conen cita (p. 81) Bröcker, para quem o instante seria o mesmo como substrato, no sentido de que "das was jeweilig jetzt ist, ist dasselbe, sofern es Gegenwart ist, jeder Zeitpunkt ist, wenn er ist und nicht war oder sein wird, Gegenwart". O instante seria sempre diferente, na medida em que "jeder Zeitpunkt war erst Zukunft, kommt in die Gegenwart und geht in die Vergangenheit" (*ibid.*). Em outras palavras, o instante seria num sentido o presente, em outro sentido um ponto do tempo, percorrendo o presente sempre os mesmos pontos do tempo sempre diferentes. Essa solução é filosoficamente satisfatória, pois reconcilia o presente e o instante. Mas é preciso convir que não é a de Aristóteles, de tal forma ela rompe com o uso habitual da expressão *ho potè*, no sentido de *substratum*, e não dá conta da referência do instante enquanto tal à identidade do transportado, que a do instante deve "seguir". P.F. Conen (*op. cit.*, p. 91) propõe uma interpretação que, como a de Ross, não gostaria de se afastar do texto de Aristóteles nem recorreria à distinção entre o presente e o instante; a identidade do instante seria a simultaneidade compartilhada por movimentos diferentes. Mas essa interpretação, que só evita Agostinho para recorrer a Kant, afasta-se do

argumento de Aristóteles, que faz todo o peso da identidade do instante recair sobre a relação antes-depois, a qual, de um outro ponto de vista, constitui uma alternativa criadora de diferença. V. Goldschmidt afasta esse recurso à simultaneidade para interpretar a identidade do instante: "estar num só e mesmo instante" (218 a 11-12) não pode querer dizer ser simultâneo, mas sim ter mesmo *substrato*: "O sujeito comunica sua unidade ao movimento, cujo antes-depois pode, então, ser duplamente qualificado de idêntico: enquanto é um só e mesmo movimento que é o seu substrato; e, quanto à sua essência, distinta do movimento, enquanto cada instante faz passar ao ato a potencialidade do móvel" (p. 50). Essa atualidade do instante, fortemente frisada ao longo de todo o comentário de V. Goldschmidt, é, afinal, o que faz o dinamismo do instante, para além da analogia entre o instante e o ponto.

22. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 46.

23. A passagem de um vocabulário ao outro pode ser observada nesta notação feita como que de passagem: "E o tempo é o mesmo em toda parte, simultaneamente; mas, antes e depois, ele não é o mesmo: a mudança é também ela uma quando é presente (*parousa*), mas, passada (*gegenwärtig*) ou por vir (*mellousa*), ela é diferente" (220 b 5-8). Aristóteles passa, assim, sem dificuldade das idéias de instante e de antes-depois às de presente, passado, futuro, na medida em que só é pertinente para a discussão das aporias a oposição entre identidade e diferença.

24. É nas vizinhanças de análises consagradas às expressões da linguagem comum ("ora", "um dia", "tempos atrás", "de repente") que Aristóteles recorre ao vocabulário do presente, do passado e do futuro: "O instante garante a continuidade do tempo, como dissemos: ele vincula o passado ao futuro; ele é também o limite (*peras*) do tempo: sendo começo deste e fim daquele" (222 a 10-12). Mais uma vez, Aristóteles admite a imperfeição da analogia com o ponto: "Mas isso não se vê tão claramente quanto no ponto em repouso: isso porque o instante divide em potência" (*ibid.*, 1. 13-14). P.F. Conen, que não seguiu Bröcker em sua interpretação da primeira aporia (o instante diferente e mesmo), aproxima-se dele em sua própria interpretação da segunda aporia (o instante divisor e unificador); segundo ele, Aristóteles teve duas noções do instante: enquanto o considerava uno quanto ao substrato e diferente quanto à essência, ele o concebia relativamente a uma multiplicidade de pontos de uma mesma linha. Em compensação, tão logo considerava o "agora", em certa medida, como a unidade do corpo em movimento, julgava que o instante produzia o tempo, na medida em que segue o destino do corpo na produção de seu movimento: "Segundo a primeira concepção, numerosos 'agoras' correspondem a numerosos pontos estáticos; de acordo com a segunda, um 'agora' dinâmico corresponde ao corpo que se move" (p. 115). Contudo, P.F. Conen julga poder reconciliar *in extremis* as duas noções (pp. 115-116). Mais uma vez, o recurso de V. Goldschmidt à noção de instante dinâmico, expressão do ato da potência, confirma e esclarece a interpretação de Conen.

25. Sem ir nessa direção, V. Goldschmidt observa, acerca das análises do capítulo XIII: "Aqui, não se trata mais do tempo em seu devir, indiferenciado, mas sim de um tempo estruturado, e estruturado a partir do instante presente. Este já não determina somente o antes e o depois (220 a 9), mas, mais precisamente, o passado e o futuro" (*op. cit.*, p. 98). Cumpre, então, distinguir um sentido estrito e um sentido amplo ou, se se preferir, derivado, do instante: "O instante presente é, então, não mais considerado em si, mas relacionado com 'outra coisa', com um futuro ('ele virá') ou com um passado ('ele veio') ainda próximo, sendo tudo englobado pelo termo *hoje*... Assistimos, pois, a partir do instante pontual, a um movimento de expansão na direção do passado e do futuro, próximos ou distantes, ao longo do qual eventos 'outros' relacionados com o presente formam a cada vez, com este, um lapso de tempo determinado e quantificável (227 a 27)" (p. 99). Certa polissemia do instante parece, então, inevitável ("em quantos sentidos se toma o instante", 222 b 28), como o sugerem as expressões da linguagem comum examinadas no capítulo XIV (as quais, em graus diversos, se referem ao instante presente); comenta V. Goldschmidt: "O instante mesmo, que servira para determinar o tempo pelo anterior e o posterior e que, nesta função, era sempre 'outro' (219 b 25) é agora *situado* e compreendido como instante *presente*, a partir do qual, nas duas direções, embora com sentidos opostos, organizam-se o anterior e o posterior" (*op. cit.*, p. 110).

26. Se uma transição de Aristóteles a Agostinho pudesse ser encontrada na doutrina de Aristóteles, não seria, mais do que nas aporias do instante segundo a *Física*, na teoria do tempo segundo a *Ética* e a *Poética*? Essa é a via explorada por V. Goldschmidt (*op. cit.*, pp. 159-174): como o prazer, com efeito, escapa a todo movimento e a toda gênese, ele constitui um todo acabado que só pode ser uma produção instantânea; a sensação, igualmente, produz-se de uma só vez; com mais forte razão, a vida feliz que nos livra das vicissitudes da fortuna. Se assim é, é na medida em que o instante é o instante de um ato, que é também uma operação de consciência, em que "o ato transcende o processo genético do qual, no entanto, ele é o termo" (*op. cit.*, p. 181). Esse tempo não é o tempo do movimento, submetido ao regime do ato imperfeito da potência. É o tempo de um ato acabado. Nesse aspecto, embora o tempo trágico não se una jamais ao tempo físico, ele concorda com o da ética: o tempo que "acompanha" o desenrolar da fábula não é o de uma gênese, mas sim o de uma ação dramática considerada como um todo; é o tempo de um ato e não de uma gênese (*op. cit.*, pp. 407-418). Minhas próprias análises da *Poética* de Aristóteles, em *Tempo e Narrativa I*, concordam com essa conclusão. Esse desenvolvimento imprevisto da teoria aristotélica do tempo é impressionante, mas não conduz de Aristóteles a Agostinho. O instante-totalidade da *Ética* só se distingue do instante-limite da *Física* para se furtar ao tempo. Já não podemos dizer que ele está "no tempo". A partir daí, segundo a análise de Victor Goldschmidt, é menos na direção de Agostinho do que de Plotino e de Hegel que aponta o instante-totalidade da *Ética* e, eventualmente, da *Poética*.

TEMPO INTUITIVO OU TEMPO INVISÍVEL?
Husserl perante Kant

O confronto entre o tempo da alma segundo Agostinho e o tempo da física segundo Aristóteles ainda não esgotou a aporética do tempo; nem sequer todas as dificuldades da concepção agostiniana foram trazidas à luz. A interpretação do livro XI das *Confissões* não cessou de se mover entre lampejos de visão e trevas de incerteza. Ora Agostinho exclama: Aqui, eu sei! Aqui, eu creio! Ora ele interroga: Será que apenas acreditei ver? Será que compreendo o que creio saber? Há, portanto, alguma razão fundamental que faça com que a consciência do tempo não possa superar essa alternância da certeza e da dúvida?

Se optei por interrogar Husserl neste estágio da investigação sobre a aporética do tempo, fi-lo em razão da ambição maior que me parece caracterizar a sua fenomenologia da consciência íntima do tempo, a saber, *fazer aparecer* o próprio tempo por meio de um método apropriado e, assim, libertar a fenomenologia de toda aporia. Ora, a ambição de fazer aparecer o tempo enquan-

to tal choca-se sem sucesso com a tese essencialmente kantiana da *invisibilidade* desse tempo que, no capítulo anterior, aparecia sob o título de tempo físico e que retorna, na *Crítica da razão pura*, sob o título de tempo objetivo, ou seja, de tempo implicado na determinação dos *objetos*. Para Kant, o tempo objetivo, nova figura do tempo físico numa filosofia transcendental, jamais aparece enquanto tal, permanece sempre como um pressuposto.

1. O aparecer do tempo: As "Lições" de Husserl sobre a fenomenologia da consciência íntima do tempo

A "Introdução" às *Lições sobre a consciência íntima do tempo*,¹ assim como os parágrafos 1 e 2, exprimem bem a ambição de Husserl de submeter a uma descrição direta o *aparecer* do tempo enquanto tal. A consciência do tempo deve, então, ser entendida no sentido de consciência "íntima" (*inneres*). Só nesse adjetivo se conjugam a descoberta e a aporia de toda a fenomenologia da consciência do tempo. É a função da desativação (*Ausschaltung*) do tempo objetivo produzir essa consciência íntima, que seria, a título imediato, uma consciência-tempo (a língua alemã exprime perfeitamente, por meio de um substantivo composto — *Zeitbewusstsein* —, a ausência de intervalo entre consciência e tempo). O que é, efetivamente, excluído do campo de aparição, sob o título do tempo objetivo? Exatamente o tempo do mundo, do qual Kant demonstrou que ele permanece como um pressuposto de toda determinação de objeto. Se a exclusão do tempo objetivo é levada por Husserl até o coração da psicologia enquanto ciência dos objetos psíquicos,² ele o faz para desnudar o tempo e a duração (sendo este termo sempre tomado no sentido de intervalo, de lapso de tempo) que aparecem como tais.³ Longe de se limitar a recolher a impressão primeira, a experiência ordinária, é o testemunho delas que Husserl recusa; ele pode chamar de *datum* [6] (9) esse "tempo imanente do curso da consciência"; mas esse *datum* está longe de constituir um imediato; ou antes, o imediato não é dado imediatamente; é preciso conquistar o imediato a duras penas: à custa de suspender "todo pressuposto transcendente acerca dos existentes" (*ibid.*).

É Husserl capaz de pagar esse preço? Só poderemos responder a essa pergunta ao final da terceira seção das *Lições*..., que pede uma última radicalização do método de desativação. Devemos, porém, observar que a fenomenologia não pode evitar admitir, pelo menos no início de sua operação, certa homonímia entre o "curso da consciência" e o "curso objetivo do tempo do mundo" — ou ainda entre o "um depois do outro" do tempo imanente e a sucessão do tempo objetivo — ou ainda entre o *continuum* de um e o do outro, entre a multiplicidade de um e a do outro. Não cessaremos, em seguida, de encontrar homonímias comparáveis, como se a análise do tempo imanente não se pudessem constituir sem constantes empréstimos ao tempo objetivo desativado.

Podemos compreender a necessidade desses empréstimos se considerarmos que a ambição de Husserl não é nada menos do que elaborar uma *hilética* da consciência.⁴ Ora, para que essa *hilética* não esteja fadada ao silêncio, ele precisa contar entre os *data* fenomenológicos "as apreensões (*Auffassungen*) de tempo, as vivências em que aparece algo temporal no sentido objetivo" [6] (9). São essas apreensões que permitem manter um discurso sobre a *hilética*, desafio supremo da fenomenologia da consciência íntima do tempo. Delas, Husserl admite que exprimem caracteres de ordem no tempo *sentido* e que servem de base à constituição do próprio tempo objetivo.⁵ Ora, não podemos perguntar-nos se essas apreensões, para tirar a *hilética* do silêncio, não têm de tomar empréstimos das determinações do tempo objetivo, conhecidas antes da desativação.⁶ Falaríamos do "ao mesmo tempo" sentido, se nada soubéssemos da simultaneidade objetiva, da distância temporal, se nada soubéssemos da igualdade objetiva entre intervalos de tempo?⁷

Torna-se a questão particularmente urgente quando consideramos as *leis* que, segundo Husserl, regem os encadeamentos temporais sentidos. Husserl não duvida que "verdades apriorísticas" [10] (15) adiram a essas apreensões, elas próprias inerentes ao tempo sentido. Dessas verdades apriorísticas deriva o *a priori* do tempo, a saber, que "a ordem temporal bem estabelecida

é uma série bidimensional infinita, que dois tempos diferentes nunca podem estar juntos, que sua relação é irreversível, que há uma transitividade, que a cada tempo pertence um tempo anterior e um tempo posterior etc. E isso basta para a introdução geral" [10] (16). Portanto, poderia ser aceito o desafio de que o *a priori* do tempo é suscetível de ser trazido à luz "explorando a *consciência do tempo*, mostrando a sua constituição essencial e extraindo os conteúdos de apreensão e os caracteres de ato que pertencem eventualmente de maneira específica ao tempo e dos quais dependem essencialmente os caracteres apriorísticos do tempo" [10] (15).

O fato de que a percepção da duração não cessa de pressupor a duração da percepção não pareceu a Husserl mais embaraçoso do que a condição geral a que está submetida toda a fenomenologia, inclusive a da percepção, a saber, que, sem familiaridade prévia com o mundo objetivo, a própria redução careceria de qualquer ponto de apoio. Esse é o sentido geral da desativação que está aqui em questão: ela não poderia suprimir nada, limita-se a mudar a direção do olhar, sem perder de vista o que é desativado. A conversão à imanência, nesse sentido, consiste numa mudança de sinal, como está dito em *Idéias I*, § 32; mudança de sinal que não proíbe o emprego das mesmas palavras — unidade de som, apreensão etc. — quando o olhar se desloca do som que dura para o "seu modo de durar".⁸ Todavia, a dificuldade é redobrada com a consciência íntima do tempo, na medida em que é sobre uma percepção já reduzida que a fenomenologia realiza uma redução, desta vez do *percebido* ao *sentido*, a fim de mergulhar nas camadas mais profundas de uma hilética subtraída ao jugo da noética. Não vemos, porém, como uma hilética possa ser elaborada por uma via que não a dessa redução na redução. O reverso dessa estratégia são as homonímias, as ambigüidades de vocabulário, sustentadas pela persistência da problemática da coisa percebida sob a rasura da intencionalidade *ad extra*. Daí o paradoxo de uma operação que se esteia na própria experiência que ela subverte.

Ora, acho que esse equívoco deve ser posto na conta, não de um fracasso puro e simples da fenomenologia da consciência íntima do tempo, mas sim das aporias que são o preço cada vez mais alto de uma análise fenomenológica cada vez mais fina.

Acompanhados dessas perplexidades, vamos voltar-nos para os dois grandes achados da fenomenologia husserliana do tempo: a descrição do fenômeno de retenção — e de seu simétrico, a protensão —, e a distinção entre retenção (ou lembrança primária) e relembração (ou lembrança secundária).

A fim de poder começar sua análise da retenção, Husserl concede-se o apoio da percepção de um objeto o mais insignificante possível: um *som*, portanto, algo que é possível designar com um nome idêntico e que se considera efetivamente como o mesmo: um *som*; *um som*.⁹ Uma coisa qualquer, portanto, de que Husserl gostaria de fazer não um objeto percebido, à minha frente, mas sim um objeto *sentido*. Em virtude de sua natureza ela mesma temporal, o som é apenas sua própria incidência, sua própria sucessão, sua própria continuação, sua própria cessação.¹⁰ Nesse aspecto, o exemplo agostiniano da recitação do verso do hino *Deus creator omnium*, com suas oito sílabas alternadamente longas e breves, proporia, se entendermos bem a Husserl, um objeto complexo demais para ser mantido na esfera imanente; o mesmo acontece, no próprio Husserl, com o exemplo da melodia, que ele não tarda em afastar de seus planos. A esse objeto mínimo — o som que dura — Husserl dá o estranho nome de *Zeitobjekt*, que Gérard Granel¹¹ tem razão de traduzir por *tempo-objeto* (*tempo-objet*), para ressaltar seu caráter insólito. A situação é a seguinte: por um lado, supõe-se que o tempo objetivo esteja reduzido e se pede ao próprio tempo que apareça como uma vivência; por outro lado, para que o discurso sobre a hilética não seja reduzido ao silêncio, é preciso o suporte de um algo percebido. A terceira seção dirá se, para ir até o fim da desativação, podemos suspender o lado objetivo residual do tempo-objeto. Enquanto isso não ocorre, o tempo-objeto como objeto reduzido é que fornece seu *télos* à investigação; é ele que indica o que é preciso constituir na esfera de pura imanência, a saber, a

duração, no sentido da continuação do mesmo através da sucessão das frases outras. Podemos deplorar a ambigüidade dessa estranha entidade: no entanto, é a ela que devemos uma análise do tempo que é, logo de saída, uma análise da duração, no sentido da *continuação*, da "persistência considerada como tal" (*Verharren als solches, ibid.*), e não apenas da sucessão.

O achado de Husserl, nesse ponto, é que o "agora" não se contrai num instante pontual, mas comporta uma *intencionalidade longitudinal* (para contrapô-la à intencionalidade transcendente, que, na percepção, acentua a unidade do objeto), em virtude da qual ele é ao mesmo tempo ele mesmo e a retenção da frase de som que acaba "agora mesmo" (*soeben*) de passar, assim como a protensão da fase iminente. Essa descoberta é que lhe permite livrar-se de toda função sintética se superpondo a um diverso, mesmo que fosse a imaginação segundo Brentano. O "um depois do outro", cuja formulação em Kant reencontraremos mais adiante, é essencial ao aparecer dos tempo-objetos; por persistência, com efeito, deve-se entender a unidade da duração (*Dauereinheit*) do som, que se supõe reduzido ao estatuto de puro dado hilético (§ 8, início): "Ele começa e cessa, e toda a unidade de sua duração, a unidade de todo o processo em que ele começa e acaba, 'cai' depois de seu fim no passado cada vez mais distante" [24] (37). Não há dúvida: o problema é o da duração como *mesmo*. E a *retenção*, simplesmente nomeada aqui, é o nome da solução procurada.

A partir daí, a arte da descrição fenomenológica reside na transferência da atenção do som que dura para a modalidade de sua persistência. Mais uma vez, a tentativa seria vã se o puro dado hilético fosse amorfo e inefável; na realidade, posso chamar de "agora" a consciência do som em seu começo, falar da "continuidade de fase como tendo ocorrido agora há pouco" (*vorhin*), e de toda a duração como de uma "duração passada" (*als abgelaufene Dauer*) [24] (38). Para que a hilética não seja muda, deve-se buscar apoio, como Agostinho todas as vezes em que se opunha aos céticos, na compreensão e na comunicação da linguagem comum, portanto, no sentido admitido de palavras como "come-

çar", "continuar", "acabar", "permanecer", bem como na semântica dos tempos verbais e dos inúmeros advérbios e conjunções de tempo ("ainda", "enquanto", "agora", "antes", "depois", "durante" etc.). Infelizmente, Husserl não se interroga sobre o caráter irredutivelmente metafórico dos termos mais importantes em que se apóia a sua descrição: "fluxo" (*Fluss*), "fase", "transcorrer" (*ablaufen*), "cair" (*rücken*), "recair" (*zurücksinken*), "intervalo" (*Strecke*) e sobretudo o par "vivo"- "morto", aplicado de maneira polarizada ao "ponto de produção do presente" e à duração transcorrida, uma vez recaída no vazio. A própria palavra "retenção" é metafórica, na medida em que significa segurar firme ("nessa recaída, eu o 'retenho' (*halte*) ainda, tenho-o numa 'retenção', enquanto ela se mantém, ele tem a sua temporalidade própria, ele é o mesmo, sua duração é a mesma" [24] (37)). A despeito desse silêncio de Husserl, podemos perfeitamente admitir, dado o rico vocabulário aplicado ao próprio modo da duração, que a linguagem comum oferece recursos insuspeitados à própria hilética, pela simples razão de que os homens nunca se limitaram a falar dos objetos, mas sempre prestaram uma atenção pelo menos marginal e confusa à modificação mesma do aparecer dos objetos quando eles mudam. Nem sempre faltam as palavras. E, quando faltam os termos literais, a metáfora garante a transmissão, trazendo consigo os recursos da *inovação semântica*. Assim, a linguagem oferece metáforas *apropriadas* à designação da persistência no transcurso; a própria palavra "retenção" é a testemunha por excelência dessa pertinência da linguagem comum até em seu uso metafórico.

Essa mistura de audácia e de timidez na desativação vai requerer uma discussão cujo fio o desvio por Kant nos fornecerá. As homonímias e as ambigüidades, que ela tolera e talvez exija, são o preço da inestimável descoberta da retenção. Esta procede de uma reflexão sobre o sentido a dar à palavra "ainda" na

* Adotamos os termos transcurso, transcorrência, transcorrer e transcorrido para traduzir *écoulement, s'écouler e écoulé*, mantendo a unidade de derivação entre os termos, o que dificilmente se poderia conseguir com uma tradução literal centrada no verbo *escoar*. (N.T.)

expressão: o som ressoa "ainda". "Ainda" implica ao mesmo tempo o mesmo e o outro: "O próprio som é o mesmo, mas o som 'em seu modo' (de aparecimento) aparece como continuamente outro" [25] (39). A inversão de perspectiva do som para o "seu modo de" (*der Ton "in der Weise wie", ibid.*) faz passar para o primeiro plano a alteridade e a transforma em enigma.

A primeira característica apresentada por essa alteridade, e na qual o § 9 se detém, diz respeito ao duplo fenômeno da distintividade decrescente da percepção das fases transcorridas, do embaçamento ou da compressão crescente dos conteúdos retidos: "Ao cair no passado, o objeto temporal se encolhe e ao mesmo tempo se obscurece" [26] (40). Mas o que Husserl faz questão de preservar a qualquer custo é a *continuidade* no fenômeno de distanciamento, de obscurecimento e de encolhimento. A alteridade característica da mudança que afeta o objeto em seu *modo* de transcorrência não é uma diferença exclusiva de identidade. É uma alteração absolutamente específica. O incrível é Husserl ter procurado no "agora" uma intencionalidade de um tipo particular que não se dirige para um correlato transcendente, mas sim para o agora "agora mesmo" transcorrido, e de que toda a virtude consiste em retê-lo para gerar a partir do "agora" pontual da fase que está passando o que Granel chama de o "grande agora" (*op. cit.*, p. 55) do som em sua duração inteira.

É essa intencionalidade longitudinal e não objetivante que garante a própria continuidade da duração e preserva o mesmo no outro. Ainda que seja verdade que eu não me tornaria atento a essa intencionalidade longitudinal, geradora de continuidade, sem o fio condutor do objeto uno, é realmente ela, e não a intencionalidade objetivante sub-repticiamente introduzida na constituição hilética, que garante a continuação do presente pontual no presente estendido da duração una. Senão, a retenção não constituiria nenhum fenômeno específico digno de análise. A retenção é precisamente o que faz manterem-se juntos o presente pontual (*Jetzpunkt*) e a série das retenções agarradas a ele. Relativamente ao presente pontual, "o objeto em seu como" é sempre outro. A função da retenção é estabelecer a identidade

do presente pontual e do objeto imanente não-pontual. A *retenção é um desafio à própria lógica do mesmo e do outro; esse desafio é o tempo*: "Todo ser temporal 'aparece' num certo modo de transcurso continuamente cambiante e 'o objeto em seu modo de transcorrência' é sem cessar de novo um outro nessa mudança, ao passo que dizemos, porém, que o objeto e cada ponto de seu tempo e esse tempo mesmo são uma única e mesma coisa" [27] (41). O paradoxo está apenas na linguagem ("ao passo que dizemos, porém..."). O paradoxo prolonga-se nos dois sentidos que doravante é preciso atribuir à própria intencionalidade; conforme ela designe a relação da consciência com "o que aparece em seu modo", ou a relação com o que aparece sem mais, o percebido transcendente (fim do § 9).

Essa intencionalidade longitudinal assinala a reabsorção do aspecto serial da sucessão dos "agoras", que Husserl chama de "fases" ou "pontos", na continuidade da duração. Temos um saber dessa intencionalidade longitudinal: "Do fenômeno de transcorrência, sabemos que ele é uma continuidade de mutações incessantes que forma uma unidade indivisível: indivisível em fragmentos que pudessem ser por si mesmos e indivisível em fases que pudessem ser por si mesmas, em pontos da continuidade" [27] (42). A ênfase recai na continuidade do todo, ou na totalidade do contínuo, que o próprio termo duração (*Dauer*) designa. Que algo persista enquanto muda, eis o que significa durar. A identidade que decorre daí já não é, portanto, uma identidade lógica, mas precisamente uma totalidade temporal.¹²

O diagrama¹³ anexo ao § 10 tem como única ambição visualizar, por um procedimento linear, a síntese entre a alteridade característica da simples sucessão e a identidade na persistência realizada pela retenção. O importante nesse diagrama não é que o avanço no tempo seja ilustrado por uma linha (OE), mas sim que a essa linha — a única linha levada em consideração por Kant — seja preciso acrescentar a oblíqua OE', que figura "a descida em profundidade", e sobretudo a vertical EE', que, em cada momento do tempo, une a seqüência dos instantes presentes à descida em profundidade. Essa vertical é que representa a

fusão do presente com seu horizonte de passado na continuidade das fases. Nenhuma linha simboliza por si só a retenção; só o conjunto constituído pelas três linhas a visualiza. Husserl pode dizer no final do § 10: “A figura dá, assim, uma imagem completa da dupla continuidade dos modos de transcorrência” [29] (43).

A principal desvantagem do diagrama é pretender dar uma representação *linear* de uma constituição não-linear. Não se poderia, além disso, tirar a linha do avanço do tempo sem se dar ao mesmo tempo o caráter sucessivo do tempo e a posição de todo ponto do tempo sobre a linha. Por certo, o diagrama enriquece a representação linear, completando-a pela linha oblíqua da descida em profundidade e pela vertical da profundidade de cada instante; assim, o diagrama total, completando o esquema da sucessão, subverte o privilégio e o monopólio da sucessão na figuração do tempo fenomenológico. De qualquer forma, o diagrama, ao figurar uma seqüência de pontos-limite, fracassa em representar a implicação retencional dos pontos-fonte. Em suma, ele fracassa em figurar a identidade do distante e do profundo, que faz com que os instantes tornados outros sejam incluídos de uma maneira única na espessura do instante presente. Na verdade, não há diagrama adequado da retenção e da mediação que ela exerce entre o instante e a duração.¹⁴

Além disso, o vocabulário com o qual Husserl descreve a retenção não é muito menos inadequado do que esse diagrama, que talvez devamos ter pressa em esquecer. Com efeito, é pelo termo *modificação* que Husserl tenta caracterizar a retenção relativamente à impressão originária. A escolha desse vocabulário pretende assinalar que o privilégio da originariedade de cada novo presente se estende para a seqüência dos instantes que ele retém em sua profundidade, a despeito do afastamento deles. Decorre daí que já não se deve traçar a barra da diferença entre o presente pontual e tudo o que já transcorreu e passou, mas sim entre o presente recente e o passado propriamente dito. Isso ganhará toda a sua força com a distinção entre retenção e lembrança, que é a contrapartida necessária da continuidade entre impressão original e modificação retencional. Mas, desde

já, pode-se afirmar que o presente e o passado recente pertencem-se mutuamente, que a retenção é um presente ampliado que garante não só a continuidade do tempo, mas também a difusão progressivamente atenuada da intuitividade do ponto-fonte a tudo o que o instante presente retém em si ou sob si. O presente é chamado de ponto-fonte (*Quellpunkt*) precisamente porque o que dele transcorre lhe pertence “ainda”: começar é começar a continuar; o próprio presente é, assim, “uma continuidade em crescimento contínuo, uma continuidade de passados [28] (42). Cada ponto da duração é o ponto-fonte de uma continuidade de modos de transcorrência, e a acumulação de todos esses pontos duradouros faz a continuidade do processo inteiro.¹⁵

Todo o sentido da polêmica contra Brentano está ali: não é preciso acrescentar um vínculo extrínseco — mesmo que fosse o da imaginação — à série dos “agoras” para gerar uma duração. Cada ponto se encarrega disso por sua expansão como duração.¹⁶

É essa expansão do ponto-fonte como duração que garante a expansão do caráter originário de que goza a impressão característica do ponto-fonte, no horizonte do passado. A retenção tem como efeito não só ligar o passado recente ao presente, mas também comunicar a sua intuitividade a esse passado. A modificação recebe, assim, um segundo sentido: não só o presente é modificado como presente recente, mas também a impressão originária passa ela própria para a retenção: “O presente de som transforma-se em passado de som, a consciência impressional transforma-se, fluindo continuamente, em consciência retencional sempre nova” [29] (44). Mas a impressão originária só passa para a retenção de uma forma progressivamente “dégradée”.¹⁷ A esse encadeamento é que se deve relacionar, a meu ver, a expressão composta: “retenção de retenções”, ou a de uma “seqüência contínua de retenções que pertencem ao ponto inicial” [29] (44). Cada novo “agora”, repelindo para o passado recente o “agora” anterior, faz dele uma retenção que tem as suas próprias retenções; essa intencionalidade de segundo grau exprime o rearranjo incessante das retenções mais antigas pelas mais

recentes, em que consiste o distanciamento temporal: "Cada retenção é em si mesma modificação contínua, que traz em si, por assim dizer, na forma de uma seqüência de dégrádés, a herança do passado" [29] (44).¹⁸

Se a ambição de Husserl, ao forjar a noção de modificação, é realmente estender ao passado recente o benefício da originalidade característica da impressão presente, a mais importante implicação disso é que as noções de diferença, de alteridade, de negatividade expressas pelo "não...mais" não são primeiras, mas derivam da abstração operada sobre a continuidade por um olhar que se detém no instante e o converte de ponto-fonte em ponto-limite. Uma característica da gramática do verbo ser confirma essa idéia: é possível, com efeito, conjugar o verbo ser num tempo passado (e futuro) sem introduzir negação: "é", "era", "será" são expressões inteiramente positivas que assinalam na linguagem a prioridade da idéia de modificação sobre a de negação, pelo menos na constituição da memória primária.¹⁹ O mesmo acontece com o advérbio "ainda": sua posição exprime à sua maneira a aderência do "que passou agora mesmo" à consciência do presente. As noções de retenção e de modificação intencional não querem dizer outra coisa: *a lembrança primária é uma modificação positiva da impressão, não a sua diferença*. Em oposição à representação em imagens do passado, ela compartilha com o presente vivo o privilégio do originário, embora de modo continuamente enfraquecido: "A própria intuição do passado não pode ser uma figuração por imagem (*Verbildlichung*). É uma consciência originária" [32] (47).²⁰

Isso não exclui que, se detivermos pelo pensamento o fluxo retencional, e se isolarmos o presente, o passado e o presente parecem excluir-se. É, então, legítimo dizer que o passado não é mais e que passado e "agora" se excluem: "O que é identicamente o mesmo pode ser 'agora' e passado, mas somente porque durou entre o passado e o 'agora'" [34] (50). Essa passagem do "era" para o "não mais" e o recobrimento de um pelo outro exprimem apenas o duplo sentido do presente, por um lado, como ponto-fonte, como iniciativa de uma continuidade retencional, e, por outro

lado, como ponto-limite, abstrato por divisão infinita do *continuum* temporal. A teoria da retenção tende a mostrar que o "não mais" procede do "era" e não o inverso, e que a modificação precede a diferença. O instante, considerado à parte de seu poder de começar uma seqüência retencional, resulta apenas de uma abstração feita sobre a continuidade desse processo.²¹

A distinção entre lembrança primária e lembrança secundária, também chamada de *relembração* (*Wiederinnerung*), é a segunda conquista propriamente fenomenológica das *Lições*. Essa distinção é a contrapartida exigida pela caracterização essencial da retenção, a saber, a aderência do passado retido ao presente pontual no seio de um presente que persiste enquanto desaparece. Nem tudo o que entendemos pela lembrança está contido nessa experiência de base da retenção. Para falar em termos agostinianos, o presente do passado tem uma significação diferente daquela do "agora mesmo" passado. Que dizer desse passado que já não pode ser descrito como a cauda do cometa do presente, ou seja, que dizer de todas as nossas lembranças que já não têm, por assim dizer, um pé no presente?

Para resolver o problema, Husserl fornece mais uma vez um exemplo paradigmático, que, sem ter a simplicidade esquelética do simples som que continua a ressoar, ainda apresenta, pelo menos à primeira vista, uma simplicidade extrema: lembramo-nos de uma melodia que ouvimos recentemente (*jüngst*) num concerto. O exemplo é simples, no sentido de que a lembrança, em virtude do caráter recente do acontecimento evocado, tem como única ambição *reproduzir* um tempo-objeto. Com isso, sem dúvida, pensa Husserl, são descartadas todas as complicações ligadas à *reconstrução* do passado, como seria o caso do passado histórico ou mesmo das lembranças distantes. O exemplo, porém, não é absolutamente simples, já que se trata, desta vez, não de um mesmo som, mas sim de uma melodia que podemos *percorrer pela imaginação*, seguindo a ordem do primeiro som, depois o segundo etc. Sem dúvida, Husserl pensou que sua análise da retenção, aplicada a um som único, não podia ser transposta, sem adjunção maior, ao caso da melodia, na medida em que a composição desta última não era levada em conta na

discussão, mas somente a sua maneira de se ligar ao presente pontual. Assim, Husserl se dá o direito de partir diretamente do caso da melodia numa nova etapa de sua descrição, a fim de concentrar a atenção numa outra característica de simplicidade, a de uma melodia não mais “produzida”, mas sim “reproduzida”, não mais apresentada (no sentido do grande presente), mas *re-presentada* (*Repräsentation* ou *Vergegenwärtigung*).²² A suposta simplicidade do exemplo imaginado incide, pois, sobre o “re” (*wieder*) implicado na expressão re-lembração e em outras expressões aparentadas que encontraremos mais adiante, em particular a de repetição (*Wiederholung*), que ocupará um lugar excepcional na análise heideggeriana e cuja importância para uma teoria do tempo narrado mostrarei. Esse “re-” é, então, descrito como um fenômeno de “correspondência” termo a termo, no qual, por hipótese, a diferença já não é de conteúdo (a mesma melodia é produzida e depois reproduzida), mas de modo de realização. A diferença está, então, entre melodia percebida e melodia quase-percebida, entre audição e quase-audição. Essa diferença significa que o “agora” pontual tem seu correspondente num quase-presente que, afora o seu estatuto de “como se”, apresenta as mesmas características de retenção e de protensão, portanto, a mesma identidade entre o “agora” pontual e sua cauda de retenções. A escolha do exemplo simplificado — a mesma melodia lembrada — tem como única razão de ser permitir transferir para a ordem do “como se” a continuidade entre consciência impressional e consciência retencional, com a totalidade das análises que se relacionam com isso.²³ Decorre daí que todo momento da seqüência dos instantes presentes pode ser re-presentado na imaginação como presente-fonte, à maneira do “como se”. Esse quase-presente-fonte terá, pois, seu halo temporal (*Zeithof*) [35] (51), que o tornará a cada vez o centro de perspectiva para suas próprias retenções e protensões. (Mostrarei mais adiante que esse fenômeno é a base da consciência histórica, para a qual todo passado retido pode ser elevado à condição de quase-presente dotado de suas próprias retrospectões e de suas próprias antecipações, das quais algumas pertencem ao passado [retido] do presente efetivo.)

A primeira implicação da análise da relembração é reforçar, por contraste, a *continuidade*, dentro de uma percepção ampliada, entre retenção e impressão, à custa da diferença entre o presente pontual e o passado recente. Essa luta entre a ameaça de ruptura contida na distinção, na oposição, na diferença e a continuidade entre retenção e impressão faz parte da camada mais antiga do parágrafo de 1905.²⁴ O sentido dessa luta é claro: se a diferença não estivesse incluída na continuidade, não se poderia falar propriamente de constituição temporal; a passagem contínua da percepção à não-percepção (no sentido estrito desses termos) é a reconstituição temporal, e essa passagem contínua é obra das apreensões, que dissemos anteriormente não pertencerem ao mesmo estrato que a hilética. A unicidade do *continuum* é tão essencial à captação dos tempo-objetos que podemos dizer que o “agora” verdadeiro de uma melodia só advém quando cai o último som; ele é, então, o limite ideal da “continuidade de aumento” constitutiva do tempo-objeto tomado em bloco. Nesse sentido, as diferenças que Husserl chama de diferenças do tempo (*die Unterschiede der Zeit* [39] (55)) são elas próprias constituídas na e pela continuidade que os tempo-objetos exibem num lapso de tempo. Não se poderia sublinhar melhor o primado da continuidade sobre a diferença, sem o que não teria sentido falar de tempo-objeto nem de lapso de tempo.

Precisamente essa *passagem contínua* do presente ao passado é que faz falta na oposição global entre apresentação e re-presentation: o “como se” não é de modo algum assimilado à passagem contínua que constitui a apresentação pela modificação do presente em passado recente.²⁵

Assim, pois, o *antes* e o *depois* devem ser constituídos a partir da lembrança primária, ou seja, já na percepção ampliada. O *quase* da re-presentation só pode reproduzir o seu sentido, não produzi-lo originariamente. Só a união, prévia a todo *quase*-, da impressão e da retenção tem a chave do que Husserl, desafiando Aristóteles e Kant, chama de “o ato criador-de-tempo, o ato-do-agora ou o ato-do-passado” (*der zeitschaffende Jetztakt und Vergangenheitsakt* [41] (58)). Estamos bem no coração da constituição da consciência íntima do tempo.

Esse primado da retenção encontra uma confirmação a mais no caráter intransponível do corte entre apresentação e re-presentation. Só a primeira é um ato originariamente doador: "Não dar em pessoa é precisamente a essência da imaginação" [45] (63). O "ainda uma vez" não tem medida comum com o "ainda". O que poderia mascarar essa diferença fenomenológica é essa característica maior própria da modificação de retenção que transforma efetivamente o "agora", tanto reproduzido quanto originário, num passado. Mas o *dégradé* contínuo, característico da retenção, não poderia ser confundido com a passagem da percepção à imaginação, que constitui uma diferença *descontínua*. A clareza decrescente da representação tampouco deve ser confundida com o apagamento progressivo da lembrança primária. Há aí dois tipos de obscuridade que cumpre não confundir (§ 21). O tenaz preconceito do presente pontual é que sempre faz renascer a ilusão de que a extensão do presente é obra da imaginação. O apagamento gradual do presente na retenção jamais equivale a um fantasma. O abismo fenomenológico é intransponível.

Significa isso que a relembração só seja invocada para reforçar o primado da retenção na constituição do tempo? Não é inútil que eu possa me representar uma vivência anterior. A liberdade da representação não é uma componente desdenhável da constituição do tempo: sozinha, a retenção se aproximaria da *Selbstaffektion* segundo Kant. A relembração, com sua livre mobilidade, unida a seu poder de recapitulação, proporciona o recuo da livre reflexão. A reprodução torna-se, então, "um livre percurso" que pode conferir à representação do passado um *tempo*, uma articulação, uma clareza variáveis.²⁶ É por isso que o fenômeno que lhe parece, no total, mais notável é aquele em que se produz um "recobrimento" (*Deckung*) entre o passado simplesmente retido na *aura* do presente e a reprodução que repassa sobre o passado: "O passado de minha duração é-me dado, então, precisamente mui simplesmente dado, como 're-dado' da duração" [43] (60). (Diremos mais adiante tudo o que uma reflexão sobre o passado histórico pode receber dessa *Wiedergegebenheit* oriunda do "recobrimento" entre um passado passiva-

mente retido e um passado espontaneamente representado.) A identificação de um mesmo objeto temporal parece depender em considerável medida desse "re-torno" (*Zurück-kommen*) em que o *nach* de *Nachleben*, o *wieder* de *Wiedergegebenheit* e o *zürück* de *Zurückkommen* coincidem no "re-" da re-lembrança. Mas o "eu posso" (do "eu posso re-lembrar-me") não seria capaz por si só de garantir a continuidade com o passado, que em última instância se baseia na modificação da retenção, que é mais da ordem da afecção do que da ação. Pelo menos, a livre reiteração do passado na relembração é de uma importância tal para a constituição do passado, que o próprio método fenomenológico se baseia nesse poder de repetir "nos dois sentidos de fazer voltar e de reiterar — a experiência mais primitiva da retenção: esta segue as "linhas de similaridade" que tornam possível o recobrimento sucessivo entre a mesma sucessão retida e, depois, a re-lembrança. Esse mesmo "recobrimento" precede toda comparação refletida, já que a própria semelhança entre o retido e o re-lembrado depende de uma intuição da semelhança e da diferença.

Se o "recobrimento" ocupa um lugar tão considerável na análise da relembração, isso ocorre porque ele se destina a compensar o corte entre a retenção, que ainda pertence ao presente, e a representação, que já não lhe pertence. A questão que obsedia Husserl é a seguinte: se a maneira como a relembração presentifica o passado difere fundamentalmente da presença do passado na retenção, como pode uma representação ser fiel ao seu objeto? Essa fidelidade só pode ser a de uma correspondência adequada entre um "agora" presente e um "agora" passado.²⁷

Abre-se uma nova problemática com a distinção entre imaginação e relembração. Essa distinção teve de ser mantida entre parênteses nas análises anteriores, centradas na diferença entre passado retido e passado representado. Chegou-se, até, sem escrúpulos, a considerar sinônimos "re-presentado" e "imaginado", como dissemos anteriormente. Ora, coloca-se a questão de saber "como consegue o 'agora' reproduzido representar um passado",²⁸ mas num outro sentido da palavra "representar", que

corresponde ao que hoje seria chamado de "pretensão à verdade". O que importa já não é a *diferença* entre relembração e retenção, mas sim a *relação com o passado* que passa por essa diferença. É preciso, então, distinguir a relembração da imaginação pelo valor *posicional* (*Setzung*) ligado à relembração e ausente da imaginação. Na verdade, a noção de recobrimento entre passado re-produzido e passado retido antecipava a da *posição* do "agora" reproduzido. Mas a identidade de conteúdo, a despeito da diferença entre "ainda uma vez" e "ainda", interessava mais do que a intenção do "agora" atual, que faz com que a lembrança represente este último, no sentido de que o *põe* como tendo-sido. Não basta dizer que o fluxo de representações é constituído exatamente como o fluxo de retenções, com seu mesmo jogo de modificações, de retenções e de protensões. É preciso formar a idéia de uma "segunda intencionalidade" [52] (70), que faz dela uma representação *de...*, segunda no sentido de que equivale a uma *réplica* (*Gegenbild*) da intencionalidade longitudinal constitutiva da retenção e geradora do tempo-objeto. Por sua forma de fluxo de vivência, a relembração apresenta, de fato, as mesmas características de intencionalidade retencional que a lembrança primária; além disso, ela visa intencionalmente a essa intencionalidade primeira. Essa reduplicação intencional própria da retenção garante a *integração* da relembração na constituição da consciência íntima do tempo, que a preocupação de distinguir a relembração da retenção poderia ter feito perder-se de vista. A relembração não é apenas um "como se" presente: ela visa ao presente, e assim o *põe* como tendo-sido. (Como a operação de recobrimento, a operação de *posição* é essencial, como diremos mais adiante, para a inteligência do passado histórico.)

Para concluir a inserção da relembração na unidade da corrente da vivência, ainda é preciso considerar que a lembrança contém intenções de *expectativa* cujo preenchimento leva ao presente. Em outras palavras, o presente é ao mesmo tempo o que vivemos e o que realiza as antecipações de um passado rememorado. Em compensação, essa realização se inscreve na lembrança; lembro-me de ter esperado o que agora está realizado. Doravante, essa realização faz parte da significação da expecta-

tiva rememorada. (Essa característica também é preciosa para uma análise do passado histórico; pertence ao sentido do passado histórico o fato de ele conduzir ao presente através das expectativas constitutivas do horizonte futuro do passado. Nesse sentido, o presente é a efetuação do futuro rememorado. A realização ou não de uma antecipação ligada a um evento rememorado reage sobre a própria lembrança e, por retroação, dá à reprodução uma coloração particular.) Desenvolveremos, em sua devida hora, esse tema. Limitemo-nos a isto: a possibilidade de se voltar para uma lembrança e de nela visar às expectativas que foram realizadas (ou não) ulteriormente contribui para a inserção da lembrança no fluxo unitário da vivência.

Podemos agora falar de um "*encadeamento do tempo*", em que cada evento recebe um *lugar* diferente. Aquela espécie de trama que descrevemos entre retenção e relembração permite, com efeito, juntá-las num único percurso temporal. A intenção do lugar de um evento rememorado por esse único encadeamento constitui uma intencionalidade a mais que se soma à da ordem interna da relembração, que supostamente reproduz a da retenção. Essa intenção do "lugar" no encadeamento do tempo é o que permite caracterizar como passado, presente ou futuro durações que apresentam conteúdos diferentes, mas ocupam um mesmo lugar no encadeamento do tempo — portanto, dar um sentido formal à característica passado, presente, futuro. Mas esse *sentido formal* não é um dado imediato da consciência. Só tratamos propriamente dos eventos do passado, do futuro e do presente em função dessa segunda intencionalidade da relembração, que visa ao seu lugar independentemente de seu conteúdo e de sua duração própria. Essa segunda intenção é inseparável da retroação pela qual uma relembração recebe uma significação nova pelo fato de que suas expectativas encontraram sua efetivação no presente. O abismo que separa a relembração da consciência retencional é preenchido em razão do imbricamento de suas intenções, sem que seja abolida a diferença entre reprodução e retenção. É necessário aí um desdobramento da intencionalidade da relembração, que separe o *lugar* do conteúdo. É por isso que a intenção do lugar é chamada por Husserl de uma intenção não

intuitiva, "vazia". A fenomenologia da consciência íntima do tempo esforça-se aqui por dar conta, por meio de um jogo complexo de intencionalidades superpostas, da *forma* pura da sucessão: esta já não é um pressuposto da experiência, como em Kant, mas sim o correlato das intenções que visam ao encadeamento temporal à parte dos conteúdos rememorados; esse encadeamento é, então, visado como a "cercania" obscura do que é atualmente rememorado, comparável ao último plano espacial das coisas percebidas. Doravante, toda coisa temporal parece destacar-se sobre o fundo da forma temporal em que a insere o jogo das intencionalidades descritas anteriormente.

Podemos espantar-nos com o fato de que Husserl tenha a tal ponto privilegiado a *lembrança* à custa da *expectativa*: Várias razões parecem ter concorrido para esse aparente desequilíbrio. A primeira está ligada à preocupação principal de Husserl, que é resolver o problema da *continuidade* do tempo, sem recorrer a uma operação de síntese de tipo kantiano ou brentiano; ora, a distinção entre retenção e relembração basta para resolver o problema. Além disso, a distinção entre futuro e passado supõe que se tenha dado à característica futuro ou passado um sentido formal; ora, a dupla intencionalidade da relembração resolve o problema, com o risco de introduzir por antecipação a expectativa na própria lembrança como futuro do rememorado. A partir daí, Husserl não crê poder tratar tematicamente da expectativa (§ 26) antes de ter estabelecido a dupla intencionalidade da relembração (§ 25). É na cercania temporal do presente que o futuro se instala e que a expectativa pode ser inserida como uma intenção vazia. Mais fundamentalmente, não parece que Husserl tenha concebido a possibilidade de tratar diretamente da expectativa. Ela não pode ser o *pendant* da lembrança, que "reproduz" uma experiência presente, ao mesmo tempo intencional e retencional. Nesse sentido, a expectativa é "produtora", à sua maneira. Confrontado com essa "produção", Husserl parece desarmado, sem dúvida em razão do primado da fenomenologia da percepção, que a desativação do tempo objetivo suspende sem abolir. Só a filosofia de Heidegger, abertamente centrada no *cuidado* e não na *percepção*, poderá acabar com as inibições que paralisam a

análise husserliana da expectativa. Husserl quase que só concebe a expectativa como antecipação da percepção: "Pertence à essência do que esperamos ser algo que vai ser percebido" [56-57] (77). E, quando a percepção esperada advém, portanto se torna presente, o presente da expectativa tornou-se o passado desse presente. Por esse desvio, a questão da expectativa reconduz à da lembrança primária, que continua sendo o eixo maior das *Lições*.²⁹

A inserção (*Einordnung*) da reprodução no encadeamento do tempo interno traz, assim, um corretivo decisivo à oposição entre o "quase" da reprodução e o originário do bloco constituído pela percepção e pela retenção. Quanto mais insistimos no caráter tético da lembrança, para contrapô-lo à consciência de imagem (§ 28), mais a inserimos na mesma corrente temporal que a retenção: "Ao contrário da consciência de imagem, as reproduções têm o caráter da re-presentação em pessoa (*Selbstvergegenwärtigung*)... A lembrança é representação em pessoa no sentido do passado" [59] (78). Parece que, agora, a característica passado unifica a lembrança secundária e a lembrança primária sob a chancela do "tendo sido presente" [59] (79). Ainda que não percamos de vista o caráter formal dessa inserção, a característica passado, agora comum à reprodução e à retenção, é inseparável da constituição do tempo interno, como encadeamento unitário de todas as vivências. É o caráter *tético* da reprodução do passado o agente mais eficaz desse alinhamento da lembrança secundária e da lembrança primária sob a sigla do passado.

É por isso, talvez, que a reprodução é chamada de uma modificação, da mesma forma que a retenção. Nesse sentido, a oposição entre *quase* e *originário* está longe de ser a palavra final sobre a relação entre lembrança secundária e lembrança primária. Seria preciso primeiro opô-las, para melhor suturar consciência retencional e consciência impressional, contra Kant e Brentano. Em seguida, seria preciso aproximá-las, para melhor garantir sua inserção comum no único fluxo temporal — por mais *formal* que seja esse encadeamento unitário. Mas também não se deve esquecer de que esse caráter *formal* deriva ele mesmo

da segunda intencionalidade da lembrança, que preserva o caráter concreto da "intenção de cercania" (*Umgebungsintention* [61] (81)) desse encadeamento formal.

A última questão proposta pela segunda seção das *Lições* é saber se, em contrapartida à desativação do tempo objetivo, a *Fenomenologia da consciência íntima do tempo* contribuiu para a constituição do tempo objetivo.

O êxito dessa constituição seria a única verificação da legitimidade do procedimento inicial de redução. Só encontramos nas *Lições* — pelo menos nos últimos parágrafos (§ 30-33) da segunda seção — o início dessa demonstração. Diremos mais adiante, ao examinar a terceira seção, por que não foi nessa direção que Husserl orientou o seu esforço.

A inserção da retenção e da re-produção (quando esta acrescenta um caráter tético ao puro "como se") no encadeamento do tempo interno é a base sobre a qual se edifica o tempo, no sentido objetivo da palavra, como ordem serial indiferente aos conteúdos que a preenchem. A noção de "situação temporal" (*Zeitstelle*) é o conceito-chave dessa passagem do subjetivo ao objetivo, ou, melhor dizendo, da "matéria" da vivência à sua "forma temporal". Com efeito, a "situação temporal" é que permite aplicar a característica do presente, do passado e do futuro a "vivências" materialmente diferentes. Mas assim como Husserl realizou de uma só vez a redução do tempo, assim também ele age com prudência nessa objetivação dos caracteres formais da temporalidade. Começa opondo a objetividade formal das posições temporais à objetividade material dos conteúdos de experiência; os dois fenômenos são, de fato, inversos um do outro, e seu contraste constitui uma boa introdução ao problema proposto. Por um lado, com efeito, a mesma intenção *objetiva* — a intenção de um objeto idêntico — é conservada, apesar da modificação que faz com que a impressão, posta de lado pela novidade de um novo presente, perca seu caráter de "agora" e soçobre no passado; por outro lado, a mesma situação temporal é atribuída a conteúdos vividos, *apesar* de suas diferenças materiais. É nesse sentido que a identidade extratemporal dos conteúdos, num caso, e a identi-

dade da situação temporal de conteúdos materiais outros, no outro caso, funcionam em sentido inverso. Por um lado, mesmo "teor" (*Bestand*), mas "recaída" temporal diferente; por outro lado, mesma situação temporal, mas "teor" diferente. Husserl fala, a esse respeito, de antinomia aparente (início do § 31): trata-se, com efeito, de uma individuação contrastada pela identidade objetual e pela identidade de situação temporal.

Tem-se acesso à problemática do tempo objetivo desimplificando a identidade de situação temporal da identidade objetual: essa problemática consiste na devolução de uma "situação fixa no tempo" [65] (84). Ora, essa operação é problemática, na medida em que *contrasta* com a *descida* que faz o som presente se afundar no passado. Reencontramos, pelo desvio da questão da identidade de situação temporal, um problema eminentemente kantiano: "O tempo é rígido e, no entanto, o tempo flui. No fluxo do tempo, na descida contínua para o passado, constitui-se um tempo que não flui, absolutamente fixo, idêntico, objetivo. Esse é o problema" [64] (84). Ora, a modificação retencional, ao que parece, faz compreender a *recaída* no passado, não a *fixidez* da situação no tempo. Não parece que a identidade do *sentido*, no transcurso das fases temporais, possa fornecer a resposta procurada, já que mostramos que a identidade de conteúdo e a identidade de lugar fazem elas próprias contraste, e já que admitimos que a segunda é a chave da primeira. Parece que Husserl considera como uma lei de essência que a *recaída* de um mesmo som no passado implique a referência a uma situação temporal fixa: "É da essência do fluxo modificador que essa situação temporal esteja ali idênticamente, e necessariamente idênticamente" [66] (86). Por certo, à diferença do que é a intuição *a priori* em Kant, a forma do tempo não se sobrepõe a um puro diverso, já que o jogo das retenções e das representações constitui um tecido temporal muito estruturado. De qualquer forma, no entanto, esse jogo mesmo requer um momento formal que não parece poder gerar. É em preencher essa distância que Husserl se empenha nas últimas páginas da seção II.

Ele se esforça por demonstrar que a situação temporal de uma impressão que, de presente, torna-se passada não é extrín-

seca ao movimento mesmo de recuo no passado. *Um evento tem lugar no tempo ao modificar a sua distância relativamente ao presente.* O próprio Husserl não está inteiramente satisfeito com sua tentativa de ligar a situação temporal à própria recaída, ou seja, ao afastamento do ponto-fonte: "Mas, com a conservação da individualidade dos instantes na recaída no passado ainda não temos a consciência de um tempo uno, homogêneo, objetivo" [69] (90). A explicação precedente só conta com a retenção, que só dá acesso a um campo temporal restrito. É à relembração que é preciso recorrer, e mais precisamente ao poder de transpor cada instante, repellido no processo de retenção, para um ponto zero, um quase-presente, e isso repetidamente. O que assim é *reproduzido* é a posição do ponto zero como ponto-fonte para novas recaídas, por um distanciamento de segundo grau. "Esse processo deve, evidentemente, ser entendido como suscetível de ser prosseguido de maneira ilimitada, embora a lembrança atual logo venha praticamente a faltar" [70] (90). Essa observação é do mais alto interesse para a passagem do tempo da lembrança para o tempo histórico, que excede a memória de cada um. Uma transição é garantida pela relembração, graças à transposição de um ponto qualquer do passado para um quase-presente, e isso ao infinito. Ao que me parece, permanece a questão de saber se essa extensão imaginária de quase-presentes ocupa o lugar de uma gênese do "tempo objetivo único, com uma ordem fixa única" (*ibid.*).

Ganha novo vigor a mesma exigência de uma "ordem linear, em que qualquer lapso de tempo, mesmo reproduzido sem continuidade com o campo temporal atual, deve ser um fragmento de uma corrente única, que se prolonga até o presente atual" [71] (92). Toda vez que tentamos derivar o tempo objetivo da consciência íntima do tempo, a relação de prioridade se inverte: "Mesmo o tempo imaginado arbitrariamente, seja ele qual for, está sujeito a esta exigência: se deve poder ser pensado como tempo real (ou seja, como tempo de um objeto temporal qualquer), ele deve situar-se como lapso de tempo no interior do tempo objetivo uno e único" [71] (92). Husserl entrincheira-se aqui atrás de "algumas leis 'a priori' do tempo" (título do § 33), que transformam o dado das *situações temporais* no objeto de

uma evidência imediata: por exemplo, que duas impressões tenham "identicamente a mesma situação temporal absoluta" (*ibid.*). É da essência *a priori* desse estado de coisas que essas duas impressões sejam simultâneas e pertençam a um único "agora".

Parece que Husserl esperou da noção de situação temporal, estreitamente ligada ao fenômeno de retenção e de relembração, que ela autorizasse uma constituição do tempo objetivo que não pressupusesse a cada vez o resultado da operação constituinte.³⁰

O verdadeiro sentido do empreendimento husserliano só aparece na terceira seção. Trata-se de alcançar, no percurso dos graus de constituição, o terceiro nível, o do *fluxo absoluto*. O primeiro nível compreendia as coisas da experiência no tempo objetivo; é o que foi desativado no início do livro e que se tentou constituir no final da segunda seção. O segundo nível era o das unidades imanentes do tipo dos tempo-objetos: foi nesse plano que toda a análise anterior se desenrolou. Ora, relativamente ao terceiro nível, as unidades que se delineiam no segundo são ainda unidades *constituídas*. Esse terceiro nível é o do "fluxo absoluto da consciência, constitutivo do tempo" [73] (97).³¹

O fato de que todos os tempo-objetos devam ser tratados como unidades *constituídas* decorre dos múltiplos pressupostos que a análise anterior teve de provisoriamente considerar estabelecidos: a saber, que os tempo-objetos *duram*, isto é, preservam uma unidade específica através do processo contínuo das modificações temporais, e que as mudanças dos objetos são mais ou menos *rápidas* relativamente à mesma duração. Por contraste, se o fluxo absoluto da consciência tem algum sentido, é preciso renunciar a se apoiar em alguma identidade, mesmo que fosse dos tempo-objetos, portanto, a falar de velocidade relativa. Já não há aqui "algo" que dure. Podemos entrever a audácia da operação: só contar com a *modificação* enquanto tal, pela qual a "continuidade de *dégradés*" [74] (98) constitui um *fluxo*. Podemos ver, também, toda a sua dificuldade: "*para tudo isso, faltam-nos os nomes*" [75] (99); ou nomeamos o constituinte — o fluxo — de acordo com o que é constituído (fase presente, continuidade de

passados na retenção etc.); ou recorreremos a *metáforas*: fluxo, ponto-fonte, brotar, soçobrar etc. Já era difícil escavar por baixo do objeto transcendente e manter-se no nível do *aparecimento*, o do objeto imanente ou tempo-objeto; o desafio impossível é agora escavar por baixo do objeto imanente e estabelecer-se no plano em que a consciência é o fluxo, em que toda consciência de... é "momento do fluxo". A questão é saber se não estamos condenados a uma simples mudança de vocabulário, pela qual as mesmas análises, efetuadas uma primeira vez em termos de *aparecimento*, seriam retomadas uma segunda vez em termos de *consciência*: consciência perceptiva, consciência retencional, consciência reprodutora etc. Senão, como saberíamos que o tempo imanente é *uno*, que implica a simultaneidade, durações de comprimento igual, a determinação segundo o antes e o depois [76] (100-101)?

Três problemas são colocados: a forma de unidade que liga os fluxos num fluxo único; a forma comum do "agora" (origem da simultaneidade); a continuidade dos modos de transcorrência (origem da sucessão).

Acerca da unidade do *fluxo*, só podemos dizer isto: "O tempo imanente constitui-se como *uno* para todos os objetos e processos imanentes. Correlativamente, a consciência temporal das imanências é a unidade de um todo" [77] (102). Mas que acesso distinto temos a esse "conjunto", esse "ao-mesmo-tempo", e "oni-englobante", que faz com que o transcurso de todo objeto e de todo processo constitua uma "forma de transcorrência homogênea, idêntica para todo o conjunto" (*ibid.*)? A questão é a mesma para a *forma* do "agora", idêntica para um grupo de *sensações* originárias, e para a *forma* idêntica da transcorrência que transforma indiferentemente toda consciência de "agora" em consciência de um anterior. Husserl limita-se a responder: "Que quer dizer isso? Aqui, só podemos dizer: 'vejam'" (*ibid.*). Parece que as condições *formais* da experiência que Kant considerava como pressupostos sejam simplesmente tratadas como intuições. A originalidade do terceiro nível consiste, então, em desativar os tempo-objetos e em *formalizar* as relações entre ponto-fonte,

retenção e protensão, sem consideração pelas identidades, imanentes que sejam, que aí se constituem; em suma, em formalizar a relação entre o "agora" originário e suas modificações. Ora, será isso possível sem o apoio de alguma objetividade constituída?

Husserl não ignorou o problema: "Como é possível saber (*wissen*) que o fluxo constitutivo último da consciência possui uma unidade?" [81] (105). A resposta deve ser buscada num desdobramento de intencionalidade no próprio coração do fenômeno de retenção. Uma primeira intencionalidade volta-se para o tempo-objeto, o qual, embora imanente, já é uma unidade constituída; a segunda volta-se para os *modos* de originariedade, de retenção, de lembrança. Estamos, pois, diante de dois processos análogos e contemporâneos ("é num só e único fluxo de consciência que se constituem ao mesmo tempo a unidade temporal imanente do som e a unidade do fluxo da própria consciência" [80] (105)). Husserl não é insensível ao caráter paradoxal dessa declaração: "Por mais chocante (senão mesmo absurdo, no começo) que pareça dizer que o fluxo da consciência constitui sua própria unidade, é, no entanto, este o caso" (*ibid.*). É ainda numa *eidética* que percebemos a diferença entre um olhar que se dirige para o que é constituído através das fases de transcorrência e um olhar que se dirige para o fluxo. Podemos, então, retomar todas as análises anteriores da retenção, da retenção de retenções etc., em termos de fluxo e não mais de tempo-objeto. Com isso, a intencionalidade da autoconstituição do próprio fluxo é distinguida da intencionalidade que, por recobrimento de fases, constitui o som como tempo-objeto. Essa dupla intencionalidade tinha, na realidade, sido antecipada já na segunda seção, quando se havia distinguido a identidade da *situação* temporal da identidade do *conteúdo* e, mais fundamentalmente, quando se havia distinguido entre o *modo* de transcorrência da duração e a unidade dos tempo-objetos que aí se constitui.

Ao mesmo tempo, podemos perguntar-nos que progresso real representa a passagem ao terceiro patamar, se as duas intencionalidades são inseparáveis. A passagem de uma à outra

consiste mais num deslocamento do que numa aberta desativação, como na passagem do primeiro patamar para o segundo. Nesse deslocamento do olhar, as duas intencionalidades não cessam de remeter uma à outra: "Conseqüentemente, há num mesmo e único fluxo de consciência *duas intencionalidades*, formando uma unidade indissolúvel, erigindo-se uma à outra como dois lados de uma única e mesma coisa, enlaçadas uma na outra" [83] (108). Em outras palavras, para ter algo que dure, é preciso um fluxo que constitua a si mesmo. Para tanto, *o fluxo deve aparecer em pessoa*. Husserl viu bem a aporia que desponta no horizonte de uma regressão ao infinito: Não exige o aparecimento em pessoa do fluxo um segundo fluxo em que ele aparece? Não, diz ele, a reflexão não exige um tal redobro: "Como fenômeno, [o fluxo] constitui a si mesmo" [83] (109). Sobre essa *autoconstituição* se encerra a obra de uma fenomenologia *pura*. Para ela, Husserl reivindica a mesma evidência que a que sua fenomenologia concede à percepção interna. Há até uma "consciência da evidência da duração" [95] (111), tão indubitável quanto a dos conteúdos imanentes. Mas persiste a questão: Pode a consciência de evidência da duração bastar-se a si mesma sem a de uma consciência *perceptiva*?

Merecem ainda ser sublinhados dois pontos da argumentação de Husserl sobre a evidência da duração; o primeiro diz respeito à evidência da característica maior do fluxo: sua *continuidade*. É de um só golpe que Husserl atesta a evidência da unidade do fluxo e a de sua *continuidade*; a unidade do fluxo é uma unidade sem ruptura; a diferença entre dois lapsos de tempo é precisamente uma diferença, não uma cisão (*verschieden*, não *ge-schieden*) [86] (112). "A descontinuidade pressupõe a continuidade, quer na forma da duração sem mudança, quer na forma da mudança contínua" [86] (113). A asserção merece ser assinalada, em razão dos ecos que ela evoca na discussão contemporânea sobre a descontinuidade dos paradigmas ou das *epistemê*. Para Husserl, não cabe dúvida: só se pensa a descontinuidade sobre um fundo de continuidade, que é o tempo mesmo. Mas a questão retorna: Como o sabemos, fora da mistura entre intencionalidade transcendente (dirigida para o objeto) e

intencionalidade longitudinal (dirigida para o fluxo)? Não é por acaso que Husserl é obrigado a se apoiar, de novo, na continuidade de desenvolvimento de um tempo-objeto tal como o som. Seria, então, preciso compreender assim o argumento: não podemos distinguir a descontinuidade num ponto da experiência, se a continuidade do tempo não for atestada por alguma outra experiência sem ruptura. A diferença só pode ser, por assim dizer, local, ali onde falta o recobrimento entre consciência originária e consciência intencional. No máximo, podemos dizer que continuidade e descontinuidade estão entrelaçadas na consciência da unidade do fluxo, como se o afastamento nascesse da continuidade e reciprocamente.³² Para Husserl, porém, a continuidade envolve as diferenças: "Em cada caso, e não só no caso da mudança contínua, a consciência da alteração, da diferenciação, pressupõe a unidade" [87] (114).

O segundo ponto que ainda nos deve deter diz respeito à evidência de uma outra característica maior do fluxo: o primado da impressão presente relativamente à reprodução, na ordem do originário.³³ Em certo sentido, já o sabemos: toda a teoria da reprodução se baseia na diferença entre o "como se" e o originariamente presente. A retomada do mesmo problema no nível mais fundamental tem seu significado: ao preço de certa contradição com a análise anterior, que ressaltava a espontaneidade e a liberdade da reprodução, agora é o caráter receptivo e passivo desta última que é sublinhado. A aproximação no plano receptivo, que se soma à correspondência termo a termo entre reprodução e produção, abre caminho para a afirmação muito mais rica de sentido de que a re-presentation é, à sua maneira, uma impressão e uma impressão presente: "Em certo sentido... temos consciência de todas as vivências por meio de impressões, elas são todas impressas" [89] (116).³⁴ É a conversão de toda a análise do segundo nível ao nível fundamental da consciência que permite dizer que o retorno de uma lembrança à superfície é um retorno presente e, nesse sentido, uma impressão. A diferença entre reprodução e produção, sem dúvida, não é abolida, mas perde seu caráter de *corte*: "A re-presentation... pressupõe uma consciência primária em que ela é objeto de consciência impressional" [90] (117).³⁵

A tese da continuidade do fluxo é, ao mesmo tempo, fortalecida por essa onipresença da consciência impressional. A unidade da coisa transcendente (nível um) edifica-se sobre a dos aparecimentos e das apreensões imanentes (nível dois); esta, por sua vez, funda-se na unidade da consciência impressional (nível três): “por trás” da impressão, não há mais uma “consciência em que ela seria objeto de consciência” (*ibid.*). A hierarquia: objeto (nível um), aparição (nível dois), impressão (nível três), remete ao último, o fluxo absoluto: “As unidades imanentes constituem-se no fluxo das multiplicidades temporais de *dégradés*” [91] (119).

O próprio tempo deve, afinal, ser considerado em três níveis: tempo objetivo (nível um), tempo objetivado dos tempo-objetos (nível dois), tempo imanente (nível três). “A sucessão originária dos instantes de aparição constitui, graças às retenções etc., que fundamentam o tempo, o aparecimento (mutável ou não) como unidade temporal fenomenológica” [94] (122).

A questão é saber se a analogia de constituição das unidades imanentes e transcendentais reafirmada *in fine* [94] (121) não condena à circularidade o empreendimento inteiro. A fenomenologia da consciência íntima do tempo incide, em última instância, sobre a intencionalidade imanente misturada à intencionalidade objetivante. Ora, a primeira se baseia, na realidade, no reconhecimento, que só a segunda lhe pode dar, de algo que dure. Esse pressuposto é, como o diremos, o mesmo que Kant articula, na sequência das três *Analogias da experiência*, sob o título de permanência, de sucessão real e de ação recíproca.

2. A invisibilidade do tempo: Kant

Não espero de um retorno a Kant a refutação de Husserl, assim como não pedi a Aristóteles que substituísse Agostinho. Em primeiro lugar, busco em Kant a razão dos repetidos empréstimos tomados pela fenomenologia husserliana da consciência interna do tempo a estruturas do tempo objetivo, que essa fenomenologia pretende não só desativar como constituir. Nesse aspecto, o que Kant refuta não são as análises fenomenológicas

de Husserl, mas a pretensão delas de se libertar de toda referência a um tempo objetivo e de alcançar por reflexão direta uma temporalidade purificada de toda intenção transcendente. Em compensação, pretendo mostrar que Kant, por seu lado, não pode construir os pressupostos acerca de um tempo que não aparece jamais como tal sem tomar empréstimos de uma fenomenologia implícita do tempo, que nunca é articulada como tal, porque o modo transcendental de reflexão a *oculta*. Essa dupla demonstração repete, num nível diferente, a que elaboramos mais acima, confrontando os recursos da psicologia agostiniana e da física aristotélica. Para encerrar, diremos o que uma dialética moderna, que põe em jogo a relação entre subjetividade e objetividade, acrescenta à dialética antiga, que contrapõe um tempo da alma a um tempo do movimento.

O que opõe mais evidentemente Kant a Husserl é a asserção do caráter *indireto* de todas as asserções sobre o tempo. O tempo não aparece; ele é uma condição do aparecer. Esse estilo de argumentação, diametralmente oposto à ambição husserliana de fazer aparecer o tempo como tal, só se completa na *Análítica do juízo* e singularmente nas *Analogias da experiência*. Contudo, podemos perceber as suas linhas gerais já na *Estética transcendental*.

Seria errôneo acreditar que, ao atribuir ao espaço e ao tempo o estatuto de intuição *a priori*, Kant tenha conferido à asserção desse estatuto um caráter ele próprio intuitivo. Nesse aspecto, a atribuição do tempo ao sentido interno não nos deve iludir; ao longo de toda a *Crítica da razão pura*, e mais ainda na segunda edição, o sentido interno não cessa de perder o direito de se constituir como fonte distinta do conhecimento de si.³⁶ Se alguma implicação fenomenológica pode ser discernida aqui, ela está na referência, jamais tematizada, ao *Gemüt*;³⁷ a primeiríssima definição da intuição como relação imanente aos objetos enquanto dados é atrelada à noção de um “espírito (*Gemüt*) afetado de certa maneira” (A 19, B 33). A definição que se segue — “a capacidade de receber, receptividade, representações graças à maneira como somos afetados pelos objetos chama-se sensibilidade” — também não deixa de ter um teor fenomenológico; da

mesma maneira, sentido externo e sentido interno se baseiam numa *Eigenschaft unseres Gemüts* (A 22, B 37). Mas o núcleo fenomenológico das definições primeiras da *Estética* é inserido sem tardar na distinção, aliás muito antiga, entre a matéria, que se torna o “diverso”, e a forma, de que se diz, sem mais, que “é preciso que ela se encontre no espírito (*im Gemüt*) já pronta para se aplicar a todos [os fenômenos]” (A 20, B 34). O método de dupla abstração, pelo qual uma primeira vez a sensibilidade é isolada do pensamento por conceito, e uma segunda vez, no plano mesmo da sensibilidade, a forma é separada do diverso, não reivindica para si nenhuma evidência e recebe apenas da *Crítica* como um todo sua justificação indireta.

Essa justificação assume, na *Estética transcendental*, a forma de uma argumentação essencialmente refutativa. Assim, a questão que abre a *Estética* — questão eminentemente ontológica —, “Que são o espaço e o tempo?” (A 23, B 37), só permite quatro soluções: são ou substâncias ou acidentes ou relações reais ou relações que dependem da constituição subjetiva de nosso *Gemüt*. A quarta solução resulta da eliminação das três primeiras, com base em argumentos retomados dos Antigos ou de Leibniz.³⁸ Esse estilo refutativo explica a forma de *prova por absurdo* que assume o argumento a favor da quarta solução, a do próprio Kant: “Se sairmos da condição subjetiva sem a qual não poderíamos receber intuições exteriores, ou seja, ser afetados pelos objetos, a representação do espaço não significará mais nada” (A 26, B 42). E mais adiante, acerca do tempo: “Se fizermos abstração de *nosso modo* de intuição interna e da maneira como, por meio dessa intuição, abarcamos também todas as intuições externas em nosso poder de representação... então o tempo não será nada” (A 35).

A não-intuitividade das propriedades do tempo como intuição *a priori* é particularmente ressaltada pela prioridade dada ao exame do espaço relativamente ao tempo na *Estética*. Vemos bem por quê: o espaço proporciona uma “exposição transcendental” sem paralelo da mesma magnitude da parte do tempo, e isso em razão do peso da geometria, para a qual o espaço constitui um

meio de construtibilidade. É porque a geometria é uma ciência de relações que o espaço pode não ser nem substância nem acidente, mas relação de exterioridade. Mais ainda, é porque a geometria se baseia em propriedades não analiticamente demonstráveis que as proposições sobre o espaço (e, por analogia, sobre o tempo) devem consistir em juízos sintéticos e não analíticos. O caráter construtivo da geometria e seu caráter axiomático vão, aliás, de par e tendem a constituir um único argumento. Em compensação, o caráter intuitivo do espaço é inseparável dos argumentos acerca da prova por construção em geometria.³⁹

Aí está o coração da *exposição transcendental* do conceito de espaço, cujo caráter não-intuitivo é indiscutível: “Entendo por exposição transcendental a explicação de um conceito considerado como um princípio capaz de explicar a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*” (A 25, B 40). Ora, a exposição transcendental do tempo é exatamente construída sobre o modelo da exposição do espaço, como esta simples frase da segunda edição o resume: “Nosso conceito do tempo explica, pois, a possibilidade em todos os conhecimentos sintéticos *a priori* que a teoria geral do movimento contém, teoria esta que não é pouco fecunda” (B 49).

Quanto à exposição *metafísica* que antecede a *exposição transcendental*, ela se baseia no paralelismo rigoroso das propriedades do espaço e do tempo; e a argumentação oferece, em ambos os casos, um estilo estritamente não-empírico. O primeiro argumento, que G. Martin declara “platonizante”, estabelece o caráter não-empírico tanto do tempo como do espaço: não perceberíamos dois eventos como simultâneos ou sucessivos se a representação do tempo não servisse de fundamento para a apreensão desses predicados temporais da experiência perceptiva. Um novo argumento, de estilo mais “aristotelizante”, pelo fato de instaurar uma ordem de preferência, afirma que o tempo poderia ser esvaziado de todos os seus eventos, assim como o espaço de todos os seus conteúdos, sem que o tempo fosse suprimido: sua preeminência relativamente aos eventos é justificada unicamente por essa experiência de pensamento. Segundo o terceiro argumento, o

espaço e o tempo não poderiam ser conceitos discursivos, ou seja, genéricos; assim como só podemos nos representar um único espaço de que os diversos espaços são partes (não as espécies de um conceito), assim também tempos diferentes só poderiam ser sucessivos; esse axioma que põe a unidimensionalidade do tempo não é produzido pela experiência, mas pressuposto por ela. O caráter intuitivo e não discursivo do tempo decorre daí. Se, com efeito, tempos diferentes são apenas partes do mesmo tempo, o tempo não se comporta como um gênero relativamente a espécies: é um singular coletivo. Quarto argumento: tanto o tempo quanto o espaço são grandezas infinitas dadas; sua infinitude não implica nada além da necessidade de se considerar todo tempo determinado, todo lapso de tempo, como uma limitação do único tempo.

Seja o que for que se possa dizer da fenomenologia implícita nessa argumentação — e voltaremos a tratar disso daqui a pouco —, o acento principal continua sendo colocado sobre o *caráter de pressuposto* de toda asserção sobre o tempo: esse caráter é inseparável do estatuto relacional e puramente formal tanto do tempo como do espaço; mais precisamente, “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”; ele o é imediatamente para todos os fenômenos internos, mediatamente para todos os fenômenos externos. É por isso que o discurso da *Estética* é o do pressuposto e não o da vivência: o argumento regressivo sempre predomina sobre a visão direta. Por sua vez, esse argumento regressivo assume a forma privilegiada do argumento por absurdo: “O tempo, diz-se, é apenas a forma de nossa intuição interna: se lhe tirarmos a condição particular de nossa sensibilidade, então o conceito de tempo se esvai; ele não é inerente aos próprios objetos, mas simplesmente ao sujeito que os intui” (A 37).⁴⁰

Que uma fenomenologia incoativa seja ao mesmo tempo *implicada e recalçada* pela argumentação transcendental, atestam-no algumas notações da *Dissertação de 1770* a respeito do tempo, que não são uma simples réplica da análise do espaço.⁴¹

Nesse aspecto, não é por acaso que, na *Dissertação*, o tratamento do tempo (§ 14) precede o do espaço.

Ainda que o modo de argumentação por pressuposição já prevaleça aqui, como será o caso na *Estética transcendental*, ele conserva uma coloração fenomenológica à qual a passagem por Husserl nos torna atentos.⁴² Assim, o pressuposto de uma ordem temporal definida por toda percepção de coisas como simultâneas ou sucessivas é acompanhado pela observação: a sucessão não “engendra” (*gignit*) a noção de tempo, mas “apela a ela” (*sed ad illam provocat*). Compreendemos o que significa a palavra depois (*post*) pelo conceito prévio (*praevio*) de tempo. Essa idéia de *apelo* dirigido pela experiência ao conceito prévio merece que nos detenhamos nela: ele implica, segundo J.N. Findlay, uma “*vague vision of the indefinitely temporal order*” (*op. cit.*, p. 88). Quanto à segunda tese da *Dissertação*, acerca da singularidade do tempo (que vai gerar o quarto e o quinto argumentos da *Estética*), ela também não deixa de ter certo teor fenomenológico: não compreendemos sem outro argumento que uma coisa é, para os conteúdos sensíveis, estarem “postos no tempo” (*in tempore posita*), e outra coisa é estarem eles contidos sob uma noção geral “tal qual uma marca comum” (*tanquam nota communi*)? Estamos, então, inclinados a dizer que essa forma de coordenação, anterior a toda sensação, é ela própria intuitivamente percebida, na medida em que é integrada a todos os conteúdos sensíveis, tal qual um horizonte que se estende muito além dos conteúdos sensíveis e que requer ser preenchido com conteúdos sensoriais, sem depender deles.⁴³ E essa experiência de horizonte, que parece sustentar o argumento do caráter puro da intuição do tempo, não é, fenomenologicamente falando, nem uma generalidade conceitual, nem um conteúdo sensível determinado.⁴⁴

Tomando como guia essa fenomenologia latente ou incoativa da *Dissertação*, voltemos aos argumentos da *Estética transcendental* sobre o tempo. Só sublinhamos, anteriormente, a simetria entre as propriedades transcendentais do espaço e as do tempo. Que dizer da *dissimetria* entre o tempo e o espaço? Reduz-se ela à diferença entre as ciências que uma e outra forma

tornam possíveis? Ou seja, afinal, entre as ciências de um contínuo de uma dimensão e as ciências de um contínuo de três dimensões? Não há, implícito na idéia de sucessão, o reconhecimento de uma característica específica, a saber, a necessidade, para todo avanço de pensamento, de proceder fase por fase, fragmento por fragmento, sem jamais ter o objeto inteiro de uma vez diante dos olhos? Compensando o caráter *fragmentário* de toda experiência no tempo, não será preciso introduzir a experiência de um *horizonte* temporal, subjacente tanto ao argumento “platonizante”, que pretende que a idéia de tempo anteceda toda experiência temporal, quanto ao argumento “aristotelizante”, que se baseia na experiência de pensamento de um tempo esvaziado de todo conteúdo de evento? Mesmo a idéia de que o tempo é um singular — de que só há um tempo de que todos os tempos são partes, não espécies — não é guiada pela experiência de horizonte?⁴⁵ É o argumento a favor da infinidade do tempo que dá maior crédito à sugestão de uma base fenomenológica do argumento transcendental; acerca do espaço, Kant limitava-se a afirmar: “O espaço é representado dado como uma grandeza infinita” (A 25, B 39); o argumento sobre o tempo é mais específico: sublinhando a necessidade, para obter uma grandeza determinada de tempo, de *limitar* um tempo único que lhe sirva de fundamento, ele afirma: “Por isso, é preciso que a representação originária do tempo seja dada como ilimitada” (*ibid.*). Sem, evidentemente, assimilar esse dado a algum *Erlebnis* de estilo husserliano, não podemos deixar de nos interrogar sobre o estatuto da representação pela qual essa ilimitação é apreendida: Que pode significar a expressão “representação inteira” aplicada ao tempo sem qualquer limitação?⁴⁶ Certa pré-compreensão do caráter englobante que se junta ao caráter fragmentário de nossa experiência temporal parece, assim, duplicar o estatuto axiomático da *Estética transcendental*. Sua função, segundo a expressão da *Dissertação*, é “apelar” para o conceito de tempo, sem poder gerá-lo.

O paradoxo da *Crítica* é, em suma, que seu modo argumentativo próprio deve *ocultar* a fenomenologia *implícita* à *experiência de pensamento* que rege a demonstração da idealidade do espaço e do tempo.

Isso é confirmado pela *Analítica*, em que se descobre a razão principal da não-fenomenalidade do tempo como tal. É ali que é demonstrada a necessidade do desvio pela constituição do *objeto*, para toda nova determinação da noção de tempo.

Seria inútil, de fato, esperar da teoria do *esquematismo* que ela conferisse ao tempo o *aparecer* que a *Estética transcendental* lhe recusou. É bem verdade que novas determinações do tempo estão ligadas ao exercício do esquematismo: assim, fala-se da “série do tempo”, do “conteúdo do tempo”, da “ordem do tempo”, enfim, do “conjunto do tempo relativamente a todos os objetos possíveis” (A 145, B 184). Mas essa “determinação transcendental do tempo” (*ibid.*) só ganha sentido apoiando-se nos primeiros juízos sintéticos *a priori*, ou “princípios” (*Grundsätze*), que explicitam os esquemas. Ora, esses princípios têm como única função pôr as condições da objetividade do objeto. Decorre daí que o tempo não poderia ser percebido em si mesmo, que só temos dele uma representação indireta, por ocasião das operações ao mesmo tempo intelectivas e imaginativas aplicadas a objetos no espaço. O tempo, repetir-se-á, não aparece, mas continua sendo uma condição do aparecer *objetivo*, que é o tema da *Analítica*. Nesse aspecto, a figuração do tempo por uma linha, longe de constituir um escoramento extrínseco à representação do tempo, faz parte integrante de sua maneira indireta de se manifestar durante a aplicação do conceito ao objeto pela imaginação.

Além disso, a *representação do tempo*, no plano dos esquemas e dos princípios, é sempre acompanhada de uma *determinação do tempo*, ou seja, de um lapso de tempo particular, determinação esta que não acrescenta nada à pressuposição de um tempo infinito de que todos os tempos são partes sucessivas: é na determinação de sucessões particulares que o caráter indireto da representação do tempo se precisa.

Esse duplo caráter da representação do tempo — seu caráter indireto e determinado — é a razão maior da não-fenomenalidade no plano da *Analítica*. Assim, a advertência de Kant a respeito do esquematismo se estende às determinações do tempo solidárias do esquematismo. Estas compartilham com ele o cará-

ter de ser “um procedimento (*Verfahren*) geral da imaginação para proporcionar a um conceito sua imagem” (A 140, B 179). Mas, por essa razão mesmo, ele deve, como o esquema, estar na dependência dessa “arte oculta nas profundezas da alma humana e cujo verdadeiro mecanismo será sempre difícil de arrancar da natureza para expô-lo abertamente aos olhares” (A 141, B 180-181). Não encerra essa declaração solene um claro alerta contra toda tentativa de “arrancar” ao *Gemüt* os traços fenomenológicos novos que podem comportar essas determinações transcendentais do tempo, solidárias da função mediatrix chamada, conforme o ponto de vista, subsunção, aplicação, restrição? O paradoxo é que é o próprio vínculo entre o tema e o esquema que nos afasta um grau a mais de uma fenomenologia intuitiva do tempo. É só na operação de esquematizar a categoria que a propriedade temporal correspondente se descobre. E a esquematização da categoria, por sua vez, só ganha corpo nos “princípios” — axiomas da intuição, antecipações da percepção, analogia da experiência, princípios da modalidade — de que os esquemas são, a cada vez, a menção abreviada.

É com essa condição muito imperativa que podemos legitimamente tentar extrair alguns ensinamentos acerca do tempo enquanto tal. Mas é preciso dizer imediatamente: esses ensinamentos enriquecem a nossa noção do tempo-sucessão sem jamais envolver a relação de um presente vivido com o passado e o futuro por meio da memória ou da expectativa, ou, como tentará Husserl, pela retenção e pela protensão.

As *Analogias da experiência* que expõem discursivamente os esquemas da substância, da causa e da comunidade são as mais ricas em notas a respeito da determinação transcendental do tempo como *ordem*. Ainda que, mais uma vez, essas notas exijam o rodeio de uma representação determinada num tempo ele próprio determinado: “O princípio geral, lemos na primeira edição, é que todos os fenômenos estão, quanto à sua existência, submetidos *a priori* a regras que determinam suas relações entre si num tempo” (A 117). “Num tempo”: portanto, num lapso de tempo determinado. É preciso, pois, aproximar as duas expres-

sões: a *representação* de uma ligação necessária das percepções — e sua relação em *um* tempo. É esse rodeio pela representação num tempo determinado que confere seu sentido à declaração, capital para nosso argumento principal, de que “o tempo não pode ser percebido em si mesmo” (A 183, B 226), mas percebemos somente objetos “no” tempo (*ibid.*). Essa reserva maior não deve ser perdida de vista no exame de cada uma das analogias da experiência.

A mais importante das notas sobre o tempo diz respeito ao princípio da *permanência* (primeira analogia). Com efeito, é a primeira vez que Kant observa que “os três modos do tempo são a *permanência*, a *sucessão*, a *simultaneidade*” (A 177, B 219) (a que correspondem as três regras de todas as relações de tempo nos fenômenos). Falamos até aqui da sucessão e da simultaneidade. É a permanência um “modo” homogêneo aos dois outros? Não é o que parece.

Que significa *persistir*, não apenas para a existência de um fenômeno, mas para o próprio tempo? Diz-se sobre essa característica que ela designa precisamente o tempo “em geral” (A 183, B 226). Para que dois fenômenos sejam considerados sucessivos ou simultâneos, é preciso dar-lhes “como fundamento algo que permaneça sempre, ou seja, algo de *duradouro* e de *permanente*, de que toda mudança e toda simultaneidade são, para o permanente, apenas outras tantas maneiras de existir (modos do tempo)” (A 182, B 225-226). As relações de sucessão e de simultaneidade pressupõem, nesse sentido, a permanência: “É só, portanto, no permanente que são possíveis as relações de tempo (pois a simultaneidade e a sucessão são as únicas relações no tempo)” (A 183, B 226) (vê-se por que, anteriormente, falava-se de três modos, e não de três relações). Tocamos aqui em algo muito profundo: “A mudança diz respeito não ao próprio tempo, mas somente aos fenômenos no tempo” (A 183, B 226). Mas, como o próprio tempo não pode ser percebido, é só obliquamente, por meio da relação do que persiste com o que muda na existência de um fenômeno, que discernimos esse tempo que não passa e no qual tudo passa. É o que chamamos de duração (*Dauer*) de

um fenômeno, a saber: uma quantidade de tempo durante a qual acontecem mudanças num substrato, o qual permanece e persiste. Kant insiste: na simples sucessão, portanto sem a referência à permanência, a existência apenas aparece e desaparece, sem nunca ter a menor quantidade. Para que o tempo não se reduza a uma seqüência de aparecimentos e de desaparecimentos, é preciso que ele próprio permaneça; mas só reconhecemos esse traço ao observarmos o que permanece nos fenômenos e que determinamos como substância, relacionando o que permanece com o que muda.⁴⁷

O princípio da permanência traz, assim, uma precisão ao axioma da *Estética* segundo o qual há apenas um tempo, de que todos os tempos são apenas partes. Ele acrescenta ao caráter de unicidade do tempo o da totalidade. Mas a permanência da substância, em que se baseia essa determinação, nada tira da invisibilidade principial do tempo. A permanência continua sendo um pressuposto — um “aquilo sem o qual” — de nossa percepção ordinária e da apreensão pela ciência da ordem das coisas: “O esquema da substância é a permanência do real no tempo, ou seja, a representação desse real como um substrato da determinação empírica de tempo em geral, substrato que permanece, portanto, enquanto tudo o mais muda” (A 143, B 183). É de um só golpe que o pensamento põe o tempo como imutável, o esquema como permanência do real e o princípio da substância: “Ao tempo, que é ele próprio imutável e fixo, corresponde, pois, no fenômeno, o imutável na existência, ou seja, a substância” (A 143, B 183). Há, assim, correspondência entre a determinação do tempo (a imutabilidade), a determinação das aparências de acordo com o esquema (a permanência do real no tempo) e o princípio que corresponde ao primeiro, a saber, o princípio da permanência da substância. É por isso que não há percepção do tempo enquanto tal.

A segunda analogia, denominada na segunda edição “Princípio da sucessão no tempo de acordo com a lei da causalidade” (B 233), confere à noção de ordem do tempo uma precisão bem

conhecida, ligada à de sucessão *regular*. Não vale a pena voltar a tratar da discussão clássica a respeito do caráter sintético da causalidade.⁴⁸

Em compensação, importa extrair o que brota dessa discussão sobre a noção mesma de ordem do tempo. Repete-se uma vez mais que “o tempo não pode ser percebido em si mesmo” (B 233).⁴⁹ Isso implica que eu só conheço a determinação transcendental do tempo — ela própria oriunda do “poder sintético da imaginação, que determina o sentido interno relativamente à relação de tempo” (B 233) — apoiando-me em relações causais *objetivas*. Ora, eu não o posso sem realizar, entre as minhas representações, uma distinção entre duas espécies de sucessão, a que se baseia numa relação objetiva entre as aparências, como na observação do navio que desce o curso do rio, e a que admite uma arbitrariedade subjetiva, como na descrição de uma casa que atravesso num sentido qualquer. É no trabalho de discriminação entre duas espécies de sucessão — objetiva e subjetiva — que percebo obliquamente, como seu pressuposto invisível, a determinação transcendental do tempo como ordem. Esse trabalho de discriminação constitui o núcleo da “prova” do princípio de produção, ou de sucessão no tempo segundo uma regra. Mais uma vez, a “prova” completa os argumentos da *Estética transcendental* no registro das pressuposições. O que a causalidade ressalta é não a sucessão como tal, mas sim a possibilidade de fazer a partilha entre uma sucessão que é apenas “um jogo subjetivo de minha imaginação (*Einbildung*)... um mero sonho” (A 202, B 247) e uma sucessão que dá sentido à noção de acontecimento (*Begebenheit*), no sentido de algo que “acontece realmente” (A 201, B 246). Nesse sentido, o que está em jogo na segunda analogia é o sentido da palavra “acontecer” (*geschehen*), segundo a primeira formulação da segunda analogia: “Tudo o que acontece — começa a ser — supõe algo a que ele sucede, segundo uma regra” (A 189). Antes dessa precisão, tínhamos apenas uma sucessão sem acontecimento: só há acontecimento se uma sucessão regrada é observada no objeto. É, portanto, sobre o caráter relacional de uma natureza newtoniana que leio o caráter de ordem do tempo.

O princípio de reciprocidade ou de comunidade (terceira analogia da experiência) suscita as mesmas observações. Posso muito bem dizer — fazendo eco à *Estética* — que “a simultaneidade é a existência do diverso no mesmo tempo” (B 257). E mais adiante: “As coisas são *simultâneas* enquanto existem num único e mesmo tempo” (B 258). Mas a simultaneidade das *coisas* só é percebida por ocasião da ação *recíproca*. Não é, portanto, por acaso que Kant repete, mais uma vez, que “não poderíamos perceber o próprio tempo”, para concluir, do fato de que as coisas podem ser colocadas no mesmo tempo, que “as percepções dessas coisas podem seguir-se reciprocamente” (*ibid.*). Só a suposição de uma ação recíproca das coisas umas sobre as outras revela a simultaneidade como relação de ordem: só “as substâncias pensadas na condição da ação recíproca podem ser representadas empiricamente como *existindo ao mesmo tempo* (A 212, B 259).

Concluindo, as três relações dinâmicas de inerência, de consequência, de composição, ao organizarem as aparências no tempo,⁵⁰ determinam, por implicação, as três relações de *ordem* do tempo que definem a *duração* como grandeza de existência, a *regularidade* na sucessão e a *simultaneidade* de existência.

Não é surpreendente, portanto, que o tempo, que, já na *Estética*, só era alcançado por argumento e não por captação intuitiva (a que é preciso acrescentar as antinomias, e a redução mútua ao absurdo da tese e da antítese), só possa ser determinado mais adiante pelo rodeio dos *Grundsätze*, acompanhados de suas “provas” ou de seus “esclarecimentos”.

Podemos dizer que, por suas determinações transcendentais, o tempo determina o sistema da natureza. Mas, por sua vez, o tempo é determinado pela construção da axiomática da natureza. Nesse sentido, pode-se falar de uma determinação mútua do sistema axiomático constitutivo da ontologia da natureza e das determinações do tempo.

Essa reciprocidade entre o processo de constituição da *objetividade* do objeto e o surgimento de novas determinações do

tempo explica que a descrição fenomenológica que essas determinações poderiam suscitar seja sistematicamente *reprimida* pelo argumento crítico. Assim, a permanência do tempo, que, de acordo com a primeira analogia, apela tacitamente à convicção de que nosso poder de percorrer sempre mais adiante a exploração do tempo tem como contrapartida, segundo a expressão de Findlay (*op. cit.*, p. 165), a integração de todas as fases desse movimento “*into a vast space-like map*”; sem o que, nota o próprio Kant, o tempo não cessaria de se esvaír e de recomeçar a cada instante. Não indica o argumento pelo absurdo — como sempre em Kant — igualmente o lugar em filigrana de uma fenomenologia da retenção e da protensão, apoiando-se não na noção de instante qualquer, mas sim na experiência do presente vivo?

A segunda analogia da experiência coloca um problema idêntico: o que está em jogo nela, em última instância, é a irreversibilidade do tempo. Ora, o sentido que damos à orientação do tempo está longe de ser esgotado pela “prova” transcendental que dele dá Kant, a saber, a distinção em nossa imaginação entre duas espécies de sucessão, uma cuja orientação seria arbitrária porque puramente subjetiva, outra cuja orientação seria necessária porque eu poderia opor às “representações da apreensão” “um objeto da apreensão distinto dessas representações” (A 191, B 236). Para distinguirmos entre uma sucessão arbitrariamente reversível e uma sucessão necessariamente irreversível, temos apenas o critério formal da relação de causalidade, considerada ela própria *a priori*? Sem mencionarmos aqui os problemas novos levantados pela física moderna acerca da “flecha do tempo”, nem a crise do princípio de causalidade, ligada à do *a priori* kantiano em seu todo, podemos perguntar-nos se o argumento transcendental não trai a ignorância de uma distinção que a confirmação entre Agostinho e Aristóteles colocou no primeiro plano, a saber, a distinção entre uma sucessão de *instantes quaisquer* e a relação *passado-futuro*, ligada ao *presente* que é o instante de sua própria enunciação. Numa teoria do tempo em que a sucessão tem como único ponto de referência o instante qualquer, a distinção entre sucessão subjetiva e sucessão objetiva só pode vir de um critério exterior à sucessão

enquanto tal, que Kant resume na oposição entre o *objeto* da apreensão sucessiva e essa mesma apreensão simplesmente representada. Ora, é apenas relativamente a um presente, irreduzível a um instante qualquer, que a dissimetria entre passado e futuro se revela ela mesma irreduzível ao princípio de *ordem* fornecido apenas pela regularidade *causal*. Nesse sentido, a noção de acontecimento, ou seja, de algo que acontece, tal como aparece no enunciado da segunda analogia (também chamada de “princípio de produção”, *Erzeugung*), não é tampouco esgotada pela de sucessão ordenada. Ela assume um sentido diferente conforme o tempo se reduza à mera sucessão, isto é, à relação anterior-posterior entre instantes quaisquer, ou se baseie na relação irreversível entre o antes do presente — ou passado — e o depois do presente — ou futuro.

Nesse aspecto, a terceira analogia apenas reforça a dualidade das duas abordagens: uma coisa é a simultaneidade entre instantes quaisquer fundada na ação recíproca, segundo o princípio kantiano de reciprocidade ou de comunidade; outra coisa é a contemporaneidade entre dois ou vários cursos de experiência, criados por uma reciprocidade de ordem existencial, conforme as inúmeras modalidades do *viver junto*.

Ampliando o debate para além da discussão das *Analogias da experiência*, o fenomenólogo afirmará de bom grado que as determinações do tempo não conservariam seu papel de “restrição” no emprego das categorias se não exibissem propriedades fenomenológicas próprias. Não é preciso que as determinações do tempo sejam compreendidas por si mesmas, pelo menos implicitamente, para que sirvam de discriminante para a significação das categorias, ou seja, para seu valor de uso? O fenomenólogo pode encontrar algum amparo na seguinte consideração: segundo a ordem de exposição, Kant vai da categoria ao esquema, depois ao princípio; segundo a ordem da descoberta, não há primeiro esquematização da categoria com sua determinação temporal, depois, por abstração, a categoria? Parte daí a leitura de Kant feita por Heidegger. Mas essa inversão de prioridade entre a categoria e o par esquema-tempo não muda em nada a

questão mais fundamental proposta por Kant a toda fenomenologia: no par esquema-tempo, a correspondência entre a determinação temporal e o desenvolvimento do esquema como princípio é o que impede a constituição de uma fenomenologia pura da dita determinação temporal. No máximo, podemos afirmar que a noção de determinação do tempo deve conter em germe as linhas gerais de uma fenomenologia *implícada*, se, na reciprocidade entre temporalização e esquematização, a primeira deve trazer algo à segunda. Mas essa fenomenologia não pode ser desimplificada sem ruptura do laço recíproco entre constituição do tempo e constituição do objeto, ruptura esta que consome precisamente a fenomenologia da consciência íntima do tempo.

Dois importantes textos da segunda edição da *Crítica* trazem à luz do dia as razões últimas pelas quais uma perspectiva crítica e uma perspectiva fenomenológica só podem ocultar-se reciprocamente.

O primeiro é o que, à primeira vista, parece dar maiores garantias a uma fenomenologia livre da tutela crítica. É o famoso texto sobre a *Selbstaffektion* que Kant colocou como apêndice à teoria da síntese figurada, no § 24 da segunda dedução transcendental (B 152-157).

Lembremo-nos do quadro da discussão: Kant acaba de dizer que a *aplicação* das categorias aos objetos em geral exige que o entendimento “como espontaneidade determine o sentido interno” (B 151). Kant aproveita a oportunidade para resolver definitivamente o problema das relações entre o tempo e o sentido interno. Ele não hesita em apresentar o problema como um “paradoxo”, deixado em suspenso desde o § 6 da *Estética*. O paradoxo é o seguinte: se o sentido interno não constitui de modo algum uma intuição do que somos como alma, portanto como sujeitos em si, mas “só nos representa à consciência como aparecemos e não como somos em nós mesmos” (B 152), então, deve-se dizer que não temos nenhuma intuição de nossos próprios atos, mas apenas da maneira como somos *afetados* internamente por nossos atos. Assim, só aparecemos a nós mesmos como objetos empíricos, exatamente como os objetos exteriores

resultam da afecção pelas coisas em si desconhecidas. As duas afecções são estritamente paralelas, e o sentido já não tem nada a ver com o poder da apercepção, que o destronou completamente.⁵¹ Daí o paradoxo que resulta dessa solução drástica: Como podemos comportar-nos como passivos (*leidend*) ante nós mesmos?

A resposta é esta: “afetar” é também “determinar”. Ao afetar a mim mesmo, eu me determino, produzo configurações mentais suscetíveis de serem descritas e nomeadas. Mas como posso assim me afetar através de minha própria atividade, a não ser produzindo configurações determinadas no *espaço*? É aqui que o rodeio pela *síntese figurada* se revela como a mediação necessária entre mim mesmo afetante (desconhecido) e mim mesmo afetado (conhecido).⁵² Não é de espantar, portanto, que o exemplo de “tirar a linha” volte à carga nesse ponto preciso da explicação do paradoxo da *Selbstaffektion*. O ato de tirar a linha — juntamente com o de descrever o círculo ou o de construir uma figura triangular — é, inicialmente, um exemplo entre outros da determinação do sentido interno por meio do ato transcendental da imaginação. Mas soma-se à *representação* da linha, do círculo, do triângulo um ato de atenção dirigido ao “ato da síntese do diverso, pelo qual determinamos sucessivamente o sentido interno, e, com isso, à sucessão dessa determinação nele” (B 154). Assim, o ato de tirar a linha sem dúvida não constitui a *intuição* do tempo, mas coopera na *representação* do tempo.

Não há aí nenhuma confusão entre o espaço e o tempo, ao contrário do que pensa Bergson, mas a passagem da intuição, inobservável como tal, do tempo à *representação* de um tempo determinado, por reflexão sobre a operação de tirar a linha. Dentre todas as determinações do espaço, a linha tem o privilégio de dar um caráter externo à representação (“a representação externa figurada do tempo”, B 154). Mas o nervo do argumento é que a atividade sintética da imaginação deve aplicar-se ao *espaço* — tirar uma linha, desenhar um círculo, fazer partir de um mesmo ponto três linhas perpendiculares uma à outra —, para que, refletindo sobre a própria operação, descubramos que o tempo está implicado nela. Ao construir um espaço determinado,

estou *consciente* do caráter sucessivo de minha atividade de entendimento.⁵³ Mas eu só a *conheço* na medida em que sou por ela *afetado*. Assim, nós nos conhecemos como objeto — e não como somos —, na medida em que representamos o tempo por uma linha. O tempo e o espaço geram-se mutuamente, de preferência, no trabalho da imaginação sintética: “Não podemos nos representar o tempo, que, porém, não é um objeto de intuição externa, a não ser na figura de uma linha que tiramos, e... sem esse modo de exposição jamais saberíamos reconhecer a unidade de sua dimensão” (B 156). Trata-se sempre de *determinação* — quer de figuras no espaço, quer de comprimento de tempo ou de época. São essas determinações que produzimos conjuntamente: “Devemos ordenar no tempo, como fenômenos, as determinações do sentido interno, exatamente da mesma maneira como ordenamos no espaço as do sentido externo” (B 156). Sem dúvida, o que importa a Kant nesse argumento é que a afecção por si é estritamente paralela à afecção de fora, “ou seja, no que diz respeito à intuição interna, só conhecemos nosso próprio sujeito como fenômeno e não no que ele é em si” (B 156).

Para nós, que não nos interessamos aqui por essa partilha entre sujeito transcendental, eu absoluto e eu fenomenal, mas somente pelas determinações novas do tempo que a *Selbstaffektion* revela, o lucro dessa investigação muito complicada é considerável. Não só é reafirmado o caráter inobservável do tempo enquanto tal, mas também é precisada a natureza da representação indireta do tempo. Longe de se tratar de alguma contaminação do tempo pelo espaço, a mediação das operações sobre o espaço revela de uma só vez o vínculo, no coração da experiência do tempo, entre a passividade e a atividade: somos afetados temporalmente na medida em que agimos temporalmente; ser afetado e produzir constituem um mesmo e único fenômeno: “O entendimento, portanto, não encontra no sentido interno, por assim dizer já pronta, uma tal ligação do diverso, mas é ao afetar esse sentido que ele a produz” (B 155). Kant não se enganava ao chamar de “paradoxo” essa auto-afecção do sujeito por seus próprios atos.⁵⁴

A última advertência contra toda tentativa de fazer o tempo aparecer como tal se lê no texto acrescentado por Kant, na segunda edição da *Crítica*, em seguida ao segundo postulado da teoria da modalidade — postulado da realidade —, sob o título *A refutação do idealismo* (B 274-279); sejam quais forem as razões polêmicas que marcaram a urgência dessa adição,⁵⁵ o principal do argumento é evidente: “Nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é ela própria possível com a suposição da experiência *externa*” (B 275). É notável que Kant dê à sua tese a forma de um *teorema*, seguido de uma *prova*. Diz o teorema: “A consciência simples, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço e fora de mim” (*ibid.*). Compreendamos bem o que está em jogo: trata-se da existência e da consciência de minha existência, num sentido não categorial da existência, ao inverso do dado na dedução transcendental. Mas enquanto esta só concede ao “eu sou” do “eu penso” o estatuto de uma existência empírica indeterminada (§ 24), trata-se aqui da consciência empiricamente determinada de minha própria existência. É essa determinação que, como em todo o resto da *Análítica*, exige que cessemos de justapor, como na *Estética*, o tempo ao espaço, e que, até, renunciemos a apoiar a definição nominal dos esquemas apenas nas determinações do tempo; mas essa determinação exige que liguemos estreitamente determinações no tempo e determinações do espaço. Não o fazemos mais, como nas *Analogias da experiência*, no nível da representação, mas sim da “consciência de existência”, quer de mim, quer das coisas (seja o que for que a consciência de existência possa significar numa filosofia transcendental, que permanece, apesar de tudo, um idealismo à sua maneira). O laço entre espaço e tempo é, ao mesmo tempo, travado na profundidade mais extrema da experiência: no nível da consciência da existência. A “prova” consiste expressamente em retomar, nesse nível mais radical, o argumento da *permanência*, utilizado na primeira analogia da experiência no nível da mera representação das coisas. A primeira analogia da experiência, com efeito, ensinou-nos que a determinação do tempo como permanente apóia-se na relação que efetuamos na representação exterior entre o que

muda e o que permanece. Se transpusermos esse argumento da representação para a existência, é preciso dizer que o caráter imediato da consciência da existência de outras coisas fora de mim é provado pela não-imediatidade da consciência que temos de nossa existência como determinada no tempo.

Se esse argumento que trata da existência pode dizer alguma coisa de distinto do argumento da primeira analogia da experiência que trata da representação, isso só pode acontecer na medida em que ele coloca numa relação de subordinação a *afecção por nós* e a *afecção pelas coisas*. Pois, ao que parece, só a reflexão sobre o ser afetado é suscetível de ser tratada no nível da consciência de existência, em nós e fora de nós.

É nesse nível radical, alcançado apenas por um procedimento muito oblíquo,⁵⁶ que a possibilidade de uma fenomenologia intuitiva da consciência íntima do tempo, tacitamente admitida por Agostinho e tematicamente reivindicada por Husserl, é posta em questão.

O confronto entre Husserl e Kant levou-nos a um impasse comparável ao que o confronto entre Agostinho e Aristóteles revelara. Nem a abordagem fenomenológica nem a abordagem transcendental bastam a si mesmas. Cada uma delas remete à outra. Mas esse remeter oferece o caráter paradoxal de um empréstimo mútuo, com a condição de uma exclusão mútua; por um lado, só se entra na problemática husserliana desativando a problemática kantiana; só se articula a fenomenologia do tempo graças a empréstimos tomados ao tempo objetivo, o qual, segundo suas determinações principais, permanece um tempo kantiano. Por outro lado, só se entra na problemática kantiana com a condição de se abster de qualquer recurso a algum sentido interno que reintroduza uma ontologia da alma, que a distinção entre fenômeno e coisa em si desativou. Mas as determinações pelas quais o tempo se distingue de uma simples grandeza só se sustentam através de uma fenomenologia implícita, cujo lugar em filigrana o argumento transcendental marca a cada passo.

Assim, fenomenologia e crítica só tomam emprestado uma da outra com a condição de excluírem uma à outra. Não podemos abranger com um mesmo e único olhar o verso e o reverso da mesma moeda.

Uma palavra, para terminar, sobre a relação entre as conclusões deste capítulo e as do capítulo anterior. A polaridade entre a fenomenologia, no sentido de Husserl, e a crítica, no sentido de Kant, *repete* — no nível de uma problemática dominada pelas categorias do sujeito e do objeto ou, mais exatamente, do *subjetivo* e do *objetivo* — a polaridade entre tempo da *alma* e tempo do *mundo* — no nível de uma problemática introduzida pela questão do ser ou do não-ser do tempo.

A filiação entre Agostinho e Husserl é a mais fácil de reconhecer. Ela é admitida e reivindicada pelo próprio Husserl, já nas primeiras linhas das *Lições*. Assim, podemos perceber na fenomenologia da retenção e da lembrança primária e secundária uma forma refinada da dialética do triplo presente e da *intentio/distentio animi*, ou até da solução fenomenológica de certos paradoxos internos à análise agostiniana.

A aproximação entre Kant e Aristóteles é mais difícil de perceber, ou até de aceitar. Ao afirmar na *Estética* a idealidade transcendental do espaço e do tempo, Kant não está mais perto de Agostinho do que de Aristóteles? Não assinala a consciência transcendental, o auge de uma filosofia da subjetividade, para a qual Agostinho abriu caminho? Como, então, o tempo kantiano poderia levar-nos de volta ao tempo de Aristóteles? Isso seria esquecer o *sentido do transcendental kantiano, de que toda a função se resume em estabelecer as condições da objetividade. O sujeito kantiano, poder-se-ia dizer, esgota-se em fazer com que haja um objeto*. Já a *Estética* sublinha que a idealidade transcendental do espaço e do tempo tem como outra face sua *realidade empírica*. Ora, esta é articulada pelas ciências que se relacionam com ela. A inerência originária do tempo e do espaço ao sujeito, proclamada pela *Estética transcendental*, não poderia, pois, mascarar a outra face do problema e impedir de colocar a questão:

Que espécie de realidade empírica corresponde à idealidade transcendental? Mais fundamentalmente: Que espécie de objeto é ordenado pelo aparato categorial da crítica?

A resposta está contida na *Analítica dos princípios*: a objetividade do objeto, cuja garantia é o sujeito transcendental, é uma *natureza* cuja ciência empírica é a física. As *Analogias da experiência* expõem o aparato conceitual cuja trama articula a *natureza*. A teoria das modalidades acrescenta o princípio de fechamento, que exclui do real toda entidade que fique fora dessa trama. Ora, a representação do tempo é inteiramente condicionada por essa trama, em virtude até de seu caráter indireto. Decorre daí que o tempo, a despeito de seu caráter subjetivo, é o *tempo de uma natureza*, cuja objetividade é inteiramente definida pelo aparato categorial do espírito.

É por meio desse rodeio que Kant reconduz a Aristóteles, não, por certo, ao físico pré-galileano, mas ao filósofo que situa o tempo do lado da natureza. A natureza, depois de Galileu e de Newton, sem dúvida não é mais o que era antes deles. Mas o tempo não cessou de estar mais do lado da natureza do que do lado da alma. Na verdade, com Kant, já não há o lado da alma: a morte do sentido interno, a assimilação das condições nas quais os fenômenos internos podem ser conhecidos objetivamente às condições nas quais os fenômenos exteriores estão eles próprios submetidos, deixam por conhecer apenas uma natureza.⁵⁷

Estamos, então, assim tão longe quanto poderia parecer da subordinação do tempo aristotélico à física? Também aqui, o tempo é “algo do movimento”; é preciso, por certo, uma alma para contar, mas o numerável está em primeiro lugar no movimento.

Essa aproximação coloca subitamente a relação entre Kant e Husserl sob uma nova luz: a oposição não é somente formal entre a intuitividade do tempo husserliano e a invisibilidade do tempo kantiano; ela é material, entre um tempo que, como a *distentio animi* segundo Agostinho, requer um *presente* capaz de separar e de unir um passado e um futuro, e um tempo que não tem *pontos de referência no presente*, porque é apenas, em última

instância, o tempo da natureza. Mais uma vez, uma das duas doutrinas só descobre seu campo com a condição de ocultar a outra. O preço da descoberta husserliana da retenção e da lembrança secundária é o esquecimento da natureza, cujo caráter de sucessão permanece pressuposto pela descrição mesma da consciência íntima dos tempos. Mas o preço da crítica não é o de uma cegueira recíproca à de Husserl? Ao ligar a sorte do tempo a uma ontologia determinada da natureza, Kant não se proibiu explorar outras propriedades da temporalidade que não a que requer a sua axiômática newtoniana: sucessão, simultaneidade (e permanência)? Não terá barrado a si mesmo o acesso a outras propriedades oriundas das relações do passado e do futuro com o presente efetivo?

Notas

1. Edmund Husserl. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* in: Rudolf Boehm (org.) *Husserliana X*. Haia: Nijhoff, 1966. Segundo o importante prefácio de R. Boehm, essas *Lições* são o resultado do estabelecimento (*Ausarbeitung*) dos manuscritos de Husserl por Edith Stein, que foi assistente de Husserl de 1916 a 1918. Foi o manuscrito escrito por Edith Stein que, confiado em 1926 por Husserl a Heidegger, foi publicado por este último em 1928, portanto, depois de *Ser e tempo* (1927), no t. IX do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, sob o título *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*; trad. francesa de Henri Dussort, com um prefácio de Gérard Granel, sob o título *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1964, 1983. É tão importante para uma reconstrução histórica do pensamento autêntico de Husserl não creditar a Husserl a letra de um texto preparado e escrito por Edith Stein, submeter a um exame crítico o texto principal, à luz dos *Beilagen* e dos *ergänzende Texte* publicados por R. Boehm em *Husserliana*, X, enfim, confrontar as *Lições* com o *manuscrito de Bernau* em vias de publicação pelos Arquivos Husserl (Louvain), quanto é permitido a uma investigação filosófica como a nossa apoiar-se no texto das *Lições* tal como apareceu sob a assinatura de Husserl em 1928 e tal como R. Boehm o editou em 1966. É, portanto, esse texto — e só esse texto — que interpretamos e discutimos sob o título de teoria husserliana do tempo. Citamos a edição Boehm entre colchetes e a tradução francesa entre parênteses.

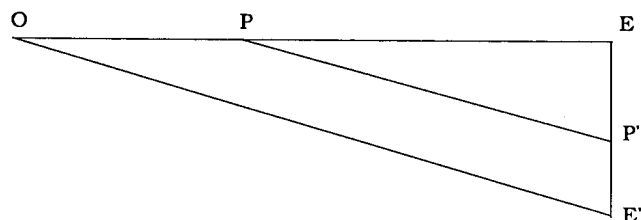
2. "É bem possível, do ponto de vista objetivo, que toda vivência, como todo ser real e todo momento real do ser, tenha seu lugar no tempo objetivo único e, por conseguinte, também a própria vivência da percepção de tempo e da representação de tempo" (*Leçons*, § 1 [4] (6)).
3. "O que aceitamos não é a existência de um tempo do mundo, a existência de uma duração *cóisica*, nem nada de semelhante, é o tempo que aparece, a duração que aparece enquanto tal. Ora, esses são dados absolutos, e duvidar deles seria carente de sentido" [5] (7). Segue-se uma declaração enigmática: "Em seguida, é verdade, admitimos também (*Allerdings auch*) um tempo que é, mas não é o tempo de um mundo da experiência, é o *tempo imanente*, do curso da consciência" (*ibid.*).
4. Por hiletica, Husserl entende a análise da matéria (*hylê*) — ou impressão bruta — de um ato intencional, como a percepção, fazendo abstração da forma (*morphê*) que a anima e lhe confere um sentido.
5. Essas duas funções das apreensões — garantir a dicibilidade do tempo sentido, tornar possível a constituição do tempo objetivo — estão estreitamente ligadas no seguinte texto: "Os *data* de tempo 'sentidos' não são simplesmente sentidos, eles são dotados de (*behaftet*) caracteres de apreensão e a estes últimos pertencem, por sua vez, certas exigências e certas possibilidades legítimas: a possibilidade de medir uns aos outros o tempo e as relações de tempo que, com base nos *data* sentidos, aparecem; a possibilidade de colocá-los de tal e tal maneira em ordens aparentes e reais. O que aí se constitui como ser objetivamente válido é, afinal, o único tempo objetivo infinito, em que toda coisa e todo evento, os corpos com as propriedades físicas, as almas com seus estados psíquicos, têm seu lugar temporal determinado, determinável pelo cronômetro" [7] (12). E mais adiante: "Em linguagem fenomenológica: a objetividade não se constitui precisamente nos conteúdos 'primários', mas sim nos caracteres de apreensão e na conformidade a leis que lhes pertence por essência" [8] (13).
6. A comparação da dupla tempo objetivo/tempo imanente com o par vermelho percebido/vermelho sentido reforça a suspeita: "O vermelho sentido é um *datum* fenomenológico que, animado por certa função de apreensão, apresenta uma qualidade objetiva; ele próprio não é uma qualidade. Uma qualidade, no sentido próprio, ou seja, uma propriedade da coisa que aparece, não é o vermelho sentido, mas sim o vermelho percebido. O vermelho sentido só se chama vermelho de maneira equívoca, pois vermelho é o nome de uma qualidade *cóisica*" [6] (10). Ora, é este mesmo desdobramento e recobrimento que a fenomenologia do tempo suscita: "Se chamamos de 'sentido' um *datum* fenomenológico que, graças à apreensão, faz-nos tomar consciência de algo de objetivo como dado em carne e osso (que chamamos, a partir daí, de 'objetivamente percebido'), então temos de distinguir também e no mesmo sentido um temporal 'sentido' e um temporal 'percebido'. Este último significa o tempo objetivo" [7] (11).

7. Nesse aspecto, Gérard Granel (*Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard, 1958) não se engana ao ver nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* uma operação na contramão de toda a fenomenologia husserliana, na medida em que esta é por excelência uma fenomenologia da percepção. Para uma tal fenomenologia, uma hilética do sentido só pode estar subordinada a uma noética do percebido. A *Empfindung* (sensação, impressão) é desde sempre ultrapassada na intenção da coisa. É, portanto, por uma inversão do movimento da consciência intencional voltada para o objeto que podemos elevar o sentido à condição de aparecer distinto, numa hilética ela própria autônoma. Cumpre, então, admitir que é apenas provisoriamente que a fenomenologia voltada para o objeto subordina a hilética à noética, enquanto espera a elaboração de uma fenomenologia para a qual a camada subordinada se tornaria a camada mais profunda. A *Fenomenologia da consciência íntima do tempo* pertenceria, por antecipação, a essa fenomenologia mais profunda do que toda fenomenologia da percepção. Assim, é posta a questão de saber se uma hilética do tempo pode libertar-se da noética que exige que a fenomenologia esteja voltada para o objeto, e se pode cumprir a promessa do § 85 de *Idéias diretrizes para uma fenomenologia e uma filosofia fenomenológicas puras*, t. I (trad. francesa. Paris: Gallimard, 1950, 1985), a saber, descer nas "profundezas obscuras da última consciência que constituem toda temporalidade da vivência". É em *Idéias*, I, § 81, que é feita a sugestão de que a percepção poderia constituir apenas o nível superficial da fenomenologia e que o conjunto da obra não se situa no nível do absoluto definitivo e verdadeiro. Ora, o § 81 remete precisamente às *Lições*, de 1905, *sobre a consciência íntima do tempo*. Sabemos, pelo menos, qual é o preço a pagar: nada menos do que uma desativação da própria percepção.
8. Assim o termo *Erscheinung* (aparição) pode ser conservado: seu sentido é que é reduzido. O mesmo ocorre com o termo perceber: "Falamos de percepção a respeito da duração do som" [25] (39).
9. Já na introdução, Husserl se concedeu essa licença: "Que a consciência de um processo sonoro, de uma melodia que estou ouvindo, mostre uma sucessão, isto é para nós o objeto de uma evidência que faz aparecer a dúvida e a negação, sejam elas quais forem, como carentes de sentido" [5] (7). Com a expressão "um som", Husserl não se dá a unidade de duração exigida pela própria intencionalidade. É o que parece, na medida em que a aptidão de um objeto a ser apreendido como *mesmo* se baseia na unidade de sentido de uma intenção concordante (D. Souche-Dagues. *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. Haia: Nijhoff, 1972).
10. Gérard Granel caracteriza com muita felicidade as *Lições* como "uma fenomenologia sem fenômenos" (*op. cit.*, p. 47), em que haveria o empenho de descrever "a percepção com ou sem o percebido" (p. 52). Não acompanho Granel quando ele aproxima o presente husserliano do absoluto hegeliano ("a intimidade de que aqui se trata é a intimidade do *Absoluto*, ou seja, o

problema hegeliano que surge necessariamente depois do resultado das verdades de nível kantiano", p. 46). A interpretação que proponho da terceira seção das *Lições* exclui essa aproximação, na medida em que é o fluxo inteiro, tanto quanto o presente vivo, que, segundo Granel, seria levado ao absoluto.

11. "Por *Zeitobjekte* [Dussort traduz: objeto temporal, Granel: tempo-objeto], no sentido especial do termo, entendemos objetos que não são apenas unidades no tempo, mas contêm também em si mesmos a extensão temporal (*Zeitextension*)" [23] (36).
12. J. Derrida, em *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967, pp. 67-77, sublinha o caráter subversivo dessa solidariedade entre o presente vivo e a retenção, com relação ao primado do "pisar de olhos" (*Augenblick*), logo do presente pontual, idêntico a si mesmo, exigido pela concepção intuicionista da sexta *Investigação Lógica*: "Apesar desse motivo do 'agora' pontual como 'arqui-forma' (*Urform*) (*Ideen I*) da consciência, o conteúdo da descrição, nas *Lições* e em outros lugares, proíbe que se fale de uma mera identidade do presente consigo mesmo. Com isso se vê abalado não só o que poderíamos chamar de garantia metafísica por excelência, mas, mais localmente, o argumento do '*im selben Augenblick*' nas *Investigações*" (p. 71). Seja como for a dependência da teoria husserliana da intuição relativamente à presença pura a si mesmo no presente pontual, é precisamente ao Husserl das *Lições* que se deve creditar a descoberta segundo a qual "a presença do presente percebido só pode aparecer como tal na medida em que *entra continuamente em acordo* com uma não-presença e uma não-percepção, a saber, a lembrança e a expectativa primárias (retenção e protensão)" (p. 72). Ao fazer isso, Husserl dá um sentido forte à distinção entre presente e instante, que é o momento decisivo de toda nossa análise. Para preservar a sua descoberta, não se deve pôr do mesmo lado, sob o signo comum da *alteridade*, a não-percepção característica da relembração e a não-percepção atribuída à retenção, sob pena de anular a diferença fenomenológica essencial entre a retenção que se constitui em continuidade com a percepção e a relembração, que é a única que é, no sentido forte da palavra, uma não-percepção. Nesse sentido, Husserl abre o caminho para uma filosofia da presença que incluiria a alteridade *sui generis* da retenção. J. Derrida não se engana ao discernir no *rastro*, já na época de *La voix et le phénomène*, "uma possibilidade que deve não só habitar a pura atualidade do 'agora', como também constituiu-a pelo movimento mesmo da diferença que ela aí introduz" (p. 75) e ao acrescentar: "Um tal *rastro* é, se pudermos usar dessa linguagem sem contradizê-la e rasurá-la logo em seguida, mais 'originário' do que a própria originalidade fenomenológica" (*ibid.*). Assumiremos posteriormente uma concepção próxima do *rastro*. Ela, porém, só se volta contra uma fenomenologia que confunda o *presente vivo* com o *instante* pontual. Trabalhando para a ruína dessa confusão, Husserl apenas afirma a noção agostiniana do triplo presente e, mais precisamente, a do "presente do passado".

13. Lições [28] (43):



OE: seqüência dos instantes presentes;

OE': descida em profundidade;

EE': *continuum* das fases (instante presente com horizonte de passado).

14. M. Merleau-Ponty, em *Phénoménologie de la perception*, dá uma interpretação diferente (*ibid.*, pp. 469-495). Cf. meu estudo "La temporalité chez Merleau-Ponty", in: B. Waldenfels (org.) *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. Munique: W. Fink-Verlag, 1985.
15. "Assim a continuidade do transcurso de um objeto que dura é um *continuum*, cujas fases são os *continua* dos modos de transcorrência dos diversos instantes da duração do objeto" [28] (42). Essa continuidade entre impressão original e modificação retencional é energeticamente ressaltada por R. Bernet ("Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins", in: E.W. Orth (org.) *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Friburgo, Munique, 1983, pp. 16-17; trad. francesa "La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps", *Revue de métaphysique et morale* 2 (1983), pp. 178-198). Segundo o autor, não se trata tanto de compor conjuntamente presença e não-presença: "A questão crucial torna-se a da fenomenalização da ausência... O sujeito só pode apreender-se como sujeito constituinte se a sua presença exceder o presente e transbordar para o presente passado e o presente-por-vir" (p. 179). Esse "presente ampliado" (p. 183) é, de modo indivisível, agora (*Jetztpunkt*) e presente do passado.
16. "Os fragmentos (*Stücke*) que extraímos por abstração só podem estar no conjunto da transcorrência, bem como as fases, os pontos da continuidade do transcurso" [28] (42). Um paralelo com Aristóteles poderia ser visto no tratamento do paradoxo de que o instante ao mesmo tempo divide e vincula. No primeiro aspecto, ele procede da continuidade que interrompe; no segundo, gera a continuidade.
17. O termo alemão *sich abschattent* é difícil de traduzir. "Cada ponto anterior dessa seqüência, como um 'agora', oferece-se também (*wiederum*) como "dégradé" (*schattet sich ab*) no sentido da retenção. A cada uma dessas retenções se prende, assim, uma continuidade de mutações retencionais, e essa continuidade é ela própria, por sua vez, um ponto da atualidade, que

se oferece como "dégradé" retencional" [29] (44). [Em português, essa dificuldade de tradução é duplicada pela da tradução do francês *dégradé*, que, por não ter equivalente vernáculo, vem sendo dicionarizado em nossa língua. N.T.]

18. É interessante notar que Husserl introduz aqui a comparação de uma herança (*Erbe*), que vai desempenhar um papel eminente em Heidegger: ele introduz essa imagem no momento em que afasta a hipótese de uma regressão infinita no processo da retenção [29-30] (44). Husserl parece, assim, ligar a idéia de herança à de uma limitação do campo temporal, tema ao qual retorna na segunda parte do § 11, que remonta, segundo o editor alemão, ao manuscrito das *Lições* de 1905. Segundo R. Bernet, "a estrutura iterativa das modificações retencionais dá conta ao mesmo tempo da consciência da duração do ato e da consciência da 'duração' ou, antes, do fluxo da consciência absoluta" (*op. cit.*, p. 189); por estrutura iterativa deve-se entender a modificação de modificações retencionais de uma impressão originária, graças à qual um "agora" se torna não só um tendo-sido-agora, mas também um tendo-sido tendo-sido-agora. Assim é que cada nova retenção modifica as retenções anteriores; é em virtude da estrutura dessa modificação de modificações que se diz que cada retenção traz em si a herança de todo o processo anterior. Essa expressão significa que "o passado é continuamente remodificado a partir do presente da retenção e [que] é apenas essa modificação presente do passado que permite a experiência da duração temporal" (*op. cit.*, p. 190). Acrescentarei que essa iteração contém em germe a apreensão da duração como *forma*.
19. É com a mesma intenção que se diz que o ponto-fonte "começa a 'produção' (*Erzeugung*) do objeto que dura", no início do § 11. A noção de produção e a de ponto-fonte são compreendidas juntas.
20. No mesmo sentido: "Assim como na percepção vejo o ser-agora e na percepção desdobrada, tal como se constitui, o ser que dura, assim também vejo, na lembrança primária, o passado; ele é dado aí, e o dado do passado é a lembrança" [34] (50).
21. A teoria da retenção assinala um avanço certo relativamente à análise agostiniana da *imagem* do passado, tida como uma "impressão cristalizada na mente". A intencionalidade do presente responde diretamente ao enigma de um vestígio que fosse ao mesmo tempo uma coisa presente e o sinal de uma coisa ausente.
22. Ambos os termos citados são postos lado a lado [35, 1. 14-15] (51, 1. 8).
23. "Tudo nisso é igual à percepção e à lembrança primária e, no entanto, não é a própria percepção e a própria lembrança primária" [36] (52).
24. Há de se observar a insistência em caracterizar "o próprio passado como percebido" [39] (55) e o ser "agora mesmo passado" como ele próprio "ser-dado-em-pessoa" (*Selbstgegebenheit*) (*ibid.*).

25. Nesse aspecto, o texto mais forte de todas as *Lições* é este: "Até agora, a consciência do passado — refiro-me à consciência primária do passado — não era uma percepção, porque a percepção era tomada como o ato que constituía originariamente o 'agora'. Mas se chamarmos de percepção o ato em que reside toda origem, o ato que constitui originariamente, então a lembrança primária é percepção. Pois somente na lembrança primária é que vemos o passado, é somente nela que se constitui o passado, e isso não de maneira representativa, mas, pelo contrário, presentativa" [41] (58).
26. Encontramos, assim, no § 20, uma elucidação fenomenológica dos fenômenos que a crítica literária classifica como tempo narrado e tempo narrante, ou a aceleração ou a desaceleração, a abreviação, ou até mesmo a interpolação de uma narrativa numa narrativa. Por exemplo, isto: "Na mesma extensão temporal imanente em que ela se produz efetivamente, podemos 'com toda liberdade' abrigar fragmentos maiores ou menores do processo re-presentado com seus modos de transcurso, e assim percorrê-lo mais rápido ou mais devagar" [48] (66). Mas é preciso convir que Husserl quase não se afasta da reprodução idêntica do mesmo passado apresentado e re-presentado, o que limita consideravelmente a força fundacional dessa análise relativamente à crítica literária.
27. Bernet ressalta nestes termos o que está em jogo na teoria da reprodução por lembrança para o estatuto da verdade numa metafísica do presente ampliado: "O conceito de verdade de que se inspira a análise husserliana da rememoração procede do desejo de neutralizar a diferença temporal numa presença desdobrada da consciência intencional a si mesma. Essa análise é marcada por uma espécie de obsessão epistemológica, que leva a interrogar a verdade da lembrança como correspondência, o ser da consciência como representação ou reprodução, e a ausência temporal do passado como uma presença camuflada da consciência a si mesma" (*op. cit.*, p. 197). R. Bernet não se engana ao contrapor a essa obsessão epistemológica as tentativas, como a de Danto e a minha, de ligar a verdade histórica à *narratividade*, mais do que a uma presença desdobrada da consciência intencional a si mesma (p. 198). A *narratividade*, direi eu, constitui essa presença desdobrada, e não o inverso.
28. Husserl já não sublinha aqui o re- de *Repräsentation* e escreve *repräsentieren* sem hífen [51], o que a tradução de Dussort não mostra.
29. A afirmação de que "independentemente de suas diferenças, a intuição da expectativa é tão originária e específica quanto a intuição do passado" (*ibid.*) só encontrará sua plena justificação numa filosofia que puser o *Cuidado* no lugar ocupado pela percepção na fenomenologia de Husserl.
30. Podemos perguntar-nos, porém, se o aparecimento do vocabulário da "forma", ao qual se liga o do "lugar" ou situação temporal, não é o indício da função diretriz secretamente exercida pela representação do tempo objetivo durante a descrição pura. Tudo se passa como se a idéia de sucessão linear única servisse de guia teleológico para procurar e encontrar,

na relação entre a intencionalidade segunda da representação e a intencionalidade primeira da retenção, uma aproximação tão estreita quanto possível da idéia de sucessão linear. O pressuposto esconde-se por baixo das leis apriorísticas que Husserl decifra na constituição do fluxo. É preciso ter em mente essa objeção continuamente renascente para compreender o papel estratégico da terceira seção da obra. É ali que se descobre a verdadeira ambição do empreendimento husserliano.

31. "Devemos distinguir sempre: a consciência (o fluxo), o aparecimento (o objeto imanente), o objeto transcendente (quando o objeto imanente não é um conteúdo)" (*ibid.*).
32. "A intenção originária do 'agora', embora se conservando individualmente, aparece posta conjuntamente, na consciência simultânea nova e sempre nova, com intenções que, conforme se mantêm temporalmente mais afastadas dela, ressaltam uma diferenciação cada vez maior, um afastamento. O que primeiro se recobre e em seguida ainda quase se recobre, diferencia-se cada vez mais: o velho e o novo já não aparecem como exatamente a mesma coisa em sua essência, mas como sem cessar outros e estranhos apesar de uma comunidade genérica. Assim, pois, nasce a consciência do 'pouco a pouco mudado', a consciência de um afastamento crescente no fluxo de uma identificação contínua" [87] (113).
33. Os § 42-45 estão ligados de maneira frouxa ao que precede. O editor alemão das *Lições* considera-os posteriores a 1911. Esse caráter relativamente tardio confirma a hipótese de que esse último toque dado aos manuscritos aparece, também, como a palavra final.
34. Não podemos deixar de lembrar a tese agostiniana de que a lembrança é um presente das coisas passadas, em virtude do caráter impressional de uma imagem impressa no espírito.
35. Na verdade, a palavra "objeto", imprópria neste nível, não aparece no original alemão, que diz: *in dem es impressional bewusst ist*.
36. Já na primeira edição da *Crítica da razão pura*, o aviso é claro: "O sentido interno, por meio do qual o espírito (*das Gemüt*) intui a si mesmo ou intui seu estado interno, não fornece, sem dúvida, nenhuma intuição da própria alma como um objeto" (A 22, B 37). O essencial da crítica dos paralogismos que afligem a psicologia racional (*Dialética transcendental*, A 341-405, B 399-432) está contido aqui.
37. O texto citado na nota anterior prossegue nestes termos: "É, no entanto, uma forma determinada na qual a intuição desse estado interno se torna possível, de sorte que tudo o que pertence às determinações internas é representado segundo as relações do tempo" (*ibid.*).
38. G. Martin (em *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Colônia: Kölner Universitätsverlag, 1951, pp. 19-24; trad. francesa de J.C. Piguet, *Science moderne et ontologie chez Kant*. Paris: PUF, 1963) caracterizou

perfeitamente a forma ontológica do problema e sublinhou o papel da refutação de Newton por Leibniz na eliminação da terceira solução. Restava a Kant substituir a solução leibniziana, que fazia do espaço e do tempo *phaenomena Dei*, por uma outra que os transformasse em representações da mente humana.

39. Sobre essa interpretação da *Estética transcendental* em função da axiomatização da ciência matemática e da construtibilidade das entidades matemáticas num espaço euclidiano, cf. G. Martin, *op. cit.*, pp. 29-36. O excelente intérprete de Kant remete o leitor à doutrina transcendental do *Método*, cap. I, seção I, A 713, B 741: "O conhecimento filosófico é o conhecimento racional por conceitos, e o conhecimento matemático é um conhecimento racional por construção dos conceitos"; ora, construir um conceito é representar (*darstellen*) a priori a intuição que lhe corresponde. Na segunda das "Observações gerais sobre a estética transcendental", Kant faz, nos seguintes termos, a junção entre o caráter intuitivo do espaço e do tempo e o caráter relacional e construtivista das ciências que eles tornam possíveis: "Tudo o que, em nosso conhecimento, pertence à intuição... só contém meras relações" (B 67). Mais adiante, voltaremos à continuação deste texto (B 67-68), no qual se trata do tempo como aquilo em que colocamos nossas representações e no qual o tempo está ligado à *Selbstaffektion* por nossa própria ação. É notável que seja também acerca do *Gemüt* que isso possa ser dito "fenomenologicamente".
40. "Se fizermos abstração de nosso sujeito, ou mesmo apenas da natureza subjetiva de nossos sentidos em geral, toda a maneira de ser (*Beschaffenheit*) e todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e até o espaço e o tempo desaparecem, já que, como fenômenos, eles não podem existir em si, mas apenas em nós" (A 42). À primeira vista, o "apenas em nós" aproxima Kant de Agostinho e de Husserl. Na realidade, ele o afasta deles tanto quanto o aproxima. O "apenas" assinala a cicatriz do argumento polêmico. Quanto ao "em nós", ele não designa ninguém em particular, mas sim a humana *conditio*, conforme a expressão da *Dissertação de 1770*.
41. J.N. Findlay. *Kant and the transcendental object, a hermeneutic study*. Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 82-83. Segundo ele, a concepção kantiana de uma pura intuição "não exclui elementos obscuros de caráter disposicional" (p. 90). Findlay reencontra no tratamento do esquematismo "o mesmo gênero de ontologização do disposicional" (*ibid.*).
42. Já a definição da sensibilidade pela receptividade, que a *Estética transcendental* conserva, abre caminho para essa consideração: "A sensibilidade é a receptividade do sujeito, pela qual é possível que seu estado representativo seja afetado de certa maneira pela presença de algum objeto" (*Dissertation de 1770*, trad. francesa de Paul Mouy. Paris: J. Vrin, 1951, p. 30). A condição de nosso ser-afetado não é visivelmente identificada com as condições de construtibilidade das entidades matemáticas. Poder-se-ia esboçar, na linha da *Dissertação*, uma fenomenologia da configuração, que reuniria a condição de ser-afetado e a capacidade de estruturação empírica.

As últimas linhas da seção III dão algum crédito à idéia de uma fenomenologia implícita, cega — ou melhor, cegada pela argumentação por pressuposição. Espaço e tempo, como é dito, "são, sem nenhuma dúvida, aquisições, abstraídas não da sensação dos objetos (pois a sensação dá a matéria, mas não a forma do conhecimento humano), mas da própria ação do espírito, pela qual ele coordena suas sensações segundo leis permanentes; são como tipos imutáveis e, portanto, (*ideoque*) intuitivamente cognoscíveis" (*op. cit.*, p. 60).

43. Kant vê na forma sensível "uma lei de coordenação" (*lex quaedam... coordinandi*), pela qual os objetos que afetam nossos sentidos "formam um todo de representação" (*in totum aliquod repraesentationis coalescant*); para tanto, é preciso um "princípio interno do espírito, pelo qual essas propriedades variadas assumem uma especificidade (*speciem quandam*) segundo leis fixas e inatas" (*ibid.*, II, § 4). Todavia, no § 12, é afirmado o alcance epistemológico da distinção entre sentido externo e sentido interno: assim, a matemática pura considera o espaço na geometria e o tempo na mecânica pura.
44. Findlay dá uma grande importância aos três primeiros argumentos do § 14: o tempo, diz ele é "given to us in a single overview, as a single, infinite, individual whole in which all limited time lapses must find their places" (p. 89). Em virtude desse "primordial And So On" ligado a todas as sucessões empíricas, "we can be taught to extend the map of the past and the future indefinitely" (*ibid.*). Findlay dá grande importância a essa característica disposicional, em virtude da qual, já que não se pode pensar um tempo absolutamente vazio, somos capazes de proceder indefinidamente, para além de todo dado.
45. Kant, é verdade, observa: "A proposição [de que tempos diferentes não podem ser simultâneos] é sintética e não pode ser tirada unicamente de conceitos" (A 32, B 47). Mas acrescenta imediatamente: "Ela está, portanto, imediatamente incluída na intuição e na representação do tempo" (*ibid.*).
46. "A representação inteira não pode ser dada por conceitos (pois as representações parciais são dadas primeiro), e é preciso haver uma intuição imediata que lhes sirva de fundamento" (A 32). (A frase entre parênteses é substituída em B pela observação: "Pois estes só contêm representações parciais", B 48.)
47. "Por conseguinte, é nos objetos da percepção, ou seja, nos fenômenos, que é preciso encontrar o substrato que representa o tempo em geral" (B 225).
48. O parentesco da segunda analogia com o princípio leibniziano de razão suficiente merece, porém, uma menção particular: "O princípio de razão suficiente é, portanto, o fundamento da experiência possível, ou seja, do conhecimento objetivo dos fenômenos do ponto de vista de suas relações na sucessão (*in der Reihenfolge*) do tempo" (A 201, B 246). G. Martin chamou a atenção para essa filiação entre o princípio de razão suficiente e o juízo sintético a priori.

49. "Mas essa determinação de lugares não pode derivar da relação dos fenômenos com o tempo absoluto (pois ela não é um objeto de percepção): é preciso, pelo contrário, que os fenômenos determinem uns aos outros seus lugares no próprio tempo e os tornem necessários na ordem do tempo, ou seja, que o que se segue ou acontece deve seguir, segundo uma regra geral, o que estava contido no estado precedente" (A 200, B 245).
50. "As três relações dinâmicas de que decorrem todas as outras são as relações de inerência, de consequência e de composição" (A 215). São essas três relações dinâmicas que implicam os três "modos" segundo os quais a *ordem* do tempo é determinada.
51. Há em Kant três sentidos ligados ao "eu": o "eu penso" da apercepção transcendental; o eu absoluto, em si, que age e padece; o eu representado, como qualquer outro objeto, graças à afecção por si mesmo. O erro da psicologia racional, que é desnudada pelos *paralogismos* da Razão pura, na dialética transcendental, equivale a confundir o eu em si, a alma, com o "eu penso", que não é um objeto, e assim em produzir um monstro filosófico: um sujeito objeto de si mesmo.
52. "Sob o nome de uma *síntese transcendental da imaginação*, ele [o entendimento] exerce, pois, sobre o sujeito passivo de que ele é um poder uma ação (*Wirkung*) de que dizemos, com razão, que o sentido interno é afetado por ela" (B 153-154). Comenta Herman de Vleeschauwer (*La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*. 3 vols. Paris: Lenoux, S'Gravenhage, M. Nijhoff, 1934-1937): "Final, é o entendimento que, obrigando a forma do tempo à síntese dessa diversidade pura, determina o sentido interno, cuja forma é o tempo e que não é senão o eu considerado em sua passividade" (t. II, p. 208).
53. Kant chama a essa atividade um "movimento". Mas não se trata do movimento no qual Aristóteles enxerta a sua análise do tempo. O movimento empírico não poderia encontrar seu lugar na descrição ou na construção de um espaço: "O movimento consiste na sucessão das determinações do sentido interno provocada pelo ato de síntese implicado na construção de um espaço determinado" (H. De Vleeschauwer, *op. cit.*, t. II, p. 216).
54. Quanto ao destino do sentido interno, progressivamente decaído do papel de intuição da alma e reduzido ao de simples intermediário do ser afetado por si mesmo, podemos acompanhá-lo em H. de Vleeschauwer, t. II, pp. 552-594, e em seguida t. III, pp. 85-140, e no admirável artigo de Jean Nabert. "L'expérience interne chez Kant", *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Colin, 1924, pp. 205-268. O autor insiste com muita força na mediação do espaço na determinação da experiência temporal. Questão: "Sem encontrar fora dela, para apoiar sua própria mobilidade, o movimento regular de um móvel no espaço, poderia ainda nossa vida interior discernir sua própria transcorrência?" (p. 226). Resposta: "O sentido interno extrai a matéria de seus conhecimentos das intuições externas" (p. 231). "A solidariedade profunda que liga a consciência da sucessão à determinação do

espaço" (p. 241) está ligada à impossibilidade de encontrar na intuição interna qualquer figura. A linha, então, passa a ser mais do que uma analogia de suplência: ela é constitutiva da consciência de sucessão; esta é "o aspecto interno de uma operação que comporta uma determinação no espaço" (p. 242). Nabert, é verdade, admite isso: "Mas, por outro lado, não há intuição do espaço que não tenha primeiro sido determinada em sua unidade pelo esquematismo do entendimento. Nesse aspecto, o tempo readquire seus direitos; ele fornece ao pensamento o meio de se desdobrar e de transferir a ordem do tempo para os fenômenos e para a existência deles. É o que o esquematismo demonstrará nas páginas seguintes." Concluamos com Jean Nabert: "Se as coisas, depois disso, ajudam-nos a determinar nossa própria existência no tempo, elas nos devolvem o que lhes tínhamos emprestado" (p. 254). Cf. também *op. cit.*, pp. 267-268.

55. Sobre esse ponto, cf. De Vleeschauwer, *op. cit.*, t. II, pp. 579-594.
56. Lemos na "Observação I" a espantosa afirmação: "É aqui demonstrado que a experiência exterior é propriamente imediata e que é somente por meio desta última que é possível, senão a consciência de nossa própria existência, pelo menos a determinação no tempo dessa existência, ou seja, a experiência interna" (B 276-277). Kant acreditou ser útil sublinhar suas palavras com a seguinte anotação: "A consciência *imediata* da existência das coisas exteriores não é suposta, mas provada no presente teorema, possamos ou não, aliás, considerar a possibilidade dessa consciência" (B 278).
57. É sem paradoxo que Gottfried Martin coloca sob o título *Das Sein der Natur* (*op. cit.*, pp. 78-113), e na esfera do princípio leibniziano de razão suficiente, a trama conceitual da *Crítica*, que para ele é apenas a axiomática de uma natureza newtoniana. É essa trama, constituída conjuntamente pelas quatro tábuas, a dos juízos, a das categorias, a dos esquemas e a dos princípios, que articula a *ontologia da natureza*.

TEMPORALIDADE, HISTORIALIDADE, INTRATEMPORALIDADE
Heidegger e o conceito "vulgar" de tempo

No momento de abordar a interpretação heideggeriana do tempo em *Ser e tempo*,¹ é preciso afastar uma objeção prévia dirigida contra toda leitura que isole *Ser e tempo* da obra ulterior, a qual, segundo a maioria dos discípulos de Heidegger, constitui ao mesmo tempo a sua chave hermenêutica, a sua autocrítica e até o seu desmentido. A objeção insiste em dois pontos: separar, diz ela, a temporalidade do ser-aí (*Dasein*) da compreensão do ser, que só é verdadeiramente revelada nas obras posteriores à "virada" (*Kehre*), é condenar-se a rebaixar *Ser e tempo* a uma antropologia filosófica que ignora a sua verdadeira intenção. A fatalidade dessa má compreensão talvez tenha sido percebida pelo próprio Heidegger, ao deixar a obra inacabada e ao abandonar a via da analítica do ser-aí. Além disso, se perdermos de vista o tema da destruição da metafísica, que, já em *Ser e tempo*, duplica a reconquista da questão do ser, correremos o risco de ignorar o sentido da crítica dirigida, no plano mesmo da fenome-

nologia, contra o primado do presente, por não nos darmos conta do vínculo entre essa crítica e a do primado dado pela metafísica à visão e à presença.

Creio que não nos devemos deixar intimidar por essa advertência.

É perfeitamente legítimo tratar *Ser e tempo* como uma obra *distinta*, já que é assim que ela foi publicada, a partir do momento em que nos propomos uma leitura que respeite o seu inacabamento, ou até que acentue o seu caráter problemático. *Ser e tempo* merece uma tal leitura por sua própria conta e em sua própria honra.

Condenamo-nos, com isso, ao mal-entendido de uma interpretação antropológica? Mas essa é a razão de ser da obra, tentar um acesso à questão do sentido do ser através de uma analítica existencial, que estabelece os critérios mesmos segundo os quais ela pede para ser abordada. Corremos o risco de não perceber o lado antimetafísico de sua crítica fenomenológica do presente e da presença? Mas uma leitura que não se apressa em ler a metafísica da presença na fenomenologia do presente torna-se atenta, em compensação, a características do presente que não refletem alegadas faltas de uma metafísica de olhos voltados para algum mundo inteligível.

A essa apologia, ainda demasiado defensiva, em favor de uma leitura *distinta* de *Ser e tempo*, gostaria de acrescentar um argumento mais diretamente apropriado ao tema de minha própria investigação. Se não deixarmos as obras ulteriores de Heidegger cobrirem a voz de *Ser e tempo*, teremos a oportunidade de perceber, no próprio plano da fenomenologia hermenêutica do *tempo*, tensões e discordâncias que não são necessariamente as que levaram ao inacabamento de *Ser e tempo*, porque não dizem respeito à relação *global* da analítica existencial com a ontologia, mas sim ao pormenor meticoloso, extraordinariamente articulado, da própria analítica do ser-aí. Essas tensões e essas discordâncias, como veremos, juntam-se àquelas que já nos embarçaram nos dois capítulos anteriores, iluminando-as com uma luz

nova e, talvez, revelando a sua natureza profunda, graças, precisamente, à espécie de fenomenologia hermenêutica praticada por *Ser e tempo* e restituída, em nossa leitura, à independência que seu autor lhe conferira.

1. Uma fenomenologia hermenêutica

Das aporias sobre o tempo do pensamento agostiniano e do pensamento husserliano, poderíamos acreditar que *Ser e tempo* as resolve ou antes as dissolve, na medida em que, já na "Introdução" e na primeira seção, o *chão* sobre o qual elas puderam se formar é abandonado em favor de um novo questionamento.

Como poderíamos opor ainda um tempo da alma, à maneira agostiniana, a um tempo que fosse primordialmente "algo do movimento", portanto uma entidade ligada à física, à maneira aristotélica? Por um lado, a analítica existencial tem como referente não mais uma alma, mas o *ser-aí*, ou seja, por certo, o ente que somos, mas "um ente que não é simplesmente dado como um ente dentre outros... [e que] se caracteriza onticamente pelo fato de que *está em jogo* esse ser em seu ser" [12] (27). A "relação de ser com seu próprio ser" (*ibid.*), que pertence à constituição de ser do ser-aí (*Dasein*), coloca-se diferentemente de uma mera distinção ôntica entre a região do psíquico e a região do físico. Por outro lado, para a analítica existencial, a natureza não pode constituir um pólo oposto, ainda menos um tema estranho à consideração do ser-aí, na medida em que "o mundo é ele próprio um momento constitutivo do ser-aí" [52] (73). Decorre daí que a questão do tempo, à qual é dedicada a segunda seção da primeira e única parte publicada de *Ser e tempo*, só pode vir, na ordem da temática desse livro, depois da do ser-no-mundo, que revela a constituição fundamental do ser-aí. As determinações relativas ao conceito de existência (de minha existência) e à possibilidade da autenticidade e da inautenticidade contida na noção de ser-meu "devem ser consideradas e compreendidas *a priori* com base na constituição de ser que designamos com o título de *ser-no-mundo*. O ponto de partida adequado da analítica do ser-aí será a explicitação dessa constituição" [53] (74).

De fato, cerca de 200 páginas são consagradas ao ser-no-mundo, à mundanidade do mundo em geral, como se primeiro fosse preciso imbuir-se do sentido do mundo circunstante antes de ter o direito — antes de estar no direito — de se deixar confrontar pelas estruturas do “ser-aí... enquanto tal”: situação, compreensão, explicitação, discurso. Não deixa de ter importância que, nessa ordem temática seguida por *Ser e tempo*, a questão da espacialidade do ser-no-mundo seja colocada não só antes da questão da temporalidade, mas também como um aspecto do “ambiente”, logo da mundanidade enquanto tal.

Como poderia, então, subsistir alguma coisa da aporia agostiniana de uma *distentio animi* privada de suporte cosmológico?

A oposição entre Agostinho e Aristóteles parece, assim, realmente ultrapassada pela nova problemática do ser-aí que revoluciona as noções admitidas de físico e de psíquico.

Não se deve dizer o mesmo sobre a aporia husserliana da consciência íntima do tempo? Como restaria o menor vestígio de antinomia entre a consciência íntima do tempo e o tempo objetivo, numa analítica do ser-aí? Não arruinam a estrutura do *ser-no-mundo* tanto a problemática do sujeito e do objeto quanto a da alma e da natureza?

Além disso, a ambição husserliana de *fazer aparecer* o próprio tempo é violentamente atacada, já nas primeiras páginas de *Ser e tempo*, pela afirmação do *esquecimento* do ser. Se continua sendo verdade que “a ontologia só é possível como fenomenologia” [35] (53), a própria fenomenologia só é possível como hermenêutica, na medida em que, sob o regime do esquecimento, a dissimulação é a condição primeira de todo empreendimento de monstração última.² Desligada da visão direta, a fenomenologia é integrada à luta contra a dissimulação: “Ser-coberto é o conceito complementar do conceito de fenômeno” [36] (54). Com isso, o dilema da visibilidade e da invisibilidade do tempo abre o caminho de uma fenomenologia hermenêutica em que o ver cede lugar ao compreender, ou, segundo outra expressão, a uma *interpretação descobrinte*, guiada pela antecipação do

sentido do ser que somos, e votada a extrair (*freilegen*) esse sentido, ou seja, libertá-lo do esquecimento e da dissimulação.

Essa desconfiança perante todo atalho que fizesse surgir o próprio tempo no campo do aparecer é reconhecida na estratégia de demora que marca o tratamento temático da questão do tempo. É preciso ter atravessado a longa primeira seção — chamada “preliminar” (ou melhor, “preparatória”, *vorbereitende*) — antes de ter acesso à problemática da segunda seção: “*Ser-aí e temporalidade*”. É preciso ainda, nessa segunda seção, percorrer os múltiplos estádios que proporemos mais adiante, antes de se poder articular, no § 65, a primeira definição do tempo: “Esse fenômeno unitário de um futuro que, tendo sido, torna-presente, chamamo-lo a *temporalidade*” [326]. Podemos, nesse aspecto, falar de uma *retirada* da questão do tempo em Heidegger.

Quer isso dizer que o esforço para escapar ao dilema da intuição direta e da pressuposição indireta só pode desembocar numa espécie de hermetismo que se pretenderá mistificante? Isso seria desdenhar o *trabalho de linguagem* que confere a *Ser e tempo* uma grandeza que não será eclipsada por nenhuma obra ulterior. Por trabalho de linguagem, entendo, em primeiro lugar, o esforço para *articular* de maneira apropriada a fenomenologia hermenêutica que a ontologia recruta: o uso freqüente do termo estrutura é prova disso; entendo, além disso, a busca de conceitos primitivos capazes de sustentar o trabalho de estruturação: *Ser e tempo*, nesse aspecto, representa um imenso canteiro de obras onde são formados os existenciais que são para o ser-aí o que as categorias são para os outros entes.³ Se a fenomenologia hermenêutica pode pretender escapar à alternativa entre uma intuição direta, mas muda, do tempo, e uma pressuposição indireta, mas cega, é realmente graças a esse trabalho de linguagem que constitui a diferença entre interpretar (*auslegen*, § 32) e compreender: interpretar, com efeito, é desenvolver a compreensão, explicitar a estrutura de um fenômeno *enquanto (als)* tal ou tal. Assim pode ser trazida à linguagem, e com isso ao enunciado (*Aussage*, § 33), a compreensão que desde sempre temos da estrutura temporal do ser-aí.⁴

Eu gostaria de dizer em algumas páginas o progresso novo que essa fenomenologia hermenêutica realiza na compreensão do tempo, relativamente aos achados que devemos creditar a Agostinho e Husserl, com o risco de admitir mais adiante o quanto é ainda mais alto o preço a pagar por essa audaciosa interpretação.

Devemos a Heidegger três admiráveis descobertas: de acordo com a primeira, a questão do tempo como *totalidade* é envolvida, de uma maneira que permanece a explicitar, na estrutura fundamental do Cuidado. De acordo com a segunda, a unidade das três dimensões do tempo — futuro, passado, presente — é uma unidade *ek-stática*, em que a *exteriorização* mútua das *ek-stases* procede de sua própria implicação. Por fim, o desdobramento dessa unidade *ek-stática* revela, por sua vez, uma constituição do tempo que diríamos folheada, uma *hierarquização* de níveis de temporalização que requer denominações distintas: *temporalidade*, *historialidade*, *intratemporalidade*.⁵ Veremos como essas três descobertas se encadeiam e como as dificuldades suscitadas pela primeira são retomadas e multiplicadas pela segunda e pela terceira.

2. Cuidado e temporalidade

Ligar a estrutura do tempo à do Cuidado é, logo de saída, arrancar a questão do tempo à teoria do conhecimento e levá-la ao nível de um modo de ser que: 1) conserva a cicatriz de sua relação com a questão do ser; 2) tem aspectos cognitivos, volitivos e emocionais, sem se reduzir a nenhum, sem nem sequer se colocar no nível em que a distinção entre esses três aspectos é pertinente; 3) recapitula os existenciais maiores, como *projetar*, *ser jogado no mundo*, *ser decaído*; 4) oferece a esses existenciais uma unidade estrutural que põe de saída a exigência de “ser-um-todo”, ou de “ser-integral” (*Ganzsein*), a qual introduz diretamente a questão da temporalidade.

Detenhamo-nos nesta última característica, que comanda toda a continuação.

Por que é preciso entrar na questão da temporalidade pela questão da “possibilidade de ser-um-todo” ou, como diremos de modo equivalente, de “ser-integral”? À primeira vista, a noção de Cuidado não parece exigí-lo; parece até não admiti-lo. A primeira implicação temporal que ela exhibe é, com efeito, a do ser-em-frente-a-si (*das Sichvorweg*), a qual não comporta nenhum fechamento, muito pelo contrário, sempre deixa algo em *sursis*, em suspenso, e permanece constantemente incompleta, em virtude até do caráter de *poder-ser* (*Seinskönnen*) do ser-aí: se a questão do “ser integral” detém, no entanto, um privilégio, isso ocorre na medida em que a fenomenologia hermenêutica do tempo tem como objetivo a *unidade articulada* dos três momentos do futuro, do passado, do presente. Essa unidade do tempo, Agostinho a fazia jorrar do presente por triplicação.⁶ Ora, o presente não pode, segundo Heidegger, assumir essa função de articulação e de dispersão, porque ele é a categoria temporal menos apta a uma análise originária e autêntica, em virtude de seu parentesco com as formas decaídas da existência, a saber, a propensão do ser-aí a se compreender em função dos seres dados (*vorhanden*) e manejáveis (*zuhanden*), que são o objeto de seu cuidado presente, de sua preocupação. Já aqui, o que parece mais próximo aos olhos de uma fenomenologia direta mostra-se o mais inautêntico; e o autêntico, o mais dissimulado.

Se, portanto, admitirmos que a questão do tempo é em primeiro lugar a questão de sua integralidade estrutural, e se o presente não é a modalidade apropriada para essa busca de totalidade, resta encontrar no caráter de avanço sobre si mesmo do Cuidado o segredo de sua própria completude. É então que a idéia de um *ser-para-o-fim* (*zum Ende sein*) se propõe como o existencial que traz a marca de seu próprio fechamento interno. O ser-para-o-fim tem de notável o fato de que “pertence” [234] ao que permanece em *sursis* e em suspenso no poder-ser do ser-aí. Ora, “o ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte” [234]: “Acabar”, no sentido de morrer, constitui a totalidade do ser-aí” [240].⁷

Essa entrada no problema do tempo por meio do problema do ser-um-todo e essa alegada ligação entre o ser-um-todo e o

ser-para-a-morte colocam uma primeira dificuldade, que terá seus efeitos sobre as duas outras fases de nossa análise. Ela consiste na inelutável interferência, no seio da analítica do ser-aí, entre o *existenciário* e o *existencial*.

Digamos uma palavra sobre o problema em seu aspecto mais geral e mais formal. Em princípio, o termo “existenciário” caracteriza a escolha concreta de uma maneira de ser-no-mundo, o compromisso ético garantido por personalidades excepcionais, por comunidades, eclesiais ou não, por culturas inteiras. O termo “existencial”, em compensação, caracteriza toda análise que visa explicitar as estruturas que distinguem o ser-aí de todos os outros entes, e assim vincula a questão do sentido do ser do ente que somos à questão do sentido do ser enquanto tal, na medida em que, para o ser-aí, está em jogo o sentido de seu ser. Mas a distinção entre existenciário e existencial é obscurecida por sua interferência com a do autêntico e do inautêntico, ela própria imbricada na busca do originário (*ursprünglich*). Essa última sobreposição é inelutável, uma vez que o estado degradado ou decaído dos conceitos disponíveis para uma fenomenologia hermenêutica reflete o estado de esquecimento em que se encontra a questão do ser e requer o trabalho de linguagem mencionado mais acima. A conquista de conceitos primitivos, originários, é, assim, inseparável de uma luta contra a inautenticidade, ela própria praticamente identificada à cotidianidade. Ora, a pesquisa do autêntico não pode ser levada adiante sem um constante apelo ao *testemunho* do existenciário. Os comentadores não sublinharam suficientemente, a meu ver, esse nó de toda a fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo*. Ela está sempre na necessidade de *atestar* existenciarmente seus conceitos existenciais.⁸ Por quê? Não é para responder a nenhuma objeção epistemológica vinda das ciências humanas — a despeito das palavras “critério”, “segurança”, “certeza”, “garantia”; a necessidade de *atestação* decorre da própria natureza dessa potencialidade de ser em que consiste a existência: esta, com efeito, é livre, quer para o autêntico, quer para o inautêntico, quer para algum modo indiferenciado. Ora, as análises da primeira seção constantemente se apoiaram na cotidianidade média e, portanto, estão

elas próprias confinadas nesse registro indistinto, ou até claramente inautêntico. É por isso que se impõe uma nova exigência: “A existência quer dizer uma potencialidade de ser — mas uma potencialidade que seja autêntica” [233]. Mas, como um ser inautêntico pode muito bem ser menos que integral (*als unganzen*), como o verifica a atitude de fuga diante da possibilidade da morte, é preciso admitir que “*nossa análise existencial anterior do ser-aí não pode pretender a originariedade*” (*ibid.*). Ou seja, sem a garantia da autenticidade, a análise carece também da segurança de originariedade.

Não tem outra origem a necessidade de apoiar a *análise* existencial no *testemunho* existenciário. Encontramos um notável exemplo disso na relação estabelecida já no início entre o ser-um-todo do ser-aí e o ser-para-a-morte,⁹ depois uma aberta confirmação no *testemunho* trazido a toda a análise pela resolução antecipante.

O reinado da inautenticidade não cessa, na realidade, de reabrir a questão do critério de autenticidade. A atestação de autenticidade é, então, pedida à consciência moral (*Gewissen*).¹⁰ O capítulo II, consagrado a essa análise, chama-se “A atestação (*Bezeugung*) própria do ser-aí de um poder-ser autêntico e a resolução” [267]. Esse capítulo, que parece retardar ainda a análise decisiva da temporalidade, tem um lugar insubstituível. A linguagem ordinária, com efeito, desde sempre já disse tudo sobre a morte: morremos sós, a morte é certa, mas de hora incerta etc. A partir daí, não nos livramos nunca do falatório, da esquiva, da dissimulação, da tranquilização que infestam o discurso cotidiano; é preciso, portanto, nada menos do que a atestação da consciência moral e do apelo dirigido, por sua voz, de si a si mesmo, para estabelecer o ser-para-a-morte em seu mais alto grau de autenticidade.¹¹

O *testemunho* dado pela consciência moral à resolução pertence, a partir daí, de maneira orgânica, à análise do tempo como totalização da existência: ele põe o selo do autêntico sobre o originário. É por isso que Heidegger não tenta proceder diretamente da análise do Cuidado à do tempo. A temporalidade só é

acessível no ponto de junção entre o originário, parcialmente alcançado pela análise do ser-para-a-morte, e o autêntico, estabelecido pela análise da consciência moral. Talvez esteja aqui a razão mais decisiva da estratégia de *retardamento* que opusemos à estratégia de abreviação adotada por Husserl, com a exclusão do tempo objetivo e a descrição de objetos tão ínfimos como o som que continua a ressoar. Heidegger concede-se, assim, uma série de adiamentos antes de abordar tematicamente a temporalidade: primeiro o do longo tratado “preliminar” (toda a primeira seção de *Ser e tempo*) dedicado à análise do ser-no-mundo e do “aí” do ser-aí, e coroado pela análise do Cuidado; em seguida, o do breve tratado (os dois primeiros capítulos da segunda seção) que, fundindo o tema do ser-para-a-morte e o da resolução na noção complexa da *resolução antecipante*, garante o recobrimento do originário pelo autêntico. A essa estratégia de *retardamento* responderá, após a análise temática da temporalidade, uma estratégia da *repetição* anunciada já no parágrafo de introdução à segunda seção (§ 45): com efeito, será tarefa do capítulo IV proceder a uma repetição de todas as análises da primeira seção, para experimentar, depois de feitas, o seu teor temporal. Essa repetição é anunciada nestes termos: “A análise existencial temporal requer uma confirmação (*Bewährung*) concreta... Por meio dessa recapitulação (*Wiederholung*) da análise preliminar fundamental do ser-aí, tornamos ao mesmo tempo mais transparente (*durchsichtiger*) o próprio fenômeno da temporalidade” [234-235]. Podemos considerar como um adiamento suplementar a longa “repetição” (*Wiederholung* [332]) da primeira seção de *Ser e tempo*, intercalada entre a análise da temporalidade propriamente dita (cap. III) e da historialidade (cap. V), com o desígnio claramente afirmado de encontrar na *reinterpretação em termos temporais* de todos os momentos do ser-no-mundo percorridos na primeira seção uma “confirmação (*Bewährung*) da grande amplitude de seu poder constitutivo (*seiner konstitutiven Mächtigkeit*)” [331]. O capítulo IV, consagrado a essa “interpretação temporal” das características do ser-no-mundo, pode, assim, ser colocado sob o mesmo signo da *atestação* de autenticidade que o capítulo II, consagrado à antecipação resolvida. O fato novo é que

o tipo de confirmação fornecida por essa retomada de todas as análises da primeira seção se dirige aos modos derivados da temporalidade fundamental, principalmente à intratemporalidade, como já o indica o título desse capítulo intercalar: “Temporalidade e cotidianidade”. Quem diz “cotidianidade” (*Alltäglichkeit*) diz “dia” (*Tag*), ou seja, uma estrutura temporal cuja significação é descrita no último capítulo de *Ser e tempo*. Assim, o caráter autêntico da análise do tempo só é *atestado* pela capacidade que essa análise tem de dar conta dos modos derivados da temporalidade: a derivação vale como atestação.

Mas o preço a pagar é, desta vez, a indistinção, tão temida e tão recusada, do existenciário e do existencial. Essa indistinção tem dois inconvenientes maiores.

Podemos, em primeiro lugar, perguntar-nos se toda a análise da temporalidade não é incitada pela concepção pessoal que Heidegger faz da autenticidade, num plano em que ela entra em competição com outras concepções existenciárias, as de Pascal e de Kierkegaard — ou a de Sartre —, para não falar da de Agostinho. Com efeito, não é numa configuração *ética*, muito marcada por certo estoicismo, que a resolução diante da morte constitui a prova suprema de autenticidade? De modo ainda mais grave, não é numa análise *categórica*, muito marcada pelo ricochete do existenciário sobre o essencial, que a morte é tida como a possibilidade extrema, ou até o poder mais próprio, inerente, à estrutura essencial do Cuidado? De minha parte, considero igualmente legítima uma análise como a de Sartre, que caracteriza a morte pela interrupção de nosso poder-ser, e não como sua possibilidade mais autêntica.

Podemos, além disso, perguntar-nos se essa marca existenciária muito singular, colocada desde o começo na análise da temporalidade, não terá conseqüências de extrema gravidade sobre a operação de hierarquização da temporalidade realizada nos dois últimos capítulos da seção sobre o ser-aí e o tempo: a despeito da vontade de *derivar* a historialidade e a intratemporalidade da temporalidade radical, nascerá, com efeito, uma nova *dispersão* da noção de tempo da incomensurabilidade entre o

tempo *mortal*, ao qual a temporalidade é identificada pela análise preparatória, o tempo *histórico*, que a historialidade deve fundamentar, e o tempo *cósmico*, ao qual a intratemporalidade reconduz. Essa perspectiva de um estilhaçamento da noção de tempo, que faria renascerem as aporias contra as quais toparam Agostinho e Husserl, só poderá precisar-se uma vez examinada a noção mesma de “derivação” aplicada ao encadeamento dos três níveis de temporalização. Esse exame terminará nossa própria exposição.

Ora, se subtraírmos à mortalidade a capacidade de determinar por si só o nível de radicalidade em que a temporalidade pode ser pensada, não enfraqueceremos o modo de questionamento que guia a investigação da temporalidade (cap. III). Muito pelo contrário. Se a potencialidade do ser-aí de ser um todo — direi: se sua capacidade de integralidade — cessa de ser unicamente regida pela consideração do ser-para-o-fim, o poder de ser-um-todo poderá novamente ser reconduzido à potência de unificação, de articulação e de dispersão do tempo.¹² E se a modalidade do ser-para-a-morte parece antes oriunda do ricochete dos dois outros níveis de temporalização — historialidade e intratemporalidade — sobre o nível mais original, então, o poder-ser como constitutivo do Cuidado pode ser revelado em toda a sua pureza como ser-em-frente-de-si, como *Sichvorweg*. As outras características que, juntas, compõem a antecipação resoluta tampouco são enfraquecidas, mas sim reforçadas pela recusa do privilégio dado ao ser-para-a-morte. Assim, a atestação dada pela voz silenciosa da consciência moral e a culpabilidade que dá a essa voz sua forma existenciária se dirigem ao poder-ser em toda sua nudez e em toda sua amplidão. Da mesma forma, o ser-jogado é tão revelado pelo fato de ter nascido um dia e em algum lugar quanto pela necessidade de dever morrer. A queda não é menos atestada pelas promessas antigas não cumpridas do que pela fuga diante da perspectiva da morte. O endividamento e a responsabilidade, que o mesmo termo alemão *Schuld* designa, não deixam de constituir um poderoso apelo para que cada um escolha de acordo com suas possibilidades mais íntimas e se torne livre para sua tarefa no mundo, quando o Cuidado é devolvido a seu ímpeto original pela despreocupação perante a morte.¹³

Há, pois, mais de uma maneira existenciária de receber, em toda sua força existencial, a fórmula que define a temporalidade: “A temporalidade é experimentada a título fenomenal originário, em estreita ligação com o ser-um-todo autêntico do ser-aí, no fenômeno da resolução antecipante” [304].¹⁴

3. A temporalização: Por-vir, ter-sido, tornar-presente

É só, como dissemos, no final do capítulo III da segunda seção, § 65-66, que Heidegger trata tematicamente da temporalidade em sua relação com o Cuidado. Nessas páginas, de uma densidade extrema, Heidegger ambiciona ir além da análise agostiniana do triplo presente e mais longe do que a análise husserliana da retenção-protensão, as quais, como vimos mais acima, ocupam o mesmo lugar fenomenológico. A originalidade de Heidegger é procurar no próprio Cuidado o princípio da pluralização do tempo como futuro, passado e presente. Desse deslocamento na direção do mais originário resultarão a promoção do futuro ao lugar ocupado até então pelo presente, e uma reorientação total das relações entre as três dimensões do tempo. O que exigirá o próprio abandono dos termos “futuro”, “passado”, “presente”, que Agostinho não acreditara dever pôr em questão, por respeito à linguagem comum, a despeito de sua audácia em falar do presente do futuro, do presente do passado e do presente do presente.

O que buscamos, como é dito no início do § 65, é o sentido (*Sinn*) do Cuidado. Questão, não de visão, mas de compreensão e de interpretação: “Radicalmente falando, o ‘sentido’ significa o que orienta (*woraufhin*) o projeto primordial da compreensão do ser”; “o sentido significa o oriente (*woraufhin*) do projeto primordial, em virtude de que algo pode ser concebido como (*als*) o que é, em sua possibilidade” [324].¹⁵

Encontramos, pois, entre a articulação interna do Cuidado e a triplicidade do tempo uma relação quase kantiana de *condicionalidade*. Mas o “tornar-possível” heideggeriano difere da condição kantiana de possibilidade, pelo fato de que o próprio Cuidado possibilita toda a experiência humana.

Essas considerações sobre a possibilitação, inscrita no Cuidado, já anunciam o primado do futuro no percurso da estrutura articulada do tempo. O elo intermediário do raciocínio é fornecido pela análise precedente da *antecipação resoluta*, ela própria oriunda da meditação sobre o ser-para-o-fim e sobre o ser-para-a-morte. Mais do que o primado do futuro: a reinscrição do termo “futuro”, tomado da linguagem cotidiana, no idioma apropriado à fenomenologia hermenêutica. Um advérbio, melhor do que um substantivo, serve aqui de guia, a saber, o *zu* de *Sein-zum-Ende* e de *Sein-zum-Tode*, que podemos aplicar sobre o *zu* da expressão corrente *Zu-kunft* (por vir). Ao mesmo tempo, o *kommen* — “vir” — assume também um relevo novo, ao juntar a potência do verbo à do advérbio, em lugar do substantivo “futuro”; no Cuidado, o ser-aí visa advir a si mesmo segundo suas possibilidades mais próprias. *Advir a (Zukommen)* é a raiz do futuro: “Deixar-se advir a si (*sich auf sich zukommen-lassen*) é o fenômeno originário do *por-vir (Zukunft)*” [325]. É essa a possibilidade inclusa na antecipação resoluta: “A antecipação (*Vorlaufen*) torna o ser-aí *autenticamente* por-vir, de tal sorte que o ser-aí, como *ente* desde sempre, advém a si, ou seja, é em seu ser enquanto tal por-vir (*zukünftig*)” [325].¹⁶

A significação nova que reveste o futuro permite discernir, entre as três dimensões do tempo, relações inusitadas de íntima implicação mútua.

É pela implicação do passado pelo futuro que Heidegger começa, adiando, assim, a relação de ambos com o presente, que estava no centro das análises de Agostinho e de Husserl.

A passagem do futuro ao passado cessa de constituir uma transição extrínseca, porque o *ter-sido* parece chamado pelo *por-vir* e, em certo sentido, contido nele. Não há reconhecimento em geral sem reconhecimento de dívida e de responsabilidade; daí que a própria resolução implique que assumamos a culpa e seu momento de derrelição (*Geworfenheit*). Ora, “assumir a derrelição significa que o ser-aí *seja* autenticamente no estado em que *a cada vez ele já era (in dem, wie es je schon war)*” [325]. O importante aqui é que o imperfeito do verbo ser — “era” — e o

advérbio que o sublinha — “já” — não se separam do ser, mas que o “tal como ele já era” traz a marca do “eu sou”, como é possível dizê-lo em alemão: “*ich bin-gewesen*” [326] (“eu sou-sido”). Podemos então dizer, abreviando: “Autenticamente por-vir é o ser-aí autenticamente tendo-sido” (*ibid.*). Essa abreviação é a mesma do retorno sobre si inerente a toda tomada de responsabilidade. Assim, o tendo-sido procede do por-vir. O tendo-sido, e não o passado, se for preciso entender com isso o passado das coisas passadas que opomos, no plano da presença dada e da maneabilidade, à abertura das coisas futuras. Não consideramos evidente que o passado é determinado e o futuro, aberto? Mas essa assimetria, separada de seu contexto hermenêutico, não permite entender a relação intrínseca do passado com o futuro.¹⁷

Quanto ao presente, longe de gerar o passado e o futuro ao se multiplicar, como em Agostinho, é a modalidade da temporalidade cuja autenticidade é mais dissimulada. Há, por certo, uma verdade da cotidianidade em seu comércio com as coisas dadas e manejáveis. Nesse sentido, o presente é realmente o tempo da *preocupação*. Mas ele não deve ser concebido com base no modelo da presença dada das coisas de nossa preocupação, mas como uma implicação do Cuidado. É por intermédio da *situação*, oferecida a cada vez à resolução, que podemos repensar o presente de modo existencial; será preciso, então, falar de “presentar”, no sentido de “tornar presente”, mais do que de presente.¹⁸ “É apenas como *presente (Gegenwart)*, tomado no sentido de ‘presentar’ (*gegenwärtigen*), que a resolução pode ser o que é, a saber, que ela se deixa encontrar sem escapatória pelo fato de que só se apreende ao agir” [326].

Por-vir e retorno a si são, assim, incorporados à resolução, uma vez que esta se insere na situação tornando-a presente, presentando-a.

A temporalidade é agora a unidade articulada do por-vir, do ter-sido e do apresentar, que são, assim, dados a pensar juntos: “O *fenômeno* que oferece tal unidade de um por-vir que torna presente no processo de ter-sido, chamamo-lo *temporalidade*” [326].

Podemos ver em que sentido essa espécie de dedução de uma pela outra das três modalidades temporais responde ao conceito de *possibilitação* mencionado anteriormente: "A temporalidade possibilita (*ermöglicht*) a unidade da existência, da factualidade e da queda" [328]. Esse novo estatuto do "tornar-possível" exprime-se na substituição do substantivo pelo verbo: "A temporalidade não 'é' de modo algum um *ente*. Ela não é, mas *temporaliza-se*" (*ibid.*).¹⁹

Se a invisibilidade do tempo em seu conjunto já não é um obstáculo ao pensamento, desde que pensemos a possibilidade como possibilitação e a temporalidade como temporalização, o que permanece tão opaco em Heidegger quanto em Agostinho é a triplicidade interna a essa integralidade estrutural: as expressões adverbiais — o "ad" do por-vir, o "já" do ter-sido, o "junto a" da preocupação — assinalam no próprio nível da linguagem a dispersão que mina por dentro a articulação unitária. O problema agostiniano do triplo presente encontra-se simplesmente transferido para a temporalização em seu conjunto. Ao que parece, só podemos apontar para esse problema intratável, designá-lo com o termo grego *ekstatikon* e declarar: "A *temporalidade é o 'fora-de-si' (Ausser-sich) originário, em si e para si*" [329].²⁰ É preciso, ao mesmo tempo, corrigir a idéia da unidade estrutural do tempo pela da *diferença* de seus *ek-stases*. Essa diferenciação é intrinsecamente implicada pela temporalização, na medida em que esta é um processo que agrupa dispersando.²¹ A passagem do futuro ao passado e ao presente é ao mesmo tempo unificação e diversificação. Eis aí reintroduzido de uma vez o enigma da *distentio animi*, embora o presente já não seja seu suporte. E por razões vizinhas. Agostinho, lembremo-nos, estava preocupado em dar conta do caráter extensível do tempo, que nos faz falar de tempo curto e tempo longo. Para Heidegger também, o que ele considera a concepção vulgar, a saber, a sucessão de "agoras" exteriores uns aos outros, encontra um aliado secreto na exteriorização primordial de que exprime apenas o *nivelamento*: o nivelamento é nivelamento desse traço de exterioridade. Desse nivelamento, só poderemos tratar com vagar depois de termos desdobrado os níveis hierárquicos de temporalização: temporalidade,

historialidade, intratemporalidade, na medida em que o que ele afeta de modo privilegiado é o modo mais longinquamente derivado, a intratemporalidade. No entanto, é lícito perceber no *fora-de-si (Ausssersich)* da temporalidade primordial o princípio de todas as formas ulteriores de exteriorização e do nivelamento que o afetarão. Coloca-se, então, a questão de saber se a derivação dos modos menos autênticos não dissimula a circularidade de toda a análise. Já não se anuncia o tempo derivado no *fora-de-si* da temporalidade originária?

4. A historialidade (*Geschichtlichkeit*)

Eu não poderia avaliar a minha dívida para com a última contribuição da fenomenologia hermenêutica de Heidegger à teoria do tempo. As mais preciosas descobertas geram ali as mais desconcertantes perplexidades. A distinção entre temporalidade, historialidade e intratemporalidade (que ocupa os dois primeiros capítulos sobre os quais *Ser e tempo* mais se interrompe do que termina) vem completar os dois achados precedentes: o recurso ao Cuidado como o que "possibilita" a temporalidade — a unidade plural dos três *ek-stases* da temporalidade.

A questão da historialidade é introduzida pela expressão de um escrúpulo (*Bedenken*), que nos é agora familiar: "Submetemos, na realidade, o caráter de totalidade do ser-aí, relativamente a seu autêntico *ser-um-todo*, ao alcance prévio (*Vorhabe*) da análise existencial?" [372].²² Falta à temporalidade um traço para que ela possa ser tida como integral: esse traço é o da *Erstreckung*, do estiramento *entre* nascimento e morte. Como se teria podido falar, numa análise que até agora ignorou o nascimento e, com ele, o *entre-nascer-e-morrer*? Ora, esse "entre-dois" é o *estiramento* mesmo do ser-aí. Se nada foi dito sobre isso antes, é porque se temeu recair nas malhas do pensamento comum, ajustado às realidades dadas e manejáveis. O que há de mais tentador do que identificar esse estiramento com um intervalo mensurável entre o "agora" do começo e o do fim? Mas não desdenhamos, ao mesmo tempo, caracterizar a existência huma-

na por um conceito, familiar a muitos pensadores do início do século, entre outros Dilthey, o da “coesão da vida” (*Zusammenhang des Lebens*), concebida como o desenrolar ordenado das vivências (*Erlebnisse*) “no tempo”? Não pode ser negado que algo de importante é dito aqui, mas que é pervertido pela categorização defeituosa que a representação vulgar do tempo impõe; com efeito, é no quadro da simples sucessão que colocamos não só coesão e desenrolamento, mas também mudança e permanência (todos eles conceitos — note-se — do mais alto interesse para a narração). O nascimento torna-se, então, um acontecimento do passado que não existe mais, assim como a morte se torna um acontecimento do futuro que ainda não ocorreu, e a coesão da vida, um lapso de tempo enquadrado pelo resto do tempo. Só ao vincular à problemática do Cuidado essas legítimas investigações que gravitam ao redor do conceito de “coesão da vida” é que se poderá restituir sua dignidade ontológica às noções de estiramento, de mutabilidade (*Bewegtheit*) e de constância a si mesmo (*Selbständigkeit*) que a representação comum do tempo alinha com a coerência, a mudança e a permanência das coisas dadas e manejáveis. Vinculado ao Cuidado, o entre-vida-e-morte cessa de aparecer como um intervalo que separa dois extremos inexistentes. Pelo contrário, o ser-aí não preenche um intervalo de tempo, mas constitui, estirando-se, seu ser verdadeiro como esse estiramento mesmo, que envolve sua vida como entre-dois. Não se poderia, por essa observação, ser reconduzido para mais perto de Agostinho.

É para assinalar essa derivação do estiramento do ser-aí a partir da temporalização originária que Heidegger tenta renovar o sentido da velha palavra *Geschehen* e igualá-lo à problemática ontológica do entre-vida-e-morte. A escolha da palavra é feliz, na medida em que *Geschehen* é um verbo homólogo a *Zeitigen*, que marca a operação temporalizante.²³

Além disso, graças a seu parentesco semântico com o substantivo *Geschichte* — “história” —, o verbo *geschehen* conduz ao limiar da questão epistemológica, tão importante para nós, de saber se é à ciência historiográfica que devemos o fato de

pensarmos historicamente ou, antes, se não é porque o ser-aí se historializa que a pesquisa histórica assume um sentido; mais adiante, concederemos a esse debate entre a ontologia da historialidade e a epistemologia da historiografia toda a atenção que ele merece. Nosso problema, por enquanto, é mais radical: é o da natureza da “derivação” pela qual se passa da temporalidade à historialidade no plano ontológico.

A derivação é menos de sentido único do que Heidegger parece anunciá-lo.

Por um lado, a historialidade deve seu teor ontológico a essa derivação: estiramento, mutabilidade, constância a si mesmo só podem ser arrancados de sua representação degradada remetendo-se toda a problemática da historialidade à da temporalidade.²⁴ Somos incapazes até mesmo de dar um sentido satisfatório às relações entre mutabilidade e constância a si, enquanto as pensamos nas categorias opostas da mudança e da permanência.

Por outro lado, a historialidade acrescenta uma dimensão nova — original, *co-originária* — à temporalidade, para a qual apontam, apesar de seu estatuto degradado, as expressões originárias de coesão, de mutação, de constância a si. Se o senso comum não tivesse uma certa pré-noção disso, não se colocaria a questão de reajustá-las ao discurso ontológico do ser-aí. Sequer colocaríamos a questão do historial do ser-aí se já não tivéssemos colocado, no quadro de categorias inapropriadas, a questão da mutabilidade e a da constância a si, vizinhas da questão do estiramento do ser-aí entre vida e morte. A questão da constância a si, em particular, impõe-se à reflexão tão logo nos interrogamos sobre o “quem” do ser-aí. Ora, não podemos eludi-la, uma vez que a questão do si retorna ao primeiro plano com a da resolução, que não pode estar sem a *sui*-referência da promessa e da culpabilidade.²⁵

Portanto, é verdade que, por mais derivada que seja, a noção de historialidade acrescenta à noção de temporalidade, no próprio plano existencial, os traços significados pelas palavras “estiramento”, “mutabilidade”, “constância a si”. Não nos deve-

mos esquecer desse enriquecimento do originário pelo derivado quando nos perguntarmos em que sentido a historialidade é o fundamento ontológico da história, e, reciprocamente, a epistemologia da historiografia, uma disciplina fundada na ontologia da historialidade.²⁶

É dessa variação inovadora — por assim dizer — que é preciso agora explorar os recursos. A preocupação principal de Heidegger é, nesse aspecto, resistir a duas tendências de todo pensamento histórico: a primeira consiste em pensar a história, logo de saída, como um fenômeno *público*: Não é a história a história de todos os homens? A segunda leva a destacar o passado de sua relação com o futuro e a constituir o pensamento histórico como pura *retrospecção*. As duas tendências são solidárias uma com a outra, pois é realmente da história *pública* que tentamos compreender o sentido *depois de ela ter acontecido*, no estilo da retrospecção, ou até da retrodicção.

À primeira tentação, Heidegger opõe o primado da historialidade de cada ser-aí “de fato” relativamente a toda pesquisa que trate da história do mundo, no sentido hegeliano do termo: “O ser-aí tem, de fato, a cada vez (*je*) sua ‘história’ e pode ter algo como uma história porque o ser desse ente é constituído pela historialidade” [382]. É esse primeiro sentido da palavra “história” que é recomendado por uma investigação que tome o Cuidado como fio condutor e que veja no ser-para-a-morte — solitário e intransferível — a pedra de toque de toda atitude autêntica relativa ao tempo.²⁷

Quanto à segunda tentação, Heidegger a enfrenta com todo o peso da análise anterior, que confere ao porvir a prioridade na gênese mútua dos três *ek-stases* temporais. Não podemos, porém, limitar-nos a retomar essa análise nos mesmos termos, se devemos levar em conta os traços novos trazidos pelo historial (estiramento, mutabilidade, constância a si). É por isso que o movimento do por-vir para o ter-sido deve ser repensado para dar conta da reviravolta pela qual o passado parece retomar a prioridade sobre o futuro. O momento decisivo do argumento é este: não há impulso para o futuro que não faça um *retorno sobre a*

condição de se achar *já* jogado no mundo. Ora, esse retorno sobre si não se limita a voltar às circunstâncias mais contingentes e mais extrínsecas de nossas escolhas iminentes. Ele consiste, de maneira mais essencial, em reapreender as potencialidades mais íntimas e mais permanentes mantidas em reserva no que parece constituir somente a ocasião contingente e extrínseca da ação. Para dizer essa relação estreita entre antecipação e *derrelição*, Heidegger arrisca-se a introduzir as noções aparentadas de *herança*, de transferência, de transmissão. O termo “herança” — *Erbe* — foi escolhido em razão de suas conotações particulares: para cada qual, com efeito, a derrelição — o ser-jogado — oferece a configuração única de um *lote* de potencialidades que não são nem escolhidas nem forçadas, mas atribuídas e transmitidas. Além disso, pertence a uma herança poder ser recebida, assumida. A língua francesa infelizmente não tem os recursos semânticos do alemão para traduzir os meandros de verbos e de prefixos que tecem a idéia de uma herança atribuída, transmitida e assumida.²⁸

Essa noção-chave de herança transmitida e assumida constitui o pivô da análise. Ela mostra como toda volta atrás procede de uma resolução essencialmente voltada para a frente.

A distinção entre a transmissão de potencialidades que são eu mesmo, como tendo-sido, e a transferência fortuita de uma aquisição fixada para sempre, por sua vez, abre caminho para uma análise que se baseia no parentesco entre três conceitos que a semântica da língua alemã coloca no mesmo campo: *Schicksal*, *Geschick*, *Geschichte*, que traduzimos por destino (*destin*), sorte (*destinée*), história (*histoire*).

O primeiro com certeza reforça o caráter monádico da análise, pelo menos em seu início. É de mim para mim mesmo que me transmito e me recebo como herança de potencialidades. Nisso consiste o *destino*. Com efeito, se levarmos todos os nossos projetos à luz do ser-para-a-morte, então, cai tudo o que for fortuito: só resta o lote, essa parte que somos, no desnudamento da mortalidade. Destino: “É assim que designamos o historial originário do ser-aí, que reside na resolução autêntica e no qual

o ser-aí se transmite (*sich... ueberlieferert*) de si mesmo a si mesmo, livre para a morte, segundo uma possibilidade herdada, mas também escolhida" [384]. Nesse nível, coerção e escolha se confundem, como também impotência e onipotência, no conceito sobredeterminado de destino.

Será verdade, porém, que se transmita uma herança de si a si mesmo? Não é ela sempre recebida de um outro? Mas o ser-para-a-morte, ao que parece, exclui tudo o que é transferível de um a outro. Ao que a consciência moral acrescenta o tom intimista de uma voz silenciosa dirigida de si a si mesmo. Cresce a dificuldade de passar de uma historialidade singular a uma história comum. Pede-se, então, que a noção de *Geschick* — sorte comum — garanta a transição, dê o salto. Como?

A passagem abrupta de um destino singular a uma sorte comum é tornada inteligível pelo recurso, muito pouco freqüente em *Ser e tempo*, à categoria existencial do *Mitsein*: ser-com. Digo muito pouco freqüente, pois, na seção consagrada ao *Mitsein* (§ 25-27), são principalmente as formas decaídas da cotidianidade que são ressaltadas na categoria da "gente". E a conquista do Si é sempre realizada sobre o fundo da "gente", sem relação com as formas autênticas de comunhão e de entreaajuda. Pelo menos, o recurso ao *Mitsein* neste ponto crítico da análise autoriza a juntar o *Mitgeschehen* ao *Geschehen*, a co-historialidade à historialidade: o que define precisamente a sorte comum. É notável, até, que Heidegger, prosseguindo nessa ocasião a sua polêmica contra as filosofias do sujeito, portanto também da intersubjetividade, conteste que a historialidade da comunidade, do povo (*Volk*), possa agrupar-se a partir de destinos individuais: transição tão pouco aceitável quanto a que gostaria de conceber o ser-um-como-outro "como a co-ocorrência (*Zusammenvorkommen*) de sujeitos múltiplos" [384]. Tudo indica que Heidegger se limitou aqui a sugerir a idéia de uma homologia entre sorte comunitária e destino individual, e a esboçar a transferência das mesmas noções de um plano a outro: herança de um fundo de potencialidades, resoluções etc. — admitindo a possibilidade de assi-

nalar o lugar vazio de categorias mais especificamente apropriadas ao ser-em-comum: luta, obediência combatente, lealdade.²⁹

Seja como for o caso dessas dificuldades, das quais voltaremos a tratar num capítulo ulterior, a linha diretriz de toda a análise da historialidade tem seu ponto de partida na noção de *estiramento* (*Erstreckung*), segue a cadeia dos três conceitos, semanticamente ligados, de história (*Geschichte*), de destino (*Schicksal*), de sorte comum (*Geschick*), para culminar no conceito de *repetição*, ou de *recapitulação* (*Wiederholung*).

É a esse contraste entre o termo inicial do *estiramento* e o termo final da *repetição* que eu gostaria de dar maior ênfase. Ele confirma exatamente a dialética agostiniana da *distentio* e da *intentio*, que muitas vezes transcrevi no vocabulário da discórdância e da concordância.

A *repetição* (ou *recapitulação*) não é um conceito que nos seja desconhecido neste estágio de nossa leitura de *Ser e tempo*. A análise da temporalidade em seu conjunto é, como vimos, uma repetição de toda a analítica do ser-aí conduzida na primeira seção. Além disso, a categoria dominante de temporalidade encontrou, no capítulo IV da segunda seção, uma confirmação específica em sua capacidade de repetir, traço por traço, cada um dos momentos da analítica do ser-aí. Eis que agora a repetição é o nome dado ao processo pelo qual, no nível derivado da historialidade, a antecipação do futuro, a retomada da derrelição e o lance de olhos (*augenblicklich*) ajustado a "seu tempo" reconstituem sua unidade. Em certo sentido, o engendramento mútuo dos três *ek-stases* da temporalidade a partir do futuro continha o esboço da repetição. Mas, na medida em que a historialidade trouxe consigo novas categorias oriundas do historial — do *Geschehen* —, na medida, sobretudo, em que toda a análise passou da antecipação do futuro para a retomada do passado, requer-se um conceito novo de reagrupamento dos três *ek-stases* que se apóie no tema expresso da historialidade, a saber, a transmissão de possibilidades herdadas e, no entanto, escolhidas: "A repetição é a transmissão explícita, ou seja, o retorno às possibilidades do ser-aí tendo-sido-aí."³⁰

A função cardeal do conceito de repetição é reequilibrar a balança, que a idéia de herança transmitida fizera pender para o lado do *ter-sido*, restituir a primazia da resolução antecipante ao coração mesmo do abolido, do findo, do “não... mais”. A repetição, assim, abre no passado potencialidades despercebidas, abortadas ou reprimidas.³¹ Ela reabre o passado em direção ao por-vir. Ao selar o laço entre trans-missão e re-solução, o conceito de repetição consegue ao mesmo tempo preservar o primado do futuro e o deslocamento para o *ter-sido*. Essa secreta polarização entre herança transmitida e resolução antecipante faz também da repetição uma réplica (*erwidern*), que pode chegar à revogação (*Widerruf*) do império do passado sobre o presente.³² A repetição faz mais: ela põe o selo da temporalidade sobre toda a cadeia de conceitos constitutivos da historialidade: herança, transmissão, retomada — história, co-história, destino e sorte — e traz de volta a historialidade à sua origem na temporalidade.³³

Parece ter chegado a hora de passar do tema da historialidade ao da intratemporalidade, que, na realidade, jamais cessou de ser antecipado nas análises precedentes. É preciso, porém, dar uma parada aqui, para incluir uma querela que está longe de ser marginal relativamente ao projeto global de *Ser e tempo*. Essa querela incide sobre o estatuto da historiografia e, de um modo mais geral, das *Geisteswissenschaften* — ou seja, das ciências humanas — relativamente à análise existencial da historialidade. Sabemos o lugar que o debate ocupou no pensamento alemão sob a influência de Dilthey. Sabemos também o quanto o problema ocupou a mente de Heidegger antes da redação de *Ser e tempo*. Nesse sentido, poderíamos dizer que a refutação da pretensão das ciências humanas de se constituírem sobre uma base autônoma, em pé de igualdade com as ciências da natureza, pertence ao núcleo formador de *Ser e tempo*, embora a tese da integral subordinação da epistemologia das ciências humanas à analítica existencial pareça constituir apenas um enclave (§ 72, 75-77) na problemática geral de derivação dos níveis de temporalização.

Em termos rápidos, a censura feita a uma simples epistemologia das ciências — de que Dilthey é o mais notável artesão

— é a de usar um conceito não fundamentado de *passadidade*, sem enraizá-lo no *ter-sido* da historialidade, que torna inteligível sua relação com o por-vir e com o tornar-presente.³⁴

Quem não compreende “historial”, no sentido hermenêutico, não compreende “histórico”, no sentido das ciências humanas.³⁵

Em particular, o cientista não compreende o que deveria ser para ele um enigma: que o passado, que não é mais, tem efeitos, exerce uma influência, uma ação (*Wirkung*) sobre o presente. Essa ação ulterior (*Nachwirkende*) — dir-se-ia tardia ou após o fato — deveria surpreender. Mais precisamente, é sobre a noção de restos do passado que deveria concentrar-se a perplexidade. Não dizemos dos restos de um templo grego que um “fragmento do passado” ali está “ainda presente”? O paradoxo do passado histórico está inteiro aí: por um lado, ele não é mais, por outro lado, os restos do passado mantêm-no ainda ao alcance da mão (*vorhanden*). O paradoxo do “não mais” e do “ainda não” retorna com toda a sua virulência.

É claro que a inteligência do que significa “restos, ruínas, antigüidades, apetrechos antigos” escapa a uma epistemologia sem apoio na historialidade do ser-aí: o caráter passado não está escrito na face de um resíduo, mesmo deteriorado; muito pelo contrário, por mais transitório que seja, ele ainda não é passado. Esse paradoxo atesta que só há *objeto* histórico para um ente que já tem o senso do historial. Retornamos, pois, à mesma questão: Que eram antigamente as coisas que temos aí, deterioradas, mas ainda visíveis?

Uma única solução: o que não é mais é o *mundo* a que esses restos pertenceram. Mas a dificuldade parece apenas adiada, pois, para o mundo, que significa não ser mais? Não ficou dito que “o mundo é apenas ao modo do ser-aí *existente*, que é *de fato* enquanto ser-no-mundo” [380]? Em outras palavras, como conjugar o ser-no-mundo ao passado?

A resposta de Heidegger não é conclusiva: segundo ele, o paradoxo só atinge os entes que caem na categoria do dado (*vorhanden*) e do manejável (*zuhanden*) e de que não se com-

preende como podem ser “passados”, ou seja, findos e ainda presentes. Em contrapartida, o paradoxo não atinge o que diz respeito ao ser-aí, porque este escapa à única categorização para a qual o passado é problemático: “No sentido ontologicamente estrito, o ser-aí que não existe mais não é passado (*vergangen*), mas *tendo-sido-aí (da-gewesen)*” [380]. Os restos do passado são tais por terem pertencido como apetrecho e por provirem de “um mundo tendo-sido-aí (*da-gewesen*) — o mundo de um ser-aí tendo-sido-aí” [381]. Uma vez feita essa distinção entre “passado” e “tendo-sido”, e uma vez classificado o passado na ordem do apetrecho, dado e disponível, o caminho está livre para a famosa análise da historialidade que relatamos anteriormente.

Podemos perguntar-nos, no entanto, se a historiografia encontrou seu fundamento na historialidade, ou se seus problemas próprios não foram esvaziados. Sem dúvida, Heidegger não ignorou a dificuldade, e podemos dar-lhe razão quando diz que o que é passado, num resto histórico, é o mundo a que ele pertenceu. Conseqüentemente, ele precisou deslocar o acento para o termo “mundo”: é do ser-aí no *mundo* que se diz que ele *foi*. Por esse deslocamento de acento, o apetrecho encontrado no mundo torna-se ele próprio histórico, num sentido derivado.³⁶ É assim que Heidegger é levado a forjar a expressão *weltgeschichtlich: historial-mundano*, para designar esses entes diversos do ser-aí, que recebem o qualificativo de “histórico”, no sentido de historial, de sua pertença ao mundo do Cuidado. Heidegger julga ter assim acabado com as pretensões da epistemologia diltheyana: “O historial-mundano não é historial em virtude de uma objetivação histórica, mas a título desse *ente* que ele é em si mesmo, uma vez encontrado no interior do mundo” [381].

O que me parece esvaziada é precisamente a problemática do *rastro*, em que a própria caracterização como histórico — no sentido existenciário do termo — se apóia na persistência de uma coisa dada e manejável, de uma “marca” física, capaz de guiar o retorno ao passado.³⁷ Com o *rastro*, é igualmente recusado o lugar-comum de que o crescente afastamento no tempo seja uma característica específica da história, fazendo da antigüidade o

critério da história. É também descartada, como carente de qualquer significação primitiva, a noção de distância temporal. Toda caracterização histórica procede exclusivamente segundo a temporalização do ser-aí, com a condição de que a ênfase seja posta sobre o lado mundo do ser-no-mundo e que o encontro do apetrecho lhe seja incorporado.

A única maneira de justificar a prioridade ontológica da historialidade sobre a historiografia seria, ao que me parece, mostrar de maneira convincente como a segunda procede da primeira. Ora, topamos aqui com a dificuldade maior de um pensamento sobre o tempo que refere todas as formas derivadas de temporalidade à forma originária, a temporalidade mortal do Cuidado. Há aí um obstáculo maior para todo pensamento histórico. Não vemos como a repetição das possibilidades herdadas por cada qual de sua própria derrelição no mundo poderia igualar-se à amplidão do passado histórico. A extensão do historial ao co-historial, que Heidegger chama de sorte (*Geschick*), dá, por certo, uma base mais ampla ao ter-sido. Mas a distância entre o ter-sido e o passado permanece, na medida em que são restos visíveis que, *na realidade*, abrem caminho para a investigação do passado. Tudo continua por fazer para integrar esse passado indicado pelo vestígio ao ter-sido de uma comunidade de sorte. Heidegger só atenua a dificuldade, ao dar à idéia da “proveniência” (*Herkunft*) das formas derivadas o valor não de uma perda progressiva de sentido, mas sim de um aumento de sentido. Esse enriquecimento, como veremos, deve-se aos empréstimos feitos pela análise da temporalidade — marcada, porém, até o excesso por sua referência à característica mais íntima da existência, a saber, a mortalidade própria — às análises da primeira seção de *Ser e tempo*, em que a ênfase era dada ao pólo mundo do ser-no-mundo. Esse retorno enérgico da mundanidade, ao final do livro, não é a menor das surpresas reservadas para a analítica da temporalidade.

É bem isso o que verifica a continuação do texto, em sua passagem da historialidade à intratemporalidade.

Os últimos parágrafos (§ 75-77 do capítulo "Historialidade", dirigidos contra Dilthey)³⁸ estão ostensivamente preocupados em acentuar a subordinação da historiografia à historialidade para lançar alguma luz nova sobre o problema *inverso* da passagem do ter-sido ao passado histórico. O acento principal é colocado no caráter inautêntico da circunspeção, que nos inclina a compreender a nós mesmos em razão dos objetos de nosso Cuidado e a falar a linguagem da "gente". Ao que, diz Heidegger, é preciso obstinadamente replicar, com toda a gravidade da fenomenologia hermenêutica do Cuidado, que "o *historial da história é o historial do ser-no-mundo*" [388] e que "com a existência do ser-no-mundo historial, o manejável e o dado estão desde sempre incorporados no historial do mundo" (*ibid.*). O enigma da passividade e do passado adensa-se com o fato de que a historização dos apetrechos os torna autônomos na falta de um apoio na historialidade do ser-no-mundo, que inclui a dos apetrechos. Mas essa autonomia, que confere uma espécie de *objetividade* ao processo que abrange esses apetrechos, obras, monumentos etc., compreende-se fenomenologicamente segundo a gênese mesma da circunspeção a partir do Cuidado, "sem ser apreendida de modo *historiográfico*" [389]. As estruturas de queda, de cotidianidade, de anonimato, que estão ligadas à analítica do ser-aí, bastam, julga ele, para dar conta desse engano pelo qual conferimos uma história às coisas. O apelo à autenticidade leva a melhor sobre a preocupação de dar o passo da ontologia à epistemologia, embora a necessidade de dá-lo não seja contestada.³⁹

Mas podemos interrogar-nos sobre "a origem existencial da historiografia" [392], afirmar seu enraizamento na temporalidade, sem percorrermos *nos dois sentidos* o caminho que as une?

5. A intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*)

Fechemos o parêntese dessa longa querela acerca do fundamento das ciências humanas e retomemos o caminho direto da problemática dos níveis de temporalização, que é o coração vivo da segunda seção de *Ser e tempo*.

Ao desdobrar as significações novas de que se enriqueceu o conceito fenomenológico de tempo ao passar do nível da temporalidade pura ao da historialidade, demos à própria temporalidade a plenitude concreta que não cessou de lhe faltar desde o início de nossas análises?⁴⁰ Assim como a análise da temporalidade permanece incompleta sem a derivação criadora de novas categorias, que leva à idéia de historialidade, assim também a historialidade não estará completamente pensada enquanto não tiver sido, por sua vez, completada pela idéia de intratemporalidade, que, porém, dela deriva.⁴¹

O capítulo intitulado "Temporalidade e intratemporalidade como origem do conceito vulgar de tempo" [404] está longe, com efeito, de constituir um eco abafado da análise existencial da temporalidade. Mostra também um filósofo encurralado. De fato, colocam-se duas questões distintas: De que maneira a intratemporalidade — ou seja, o conjunto das experiências pelas quais o tempo é designado como *aquilo "em que" os eventos acontecem* — ainda está ligada à temporalidade fundamental? De que maneira constitui essa derivação a *origem* do conceito vulgar de tempo? Por mais ligadas que estejam, as duas questões são distintas. Uma coloca um problema de *derivação*; a outra, de *nivelamento*. O que está em jogo em ambas as questões é saber se a *dualidade* entre tempo da alma e tempo cósmico (nosso capítulo I) e a dualidade entre tempo fenomenológico e tempo objetivo (nosso capítulo II) são enfim superadas numa analítica do ser-aí.

Concentremos nossa atenção nos aspectos da intratemporalidade, que lembram sua proveniência (*Herkunft*) desde a temporalidade fundamental. A expressão pivô retida por Heidegger para marcar o duplo aspecto de dependência e de renovação da proveniência é a de "contar com (*Rechnen mit*) o tempo", que tem a dupla vantagem de anunciar o *nivelamento* pelo qual a idéia de cálculo (*Rechnung*) predominará na representação vulgar do tempo e de conservar vestígios de sua origem fenomenológica ainda acessíveis à interpretação existencial.⁴²

Como no caso da historialidade, a explicação da proveniência é ao mesmo tempo a revelação das dimensões que faltavam

na análise anterior.⁴³ O percurso delas vai progressivamente valorizar a originalidade desse mundo de temporalização e, ao mesmo tempo, preparar o terreno para a tese do nivelamento da intratemporalidade na representação comum do tempo, na medida em que as características aparentemente mais originais da intratemporalidade são somente aquelas cuja proveniência é cada vez mais dissimulada.

Para um primeiro grupo de características, a proveniência ainda é fácil de restituir: *contar com o tempo* é, em primeiro lugar, ressaltar esse *tempo do mundo*, já mencionado por ocasião da historialidade. Ora, o tempo do mundo passa para o primeiro plano, a partir do momento em que deslocamos a ênfase para o modo de ser das coisas que encontramos “no” mundo: ser dado (*vorhanden*), ser manejável (*zuhanden*). É todo um lado da estrutura do ser-no-mundo que é assim lembrado numa análise que a prioridade concedida ao ser-para-a-morte ameaçava fazer pender para o lado da interioridade. É hora de lembrar que, embora o ser-aí não compreenda a si mesmo segundo as categorias do ser dado e do ser manejável, em compensação, ele só está no mundo pelo comércio que mantém com as coisas, cuja categorização não deve, por sua vez, ser perdida de vista. O ser-aí existe junto (*bei*) a coisas do mundo, assim como existe com (*mit*) outrem. Por sua vez, esse ser-junto-a lembra a condição de ser-jogado, que constitui o reverso de todo projeto, e sublinha a passividade primordial, sobre o fundo da qual se destaca toda compreensão, que, assim, permanece “compreensão em situação”. Na realidade, a parte do ser-afetado nunca foi sacrificada nas análises anteriores à do ser-em-projeto, como a dedução das três *ek-stases* do tempo mostrou amplamente. A presente análise sublinha o seu pleno direito. O deslocamento da ênfase para o ser jogado-entre tem como corolário a valorização da terceira *ek-stase* da temporalidade, sobre a qual a análise do tempo como tempo de projeto, portanto como porvir, lançava uma espécie de suspeita. Ser junto às coisas do Cuidado é viver o Cuidado como preocupação (*besorgen*); ora, com a preocupação, predomina a *ek-stase* do presente, ou antes de apresentar, no sentido de tornar-presente (*gegenwärtigen*). Com a preocupação, enfim, faz-

se justiça ao presente: Agostinho e Husserl partiam dele, Heidegger chega a ele. Nesse ponto, por conseguinte, suas análises se cruzam. Heidegger não nega que seja legítimo reorganizar, nesse nível, as relações entre as três *ek-stases* do tempo ao redor do pivô do presente: só o que diz “hoje” pode também falar do que acontecerá “então” e do que deve ser feito “antes”, quer se trate de planos, de impedimentos ou de precauções; só ele, também, pode falar do que, tendo fracassado ou escapado à vigilância, produziu-se “outrora” e deve ter êxito “agora”.

Simplificando muito, podemos dizer que a preocupação dá ênfase ao presente, como a temporalidade fundamental dava ao futuro e a historialidade, ao passado. Mas, como a dedução de uma pela outra das três *ek-stases* já o mostrou, o presente só é compreendido existencialmente *em último lugar*. Sabemos por quê: ao restituir seu direito ao face-a-face intramundano do ser-aí, corremos o risco de recolocar também a compreensão do ser-aí sob o jugo das categorias do ser dado e manejável, nas quais, segundo Heidegger, a metafísica continuamente tentou encerrar até a distinção do psíquico e do físico. O risco é ainda maior porque o movimento de pêndulo, que traz de volta a ênfase ao “mundo” do ser-no-mundo, faz prevalecer o peso *das coisas* de nosso Cuidado sobre o ser-em-Cuidado.

Aí tem origem o nivelamento de que trataremos mais adiante.

Desse primeiro grupo de traços descritivos, cuja “proveniência” é relativamente fácil de decifrar, a análise passa a um grupo de três características, que são precisamente as que a concepção vulgar vem nivelar. Elas ocupam, pois, uma posição-chave na análise, entre a problemática da proveniência e a problemática da derivação (§ 80).

Na perspectiva de nossa discussão ulterior, nunca seria demasiada a atenção que prestássemos à renovação de sentido que dá à derivação um caráter produtivo.

As três características em questão são denominadas: *data-bilidade*, *extensão*, *caráter público*.

A databilidade está ligada ao “contar com o tempo”, de que se disse que ele precede o cálculo efetivo. É também afirmado aqui que a databilidade precede o estabelecimento de datas, ou seja, da datação efetiva do calendário. A databilidade precede a estrutura relacional do tempo primordial, quando ela é referida ao presente, no esquecimento do primado da referência ao futuro. Todo acontecimento é, então, datável, a partir do momento em que é balizado relativamente a “agora”; ora se dirá que ele “ainda não” aconteceu e que acontecerá “mais tarde”, “então”, ora que ele não existe “mais” e ocorreu “outrora”. Ao contrário do que se crê, essa estrutura relacional — a mesma sobre a qual se estabelecem a análise agostiniana do triplo presente e a análise husserliana da protensão-retenção — não se compreende por si. É preciso voltar do “agora”, por assim dizer absoluto, ao “agora que”, completado pelo “então que” e o “outrora que”, para reencontrar o sentido fenomenológico desse jogo de relações. Em suma, é preciso voltar ao ser-junto-a... que liga a preocupação às coisas do mundo. Quando falamos do tempo como de um sistema de datas ordenadas relativamente a um ponto do tempo tomado como origem, simplesmente nos esquecemos do trabalho de interpretação pelo qual passamos do tornar-presente, solidário de tudo o que ele aguarda e de tudo o que retém, à idéia de um “agora” qualquer. A tarefa da fenomenologia hermenêutica, ao falar antes de databilidade do que de data, consiste em reativar o trabalho de interpretação⁴⁴ que se dissimula e anula a si mesmo na representação do tempo como sistema de datas. Ao reativar esse trabalho, a analítica existencial restaura ao mesmo tempo o caráter *extático* do “agora”, ou seja, sua pertença à trama do por-vir, do ter-sido, do tornar-presente, e seu caráter de *horizonte*, ou seja, a referência do “agora que” às entidades encontradas no mundo, em virtude da constituição do ser-junto-a, própria da preocupação: a datação “sempre” se faz em razão dos entes encontrados em virtude da aperidade do “aí”.

Segunda característica original da intratemporalidade: a consideração do *lapso de tempo*, do intervalo entre um “desde que” e um “até que”, gerado pelas relações entre “agora”, “então”, “outrora” (intervalo que, por sua vez, suscita uma databilidade

de segundo grau: “enquanto que”). “Durante” esse lapso de tempo, as coisas têm seu tempo, fazem seu tempo, o que comumente chamamos de “durar”. O que reencontramos aqui é o estiramento (*Erstrecktheit*) característico da historialidade, mas interpretado no idioma da preocupação. Ao se ligar à databilidade, o estiramento se tornou lapso de tempo; por sua vez, a noção de intervalo, transferida para a de data, gera a idéia de que podemos atribuir uma extensão temporal a todo “agora”, a todo “então”, a todo “outrora”, como quando dizemos: durante a refeição (agora), a primavera passada (outrora), o próximo outono (então). A questão da extensão do presente, tão embaraçante para os psicólogos, encontra aqui sua origem e a origem de sua obscuridade.

É em termos de lapso de tempo que “concedemos” tanto de tempo, que “empregamos” bem ou mal nosso dia, esquecendo-nos de que não é o tempo que se esgota, mas sim a nossa própria preocupação, a qual, ao se perder entre os objetos do Cuidado, perde também seu tempo. Só a resolução antecipante escapa ao dilema: ter sempre tempo ou não ter o tempo. Só ela transforma o “agora” isolado num autêntico *instante*, um *piscar de olhos* (*Augenblick*), que não pretende ser senhor da situação, mas contenta-se em “manter-se” (*Ständigkeit*). Nessa *manutenção* consiste a constância a si (*Selbst-Ständigkeit*) que abarca futuro, passado e presente, e funde a atividade despendida pelo Cuidado com a passividade original de um ser-jogado-no-mundo.⁴⁵

Última característica original: o tempo da preocupação é um tempo *público*. Também aí, as falsas evidências desorientam; o tempo não é público por si mesmo; por trás dessa característica se esconde a compreensão cotidiana — e ela própria média — do *ser-em-comum*; o tempo público resulta, pois, de uma interpretação enxertada nessa compreensão cotidiana, que, por assim dizer, “publica”, “torna público” o tempo, na medida em que a condição cotidiana passa a só atingir o tornar-presente através de um “agora” qualquer e anônimo.

É com base nestas três características da intratemporalidade — databilidade, lapso de tempo, tempo público — que

Heidegger se esforça por alcançar o que chamamos de tempo e lança as bases de sua tese final sobre o *nivelamento* da análise existencial na concepção vulgar do tempo.⁴⁶ Esse tempo é o da preocupação, mas interpretado em virtude das *coisas* junto às quais nosso Cuidado nos faz permanecer. Assim, o cálculo e a medida, válidos para as coisas dadas e manejáveis, vêm aplicar-se a esse tempo datável, estendido e público. O cálculo do tempo astronômico e do calendário nasce, assim, da datação em função das ocorrências do ambiente. A anterioridade que esse cálculo parece ter em relação à databilidade pública da intratemporalidade se explica mais uma vez pela derrelição de que o Cuidado está imbuído.⁴⁷ Assim, o tempo astronômico e do calendário parece autônomo e primeiro na medida mesma em que somos afetados. Pende o tempo, então, para o lado dos entes outros do que somos, e começamos a nos perguntar, como os Antigos, se o tempo é, ou, como os Modernos, se ele é *subjetivo* ou *objetivo*.

A reviravolta que parece dar ao tempo uma anterioridade relativamente ao próprio Cuidado é o último elo de uma cadeia de interpretações que são outras tantas más interpretações: em primeiro lugar, a prevalência da *preocupação* na estrutura do Cuidado; depois, a interpretação das características temporais da preocupação em virtude das *coisas* junto às quais o Cuidado se mantém; enfim, o *esquecimento* dessa mesma interpretação, que faz com que a medida do tempo pareça pertencer às coisas dadas e manejáveis enquanto tais. Então, a quantificação do tempo parece independente da temporalidade do Cuidado. O tempo “em” que nós mesmos estamos é compreendido como o receptáculo das coisas dadas e manejáveis. O primeiro esquecimento é o da condição de ser-jogado, como estrutura do ser-no-mundo.

É possível surpreender o momento desse primeiro esquecimento, e da reviravolta que dele resulta, na relação que a circunspeção (outro nome da preocupação) mantém com a *visibilidade* e esta com a luz do *dia*.⁴⁸ Assim se urde, entre o sol e o Cuidado, uma espécie de pacto secreto, cujo intermediário é o dia. Dizemos: “Enquanto é dia”, “durante dois dias”, “há três dias”, “em quatro dias”...

Se o calendário é o cômputo dos dias, o relógio é o das horas e de suas subdivisões. Ora, a hora já não está vinculada de uma maneira tão visível quanto o dia à nossa preocupação e, por meio desta, à nossa derrelição. O sol, com efeito, pertence ao horizonte das coisas dadas (*vorhanden*). A derivação da hora é, portanto, mais indireta. No entanto, ela não é impossível, se nos lembrarmos de que as coisas de nosso Cuidado são, em parte, coisas *manejáveis*. Ora, o “relógio” é a coisa manejável que permite acrescentar à datação exata a medida precisa. Além disso, a medida acaba de tornar público o tempo. A necessidade de uma tal precisão na medida está inscrita na dependência em que a preocupação se encontra perante o manejável em geral. As análises do início de *Ser e tempo* consagradas à mundanidade do mundo prepararam-nos para procurar na estrutura de *significância* que vincula nossos instrumentos uns aos outros, e todos juntos à nossa preocupação, uma base para a proliferação dos relógios *artificiais* a partir dos relógios naturais. Assim, o vínculo entre o tempo científico e o tempo da preocupação se faz cada vez mais frágil e mais dissimulado, até que se afirme a autonomia aparentemente completa da medida do tempo relativamente à estrutura fundamental do ser-no-mundo, constitutiva do Cuidado. Se a fenomenologia hermenêutica nada tem a dizer sobre os aspectos epistemológicos da história da *medida* do tempo, em compensação ela se interessa pela *direção* que essa história tomou, distendendo os laços entre essa medida e o processo de temporalização cujo pivô é o ser-aí. No final dessa emancipação, não há mais nenhuma diferença entre seguir o curso do tempo e seguir o deslocamento de uma agulha num mostrador. “Ler a hora” em relógios cada vez mais precisos parece não ter mais nenhuma relação com o ato de “dizer agora” — ato ele próprio enraizado no fenômeno de contar com o tempo. A história da medida do tempo é a do esquecimento de todas as interpretações atravessadas pelo tornar-presente.

Ao final desse esquecimento, o próprio tempo é identificado com uma sucessão de “agoras” quaisquer e anônimos.⁴⁹

Conduzimos, assim, a derivação da intratemporalidade — ou seja, da revelação de sua *pro-veniência* (*Herkunft*) — até o

ponto em que suas interpretações sucessivas, cedo invertidas em interpretações falhas, conferem ao tempo uma *transcendência* igual à do mundo.⁵⁰

Antes de entrarmos na polêmica dirigida pela interpretação existencial da intratemporalidade contra a representação vulgar do tempo, falemos do *avanço* que a fenomenologia hermenêutica de Heidegger assumiu relativamente à de Agostinho e de Husserl.

Em certo sentido, o debate entre Husserl e Kant foi superado: no sentido de que a oposição entre sujeito e objeto o foi. Por um lado, o tempo do mundo é mais “objetivo” do que todo objeto, pois ele acompanha a revelação do mundo como mundo; conseqüentemente, já não está ligado aos estados psíquicos: “Ele se mostra em primeiro lugar no céu” [419]. Por outro lado, ele é mais “subjetivo” do que todo sujeito, em virtude de seu enraizamento no Cuidado.

Mais superado ainda parece o debate entre Agostinho e Aristóteles. Por um lado, contra o primeiro, o tempo da alma é também um tempo do mundo, e sua interpretação não requer nenhuma refutação da cosmologia. Por outro lado, contra o segundo, cessa de ser embaraçante a questão de saber se pode haver tempo se não há alma para distinguir dois instantes e contar os intervalos.

Mas novas *aporias* nascem desse avanço mesmo da fenomenologia hermenêutica.

Elas são reveladas pelo *fracasso* da *polêmica* contra o conceito vulgar de tempo, fracasso que, por ricochete, ajuda a revelar o caráter *aporético* dessa fenomenologia hermenêutica, fase após fase e em seu conjunto.

6. O conceito “vulgar” de tempo

A polêmica contra o conceito vulgar de tempo é colocada por Heidegger sob o signo do *nivelamento*, jamais confundido com a *proveniência* — ainda que o olvido da proveniência induza

ao nivelamento. Essa polêmica constitui um ponto crítico muito mais perigoso do que Heidegger pôde pensá-lo, preocupado que estava, na época, com uma outra polêmica, ao redor das ciências humanas. Por isso, Heidegger pode afetar, sem grande escrúpulo, não distinguir o conceito científico de tempo universal do conceito vulgar de tempo que ele critica.

A argumentação dirigida por Heidegger contra o tempo vulgar não faz concessões. Ambiciona nada menos do que uma *gênese sem resto* do conceito de tempo, tal como ele está em uso no conjunto das ciências, a partir da temporalidade fundamental. Essa *gênese* é uma *gênese* por nivelamento, que tem seu ponto de partida na intratemporalidade, mas tem por origem longínqua o desconhecimento do vínculo entre temporalidade e ser-para-a-morte. Partir da intratemporalidade tem a vantagem evidente de fazer nascer o conceito vulgar de tempo o mais perto possível da última figura decifrável do tempo fenomenológico; mas, sobretudo, tem a vantagem de poder organizar esse conceito vulgar com base numa noção-pivô cujo parentesco com a característica principal da intratemporalidade é ainda aparente. Essa noção-pivô é o “*agora*” *pontual*. O tempo vulgar, por conseguinte, pode ser caracterizado como uma seqüência de “*agoras*” pontuais cujos intervalos são medidos por nossos relógios. Como a agulha em seu percurso, o tempo corre de um “*agora*” a outro. O tempo assim definido merece ser chamado de “tempo do *agora*”: “Chamamos *Jetzt-Zeit* ao tempo-do-mundo ‘visualizado’ dessa maneira pelo relógio” [421].

A *gênese* do “*agora*” *pontual* é clara: ela é um mero disfarce do tornar-presente que aguarda e retém, ou seja, da terceira *ek-stase* da temporalidade, que a preocupação levou ao primeiro plano. Nesse disfarce, o *instrumento de medida*, que é uma das coisas manejáveis sobre as quais nossa circunspeção se fixou, *eclipsou o processo do tornar-presente* que tornara desejável a medida.

A partir daí, as características maiores da intratemporalidade são submetidas a um nivelamento idêntico: a databilidade já não precede o estabelecimento das datas, mas dele decorre; o

lapso de tempo, ele próprio oriundo do estiramento característico da historialidade, já não precede o intervalo mensurável, mas se regula por ele; e sobretudo o tornar-público, fundado no "ser-com" dos mortais entre si, cede o lugar para esse caráter pretensamente irreduzível do tempo, a saber, sua *universalidade*; o tempo é tido como público, porque é declarado universal. Em suma, o tempo só se define como sistema de datas porque a datação se faz a partir de uma origem que é um "agora" qualquer; ele se define como conjunto de intervalos; o tempo universal, enfim, é apenas a seqüência (*Folge*) de tais "agoras" pontuais (*Jetztfolge*).

Mas outros traços do conceito vulgar de tempo só aparecem se fizermos remontar a gênese a uma *metacompreensão* contemporânea da temporalidade mais originária. Como sabemos, a fenomenologia só pode ser uma hermenêutica, porque o mais próximo de nós é também o mais dissimulado. Os traços que vamos percorrer têm em comum o fato de que têm valor de *sintoma*, no sentido de que deixam transparecer uma origem cujo desconhecimento, ao mesmo tempo, assinalam. Tomemos a infinidade do tempo: é porque apagamos de nosso pensamento a finitude originária, impressa sobre o tempo por vir pelo ser-para-a-morte, que consideramos o tempo infinito;⁵¹ nesse sentido, a infinidade é apenas uma queda da finitude do futuro atestada pela resolução antecipante. A infinidade é a não-mortalidade; ora, o que não morre é "a gente". Graças a essa imortalidade da "gente", nosso ser-jogado decai para entre as coisas dadas e manejáveis e é pervertido pela idéia de que a duração de nossa vida é apenas um fragmento desse tempo.⁵² Um indício de que as coisas se passam realmente assim: dizemos do tempo que ele "foge". Não é porque nós mesmos fugimos diante da morte, que o estado de perda em que nos afundamos, quando não percebemos mais a relação do ser-jogado e decaído com a preocupação, faz aparecer o tempo como uma fuga e nos faz dizer que ele se vai (*vergeht*)? Senão, por que notaríamos a fuga do tempo mais do que sua eclosão? Não se trata de uma espécie de retorno do reprimido, pelo qual nossa fuga ante a morte se disfarça em fuga do tempo? E por que dizemos do tempo que ele não pode ser

detido? Não é porque nossa fuga ante a morte nos faz desejar suspender o seu curso, por uma perversão muito compreensível de nossa expectativa sob sua força mais autêntica? "O ser-aí tira seu conhecimento do tempo fugitivo de seu saber *fugitivo* acerca da morte" [425]. E por que consideramos irreversível o tempo? Também aqui, o nivelamento não impede que algum aspecto do originário venha a se trair: Não deveria poder ser invertido um fluxo neutro de "agoras" quaisquer? "A impossibilidade da inversão tem como razão a proveniência do tempo público da temporalidade, cuja temporalização, marcada a título primário pelo futuro, 'vai' *ek-staticamente* para o seu fim, de tal sorte que ela 'é' já para o fim" [426].

Heidegger não nega que essa representação vulgar tenha os seus direitos, na medida mesma em que procede por nivelamento da temporalidade de um ser-aí jogado e decaído. Essa representação depende, à sua maneira, do mundo cotidiano do ser-aí e da compreensão que lhe diz respeito.⁵³ Só é inadmissível a sua pretensão de ser tida como o conceito verdadeiro do tempo. Podemos narrar o processo de interpretação e de má compreensão que leva a temporalidade a esse conceito vulgar. Em compensação, o trajeto inverso é impraticável.

Minha dúvida começa exatamente nesse ponto. Se, como creio, não podemos constituir a temporalidade humana com base no conceito de tempo entendido como seqüência de "agoras", não será o trajeto inverso da temporalidade e do ser-aí ao tempo cósmico, de acordo com a discussão anterior, igualmente impraticável?

Em toda a análise anterior, uma hipótese foi de antemão excluída por Heidegger: que o processo tido como um fenômeno de nivelamento da temporalidade seja também, e simultaneamente, a extração de um conceito *autônomo* de tempo — o tempo cósmico —, cuja resistência a fenomenologia hermenêutica do tempo jamais vence e com a qual ela jamais acabou de se explicar.

Se Heidegger exclui logo de saída essa hipótese, é porque ele jamais se mede com a ciência contemporânea em seu próprio debate com o tempo, e considera estabelecido que a ciência nada tem de original a dizer que não seja tacitamente tomado de empréstimo da metafísica, de Platão a Hegel. Prova disso é o papel atribuído a Aristóteles na gênese do conceito vulgar de tempo [421]: Aristóteles seria o primeiro responsável pelo nivelamento, acreditado por toda a história ulterior do problema do tempo, pela definição de *Física*, IV, 11, 218 b 29 — 219 a 6, examinada anteriormente.⁵⁴ Sua afirmação segundo a qual o *instante* determina o tempo abriria a série das definições do tempo como seqüência de “agoras”, no sentido de “agoras” quaisquer.

Ora, na própria hipótese — muito discutível — de que toda a metafísica do tempo estaria contida *in nuce* na concepção aristotélica,⁵⁵ a lição que nós mesmos tiramos de nossa leitura do texto famoso da *Física* de Aristóteles é de que não há transição concebível — *nem num sentido nem noutra* — entre o instante *qualquer* e o presente *vivo*. A força de Aristóteles consiste precisamente na caracterização do instante como instante *qualquer*. E o instante é qualquer precisamente pelo fato de que procede de um corte arbitrário na continuidade do movimento local e, de um modo mais geral, do movimento, e marca a incidência (sem valor de presente) em cada movimento desse ato imperfeito que o ato da potência constitui. Ora, o movimento (a mudança) pertence, como vimos, aos princípios da física, os quais não incluem em sua definição a referência a uma alma que discrimina e conta. O essencial, então, é, em primeiro lugar, que o tempo seja “algo do movimento”, sem nunca se igualar aos princípios constitutivos da natureza; em seguida, que a continuidade do tempo “acompanhe” a do movimento e da grandeza, sem jamais libertar-se inteiramente dele. Resulta daí que, embora a operação noética de discriminação pela qual a mente distingue dois instantes baste para distinguir o tempo do movimento, essa operação enxerta-se no próprio desdobramento do movimento, cujo caráter numerável precede as distinções relativas ao tempo. A anterioridade lógica e ontológica atribuída por Aristóteles ao movimento relativamente ao tempo parece-me incompatível com toda tentativa de

derivação por nivelamento do chamado tempo vulgar a partir do tempo da preocupação. *Ser algo do movimento e ser algo do Cuidado parecem-me constituir duas determinações inconciliáveis em seu princípio*. O “historial-mundo” apenas mascara o abismo que se abre entre o presente e o instante. Não se compreende como nem por que a historialidade das coisas de nosso Cuidado se libertaria da do próprio Cuidado, se o pólo mundo de nosso ser-no-mundo não desenvolvesse um tempo ele próprio *polarmente* oposto ao tempo de nosso Cuidado, e se a rivalidade entre essas duas perspectivas sobre o tempo, enraizadas uma na mundanidade *do* mundo, a outra no “*ai*” de *nossa* maneira de ser-no-mundo, não gerasse a aporia última da questão do tempo para o pensamento.

Esse direito igual do tempo vulgar e do tempo fenomenológico, no seio de seu confronto, afirma-se com uma insistência particular se, não nos limitando ao que os filósofos podem ter dito sobre o tempo, na esteira (ou não) de Aristóteles, quisermos dar ouvidos ao que dizem os cientistas e os epistemólogos mais atentos aos desenvolvimentos modernos da teoria do tempo.⁵⁶ A própria expressão “tempo vulgar” parece, então, ridícula, diante da amplitude dos problemas propostos à ciência pela orientação, a continuidade, a mensurabilidade do tempo.⁵⁷ À luz desses trabalhos, de uma tecnicidade cada vez maior, perguntamo-nos se podemos opor um conceito científico único de tempo às análises fenomenológicas, elas próprias múltiplas, recebidas de Agostinho, de Husserl e de Heidegger.

Se, em primeiro lugar, na esteira de Stephen Toulmin e de June Goodfield,⁵⁸ limitarmos-nos a discutir essas ciências de acordo com a ordem seguida pela descoberta da dimensão “histórica” do mundo natural, descobriremos que não é apenas uma extensão progressiva da escala do tempo para além da barreira dos seis mil anos, estabelecida por uma tradição judaico-cristã petrificada, que as ciências da natureza impuseram à nossa consideração, mas sim uma diferenciação crescente das propriedades temporais características de cada uma das regiões da natureza abertas a uma história natural cada vez mais estratifi-

cada. O primeiro traço, a extensão da escala do tempo de seis mil para seis bilhões de anos, sem dúvida não é desdenhável, se considerarmos as incríveis resistências que seu reconhecimento teve de vencer. Se o rompimento da barreira do tempo pôde constituir um tal ferimento, é porque ele revelava uma desproporção, facilmente traduzida em termos de incomensurabilidade, entre o tempo humano e o da natureza.⁵⁹ Foi inicialmente a descoberta dos fósseis orgânicos, nas últimas décadas do século XVII, que impôs, contra uma concepção estática da crosta terrestre, uma teoria dinâmica da mudança geológica, cuja cronologia fazia recuar de maneira dramática a barreira do tempo. Com o reconhecimento de mudanças geológicas e a explicação da seqüência temporal dessas mudanças, "a terra adquire uma história". Doravante, é com base em vestígios materiais, fósseis, camadas, falhas, que se torna possível inferir a sucessão das "épocas da natureza", para retomar o título de Buffon. A estratigrafia, inventada no início do século XIX, transforma de maneira decisiva a geologia numa ciência "histórica", com base em inferências garantidas pelo testemunho das coisas. A revolução "histórica" na geologia abre caminho, por sua vez, por intermédio da paleontologia, a uma transformação semelhante na zoologia, que o grande livro de Darwin, *Origem das espécies*, coroa, em 1859. Temos dificuldade para imaginar a massa de preconceitos que teve de deslocar a mera hipótese de uma *evolução* das espécies, para não falar do grau de probabilidade da teoria enquanto tal, a respeito do modo de aquisição, de transmissão ou de acumulação das variações específicas. O importante, para a nossa discussão, é que, com Darwin, "a vida adquire uma genealogia".⁶⁰ Para o biólogo darwiniano ou neodarwiniano, o tempo confunde-se com o próprio processo de descendência, pontuado pela ocorrência de variações favoráveis e selado pela seleção natural. Toda a genética moderna se inscreve no interior da pressuposição maior de uma história da vida. A idéia de uma história natural devia enriquecer-se, além disso, com as descobertas da termodinâmica e, acima de tudo, com a descoberta dos processos subatômicos — principalmente quânticos — na outra extremidade da grande cadeia dos seres. Na medida em que esses

fenômenos são, por sua vez, responsáveis pela formação dos corpos celestes, podemos falar de "evolução estelar"⁶¹ para dar conta do ciclo de vida atribuído às estrelas individuais e às galáxias. Uma dimensão temporal autêntica é doravante introduzida na astronomia, que autoriza a falar de uma idade do universo contada em anos-luz.

Mas esse primeiro traço, a ruptura da barreira temporal admitida durante milênios e a extensão fabulosa da escala do tempo, não deve mascarar-nos um segundo traço, de maior alcance filosófico, a saber, a diversificação das significações ligadas ao vocábulo "tempo" nas regiões da natureza que acabamos de percorrer e nas ciências que lhes correspondem. Esse fenômeno é mascarado pelo precedente, na medida em que a noção de escala do tempo introduz um fator abstrato de comensurabilidade que só leva em conta a cronologia comparada dos processos considerados. O fato de que esse alinhamento sobre uma única escala do tempo seja, afinal, enganador é atestado pelo seguinte paradoxo: o lapso de tempo de uma vida humana, comparado à amplitude das durações cósmicas, parece insignificante, ao passo que ele é o lugar mesmo de onde procede toda questão de significância.⁶² Esse paradoxo bastou para pôr em questão a suposta homogeneidade das durações projetadas sobre a única escala do tempo. O que assim é tornado problemático é o direito da própria noção de "história" natural (daí nosso uso constante das aspas neste contexto). Tudo se passa como se, por um fenômeno de contaminação mútua, a noção de história houvesse sido extrapolada da esfera humana para a esfera natural, ao passo que, em compensação, a noção de mudança, especificada no plano zoológico pela de evolução, incluía a história humana em seu perímetro de sentido. Ora, antes de qualquer argumento ontológico, temos uma razão epistemológica para recusar essa sobreposição recíproca das noções de mudança (ou de evolução) e de história; esse critério é o que articulamos na segunda parte deste estudo, a saber, o critério narrativo, ele próprio ordenado sobre o de *praxis*, já que toda narrativa é, em última instância, uma *mimese* de ação. Sobre esse ponto, dou minha adesão sem reservas à tese de Collingwood, que traça uma

linha entre as noções de mudança e de evolução, por um lado, e a de história, por outro.⁶³ Nesse aspecto, a noção de “testemunho” das coisas, mencionada anteriormente por ocasião da grande discussão suscitada pela interpretação dos fósseis, não nos deve iludir. A analogia entre o testemunho dos homens sobre os acontecimentos do passado e o “testemunho” dos vestígios do passado geológico não vai além do modo de prova, a saber, o uso da inferência em forma de retrodicção. O abuso começa a partir do momento em que a noção de “testemunho” é destacada do contexto narrativo que a adota como prova documentária a serviço da compreensão explicativa de um curso de ação. Afinal, os conceitos de ação e de narrativa é que são não-transferíveis da esfera humana para a esfera da natureza.

Esse hiato epistemológico, por sua vez, é apenas o sintoma de uma descontinuidade no nível que aqui nos interessa, o do tempo dos fenômenos considerados. Tanto nos pareceu impossível gerar o tempo da natureza a partir do tempo fenomenológico quanto agora nos parece impossível proceder em sentido inverso e incluir o tempo fenomenológico no tempo da natureza, quer se tratando do tempo quântico, quer do tempo da termodinâmica, quer do das transformações galáticas, quer do da evolução das espécies. Sem nos pronunciarmos sobre a pluralidade das temporalidades apropriadas à diversidade das regiões epistemológicas consideradas, basta-nos uma única distinção, totalmente negativa: de um *tempo sem presente* e de um *tempo com presente*. Seja qual for a variedade positiva que recubra a noção de um tempo sem presente, uma única descontinuidade importa à nossa discussão do tempo fenomenológico, aquela mesma que Heidegger tentou superar agrupando sob o signo do “tempo vulgar” todas as variedades temporais previamente alinhadas sob o conceito neutro de escala do tempo: sejam quais forem as interferências entre o tempo com presente e o tempo sem presente, elas pressupõem a distinção de princípio entre um instante qualquer e o presente qualificado pela instância de discurso que o designa reflexivamente. Essa distinção de princípio entre o instante qualquer e o presente

sui-referencial acarreta a do par antes/depois e do par passado/futuro, com o passado/futuro designando a relação antes/depois marcada pela instância do presente.⁶⁴

Dessa discussão, fica claro que a *autonomia do tempo do movimento* (para permanecer num vocabulário tão kantiano quanto aristotélico) constitui a última aporia para a fenomenologia do tempo — uma aporia que só a conversão hermenêutica da fenomenologia poderia revelar em toda a sua radicalidade. Com efeito, é quando a fenomenologia do tempo tem acesso aos aspectos da temporalidade que estão tanto mais dissimulados quanto mais próximos de nós, que ela descobre o seu limite externo.

Para quem se apega unicamente à *polêmica* que o próprio Heidegger abriu, ao designar como tempo vulgar o tempo universal da astronomia, das ciências físicas, da biologia e, enfim, das ciências humanas e ao atribuir a um nivelamento dos acentos do tempo fenomenológico a gênese desse pretense tempo vulgar — para um tal leitor, *Ser e tempo* parece encerrar-se com um fracasso: o fracasso da gênese do conceito vulgar do tempo. Não é assim, porém, que eu gostaria de concluir. A meu ver, esse “fracasso” é o que leva a aporiedade da temporalidade a seu cúmulo. Ele resume o fracasso de *todo* nosso pensamento sobre o tempo e, em primeiro lugar, da fenomenologia e da ciência. Ora, esse fracasso não é inútil, como toda a continuação deste livro se empenha em mostrar. E, antes mesmo que ele relance a nossa própria meditação, revela algo de sua fecundidade, na medida em que desempenha o papel de revelador no que chamarei de *trabalho da aporia* em ação no próprio interior da análise existencial.

Reagruparei as minhas observações sobre o *trabalho da aporia* ao redor de quatro pólos:

1. É em primeiro lugar esse conceito “vulgar” de tempo que, desde o início, exerce uma espécie de *atração-repulsão* sobre toda a análise existencial, obrigando-a a se desdobrar, a se distender, a se esticar, até a se igualar, por uma aproximação crescente, com seu *outro*, que ela não pode gerar. Nesse sentido, a aporia por assim dizer *externa*, aberta no conceito de tempo pela dispa-

ridade das perspectivas sobre o tempo, é o que suscita, no próprio seio da análise existencial, o maior esforço de diversificação interna, ao qual devemos a distinção entre temporalidade, historialidade e intratemporalidade. Sem ser a origem dessa diversificação, o conceito científico é, por assim dizer, o seu catalisador. As admiráveis análises da historialidade e da intratemporalidade aparecem então como um esforço quase desesperado para enriquecer com traços cada vez mais *mundanos* a temporalidade do Cuidado, centrada inicialmente no ser-para-a-morte, para oferecer uma equivalência aproximada do tempo-sucessão nos limites da interpretação existencial.

2. Além da coerção exercida *de fora* pelo conceito vulgar de tempo sobre a análise existencial, podemos falar de uma *sobreposição mútua* de um modo de discurso sobre o outro. Essa troca fronteira assume as duas formas extremas da *contaminação* e da *contrariedade*, com todo o cortejo dos matizes intelectuais e emocionais que essas interferências de sentido podem gerar.

A *contaminação* caracteriza mais particularmente as sobreposições no nível da intratemporalidade. Foram até esses fenômenos de contaminação que puderam dar crédito à idéia de que se passava a fronteira por simples nivelamento. Nós antecipamos esse problema quando discutimos as relações entre os três fenômenos maiores de databilidade, de lapso de tempo, de publicidade, e os três traços conceituais da datação efetiva, da medida dos intervalos através de unidades fixas de duração, e da simultaneidade que serve de critério para toda co-historialidade.⁶⁵ Poderíamos falar, em todos esses casos, de um recobrimento do existencial e do empírico um pelo outro.⁶⁶ Entre o ser-jogado e decaído, que constitui nossa passividade fundamental diante do tempo, e a contemplação dos astros, cuja revolução soberana é subtraída ao nosso controle, estabelece-se uma cumplicidade tão estreita que essas duas abordagens se tornam indiscerníveis para o sentimento. Prova disso são as expressões: tempo-do-mundo, ser-no-tempo, que concentram a força dos dois discursos sobre o tempo.

Em contrapartida, o efeito de *contrariedade*, oriundo da interferência entre os dois modos de pensamento, deixa-se discernir melhor no outro extremo do leque da temporalidade: entre a finitude do tempo mortal e a infinidade do tempo cósmico. Na verdade, a esse efeito é que a mais antiga sabedoria estava atenta. A elegia da condição humana, modulando entre o lamento e a resignação, não se cansou de cantar o contraste entre o tempo que permanece e nós que passamos. Será que é somente a "gente" que não morre? Se consideramos infinito o tempo, é somente porque dissimulamos para nós mesmos nossa própria finitude? E se dizemos que o tempo foge, será somente porque fugimos da idéia de nosso ser-para-o-fim? Não será também porque observamos, no curso das coisas, uma passagem que nos foge, no sentido de que escapa ao nosso alcance, a ponto de ignorar, por assim dizer, até nossa própria resolução de ignorar que ele nos faz morrer? Falaríamos da brevidade da vida se ela não se destacasse sobre o fundo da imensidão do tempo? Esse contraste é a forma mais comovente que pode assumir o duplo movimento de liberação pelo qual, por um lado, o tempo do Cuidado se livra do fascínio do tempo despreocupado do mundo e, por outro lado, o tempo astronômico e do calendário se subtrai ao agulhão da preocupação imediata e até ao pensamento da morte. Esquecendo-nos da relação do manejável com a preocupação, e esquecendo-nos da morte, contemplamos o céu e construímos calendários e relógios. E de repente, no mostrador de um deles, surge em letras fúnebres o *memento mori*. Um esquecimento apaga o outro. E a angústia da morte volta à carga, estimulada pelo silêncio eterno dos espaços infinitos. Podemos, assim, oscilar de um sentimento ao outro: da *consolação*, que podemos sentir em descobrir um *parentesco* entre o sentimento de estar jogado no mundo e o espetáculo do céu, em que o tempo se mostra, à *desolação*, que continuamente renasce do *contraste* entre a fragilidade da vida e a potência do tempo, que de preferência destrói.

3. Por sua vez, essa diferença entre as duas formas extremas do intercâmbio *fronteiriço* entre as duas perspectivas sobre o tempo chama a atenção para polaridades, tensões ou até

rupturas no próprio interior da área explorada pela fenomenologia hermenêutica. Se a derivação do conceito vulgar do tempo por nivelamento nos pareceu problemática, a derivação por *proveniência*, que vincula entre si as três figuras da temporalidade, também merece ser interrogada. Não deixamos de sublinhar, a cada transição de um estágio a outro, a complexidade dessa relação de “proveniência”, que não se restringe a uma perda progressiva de autenticidade. Por um suplemento de sentido, a historialidade e a intratemporalidade acrescentam o que faltava de sentido à temporalidade fundamental para ser plenamente originária e para que a temporalidade alcançasse a sua integridade, sua *Ganzheit*. Se cada nível procede do anterior graças a uma interpretação que é, logo de saída, uma interpretação falha, um esquecimento da “proveniência”, é porque essa “proveniência” consiste não numa redução, mas numa produção de sentido. É por um último aumento de sentido que se revela esse tempo do mundo, pelo qual a fenomenologia hermenêutica se aproxima da ciência astronômica e física. O estilo conceitual dessa proveniência criadora acarreta certo número de conseqüências que acentuam o caráter aporético da seção de *Ser e tempo* consagrada à temporalidade.

Primeira conseqüência: se dermos ênfase aos dois extremos dessa promoção de sentido, o ser-para-a-morte e o tempo do mundo, descobriremos uma oposição polar, paradoxalmente dissimulada pelo processo hermenêutico dirigido contra toda dissimulação: por um lado, o tempo mortal, por outro lado, o tempo cósmico. Essa falha que perpassa toda a análise de modo algum constitui a sua refutação: ela só a torna menos segura de si, mais problemática, mais aporética, em suma.

Segunda conseqüência: se de uma figura a outra há, ao mesmo tempo, perda de autenticidade e aumento de originariedade, não pode a ordem em que as três figuras são percorridas ser invertida? De fato, a intratemporalidade é sem cessar pressuposta pela historialidade; sem as noções de databilidade, de lapso de tempo, de manifestação pública, não se poderia dizer que a historialidade se desdobra *entre* um começo e um fim, que se

estira nesse intervalo e se torna o *co-historial* de uma sorte comum. O calendário e o relógio são testemunhas disso. E, se remontarmos da historialidade à temporalidade originária, como o caráter público do historial não precederia, à sua maneira, a temporalidade mais profunda, na medida em que sua própria interpretação depende da linguagem que desde sempre precedeu as formas consideradas intransferíveis do ser-para-a-morte? Ainda mais radicalmente, o “fora-de-si” — o *Ausser-sich* — da temporalidade originária não assinala o ricochete das estruturas do tempo do mundo sobre as da temporalidade originária, por intermédio do estiramento característico da historialidade?⁶⁷

Última conseqüência: se estivermos atentos às descontinuidades que pontuam o processo da gênese de sentido ao longo de toda a seção sobre o tempo de *Ser e tempo*, podemos perguntar-nos se a fenomenologia hermenêutica não suscita uma íntima *dispersão* das figuras da temporalidade. Ao se acrescentar à fenda, para a epistemologia, entre, por um lado, o tempo fenomenológico e, por outro lado, o tempo astronômico, físico e biológico, essa cisão entre tempo mortal, tempo histórico e tempo cósmico atesta, de maneira inesperada, a vocação plural, ou melhor, pluralizante, dessa fenomenologia hermenêutica. O próprio Heidegger abre o caminho para essa interrogação, quando declara que os três graus de temporalização são co-originários, retomando de propósito uma expressão que aplicara às três *ek-stases* do tempo. Ora, se são co-originários, o futuro não tem necessariamente a prioridade que a análise existencial do Cuidado lhe confere. Assim, o futuro, o passado e o presente predominam alternadamente quando se passa de um nível a outro. Nesse sentido, o debate entre Agostinho, que parte do presente, e Heidegger, que parte do futuro, perde muito de sua acuidade. Aliás, a multiplicidade das funções que a experiência do presente assume nos alerta contra a rejeição arbitrária de um conceito demasiado unívoco do presente. A despeito da filiação em sentido único que Heidegger propõe do futuro para o passado e para o presente, a despeito também da ordem aparentemente univoca-

mente descendente que regula a *proveniência* das figuras menos autênticas da temporalidade, o processo de temporalização aparece no final da seção sobre o tempo mais radicalmente diferenciado do que parecia no início da análise: com efeito, é a diferenciação das três figuras da temporalização — temporalidade, historialidade, intratemporalidade — que exhibe e explicita a diferenciação secreta em virtude da qual o futuro, o passado e o presente podem ser chamados as *ek-stases* do tempo.

4. Essa atenção dirigida às aporias que corroem a seção de *Ser e tempo* sobre a temporalidade autoriza a lançar um último olhar sobre a situação da historialidade na fenomenologia hermenêutica do tempo.

A posição do capítulo sobre a historialidade *entre* aquele sobre a temporalidade fundamental e aquele sobre a intratemporalidade é o indício mais aparente de uma função mediatriz que supera em muito a comodidade de uma exposição didática. A amplitude dessa função mediatriz é igual à do campo de aporias aberto pela fenomenologia hermenêutica do tempo. Seguindo a ordem das questões colocadas há pouco, podemos primeiro nos perguntar se a própria história não é edificada sobre a fratura do tempo fenomenológico e do tempo astronômico, físico, biológico — em suma, se a história não é em si mesma uma zona de fratura. Mas se, como também sugerimos, certas sobreposições de sentido compensam esse corte epistemológico, não será a história o lugar em que se manifestam claramente as sobreposições por contaminação e por contrariedade entre os dois regimes de pensamento? Por um lado, as trocas por *contaminação* nos pareceram predominar no plano da intratemporalidade entre os fenômenos de databilidade, de lapso de tempo e de publicidade, extraídos pela análise existencial, e as considerações astronômicas que presidiram a construção do calendário e do relógio; ora, essa contaminação não pode deixar de afetar a história, na medida em que ela acumula os caracteres da historialidade e os da intratemporalidade. Por outro lado, as trocas por *contrariedade* nos pareceram predominar no plano da temporalidade originária, uma vez que o ser-para-a-morte é cruelmente contrastado

com o tempo que nos envolve; a história, mais uma vez, é indiretamente referida, pois nela se confrontam o memorial dos mortos e a investigação das instituições, das estruturas, das transformações mais fortes do que a morte.

Mas a posição mediana do historial entre a temporalidade e a intratemporalidade é mais diretamente problemática quando se passa dos conflitos de fronteira entre a fenomenologia e a cosmologia às discordâncias internas à própria fenomenologia hermenêutica. Que dizer, afinal, da posição do tempo histórico entre o tempo mortal e o tempo cósmico? De fato, é quando a continuidade da análise existencial é questionada que a historialidade se torna o ponto crítico de todo o empreendimento. Com efeito, quanto mais afastamos as pontas do compasso entre os dois pólos de temporalização, mais o lugar e o papel da historialidade se tornam problemáticos. Quanto mais nos interrogamos sobre a diferenciação que dispersa não apenas as três figuras maiores da temporalização, mas também as três *ek-stases* do tempo, mais o *sítio* da historialidade também se torna problemático. Dessa perplexidade nasce uma hipótese: se a intratemporalidade é o ponto de contato entre nossa passividade e a ordem das coisas, não seria a historialidade a ponte lançada, no próprio interior do campo fenomenológico, entre o ser-para-a-morte e o tempo do mundo? Caberá aos próximos capítulos esclarecer essa função mediatriz, retomando a conversação a três entre a historiografia, a narratologia e a fenomenologia.

Ao final desses três confrontos, eu gostaria de tirar duas conclusões; a primeira foi várias vezes antecipada; a segunda, em compensação, poderia passar despercebida.

Digamos em primeiro lugar que, se a *fenomenologia* do tempo pode tornar-se um interlocutor privilegiado na conversação triangular que agora vai ser conduzida entre ela própria, a historiografia e a narratologia literária, isso se dá em virtude não só de suas descobertas, mas também das aporias que ela suscita e que vão crescendo conforme seus próprios avanços.

Digamos em seguida que, ao opor Aristóteles a Agostinho, Kant a Husserl e tudo o que o saber liga ao conceito "vulgar" de tempo a Heidegger, instruímos um processo que já não é o da fenomenologia, processo que o leitor poderia ser tentado a ler em nossas páginas, mas sim o do pensamento reflexivo e especulativo em seu conjunto em busca de uma resposta coerente à questão: Que é o tempo? Se, no enunciado da aporia, a ênfase é dada à fenomenologia do tempo, o que se extrai ao final do capítulo é mais amplo e mais equilibrado: a saber, que não se pode pensar o tempo cosmológico (o instante) sem sub-repticiamente trazer de volta o tempo fenomenológico (o presente) e reciprocamente. Se o enunciado dessa aporia ultrapassa a fenomenologia, a aporia tem por isso mesmo o mérito de recolocar a fenomenologia na grande corrente do pensamento reflexivo e especulativo. É por isso que não intitulamos a primeira seção as aporias da fenomenologia do tempo, mas sim a aporética da temporalidade.

Notas

1. Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 10ª edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963. A primeira edição foi publicada em 1927, como uma tiragem especial do *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, vol. VIII, Halle, Niemeyer Verlag, editado por E. Husserl. Ela trazia a menção "primeira parte", que desapareceu com a 5ª edição. *Sein und Zeit* constitui agora o t. II da *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann (essa edição "da última mão" apresenta nas margens a paginação da ed. Niemeyer, que conservamos). Na ausência de uma tradução francesa da segunda seção, intitulada *Dasein und Zeitlichkeit* ("Ser-aí e temporalidade"), que aqui interpreto, dou a minha própria tradução. Quanto à seção primeira, cito a tradução de Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964. Hoje, é preciso completar a leitura de *Ser e tempo* com a do curso ministrado na universidade de Marburgo durante o semestre de verão de 1927 (logo, pouco depois da publicação de *Ser e tempo*) e publicado como t. XXIV da *Gesamtausgabe*, com o título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann, 1975; trad. francesa de J.F. Courtine. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985. Se com frequência remeto a esse livro, é em primeiro lugar para suprir a ausência de tradução francesa da segunda seção de *Ser e tempo*, graças a numerosos paralelos entre o livro e o curso. Em segundo lugar, em razão da diferença entre as estratégias seguidas por um e por outro: à diferença de *Ser e tempo*, o curso de 1927

retorna do tempo vulgar ao tempo originário, procedendo, assim, da má compreensão à compreensão autêntica. Devemos a esse procedimento regressivo um longo desenvolvimento consagrado ao tratado aristotélico sobre o tempo, tido como o documento de referência para toda a filosofia ocidental, juntamente com a interpretação de Agostinho, que é mencionada sem ser desenvolvida [327] (279).

2. Pergunta: "Que é, pois, que por natureza *precisa* tornar-se o tema de uma monstação *expressa*?" Resposta: "Com certeza, será tudo o que *não se manifesta* à primeira vista, tudo o que permanece *escondido* diante do que se manifesta à primeira vista, ainda que pertença ao mesmo tempo e essencialmente ao que se manifesta à primeira vista, já que constitui o seu sentido e o seu fundamento" [35] (53).
3. O estatuto desses existenciais é uma grande fonte de erro. Para trazê-los à linguagem, é preciso ou criar palavras novas, com o risco de não ser entendido por ninguém, ou tirar partido de parentescos semânticos esquecidos no uso corrente, mas preservados no tesouro da língua alemã, ou então renovar as significações antigas dessas palavras, ou até lhes aplicar um método etimológico que, na realidade, gera neo-significações, com o risco, desta vez, de torná-los intraduzíveis numa outra língua, ou até mesmo na língua alemã usual. O vocabulário da temporalidade nos dará uma ampla idéia dessa luta quase desesperada para suprir as palavras que faltam: as palavras mais simples, como "futuro", "passado", "presente" são o lugar desse extenuante trabalho de linguagem.
4. Segundo seu título, a primeira e única parte publicada de *Ser e tempo* pretende ser a "interpretação (*Interpretation*) do ser-aí pela temporalidade e a explicação (*Explication*) do tempo como horizonte transcendental da questão do ser" [41] (59).
5. Adoto a tradução de *Geschichtlichkeit* por "historialidade" (*historialité*) proposta por Marianna Simon em sua tradução em francês de Otto Pöggeler. *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Neske, 1963); *La pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967, p. 83.
6. Essa ambição de captar o tempo em seu conjunto é a retomada existencial do famoso problema da unidade do tempo, que Kant considera um dos pressupostos maiores da *Estética*: há apenas um tempo e todos os tempos são partes dele. Mas, segundo Heidegger, essa unidade singular é tomada no nível do tempo sucessivo, sobre o qual veremos que resulta do nivelamento da intratemporalidade, a saber, a configuração temporal menos originária e menos autêntica. Seria preciso, pois, retomar em outro nível de radicalidade a questão da totalidade.
7. Não repetirei aqui as análises extraordinariamente cuidadosas pelas quais Heidegger distingue o ser-para-o-fim de todos os fins que, na linguagem comum, atribuímos a acontecimentos, processos biológicos ou históricos e, em geral, a todas as maneiras como as coisas dadas e manejadas terminam.

Nem tampouco as análises que concluem pelo caráter não-transferível da morte de outrem ao morrer próprio, portanto pelo caráter não-transferível da morte própria ("a morte é essencialmente sempre a minha"). Tampouco retomaremos as análises que distinguem a possibilidade característica do ser-para-a-morte de todas as formas de possibilidades em uso na linguagem cotidiana, na lógica e na epistemologia. Nunca será demais dizer a soma das precauções acumuladas contra a má compreensão por uma análise que, partindo de proposições apofáticas (§ 46-49, a morte não é isto, não é aquilo...), procede a um "esboço" (*Vorzeichnung*, § 50) que se torna, somente no final do capítulo, a "projeção" (*Entwurf*) existencial de um ser autêntico-para-a-morte" (título do § 53). Segundo essa projeção, o ser-para-a-morte constitui uma possibilidade do ser-aí, possibilidade, é verdade, sem igual, para a qual tendemos por uma expectativa ela própria única em seu gênero — possibilidade que podemos chamar de "a mais extrema" (*äusserste* [252]) e "a mais própria" (*eigente* [263]) de nosso poder-ser.

8. A segunda seção de *Ser e tempo*, intitulada "Ser-aí e temporalidade", abre-se com a expressão de uma dúvida acerca do caráter originário da interpretação do Cuidado como estrutura totalizante da existência: "Podemos considerar a característica ontológica do ser-aí enquanto Cura como uma interpretação originária desse ente? Com que critério devemos medir a analítica existencial do ser-aí quanto a seu caráter originário ou não? Que entender de maneira geral pelo caráter originário de uma interpretação ontológica?" [231]. Questão à primeira vista surpreendente nesse estágio avançado da investigação. Ora, diz-se agora, ainda não temos a segurança (*Sicherung*) de que a visão antecipada (*Vorsicht*) que rege a interpretação realmente mostrou a tomada-antecipada (*Vorhabe*) do todo do ente que foi tematizado. A hesitação refere-se, pois, à qualidade do olhar dirigido à unidade dos momentos estruturais do Cuidado: "Só então pode ser colocada e resolvida com uma certeza fenomenológica a questão do sentido da unidade da integralidade de ser (*Seinsganzheit*) do ente integral" [232]. Mas como pode ser "garantido" (*gewährleistet*) um tal caráter originário? É aqui que a questão da autenticidade vem redobrar a da originalidade: "Enquanto a estrutura existencial do poder-ser autêntico não tiver sido incorporada à idéia de existência, a vista-antecipada capaz de guiar uma interpretação existencial carecerá de originalidade" [233].
9. O ser-para-o-fim é o existencial de que o ser-para-a-morte é a cada vez e para cada um deles o existenciário: "Como caráter do ser-aí, a morte é apenas um *ser* existenciário *para-a-morte*" [234].
10. "Mas pode o ser-aí também existir de maneira *autêntica* como todo? Como pode a autenticidade da existência ser determinada, senão na perspectiva do existir autêntico? De onde tomamos nosso critério para tanto? A atestação (*Bezeugung*) de um poder-ser autêntico é dada pela consciência moral (*Gewissen*)" [234].
11. Lemos, no termo da análise do ser-para-a-morte, esta estranha confissão: "A questão ainda em suspenso (*schwebende*) de um ser-integral autêntico

do ser-aí e de sua constituição existencial só é colocada sobre um chão fenomenal a toda prova (*probhaftig*) se puder ligar-se (*sich... halten*) a uma possível autenticidade de seu ser, atestada (*bezeugte*) pelo próprio ser-aí. Se conseguirmos descobrir fenomenologicamente uma tal atestação (*Bezeugung*) e o que nela se atesta, colocar-se-á de novo o problema de saber se a *antecipação da morte, projetada até aqui apenas na possibilidade ontológica, mantém-se numa conexão essencial com o poder-ser autêntico assim atestado (bezeugten)*" [267].

12. O capítulo VI da segunda seção de nossa quarta parte será inteiramente consagrado à busca de um modo de totalização das três orientações do tempo histórico que, sem nunca voltar a Hegel, faz justiça a essa exigência de totalização na dispersão.
13. Veremos o lugar ocupado pela idéia de dívida relativamente ao passado, aos mortos, às vítimas esquecidas, em nossa tentativa de dar um sentido à noção de *passado tal como foi* (seção II, cap. III).
14. Heidegger parece realmente deixar à reflexão a liberdade de realçar a sua fórmula a partir de experiências pessoais diferentes: "A temporalidade pode *temporalizar-se* segundo possibilidades diferentes e modalidades diferentes. As possibilidades fundamentais da existência, da autenticidade e da inautenticidade do ser-aí têm seu fundamento ontológico em temporalizações possíveis da temporalidade" [304]. Creio que Heidegger tem em vista, aqui, diferenças ligadas não ao passado, ao presente, ao futuro, mas sim às maneiras diversas de ligar o existencial ao existenciário.
15. O programa inicial de *Ser e tempo*, explicitamente declarado na "Introdução", era reconduzir à "questão do sentido do ser" ao final da analítica do ser-aí. Se a obra publicada não preenche esse programa, a hermenêutica do Cuidado preserva pelo menos a sua intenção, vinculando com força o projeto inerente à Cura ao "projeto primordial de compreensão do ser" [324]. Os projetos humanos, com efeito, só são projetos em virtude desse enraizamento último: "Esses projetos encerram em si um *Oriente* (*ein Voraufhin*) de que se nutre, por assim dizer, a compreensão do ser" (*ibid.*).
16. O prefixo *vor* tem a mesma força expressiva que o *zu* de *Zukunft*. Encontramo-lo incluído na expressão *Sich vorweg*, em-frente-de-si, que define o Cuidado em toda sua amplitude, em equivalência com o *vir-a-si*.
17. Essa distinção entre o *ter-sido*, intrinsecamente implicado no por-vir, e o *passado*, extrinsecamente distinguido do futuro, será da maior importância quando discutirmos o estatuto do passado histórico (seção II, cap. III).
18. Poder-se-ia dizer: presentificar (Marianne Simon, *op. cit.*, p. 82); mas o termo já foi empregado, num contexto husserliano, para traduzir o *Vergegenwärtigen*, mais próximo da representação do que da apresentação.
19. Se podemos dizer que a temporalidade é assim pensada como temporalização, a relação última entre *Zeit* e *Sein*, em compensação, permanece em

- suspensão enquanto a idéia do ser não for esclarecida. Ora, essa lacuna não será preenchida em *Ser e tempo*. A despeito desse inacabamento, podemos creditar a Heidegger a solução dada a uma das aporias maiores do problema do tempo, a saber, sua invisibilidade como totalidade única.
20. "A essência da temporalidade é a temporalização na unidade dos *ek-stases*" [329].
 21. Uma "igual originariedade" (*Gleichursprünglichkeit*) [329] dos três *ek-stases* resulta da *diferença* entre os modos de temporalização: "No interior dessa equi-originariedade, os modos de temporalização são diferentes. E a diferenciação consiste no fato de que a temporalização pode diferenciar-se primariamente a partir dos diferentes *ek-stases*" [329].
 22. Dissemos anteriormente o que Heidegger espera dessas últimas análises quanto à *atestação* do originário pelo autêntico. O capítulo III, consagrado à temporalidade fundamental, encerra-se com estas palavras: "A elaboração (*Ausarbeitung*) da temporalidade do ser-aí como cotidianidade, historialidade e intratemporalidade oferece pela primeira vez um acesso sem restrição à complexa realização de uma ontologia originária do ser-aí" [333]. Ora, a complexidade dessa execução é inelutável, na medida em que o ser-aí de fato (*faktisch*) (*ibid.*) existe no mundo junto e em meio a entes que ele encontra no mundo. É, portanto, a estrutura do ser-no-mundo, descrita na primeira seção, que exige essa "elaboração" e essa concretização complexa da temporalidade, até que ela atinja, com a estrutura da intratemporalidade, seu ponto de partida na cotidianidade (como lembrou o capítulo IV, "Temporalidade e cotidianidade"). Mas, para uma fenomenologia hermenêutica, o mais próximo é, na verdade, o mais distante.
 23. A tradução francesa por *historial*, proposta por Henri Corbin, embora satisfatória, não dá conta do primado do verbo sobre o substantivo. Diz Marianne Simon: *être-historial (ser-historial)*, *op. cit.*, p. 83. J.F. Courtine, tradutor dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, propõe *devenir-historial (tornar-se-historial ou devir-historial)*, que tem a dupla vantagem de conservar o vínculo com o conceito tradicional do devir e de se harmonizar com a tradução de *Geschichtlichkeit* por historialidade.
 24. "A mutabilidade (*Bewegtheit*) específica do *estirar-se-estirado* é o que chamamos de *tornar-se-historial* do ser-aí. A questão da 'coesão' do ser-aí é o problema ontológico de seu tornar-se-historial. Extrair a *Estrutura historial*, assim como suas condições de possibilidade existenciais-temporais, significa ter acesso a uma compreensão *ontológica* da historialidade" [375].
 25. O alemão pode aqui jogar com a raiz das palavras e decompor o termo *Selbstständigkeit* (que traduzimos por constância a si) em *Ständigkeit des Selbst*, que seria algo como a *manutenção de si*, no sentido de que se *mantém* a palavra. Ora, Heidegger vincula expressamente a questão do *quem* à do *si*: "... a constância a si que determinamos como o quem do ser-aí" [375] (cf. a menção do § 646: *Sorge und Selbstheit*).
 26. "A interpretação existencial da historiografia como ciência visa somente demonstrar (*Nachweis*) sua proveniência ontológica da historialidade do ser-aí... A análise da historialidade do ser-aí pretende mostrar que esse ente não é 'temporal' porque 'se mantém na história', mas sim que, em sentido inverso, ele só tem e só pode ter existência historial porque é temporal no fundamento de seu ser" [376].
 27. Esta primeira resposta não facilita a tarefa de fundamentação da historiografia da historialidade: como, com efeito, se passa da história de cada qual à história de todos? Sob este aspecto, não é a ontologia do ser-aí radicalmente monádica? Veremos mais adiante até que ponto uma nova transição, a do *Schicksal*-destino privado e *Geschick*-sorte comum, responde a esta dificuldade maior.
 28. O alemão joga essencialmente com os dois prefixos *zurück* (de volta) e *über* (trans-) acoplados alternadamente aos verbos *kommen* (vir), *nehmen* (tomar), *liefern* (entregar). O inglês consegue associar melhor as expressões: *to come back*, *to take over an heritage*, *to hand down possibilities that have come down to one*.
 29. Não nego que a escolha deliberada de tais expressões (num texto que, não nos esqueçamos, foi publicado em 1927) tenha fornecido munições à propaganda nazista e que ela tenha podido contribuir para a cegueira de Heidegger ante os eventos políticos dos anos sombrios. Mas também é preciso dizer que Heidegger não é o único a falar de comunidade (*Gemeinschaft*) de preferência à sociedade (*Gesellschaft*), ou até de luta (*Kampf*), de obediência combatente (*kämpfende Nachfolge*) e de fidelidade (*Treue*). De minha parte, eu incriminaria de preferência a transferência sem precauções à esfera comunitária do tema mais fundamental de todos, o ser-para-a-morte, a despeito da afirmação continuamente reiterada de que o ser-para-a-morte não é transferível. Essa transferência é responsável pelo esboço de uma filosofia política heróica e trágica oferecida a todos os maus usos. Parece que Heidegger percebeu os recursos que poderia oferecer o conceito de "geração", introduzido por Dilthey já em 1875 para preencher a distância entre destino singular e sorte coletiva: "A sorte grávida do destino do ser-aí, em sua 'geração' e com ela, constitui em sua plenitude e em sua autenticidade a historialidade do ser-aí" [385]. Voltarei mais adiante a tratar desse conceito de geração (cf. adiante, seção II, cap. I).
 30. Com essa expressão alambicada, Heidegger consegue pôr no passado (*dagewesen*) o próprio ser, numa abreviação impressionante, mas desespedadora para o tradutor.
 31. "A repetição do possível não é nem uma restituição (*wiederbringen*) do 'passado' nem uma maneira de reencadear o 'presente' ao 'incontornável'" [385]. A repetição, nesse sentido, confirma a diferença de sentido entre o *ter-sido*, que está intrinsecamente ligado ao por-vir, e o *passado*, que, rebaixado ao plano das coisas dadas e manejáveis, passa a ser apenas extrinsecamente oposto ao futuro, como prova o senso comum, quando

contrapõe de maneira não-dialética o caráter determinado, acabado, necessário do passado ao caráter indeterminado, aberto, possível do futuro.

32. Heidegger joga aqui com a quase-homofonia entre o *wieder* de *Wiederholung* e o *wider* de *erwidern* e de *Widerruf*.
33. "O ser-autêntico-para-a-morte, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento dissimulado da historicidade. O ser-aí não se torna pela primeira vez histórico na repetição, mas, porque é histórico enquanto temporal, pode, pela repetição, retomar-se em sua história. Para fazer isso, ainda não é necessária nenhuma historiografia" [386]. *Os Problemas fundamentais da fenomenologia* aproximam expressamente a repetição da resolução: esta, com efeito, já é um retorno repetitivo sobre si mesmo [407] (345). Afinal, uma e outra podem ser tratadas como modalidades autênticas do presente, distinto do mero agora.
34. O § 73 é audaciosamente intitulado *Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins* ("A compreensão vulgar da história e o tornar-se-historial do ser-aí").
35. "O lugar do problema da historicidade... não deve ser procurado na historiografia (*Historie*) como ciência da história" [375]. "A interpretação existencial da historiografia como ciência visa unicamente demonstrar (*Nachweis*) sua proveniência ontológica do ser-aí" [376]. É notável que, já em suas declarações preparatórias, Heidegger antecipe a necessidade de unir a intratemporalidade à historicidade, para dar conta precisamente do papel do calendário e do relógio no estabelecimento da história como ciência humana: "Mesmo sem uma historiografia elaborada, o ser-aí de fato (*faktisch*) tem a necessidade e o uso do calendário e do relógio" [376]. Ora, esse é o indício de que se passou da historicidade à intratemporalidade. Mas, como ambas provêm da temporalidade do ser-aí, "historicidade e intratemporalidade revelam-se como equi-originárias. A interpretação vulgar do caráter temporal da história recebe daí seu direito, no interior de seus próprios limites" [377].
36. "O que é histórico a título *primário* — afirmamos nós — é o ser-aí. É histórico a título *secundário* o que é encontrado no mundo (*innerweltlich*), não somente o apetrecho manejável no sentido mais amplo, mas também a natureza ambiente como "chão da história" [381].
37. O conceito de vestígio ocupará um lugar eminente em nossa própria tentativa de reconstruir as pontes destruídas por Heidegger entre o conceito fenomenológico de tempo e o que ele chama de conceito "vulgar" de tempo.
38. Contrariamente à expectativa do leitor, o último parágrafo da seção "historicidade" (§ 77) nada acrescenta à tese da subordinação da historiografia ao historial, embora Heidegger se confronte diretamente com Dilthey, com o auxílio do conde de Yorck, amigo e correspondente de Dilthey. O que está em questão, com efeito, é a alternativa que uma filosofia da "vida" e uma "psicologia" poderiam opor à fenomenologia hermenêutica, que coloca o

historial no fundamento das ciências humanas. Heidegger encontra na correspondência do conde de Yorck um reforço para a sua tese de que não é um tipo especial de *objetos* que regula a metodologia das ciências humanas, mas sim um caráter ontológico do próprio homem, que Yorck chamava de *das Ontische*, para distingui-lo de *das Historische*.

39. Lemos no final do § 75: "Podemos arriscar-nos a projetar a gênese ontológica da historiografia como ciência na base da historicidade do ser-aí. Esse projeto serve para preparar o esclarecimento — a realizar em seguida — da tarefa de uma destruição historiográfica da história da filosofia" [392]. Ao remeter, assim, ao § 6 de *Ser e tempo*, Heidegger confirma que essas páginas assinalam de preferência a demissão dada às ciências humanas, em benefício da verdadeira tarefa, deixada inacabada em *Ser e tempo*: "A tarefa de uma destruição da história da ontologia" [19] (36).
40. Que a intratemporalidade seja, num sentido que continua por determinar, antecipada pela historicidade, Heidegger o dera a entender já no início de seu estudo da historicidade. Lemos nas últimas linhas do § 72, que abre esse estudo: "No entanto (*gleichwohl*), o ser-aí deve ainda (*auch*) ser chamado de 'temporal' no sentido do estar 'no tempo'" [376]. É preciso admitir que, "na medida em que o tempo como intratemporalidade 'procede' (*aus... stammt*) igualmente da temporalidade do ser-aí, historicidade e intratemporalidade se revelam equi-originárias. A interpretação vulgar do caráter temporal da história é com isso mesmo (*daher*) justificada em seus próprios limites" [377]. Essa mudança de direção da análise é, aliás, antecipada no próprio coração do estudo da historicidade. A interpretação do estiramento do ser-aí em termos de "coesão de vida" já dera a entender que a análise da historicidade não poderia ser levada a cabo sem incluir o que ensina a cotidianidade. Ora, a cotidianidade não se restringe a produzir figuras decaídas, ela opera como que uma chamada do horizonte em que todas essas análises são feitas, a saber, o horizonte do mundo, que o subjetivismo dos filósofos da vivência — e também (acrescentaremos nós) a tendência intimista, no próprio Heidegger, de todas as análises centradas no ser-para-a-morte — ameaça fazer perder-se de vista. Ao contrário de todo subjetivismo, é preciso dizer: "O tornar-se-historial da história é o tornar-se-historial do ser-no-mundo" [388]. Mais ainda, é preciso falar da "história do mundo" (*Geschichte der Welt*), num sentido completamente diferente do de Hegel, para quem a história do mundo (*Weltgeschichte*) é feita da sucessão das configurações espirituais: "Com a existência do ser-no-mundo histórico, todas as coisas dadas e manejáveis já foram a cada vez incorporadas à história do mundo" [388]. Não resta dúvida de que Heidegger tenha querido quebrar o dualismo do Espírito e da Natureza: "A natureza também é histórica", não no sentido da história natural, mas sim no sentido de que o mundo é hospitaleiro ou inhospitaleiro: quer signifique paisagem, lugar sedentário, recurso explorado, campo de batalha, sítio cultural, a natureza transforma o ser-aí num ente intramundano que, como tal, é histórico para além de qualquer falsa oposição entre uma história "exterior" e uma história "interior", que seria a da alma. Chamamos esse ente *das Welt-Geschichtli-*

- che — o historial-mundano” [389]. Heidegger confessa de bom grado que está aqui a ponto de transgredir os limites de seu tema, mas é levado ao limiar “do enigma ontológico da mutabilidade do tornar-se-historial enquanto tal” [389].
41. A análise da intratemporalidade começa pela admissão de que a análise da historialidade se fez “sem consideração pelo ‘fato’ (*Tatsache*) de que todo historial se desenrola ‘no tempo’” [404]. Ora, essa análise só pode estar incompleta se deve incluir a compreensão *cotidiana* do ser-aí — “a qual só advindo ‘no tempo’ conhece de fato (*faktisch*) toda a história” [404]. O termo problemático aqui não é tanto cotidiano (a primeira parte de *Ser e tempo* inicia todas as suas análises nesse nível) quanto factual (*faktisch*) e factualidade (*Faktizität*), que assinalam a ponte entre uma análise que ainda permanece no ambiente da fenomenologia e uma outra que já depende das ciências da natureza e da história: “Se a analítica existencial do ser-aí deve tornar o ser-aí ontologicamente transparente em sua factualidade, é preciso também restituir *expressamente* seu direito à interpretação factual ‘ontico-temporal’ da história” [404]. A transição operada pelo tempo cotidiano no caminho de retorno do tempo vulgar ao tempo originário, nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, confirma que a intratemporalidade, último estágio do processo de derivação em *Ser e tempo*, depende ainda do tempo originário.
42. Os empréstimos que tomamos em nosso primeiro volume (pp. 94-101) da análise heideggeriana da intratemporalidade pretendiam apenas assinalar a ancoragem dessa análise na linguagem comum no nível de *mimese I*, sem considerar a problemática presente da proveniência da intratemporalidade. Assim é que as análises que tinham para nós um valor inaugural só encontram seu lugar em *Ser e tempo* ao final de uma operação de derivação que sublinha o caráter hermenêutico da fenomenologia de *Ser e tempo*.
43. “O ser-aí, de fato, leva em conta o tempo, sem ter uma compreensão existencial da temporalidade. Contar com o tempo é um comportamento elementar que deve ser elucidado antes de interrogarmos sobre o que se quer dizer quando se diz que o ente está ‘no tempo’. Todo comportamento do ser-aí deve ser interpretado em função de seu ser, ou seja, da temporalidade. É importante mostrar como o ser-aí, como temporalidade, temporaliza um comportamento que se relaciona com o tempo de *tal* forma que o leve em conta. Nossa caracterização anterior da temporalidade é, portanto, não só incompleta, na medida em que não respeitamos todas as dimensões do fenômeno; além disso, ela é fundamentalmente lacunar, já que a própria temporalidade inclui algo como um tempo-do-mundo, no sentido rigoroso do conceito existencial-temporal de mundo. Como isso é possível, por que isso é necessário, eis o que é preciso chegar a compreender. Com isso se esclarecerá o ‘tempo’, segundo o conhecimento vulgar, o tempo ‘em que’ o ente acontece, bem como, ao mesmo tempo, a intratemporalidade desse ente” [404-405].
44. “O tornar-presente — que aguarda e retém — interpreta-se a si mesmo... O tornar-presente que se interpreta a si mesmo — ou seja, o interpretado da designação ‘agora’ — eis o que chamamos de ‘tempo’” [408].
45. “Se o ser-aí-jogado de fato não pode ‘tomar’ seu tempo e perdê-lo, é porque um ‘tempo’ lhe é concedido, em virtude de sua própria temporalidade ek-staticamente estirada e graças à revelação do aí fundada nesta última” [410].
46. Nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, o tempo vulgar é que remete ao tempo originário, graças à pré-compreensão do tempo autêntico incluída no “agora”, que, na concepção vulgar, soma a si mesmo para constituir o conjunto do tempo. O uso do relógio garante a transição entre a operação de contar os “agoras” e seus intervalos e a de contar com... de levar em conta o tempo [362ss.] (308ss.). Assim, a auto-explicação do que é pré-compreendido na concepção vulgar é que faz surgir a compreensão do tempo originário que *Ser e tempo* atribui ao nível da intratemporalidade. É notável que fenômenos atribuídos a momentos diferentes em *Ser e tempo* — a significabilidade (ligada à utilidade do relógio), a databilidade, o afastamento (*Gespanntheit*) resultante do estiramento (*Erstreckung*), a publicidade — se sejam reagrupados nos *Problemas fundamentais da fenomenologia* [369-374] (314-318); o tempo-mundano (*Weltzeit*) articula-se, assim, com a “destinação” (*Bedeutsamkeit*) em virtude da qual um instrumento remete a todos os outros no plano da compreensão cotidiana.
47. Esse cálculo “não aparece por acaso. Ele encontra sua necessidade para uma ontologia existencial na constituição fundamental do ser-aí como Cuidado. Porque o ser-aí *ek-siste* por essência tanto jogado como em queda, ele interpreta seu tempo à maneira de um cálculo que incide sobre o tempo. Nesse cálculo é que se temporaliza o caráter ‘autenticamente’ público do tempo. Assim, deve-se dizer que o *ser-jogado do ser-aí é a razão pela qual ‘há’ tempo público*” [411].
48. “Em seu ser-jogado, [o ser-aí] é entregue à mudança do dia e da noite. Com sua claridade, o dia traz a possibilidade do ver, a noite retira-a...” [412]. Ora, que é o dia, senão o que o sol dispensa?: “O sol permite datar o tempo interpretado na preocupação. Dessa datação procede a medida ‘mais natural’ do tempo, a saber, o dia... O tornar-se-historial [do ser-aí] se faz *de dia a dia* (*tagtäglich*), em razão de sua maneira de interpretar o tempo datando-o, maneira esta de antemão prescrita pelo ser-jogado no aí (*Da*)” [412-413].
49. “Assim, quando é medido, o tempo é igualmente tornado público, de tal maneira que em cada ocasião e a cada vez ele é encontrado por cada qual como ‘agora e agora e agora’. Esse tempo que os relógios tornam ‘universalmente’ acessível é algo que nós encontramos por assim dizer como uma *multiplicidade inteiramente dada de ‘agoras’*, ainda que uma operação de medida não seja tematicamente aplicada ao tempo enquanto tal” [417]. As

conseqüências para a historiografia são consideráveis, na medida em que esta depende do calendário e do relógio: "Bastou-nos provisoriamente fazer aparecer a 'conexão' entre o uso dos relógios e a temporalidade característica do ato de tomar seu tempo. Assim como a análise concreta das operações astronômicas científicas acerca do cálculo do tempo depende da interpretação existencial-ontológica das atividades de descoberta da natureza, assim também o fundamento da 'cronologia', ligada ao calendário e à historiografia, só pode ser revelado na órbita das tarefas que dependem da análise existencial do conhecimento histórico" [418].

50. "Com a revelação do mundo, o tempo do mundo é a tal ponto tornado público que todo ser preocupado quanto ao tempo, mantendo-se junto a algum ente *intramundano*, compreende este último ao modo da circunspeção como encontrado 'no tempo'" [419].
51. "O ser-aí não tem fim ao qual se limita a cessar, mas existe finito [ou finitamente]" [329]. A infinidade é o produto ao mesmo tempo da derivação e do nivelamento: "Como temporaliza essa temporalidade inautêntica como *in*-autêntica, com base (*aus*) na temporalidade finita, um tempo *in*-finito?... É somente porque o tempo originário é finito que o tempo 'derivado' pode temporalizar-se como *in*-finito. Segundo a ordem na qual apreendemos as coisas no mundo do compreender, a finitude do tempo só se torna plenamente visível (*sichtbar*) quando o 'tempo sem fim' é instaurado (*herausgestellt*), para lhe fornecer um contraste" [331]. A tese da infinidade do tempo, que *Ser e tempo* deriva do desconhecimento da finitude ligada ao ser-para-a-morte, *Problemas fundamentais da fenomenologia* a liga diretamente ao "sem fim" da sucessão dos "agoras" na concepção vulgar do tempo. É verdade que o curso de 1927 menciona também o esquecimento que o ser-aí tem da sua própria finitude essencial; mas isso para acrescentar logo em seguida que "não é possível examinar aqui com maior minúcia a finitude do tempo, porque ela depende do difícil problema da morte, que não cabe analisar no presente contexto" [387] (329). Quer isso dizer que o sentido do *Ganzsein* é menos solidário do ser-para-a-morte no curso do que no livro? Essa suspeita encontra um reforço na adjunção —sobre a qual voltaremos a falar nas páginas de conclusões — da problemática da *Temporalität* à da *Zeitlichkeit*. Essa problemática, nova relativamente a *Ser e tempo*, assinala o primado da questão do *horizonte* ontológico, doravante enxertado no caráter *ek-stático* do tempo, que depende puramente de uma analítica do ser-aí.
52. "A seqüência *nivelada* dos 'agoras' reflete o desconhecimento completo de sua origem na temporalidade do ser-aí singular (*einzelner*), unido ao um-com-o-outro cotidiano" [425].
53. Observação ainda mais importante para nós porque é lembrada nessa ocasião a igual legitimidade da *história*, "compreendida *publicamente* como tornar-se-histórial *intratemporal*" [426]. Essa espécie de reconhecimento

oblíquo da história desempenha um papel importante nas discussões ulteriores do estatuto da história relativamente a uma fenomenologia hermenêutica.

54. Heidegger traduz assim: "*Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung*" [421]. O equivalente francês resultaria no seguinte: "Eis o que é, com efeito, o tempo: o numerado quanto ao movimento encontrado sob o horizonte do mais cedo e do mais tarde." Essa tradução sugere a ambigüidade de uma definição em que o nivelamento já estaria consumado, mas ainda permaneceria discernível como nivelamento, de sorte que o acesso a uma interpretação existencial permaneceria aberto. Evito emitir um juízo definitivo sobre a interpretação da concepção aristotélica do tempo. Heidegger prometia voltar a tratar do assunto na segunda parte de *Ser e tempo*, depois de uma discussão da *Seinsfrage* da ontologia antiga. *Os problemas fundamentais da fenomenologia* preenchem essa lacuna [330-361] (281-308). A discussão do tratado aristotélico do tempo é tão importante na estratégia desenvolvida no curso de 1927 que determina o ponto de partida do movimento de retorno do conceito de tempo vulgar na direção da compreensão do tempo originário. Tudo se centra na interpretação do *to nyn* aristotélico. Temos, por outro lado, textos importantes de Heidegger sobre a *Física* de Aristóteles, que restituem o contexto da *physis* grega, cuja significação profunda seria, segundo Heidegger, radicalmente ignorada pelos filósofos e historiadores do pensamento grego. Cf. "O que é e como se determina a *physis*" (Aristóteles, *Física*, I, 1), seminário de 1940, traduzido para o francês por F. Fédier, in: *Question II*, Paris: Gallimard, 1968, pp. 165-276; o original alemão foi publicado em 1958, acompanhado de uma tradução italiana de G. Guzzoli, pela revista *Il Pensiero*, nºs 2 e 3, Milão, 1958.
55. "Toda elucidação (*Erörterung*) ulterior do conceito de tempo permanece fundamentalmente ligada à definição aristotélica, ou seja, tematiza o tempo quando ele se mostra na preocupação circunspecta" [421]. Não discuto aqui a famosa nota (*Ser e tempo*, p. 424, n. 1) segundo a qual "o privilégio concedido ao agora nivelado mostra claramente que a determinação conceitual do tempo de Hegel segue também a linha da compreensão *vulgar* do tempo e isso significa ao mesmo tempo que ela segue a linha do conceito *tradicional* do tempo". Encontrar-se-ão a tradução e a interpretação disso em J. Derrida, "Ousia et Gramme". Note sur une note de *Sein und Zeit*", in *Marges de la Philosophie*. Paris: Minuit, 1972, pp. 31-78. Leia-se também a refutação da argumentação de Heidegger no § 82, dirigido "contra a concepção de Hegel da relação entre tempo e espírito", de Denise Souche-Dagues ("Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*", *Revue de Métaphysique et Morale*, janeiro-março de 1979, pp. 101-119). Enfim, retome-se a discussão da interpretação heideggeriana de Aristóteles com Emmanuel Martineau, "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger", *Archives de philosophie*, janeiro-março de 1980, pp. 99-120.

56. Hans Reichenbach. *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. Berlin, 1928; Adolf Grünbaum. *Philosophical problem of space and time*. Dordrecht, Boston: D. Reidel, 1973, 2ª ed., 1974; Olivier Costa de Beauregard. *La notion de temps, équivalence avec l'espace*. Paris: Hermann, 1953; "Two lectures of the direction of time", *Synthèse* nº 35, 1977.
57. Adoto aqui, a título indicativo, a distinção retida por Hervé Barreau em *La construction de la notion de temps*. Estrasburgo: Atelier d'impression du département de Physique, ULP, 1985, t. III.
58. Stephen Toulmin e June Goodfield. *The discovery of time*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1965, 1977, 1982.
59. Toulmin e Goodfield citam um poema de John Donne que deplora "the world's proportion disfigured" (*op. cit.*, p. 77).
60. *The discovery of time*, pp. 197-229.
61. *Ibid.*, p. 251.
62. O alcance do paradoxo só se revela em toda sua amplitude quando a narrativa, entendida como *mimese* de ação, é tomada como critério dessa significância.
63. Collingwood. *The idea of history*. Oxford: Oxford University Press, 1946, pp. 17-23.
64. A descontinuidade entre o tempo sem presente e o tempo com presente não me parece incompatível com a tese de C.F. Von Weizsäcker acerca da relação entre a irreversibilidade dos processos físicos e a lógica intemporal da probabilidade. Segundo o autor, a física quântica impõe que se reinterprete em termos probabilistas o segundo princípio da termodinâmica, que liga a direção do tempo à entropia de um sistema fechado. A entropia de um estado deve agora ser entendida como a medida da probabilidade da ocorrência desse estado: transformando-se os estados anteriores mais improváveis em estados posteriores mais prováveis. Se perguntarmos o que significam os termos anteriores e posteriores implicados pelas metáforas da direção do tempo e da flecha do tempo, o célebre físico responde o seguinte: todo homem de nossa cultura, logo todo físico, compreende implicitamente a diferença entre passado e futuro: o passado é da ordem do fato; ele é doravante inalterável; o futuro é possível. A probabilidade, então, é uma apreensão quantitativa, matematizada, da possibilidade. Quanto à probabilidade do devir, no sentido direto em que a física a toma aqui, ela estará sempre no futuro. Decorre daí que a diferença quantitativa entre passado e futuro é apenas uma consequência do segundo princípio da termodinâmica. Ela, antes, constitui a sua premissa fenomenológica. É só porque temos inicialmente a sua compreensão que podemos entregar-nos à física como o fazemos. Generalizando esta tese, podemos dizer que essa distinção é constitutiva do conceito fundamental de experiência: a experiência extrai um ensinamento do passado acerca do futuro. O tempo, no sentido dessa

diferença qualitativa entre fato e possibilidade, é uma condição da possibilidade da experiência. Se, portanto, a experiência pressupõe o tempo, a lógica em que descrevemos as proposições da experiência deve ser uma lógica de sentenças temporais, mais exatamente, uma lógica das modalidades futuras (cf. "Zeit, Physik, Metaphysik", in: Christian Link (org.) *Die Erfahrung der Zeit, Gedenkschrift für Georg Picht*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, pp. 22-24). Nada, nesse argumento, põe em questão a distinção entre instante qualquer e presente. A diferença qualitativa entre passado e futuro é realmente uma diferença fenomenológica, no sentido de Husserl e de Heidegger. Mas a proposição "o passado é factual, o futuro é possível" diz mais: ela compõe conjuntamente a experiência viva, em que a distinção entre passado e futuro ganha sentido, e a noção de um curso de eventos que admite as noções de estado anterior e de estado posterior. O problema que permanece posto é o da congruência entre duas irreversibilidades: a da relação entre passado/futuro no plano fenomenológico e a da relação antes/depois no plano dos estados, tidos os primeiros como mais improváveis e os segundos como mais prováveis.

65. Voltaremos a tratar longamente do problema da *datação* no âmbito de nosso estudo dos *conectores* colocados pelo pensamento histórico *entre* o tempo cósmico e o tempo fenomenológico.
66. É esse, talvez, o sentido que se deve dar à inquietante expressão *faktisch* em Heidegger. Embora acrescentando à mundanidade — termo existencial — um sotaque estrangeiro, ela adere à mundanidade, graças ao fenômeno de contaminação entre os dois regimes de discurso sobre o tempo.
67. A objeção de circularidade que facilmente se poderia tirar da reversibilidade de todas as análises não é, aqui, mais ruínosa do que o foi para nós quando voltamos contra nós mesmos esse argumento na primeira parte, no momento de introduzir o estádio de *mimese* III. A circularidade é um sinal de saúde em toda análise hermenêutica. Pelo menos, essa suspeita de circularidade deve ser posta na conta da aporiedade fundamental da questão do tempo.

SEGUNDA SEÇÃO

II
POÉTICA DA NARRATIVA: HISTÓRIA, FICÇÃO, TEMPO

Chegou o momento de pôr à prova a hipótese maior desta quarta parte, a saber, que a chave do problema da *refiguração* reside na maneira como a história e a ficção, tomadas conjuntamente, oferecem às aporias do tempo reveladas pela fenomenologia a réplica de uma *poética da narrativa*.

No esboço dos problemas colocados sob a égide de *mimese* III,¹ identificamos o problema da *refiguração* ao da *referência cruzada* entre história e ficção, e admitimos que o tempo humano procede desse entrecruzamento no meio do agir e do padecer.

Para respeitarmos a dissimetria entre as intenções respectivas da história e da ficção, tornaremos a partir de uma apreensão resolutamente *dicotômica* dessas intenções. É, portanto, à especificidade da referência da narrativa histórica, e depois à da narrativa de ficção, que faremos justiça nos dois primeiros capítulos desta seção. É necessário proceder assim para que a conjunção entre a história e a ficção no trabalho de refiguração do tempo conserve até o fim seu relevo paradoxal. Minha tese,

aqui, é de que a maneira única como a história responde às aporias da fenomenologia do tempo consiste na elaboração de um *terceiro-tempo* — o tempo propriamente histórico —, que faz a mediação entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Para demonstrar a tese, recorreremos aos *procedimentos de conexão*, tomados da própria prática historiadora, que garantem a *reinscrição do tempo vivido no tempo cósmico*: calendário, seqüência das gerações, arquivos, documento, rastro. Para a prática historiadora, não são problema esses procedimentos: só seu relacionamento com as aporias do tempo faz aparecer, para um *pensamento da história*, o caráter poético da história relativamente aos embaraços da especulação.

À reinscrição do tempo vivido no tempo cósmico realizada pela história, responde, da parte da ficção, uma solução oposta das mesmas aporias da fenomenologia do tempo, a saber, as *variações imaginativas* que a ficção opera sobre os temas maiores dessa fenomenologia. Assim, nos capítulos I e II, a relação entre a história e a ficção, quanto a suas respectivas potências de refiguração, permanecerá marcada com o signo da oposição. Todavia, a fenomenologia do tempo permanecerá como a comum medida sem a qual a relação entre ficção e história permaneceria absolutamente indecível.

Daremos, em seguida, nos capítulos III e IV, um passo na direção da relação de *complementaridade* entre a história e a ficção, tomando como pedra de toque o problema clássico da relação da narrativa, tanto histórica quanto de ficção, com a *realidade*. A remodelagem do problema e de sua solução justificará a mudança terminológica que nos fez constantemente preferir, a partir daí, o termo refiguração ao de referência. Tomado da parte da história, o problema clássico da referência consistia, com efeito, em saber o que queremos dizer quando declaramos que a narrativa histórica *se relaciona com* eventos que realmente ocorreram no passado. É precisamente a significação ligada à palavra "realidade", aplicada ao passado, que espero renovar. Teremos começado a fazê-lo, pelo menos implicitamente, ao ligarmos a sorte dessa expressão à invenção (nos dois sentidos de criação e de descoberta) do terceiro-tempo histórico. Mas essa espécie de segurança que a reinscrição do tempo vivido no tempo

cósmico poderá ter provocado desvanecer-se tão logo enfrentamos o paradoxo ligado à idéia de um passado desaparecido que, no entanto, foi — foi "real". Esse paradoxo fora cuidadosamente mantido à parte de nosso estudo da intencionalidade histórica,² graças a um artifício de método: confrontados com a noção de acontecimento, optamos por separar os critérios epistemológicos do acontecimento de seus critérios ontológicos, para permanecer nos limites de uma investigação consagrada à relação entre a explicação histórica e a configuração por armação de intriga. São esses critérios *ontológicos* que voltam ao primeiro plano com o conceito de passado "real". Este é, com efeito, sustentado por uma ontologia implícita, em virtude da qual as construções do historiador têm a ambição de ser *reconstruções* mais ou menos aproximadas do que um dia foi "real". Tudo se passa como se o historiador se soubesse ligado por uma *dívida* para com os homens de antigamente, para com os mortos. A tarefa de uma reflexão filosófica é trazer à luz os pressupostos desse "realismo" tácito que o "construtivismo" mais militante da maior parte dos historiadores epistemólogos não consegue abolir. Daremos o nome de *representância* (ou de *lugar-tenência*) às relações entre as construções da história e seu *face-a-face*, a saber, um passado ao mesmo tempo abolido e preservado em seus rastros. O paradoxo que está ligado a essa noção de representância (ou de lugar-tenência) sugeriu-me pôr o conceito ingênuo de passado "real" à prova de alguns "grandes gêneros" livremente inspirados do *Sofista* de Platão: o Mesmo, o Outro, o Análogo. Digamos imediatamente que não esperamos que essa dialética da representância resolva o paradoxo que aflige o conceito de passado "real", mas sim que ela *problematize* o próprio conceito de "realidade" aplicado ao passado. Existe, da parte da ficção, alguma relação com o "real" que podemos dizer que corresponda à da representância? À primeira vista, parece que esta última relação deve permanecer sem paralelo, na medida em que os personagens, os acontecimentos, as intrigas projetadas pelas ficções narrativas são "irreais". Entre o passado "real" e a ficção "irreal", o abismo parece intransponível. Uma investigação mais fina não poderia, porém, limitar-se a essa dicotomia elementar entre "real" e "irreal". Aprenderemos, no capítulo III, à custa de que dificuldades a idéia de passado "real" pode ser preservada, e a que

tratamento dialético ela tem de ser submetida. O mesmo acontece, simetricamente, com a "irrealidade" das entidades fictícias. Ao dizê-las "irreais", caracterizamos essas entidades em termos apenas negativos. As ficções têm, por outro lado, efeitos que exprimem sua função positiva, de revelação e de transformação da vida e dos costumes. É, pois, do lado de uma *teoria dos efeitos* que é preciso orientar agora a pesquisa. Percorremos a metade do caminho nessa direção quando introduzimos, no final de *Tempo e narrativa II*, a noção de mundo do texto, no sentido de um mundo em que poderíamos habitar e desenvolver nossas potencialidades mais próprias.³ Mas esse mundo do texto ainda constitui apenas uma transcendência na imanência; nesse aspecto, ele permanece como algo do texto. A segunda metade do caminho consiste na mediação que a *leitura* realiza entre o mundo fictício do texto e o mundo efetivo do leitor. Os efeitos da ficção, efeitos de revelação e de transformação, são no essencial efeitos de leitura.⁴ É através da leitura que a literatura retorna à vida, ou seja, ao campo prático e pático da existência. É, pois, no caminho de uma teoria da leitura que procuramos determinar a relação de *aplicação* que constitui o equivalente da relação de *representância* na área da ficção.

A última etapa de nossa investigação dos entrecruzamentos da história e da ficção nos levará para além da mera dicotomia, e até da convergência, entre o poder que a história tem e o que a ficção tem de refigurar o tempo: a saber, no coração do problema que, em nosso primeiro volume, havíamos designado com o termo de referência cruzada entre a história e a ficção.⁵ Por razões várias vezes enunciadas, preferimos falar agora de *refiguração cruzada*, para dizermos os efeitos conjuntos da história e da ficção no plano do agir e do padecer humano. Para ter acesso à essa problemática última, é preciso ampliar o espaço de leitura a toda *grafia*: à historiografia tanto quanto à literatura. Daí resulta uma *teoria geral dos efeitos* que permite acompanhar, até seu estágio último de *concretização*, o trabalho de refiguração da práxis pela narrativa, tomada em toda a sua extensão. O problema será, então, mostrar como a refiguração do tempo pela história e pela ficção se concretiza graças a empréstimos que cada modo narrativo toma do outro. Esses empréstimos consistirão no fato de que a intencionalidade histórica só se efetua

incorporando à sua intenção os recursos de *ficcionalização* que dependem do imaginário narrativo, ao passo que a *intencionalidade da narrativa de ficção* só produz os seus efeitos de detecção e de transformação do agir e do padecer assumindo simetricamente os recursos de *historicização* que lhe oferecem as tentativas de reconstrução do passado efetivo. Desses intercâmbios íntimos entre historicização da narrativa de ficção e ficcionalização da narrativa histórica, nasce o que chamamos de tempo humano, e que não é senão o tempo narrado. Para sublinhar a interioridade mútua desses dois movimentos entrecruzados, um capítulo único lhe será consagrado, o quinto desta seção.

Faltará uma interrogação sobre a natureza do processo de totalização que permite ainda designar por um *singular coletivo* o tempo assim refigurado pela narrativa. Esse será o objeto dos dois últimos capítulos do *Tempo narrado*.

A questão será saber o que, da parte da narrativa, tanto de ficção quanto histórica, responde à pressuposição da unicidade do tempo. Um novo sentido da palavra "história" se revelará nessa fase, sentido este que excede a distinção entre historiografia e ficção e que admite como melhores sinônimos os termos *consciência histórica* e *condição histórica*. A função narrativa, tomada em toda a sua amplitude, cobrindo os desenvolvimentos da epopéia ao romance moderno, bem como da lenda à historiografia, define-se a título último por sua ambição de refigurar a *condição* histórica e de assim elevá-la ao nível de *consciência* histórica. Esse sentido novo que o termo "história" ganhará no final de nossa investigação é atestado pela própria semântica da palavra, que designa há pelo menos dois séculos, num número muito grande de línguas, ao mesmo tempo a totalidade do *curso* dos acontecimentos e a totalidade das narrativas que se relacionam com esse curso. Esse duplo sentido da palavra "história" não decorre de forma alguma de uma lamentável ambigüidade da *linguagem*, mas atesta uma outra pressuposição, subjacente à *consciência* global que temos de nossa condição histórica, a saber, que assim como a palavra "tempo", o termo "história" designa também ele um singular coletivo, que engloba os dois processos de totalização em curso, tanto no nível da história narrativa quanto no da história efetiva. Essa correlação entre

consciência histórica unitária e uma condição histórica igualmente indivisível torna-se, assim, o último objetivo de nossa investigação sobre a refiguração do tempo pela narrativa.

O leitor há de ter reconhecido sem dificuldade a marca hegeliana nessa formulação do problema. É por isso que não acreditamos possível furta-los à obrigação de examinar as razões que tornam necessário *passar por Hegel* e aquelas, mais fortes, de *renunciar, porém, a Hegel*. Esse será o objeto de nosso antepenúltimo capítulo.

Ora, se é preciso, como cremos, pensar a condição histórica como um processo de totalização, será preciso dizer que espécie de *mediação imperfeita* entre o futuro, o passado e o presente é suscetível de tomar o lugar da *mediação total* segundo Hegel. Essa questão depende de uma hermenêutica da consciência histórica, ou seja, de uma interpretação da relação que a narrativa histórica e a narrativa de ficção, tomadas conjuntamente, mantêm com a *pertença* de cada um de nós à história efetiva, a título de agente e de paciente. Essa hermenêutica, ao contrário da fenomenologia e da experiência pessoal do tempo, tem a ambição de articular diretamente no nível da história comum as três grandes *ek-stases* do tempo: o futuro sob o signo do horizonte de expectativa, o passado sob o signo da tradição, o presente sob o signo do intempestivo. Assim poderá ser conservado o impulso dado por Hegel ao processo de totalização, sem no entanto ceder à tentação de uma totalidade acabada. Com esse jogo de *remissões* entre espera, tradição e surgimento intempestivo do presente, encerrar-se-á o trabalho de refiguração do tempo pela narrativa.

Reservamos para o capítulo de conclusão a questão de saber se a correlação entre a narrativa e o tempo é tão adequada quando a narrativa é tomada em sua função de totalização ante a pressuposição da unidade do tempo quanto quando é considerada do ponto de vista do cruzamento das intenções referenciais respectivas da historiografia e da narrativa de ficção. Essa questão dependerá de uma reflexão crítica sobre os *limites* que encontra a nossa ambição de responder às aporias do tempo por meio de uma poética da narrativa.

1
ENTRE O TEMPO VIVIDO E O TEMPO UNIVERSAL:
O TEMPO HISTÓRICO

No estado presente da discussão sobre a filosofia da história, de bom grado, admitimos que a única opção está entre uma especulação sobre a história universal, à maneira hegeliana, e uma epistemologia da escritura da história, à maneira da historiografia francesa ou da filosofia analítica da história de língua inglesa. Uma terceira opção, aberta pela ruminação das aporias da fenomenologia do tempo, consiste em refletir sobre *o lugar do tempo histórico entre o tempo fenomenológico e o tempo que a fenomenologia não consegue constituir, quer o chamemos de tempo do mundo, tempo objetivo ou tempo vulgar*.

Ora, a história revela uma primeira vez a sua capacidade criadora de refiguração do tempo pela invenção e pelo uso de certos *instrumentos de pensamento* tais como o calendário, a idéia de seqüência das gerações e a idéia, conexa, do triplo reino dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores, enfim e sobretudo, pelo recurso a arquivos, documentos e rastros.

Esses instrumentos de pensamento têm de notável o fato de que desempenham o papel de conectores entre o tempo vivido e o tempo universal. Assim, eles atestam a função *poética* da história, e trabalham para a solução das aporias do tempo.

Contudo, sua contribuição para a hermenêutica da consciência histórica só aparece ao final de um trabalho reflexivo que já não é da alçada da epistemologia do conhecimento histórico; para o historiador, esses conectores permanecem, como acabamos de dizer, meros instrumentos de pensamento; o historiador faz uso deles, sem se interrogar sobre suas condições de possibilidade ou, antes, de *significância*. Ora, estas só se revelam se as relacionarmos com as aporias do tempo, sobre as quais o historiador, enquanto tal, não tem de se interrogar.

Esses conectores do tempo vivido e do tempo universal têm em comum, com efeito, *reverter para o universo* as estruturas narrativas descritas em nossa segunda parte. É sua maneira de contribuir para a refiguração do tempo histórico.

1. O tempo do calendário

O tempo do calendário é a primeira ponte lançada pela *prática* historiadora entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Ele constitui uma criação que não depende exclusivamente de nenhuma das duas perspectivas sobre o tempo: embora participe de uma e de outra, sua *instituição constitui a invenção de um terceiro-tempo*.

Esse terceiro-tempo, é verdade, em muitos aspectos é apenas a sombra projetada sobre o plano da prática historiadora por uma entidade muito mais considerável, à qual já não convém o nome de instituição, e ainda menos o de invenção: essa entidade só pode ser designada de maneira global e grosseira pelo termo *tempo mítico*. Avizinhamo-nos aqui de uma área na qual nos proibimos de penetrar, uma vez que adotamos como ponto de partida de nossa investigação da narrativa, por um lado, a epopéia e, por outro, a historiografia. A ruptura entre os dois

modos narrativos já está consumada quando começa a nossa análise. Ora, o tempo mítico nos transporta para quem dessa ruptura, num ponto da problemática do tempo em que este ainda abarca a totalidade do que designamos, por um lado, como mundo e, por outro, como existência humana. O tempo mítico já se perfilou na filigrana do trabalho conceitual de Platão para o *Timeu* e de Aristóteles para a *Física*. Assinalamos o seu rastro no famoso aforisma de Anaximandro.⁶ Ora, é o tempo mítico que reencontramos na *origem* das exigências que presidem a constituição de qualquer calendário. Precisamos, pois, remontar até além da fragmentação entre tempo mortal, tempo histórico, tempo cósmico — fragmentação já consumada quando nossa meditação começa —, para evocarmos com o mito um “grande tempo” que *envolve*, segundo o termo preservado por Aristóteles em sua *Física*,⁷ toda realidade. A função maior desse “grande tempo” é ordenar o tempo das sociedades — e dos homens que vivem em sociedade — pelo tempo cósmico. Com efeito, longe de mergulhar o pensamento em noites em que todos os gatos são pardos, o tempo mítico instaura uma *escansão* única e global do tempo, ordenando uns relativamente aos outros ciclos de duração diferente, os grandes ciclos celestes, as recorrências biológicas e os ritmos da vida social. Foi com isso que as representações míticas concorreram para a instituição do tempo do calendário.⁸ Mesmo assim, não se deve desdenhar, ao falar de *representação* mítica, a conjunção do *mito* e do *rito*.⁹ De fato, é pela mediação do rito que o tempo mítico se revela como a raiz comum do tempo do mundo e do tempo dos homens. Por sua periodicidade, o rito exprime um tempo cujos ritmos são mais amplos do que os da ação ordinária. Ao assim escandir a ação, ele enquadra o tempo ordinário e cada breve vida humana num tempo de grande amplitude.¹⁰

Se fosse preciso contrapor *mito* e *rito*, poder-se-ia dizer que o mito *amplia* o tempo ordinário (bem como o espaço), ao passo que o rito *aproxima* o tempo mítico da esfera profana da vida e da ação.

Pode-se ver que reforço a nossa análise da função mediatriz do tempo do calendário recebe da sociologia religiosa e da história

das religiões. Ao mesmo tempo, não gostaríamos de confundir as duas abordagens e tomar uma explicação genética por uma compreensão do sentido, sob pena de prejudicar as duas. O tempo mítico só nos diz respeito em expressas condições limitativas: de todas as suas funções, talvez muito heterogêneas, só retemos a função especulativa, que trata da ordem do mundo. Do revezamento realizado pelos ritos e pelas festas, só retemos a correspondência que eles instauram, no plano prático, entre a ordem do mundo e a da ação ordinária. Em suma, só retemos do mito e do rito sua contribuição para a integração do tempo ordinário, centrado na vivência dos indivíduos que agem e padecem, no tempo do mundo desenhado sobre o céu visível. É o discernimento das condições *universais* da instituição do calendário que guia, aqui, a triagem a ser feita nas informações recolhidas junto à sociologia religiosa e à história comparada das religiões, em troca da confirmação empírica que essas ciências dão ao discernimento hesitante da constituição do tempo do calendário.

Essa constituição universal é o que faz do tempo do calendário um *terceiro-tempo* entre o tempo psíquico e o tempo cósmico. Para resgatar as regras dessa constituição, tomarei como guia as observações de Émile Benveniste em "A linguagem da experiência humana".¹¹ A invenção do tempo do calendário é tão original aos olhos do grande lingüista, que ele lhe confere um nome especial, o "tempo *crônico*", para bem mostrar, por um redobro apenas disfarçado da palavra, que "em nossa visão do mundo, bem como em nossa existência pessoal, há só um tempo, que é aquele" (*Problèmes du langage, op. cit.*, p. 5). (Há de se notar a dupla referência ao mundo e à existência pessoal.) O importante para uma reflexão que se pode dizer transcendental, para distingui-la de uma investigação genética, é que, "em todas as formas de cultura humana e em todas as épocas, constatamos, de uma ou de outra maneira, um esforço para objetivar o tempo crônico. Essa é uma condição necessária da vida das sociedades e da vida dos indivíduos em sociedade. Esse tempo socializado é o do calendário" (p. 6).

Três características são comuns a todos os calendários; juntos, eles constituem o cômputo ou divisão do tempo crônico:

- um acontecimento fundador, que se considera abrir uma nova era (nascimento de Cristo ou de Buda, a Hégira, advento de determinado soberano etc.), determina o *momento axial* a partir do qual todos os acontecimentos são datados; é o ponto zero do cômputo;
- relativamente ao eixo de referência, é possível percorrer o tempo nas *duas direções*, do passado para o presente e do presente para o passado. Nossa própria vida faz parte desses acontecimentos que a nossa visão percorre numa ou noutra direção; é assim que todos os acontecimentos podem ser datados;
- enfim, estabelecemos "um *repertório de unidades* de medida que servem para denominar os intervalos constantes entre as recorrências de fenômenos cósmicos" (p. 6). Esses intervalos constantes, a astronomia é que ajuda, não a denominá-los, mas sim a determiná-los: o dia, com base numa medida de intervalo entre o nascer e o pôr-do-sol; o ano, em virtude do intervalo definido por uma revolução completa do Sol e das estações; o mês, como intervalo entre duas conjunções da Lua e do Sol.

Nesses três traços distintivos do tempo do calendário, podemos reconhecer ao mesmo tempo um parentesco explícito com o tempo físico, mais bem conhecido pelos Antigos, e empréstimos implícitos tomados ao tempo vivido, mal tematizado antes de Plotino e de Agostinho.

O parentesco do tempo do calendário com o tempo físico não é difícil de perceber. O que o tempo do calendário toma emprestado ao tempo físico são as propriedades que Kant e Aristóteles lhe reconhecem: é, diz Benveniste, "um contínuo uniforme, infinito, linear, segmentável à vontade" (*ibid.*). Apoiam-

do-me tanto nas *Analogias da experiência* de Kant quanto na *Física* de Aristóteles, acrescentarei o seguinte: como segmentável à vontade, ele comporta uma direção na relação de antes e depois, mas ignora a oposição entre passado e futuro; é essa direcionalidade que permite que o olhar do observador o percorra em ambos os sentidos; nesse sentido, a bidimensionalidade do percurso do olhar supõe a unidireção do curso das coisas; enfim, como contínuo linear, ele comporta a mensurabilidade, ou seja, a possibilidade de fazer corresponderem números aos intervalos iguais do tempo, eles próprios relacionados com a recorrência de fenômenos naturais. A astronomia é a ciência que fornece as leis dessa recorrência, por meio de uma observação cada vez mais exata da periodicidade e da regularidade do curso dos astros, essencialmente os do Sol e da Lua.

Mas se o *cômputo* do tempo do calendário se esteia¹² nos fenômenos astronômicos que dão um sentido à noção de tempo físico, o *princípio* da divisão do tempo do calendário escapa à física e à astronomia: Benveniste tem razão de dizer que as características comuns a todos os calendários "procedem" da determinação do ponto zero do *cômputo*.

O empréstimo é tomado aqui à noção fenomenológica de presente, tido como distinto do instante qualquer, ele próprio derivado do caráter segmentável à vontade do contínuo uniforme, infinito, linear. Se não dispuséssemos da noção fenomenológica do presente, como o hoje a partir do qual há um amanhã e um ontem, não poderíamos conferir nenhum sentido à idéia de um acontecimento novo que rompe com uma era anterior e inaugura um curso diferente de tudo o que veio antes. O mesmo ocorre com a consideração *bidirecional*: se não tivéssemos a experiência viva da retenção e da protensão, não teríamos a idéia de *percurso* de uma série de acontecimentos realizados; mais do que isso, se não tivéssemos a idéia de quase-presente — ou seja, a idéia de que todo instante rememorado pode ser qualificado como presente, dotado de suas próprias retenções e protensões, de modo que a relembração, distinguida por Husserl da mera retenção ou recência, torna-se retenção de retenções e as protensões de um qua-

se-presente recruzam as retenções do presente vivo —, não teríamos a noção de um percurso em duas direções, que Benveniste nomeia muito bem como "do passado para o presente ou do presente para o passado" (p. 6). Ora, não há presente, portanto tampouco passado ou futuro, no tempo físico, enquanto um instante não é determinado como "agora", como hoje, portanto, como presente. Quanto à medida, ela se enxerta na experiência que Agostinho descreve muito bem como encolhimento da expectativa e alongamento da lembrança, e cuja descrição é retomada por Husserl, com a ajuda de metáforas tais como as de soçobrar, transcorrer, fugir, que expressam as diferenças qualitativas do próximo e do distante.

Mas o tempo físico e o tempo psicológico só fornecem o duplo esteio do tempo crônico. Este é uma autêntica criação que ultrapassa os recursos de um e de outro. O momento axial — característica de que os outros derivam — não é nem um instante qualquer nem um presente, embora compreenda ambos. Como nota Benveniste, é "um acontecimento tão importante que se considera que ele dá um curso novo às coisas". A partir do momento axial, os aspectos cósmicos e psicológicos do tempo recebem respectivamente uma significação nova. Por um lado, todos os acontecimentos adquirem uma *posição* no tempo, definida por sua distância em relação ao momento axial — distância medida em anos, meses, dias — ou por sua distância em relação a qualquer outro momento cuja distância do momento axial é conhecida (30 anos depois da tomada da Bastilha...); por outro lado, os acontecimentos de nossa própria vida recebem uma *situação* relativamente aos acontecimentos datados: "Eles nos dizem, no sentido próprio, onde estamos na vastidão da história, qual é o nosso lugar entre a sucessão infinita dos homens que viveram e das coisas que aconteceram" (p. 7). Podemos assim situar, uns em relação aos outros, os acontecimentos da vida interpessoal, já que as simultaneidades físicas se tornam, no tempo do calendário, contemporaneidades, pontos de referência para todas as reuniões, todas as cooperações, todos os conflitos, dos quais podemos dizer que eles ocorrem ao mesmo tempo, ou seja, na mesma data. É também em função da data que concen-

trações de caráter religioso ou civil podem ser convocadas com antecedência.

A originalidade que o momento axial confere ao tempo do calendário autoriza a declarar este último como "exterior" tanto ao tempo físico quanto ao tempo vivido. Por um lado, todos os instantes são candidatos de direito igual ao papel de momento axial. Por outro lado, nada diz de tal dia do calendário, tomado em si mesmo, se ele é passado, presente ou futuro; a mesma data pode designar um acontecimento futuro, como nas cláusulas de um tratado, ou um acontecimento passado, numa crônica. Para ter um presente, como também aprendemos em Benveniste, é preciso que alguém fale; o presente é, então, assinalado pela coincidência entre um acontecimento e o discurso que o enuncia; para alcançar o tempo vivido a partir do tempo crônico, é preciso, portanto, passar pelo tempo lingüístico, referido ao discurso; é por isso que tal data, completa e explícita, não pode ser dita nem futura nem passada, se ignorarmos a data da enunciação que a pronuncia.

A exterioridade atribuída ao calendário relativamente às ocorrências físicas e aos acontecimentos vividos exprime no plano léxico a especificidade do tempo crônico e seu papel de mediador entre as duas perspectivas sobre o tempo: ele cosmologiza o tempo vivido, humaniza o tempo cósmico. É dessa maneira que contribui para reinscrever o tempo da narrativa no tempo do mundo.

São essas as "condições necessárias" a que satisfazem todos os calendários conhecidos. Revelá-las cabe a uma reflexão transcendental, que não exclui a dedicação ao estudo histórico e sociológico das funções sociais exercidas pelo calendário. Além disso, para não substituir por uma espécie de positivismo transcendental o empirismo genético, tentamos interpretar essas coerções universais como criações que exercem uma função mediadora entre duas perspectivas heterogêneas sobre o tempo. A reflexão transcendental sobre o tempo do calendário vê-se, assim, recrutada por nossa hermenêutica da temporalidade.

2. A seqüência das gerações: Contemporâneos, predecessores e sucessores

A segunda mediação proposta pela prática historiadora é a da *seqüência das gerações*. Com ela, o esteio *biológico* do terceiro-tempo histórico sucede o esteio astronômico. Em compensação, a idéia de seqüência das gerações encontra sua projeção *sociológica* na relação *anônima* entre contemporâneos, predecessores, sucessores, segundo a fórmula feliz que tomo emprestada de Alfred Schütz.¹³ Se a idéia de seqüência das gerações só entra no campo histórico retomada na de *trama dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores*, inversamente, a idéia de seqüência das gerações proporciona a base sobre a qual repousa essa relação anônima entre indivíduos, tomada em sua dimensão temporal. Nossa ambição é obter desse complexo de idéias um novo operador temporal que retira a sua *significância* da relação com a aporia maior da temporalidade, à qual dá a réplica num nível diferente do que o tempo do calendário. A analítica heideggeriana do ser-aí deu-nos a oportunidade de formular essa aporia nos termos de uma antinomia entre tempo *mortal* e tempo *público*.¹⁴ A noção de seqüência das gerações dá-lhe a réplica, designando a cadeia dos agentes históricos como *viventes* que vêm ocupar o lugar dos *mortos*. É essa substituição que constitui o terceiro-tempo característico da noção de seqüência de gerações.

O recurso à idéia de geração na filosofia da história é antigo. Kant não hesita em fazer uso dela na *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Essa noção aparece precisamente no ponto de flexão entre a teleologia da natureza, que dispõe o homem à sociabilidade, e a tarefa ética que requer do homem a instauração de uma sociedade civil: "O que aqui permanece estranho", diz ele na explicação da "Terceira proposição", "é que as gerações anteriores sempre parecem consagrar todo seu esforço em proveito apenas das gerações ulteriores, para lhes proporcionar uma etapa nova, a partir da qual poderão elevar mais alto o edifício cujo desígnio a natureza formou, de tal maneira que só as últimas gerações terão a felicidade de habitar o edifício no qual trabalhou (sem se dar conta disso, na verdade)

uma longa linhagem de precursores, que não puderam participar pessoalmente da felicidade preparada por elas.”¹⁵ Esse papel desempenhado pela idéia de geração nada tem de espantoso: ele exprime a ancoragem da tarefa ético-política na natureza e vincula a noção de *história* humana à de *espécie* humana, assumida sem dificuldade por Kant.

O enriquecimento que o conceito de geração traz ao de história efetiva é, portanto, mais considerável do que se poderia suspeitar. Com efeito, a substituição das gerações subjaz, de uma ou de outra maneira, à continuidade histórica, com o ritmo da tradição e da inovação. Hume e Comte gostavam de imaginar o que seria uma sociedade em que uma geração ou substituísse outra *de uma só vez*, em vez de fazê-lo pela *contínua* compensação da morte pela vida, ou não fosse nunca substituída, porque *eterna*. Essa dupla experiência de pensamento sempre serviu de guia, implícita ou explicitamente, para apreciar a importância do fenômeno da seqüência das gerações.

Mas como esse fenômeno afeta a história e o tempo histórico? De um ponto de vista positivo — senão positivista —, a idéia de geração exprime alguns fatos brutos da biologia humana: o nascimento, o envelhecimento, a morte; decorre daí o fato, também ele bruto, da idade média de procriação — cerca de 30 anos —, que, por sua vez, garante a substituição dos mortos pelos vivos. Ora, a medida dessa duração média de vida se enuncia em termos de unidades do calendário usual: dias, meses, anos. Esse ponto de vista positivo, ligado apenas aos aspectos quantitativos da noção, não pareceu suficiente aos defensores da sociologia *compreensiva*, Dilthey e Mannheim,¹⁶ geralmente atentos aos aspectos *qualitativos* do tempo social. Esses autores se perguntaram o que era preciso acrescentar aos fatos incontornáveis da biologia humana para incorporar o fenômeno das gerações às ciências humanas. Não se pode, com efeito, tirar diretamente de um fato biológico uma lei geral a respeito dos ritmos da história, como se a juventude fosse, por definição, progressista e a velhice, conservadora, e como se a medida de 30 anos da substituição das gerações comandasse automaticamente o *tempo* do progres-

so num tempo linear. Nesse sentido, a mera substituição das gerações, em termos quantitativos (contar-se-iam, assim, 84 gerações entre Tales e a época em que Dilthey escreve), não equivale ao que designamos por *seqüência* (*Folge*) das gerações.

Dilthey foi o primeiro a se apegar aos caracteres que fazem do conceito de geração um fenômeno *intermediário* entre o tempo “exterior” do calendário e o tempo “interior” da vida psíquica.¹⁷ Ele distingue dois usos do termo: a pertença à “mesma” geração e a “seqüência” das gerações, que é um fenômeno a ser reinterpretado em relação ao anterior, se não tiver de ser reduzido aos fenômenos puramente quantitativos derivados da noção de duração média de vida.

Pertencem à “mesma geração”, segundo Dilthey, contemporâneos que foram expostos às mesmas influências, marcados pelos mesmos acontecimentos e pelas mesmas mudanças. O círculo assim traçado é mais amplo do que o do nós e menos vasto do que o da contemporaneidade anônima. Essa pertença compõe um “todo” em que se combinam uma *bagagem* e uma *orientação* comum. Recolocada no tempo, essa combinação entre influências recebidas e influências exercidas explica o que faz a especificidade do conceito de “seqüência” de gerações. É um “encadeamento” oriundo do cruzamento entre a transmissão da *bagagem* e a abertura de *novas* possibilidades.

Karl Mannheim empenha-se em afinar essa noção de pertença à mesma geração, somando aos critérios biológicos um critério sociológico *disposicional*, que leva em conta tanto entaves quanto propensões a agir, sentir, pensar de certa maneira. Nem todos os contemporâneos, com efeito, estão submetidos às mesmas influências, nem exercem a mesma influência.¹⁸ Nesse sentido, o conceito de geração exige que se distinga a “pertença por localização” (*verwandte Lagerung*) da mera pertença a um “grupo” social, para designar essas afinidades mais padecidas e recebidas do que intencional e ativamente buscadas, e que se caracterize o “vínculo de geração” (*Generationszusammenhang*) tanto pela participação pré-reflexiva num destino comum quanto

pela participação real em intenções diretoras e em tendências formadoras reconhecidas.

A noção de *seqüência das gerações*, que é o verdadeiro objeto de nosso interesse, sai enriquecida das precisões trazidas à de pertença à mesma geração. Já para Dilthey, essa noção constitui uma estrutura intermediária entre a exterioridade física e a interioridade psíquica do tempo, e faz da história uma "totalidade ligada pela continuidade" (*op. cit.*, p. 38). Reencontramos assim, na escala intermediária da seqüência das gerações, o equivalente histórico do *encadeamento* (*Zusammenhang*), tomado no sentido de conexão de motivação, que é o conceito maior da psicologia compreensiva de Dilthey.¹⁹

Karl Mannheim, por sua vez, viu o quanto a *dinâmica* social dependia das modalidades de encadeamento das gerações, tomadas no nível potencial da "localização" no espaço social. Alguns traços fundamentais desse encadeamento sucessivo chamaram a sua atenção: em primeiro lugar, a *chegada*, incessante, de novos portadores de cultura e a *partida*, contínua, de outros portadores de cultura — dois traços que, tomados conjuntamente, criam as condições de uma compensação entre rejuvenescimento e envelhecimento; em seguida, a *estratificação* das classes de idade num mesmo momento — uma vez que a compensação entre rejuvenescimento e envelhecimento se faz, em cada corte transversal efetuado sobre a duração, pela longevidade média dos vivos. Um novo conceito, um conceito *durativo*, de geração decorre dessa combinação entre substituição (sucessiva) e estratificação (simultânea). Daí o caráter que Mannheim chama de "dialético" dos fenômenos abrangidos pelo termo geração: não só o confronto entre herança e inovação na transmissão da bagagem cultural, mas também o ricochete dos questionamentos feitos pelas classes de idade mais jovens sobre as certezas adquiridas pelos velhos em seus anos de juventude. É nessa "compensação retroativa" — caso notável de ação recíproca — que se baseia, em última instância, a continuidade da mudança de gerações, com todos os graus de conflito provocados por esse intercâmbio.

A idéia de "reino dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores", introduzida por Alfred Schutz, constitui, como dissemos, o complemento *sociológico* da idéia de seqüência das gerações, que, em compensação, confere-lhe um esteio biológico. O que está em jogo, para nós, é discernir a significância do tempo *anônimo* que se constitui nesse nível mediano, no ponto de articulação entre tempo fenomenológico e tempo cósmico.

O grande mérito de Alfred Schutz foi ter meditado simultaneamente as obras de Husserl²⁰ e de Max Weber,²¹ e ter tirado daí uma sociologia original do ser social em sua dimensão anônima.

O interesse maior da fenomenologia do ser social consiste na exploração das transições que levam da experiência direta do nós ao anonimato característico do mundo social cotidiano. Nesse sentido, A. Schutz faz o cruzamento da fenomenologia genética e da fenomenologia da intersubjetividade, que permanecem mal vinculadas em Husserl. A sociologia fenomenológica, para A. Schutz, é em ampla medida uma constituição genética do anonimato, instituído a partir da intersubjetividade instituinte: do nós, diretamente experimentado, ao anonimato que escapa amplamente à nossa vigilância. Ora, a ampliação progressiva da esfera das relações interpessoais diretas para as relações anônimas toca todas as relações temporais entre passado, presente e futuro. Com efeito, a relação direta do eu ao tu e ao nós é desde o começo temporalmente estruturada: somos orientados, como agentes e pacientes da ação, para o passado rememorado, para o presente vivido e para o futuro antecipado da conduta do outro. Aplicada à esfera temporal, a gênese de sentido do anonimato vai, a partir daí, consistir em derivar da tríade presente, passado, futuro, característica da relação interpessoal direta, a tríade do reino dos *contemporâneos*, do reino dos *predecessores* e do reino dos *sucessores*. É o anonimato desse triplo reino que fornece a mediação por nós procurada entre o tempo privado e o tempo público.

No que diz respeito à primeira figura do tempo anônimo, o *reino dos contemporâneos*, o fenômeno originário é o do desenvolvimento simultâneo de vários fluxos temporais: "a simultaneida-

de ou a quase-simultaneidade da consciência de si do outro com a minha" (p. 143) é o pressuposto mais primitivo da gênese de sentido do campo histórico. A. Schutz propõe aqui uma fórmula particularmente feliz: "ganhar idade juntos", "envelhecer juntos". A simultaneidade não é algo de puramente instantâneo; ela relaciona o desdobramento de duas durações (se, com Spinoza, *Ética*, livro II, def. 5, entende-se por duração "uma continuação indefinida da existência"). Um fluxo temporal acompanha outro, enquanto eles *duram juntos*. A experiência do mundo compartilhado baseia-se aqui numa comunidade tanto de tempo quanto de espaço.

Sobre essa simultaneidade de dois distintos fluxos de consciência é que se edifica a contemporaneidade, que se estende muito além do campo das relações interpessoais, garantidas no contato pessoal. Todo o gênio fenomenológico de Schutz consiste em percorrer as transições que levam do "envelhecer juntos" à contemporaneidade anônima. Se, na relação direta do "nós", as mediações simbólicas são pouco tematizadas, a passagem à contemporaneidade anônima assinala um aumento das mediações simbólicas, na razão inversa do decréscimo da imediatidade.²² A interpretação aparece assim como um remédio para a perda crescente de imediatidade: "Fazemos a transição da experiência social direta à experiência indireta simplesmente seguindo o leque da vivacidade decrescente" (p. 179). Pertencem a essa mediação os tipos-ideais do próprio Max Weber: "Quando estou orientado para *Eles*, tenho tipos como parceiros" (p. 185). Com efeito, só alcançamos nossos contemporâneos por meio dos papéis tipificados que lhes são atribuídos pelas instituições. O mundo dos meros contemporâneos, assim como, aliás, o dos predecessores, é feito de uma galeria de personagens que não são nem nunca serão pessoas. No melhor dos casos, o empregado do correio reduz-se a um "tipo", a um papel a que respondo esperando dele uma distribuição correta da correspondência. A contemporaneidade perdeu o caráter de uma partilha de experiência. A imaginação supre completamente a experiência de um compromisso mútuo. A inferência substituiu a imediatidade. O contemporâneo não é dado de modo antepredicativo.²³

Para a nossa própria pesquisa, a conclusão é que a *relação de mera contemporaneidade é uma estrutura de mediação entre o tempo privado do destino individual e o tempo público da história, em virtude da equação entre contemporaneidade, anonimato e compreensão ideal-típica*: "Meu simples contemporâneo é alguém que sei que existe comigo no tempo, mas de quem não tenho nenhuma experiência imediata" (p. 181).²⁴

É pena que Alfred Schutz não tenha dedicado tanta atenção ao mundo dos predecessores quanto ao dos contemporâneos.²⁵ Algumas notas, porém, permitem reforçar o conceito de seqüência das gerações discutido anteriormente. Com efeito, não é tão nítida de se traçar quanto parece inicialmente a fronteira entre a memória individual e esse passado de antes da memória que é o passado histórico. Falando absolutamente, são meus predecessores os homens de quem nenhuma das vivências é contemporânea de nenhuma das minhas. Nesse sentido, o mundo dos predecessores é o que existia antes de meu nascimento e que não posso influenciar por nenhuma interação efetuada num presente comum. Todavia, existe entre memória e passado histórico um recobrimento parcial que contribui para a constituição de um tempo *anônimo*, a meio caminho entre o tempo privado e o tempo público. O exemplo canônico a esse respeito é o das narrativas recolhidas da boca dos *antepassados*: meu avô pode ter-me contado, na minha juventude, acontecimentos acerca de seres que não pude conhecer. Assim, torna-se porosa a fronteira que separa o passado histórico da memória individual (como vemos na história do passado recente — o gênero mais perigoso! — que mescla o testemunho dos sobreviventes aos rastros documentais separados de seus autores).²⁶ A memória do antepassado está em interseção parcial com a memória de seus descendentes, e essa interseção se realiza num presente comum, que pode ele próprio apresentar todos os graus, desde a intimidade do nós até o anonimato da reportagem. É assim lançada uma ponte entre passado histórico, entendido como tempo dos mortos, e tempo de antes de meu nascimento. Se remontarmos essa cadeia de memórias, a história tende a uma relação em termos de nós, que se estende de maneira contínua desde os primeiros dias da huma-

nidade até o presente. Essa cadeia de memórias está para a escala do mundo dos predecessores como a retenção das retenções está para a escala de uma memória individual. Mas deve-se dizer, em sentido inverso, que a narrativa do ancestral já introduz a mediação dos signos e pende para o lado da mediação muda do documento e do monumento, que faz do conhecimento do passado histórico algo completamente diferente de uma memória ampliada, exatamente como o mundo dos contemporâneos se distingue de nós pelo *anonimato* das mediações.²⁷ Esse traço autoriza a concluir que “a corrente da história é feita de acontecimentos anônimos” (p. 213).

Para concluir, gostaria de tirar duas conseqüências do papel de conector que a idéia de seqüência das gerações, completada pela rede de contemporâneos, predecessores e sucessores, exerce entre o tempo fenomenológico e o tempo cósmico.

A primeira diz respeito ao lugar dos mortos na escrita da história. A morte, para a história, assume uma significação eminentemente ambígua, em que se misturam a referência à *intimidade* da mortalidade de cada homem e a referência ao caráter *público* da substituição dos mortos pelos vivos. No ponto de confluência dessas duas referências: a morte *anônima*. Sob o signo do “a gente morre”, a morte, horizonte secreto de cada vida humana, passa a ser visada obliquamente pelo discurso do historiador, apenas para ser logo em seguida ultrapassada.

Visada obliquamente, a morte o é, com efeito, no sentido de que a substituição das gerações é o eufemismo pelo qual significamos que os vivos tomam o lugar dos mortos, transformando todos nós, os vivos, em sobreviventes; graças a essa visada oblíqua, a idéia de geração lembra com insistência que a história é a história dos *mortais*. Ultrapassada, a morte o é, porém, logo de saída: para a história, com efeito, há apenas papéis jamais deixados sem herdeiros, mas a cada vez atribuídos a novos atores; para a história, a morte, como fim de cada vida tomada uma a uma, só é tratada por alusão, em favor das entidades cuja duração passa sobre os cadáveres: povo, nação, Estado, classe, civilização. E, no entanto, a morte não pode ser eliminada do

campo de atenção do historiador, sob pena de fazer a história perder a sua qualidade histórica.²⁸ Daí a noção mista, ambígua, de morte anônima. Conceito insuportável? Sim, para quem deplora a inautenticidade da “gente”; não, para quem discerne, no anonimato da morte, o próprio emblema do anonimato não somente postulado, mas instaurado pelo tempo histórico no ponto mais agudo da colisão entre o tempo mortal e o tempo público: a morte anônima é como o ponto nodal de toda a trama nacional a que pertencem as noções de contemporâneos, de predecessores e de sucessores — e, no pano de fundo delas, a noção de seqüência das gerações.

A segunda conseqüência, ainda mais notável, só ganhará todo o seu sentido quando ceder lugar à análise ulterior do rastro. Ela diz respeito menos à vertente *biológica* da idéia de seqüência de gerações do que à vertente *simbólica* da idéia conexa de reino dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores. Os antepassados e os sucessores são *outros*, portadores de um simbolismo opaco, cuja figura vem ocupar o lugar de um Outro, completamente Outro, relativamente aos mortais.²⁹ São testemunhas disso, por um lado, a representação dos mortos, não mais apenas como ausentes da história, mas assombrando com suas sombras o presente histórico, e, por outro lado, a representação da humanidade futura como *imortal*, como vemos em muitos pensadores do Iluminismo. Assim, no opúsculo kantiano *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, o comentário (citado anteriormente de forma parcial³⁰) da “Terceira proposição” termina com a seguinte afirmação, que se pede seja “admitida”: “Deve existir uma espécie animal detentora de razão e, como classe de seres racionais todos indistintamente mortais, *mas cuja espécie é imortal* [grifos nossos], ela deve, porém, alcançar a plenitude do desenvolvimento de suas disposições.” Essa representação de uma humanidade imortal, que Kant eleva à condição de postulado, é o sintoma mesmo de um funcionamento simbólico mais profundo, em virtude do qual visamos a um Outro mais do que humano, cuja carência preenchemos com a figura dos ancestrais, ícone do imemorial, e com a dos sucessores, ícone da esperança. É esse funcionamento simbólico que a noção de rastro vai esclarecer.

3. Arquivos, documento, rastro

A noção de *rastro* constitui um novo *conector* entre as perspectivas sobre o tempo que o pensamento especulativo dissocia sob o aguilhão da fenomenologia, principalmente heideggeriana. Um novo conector: talvez o último conector. A noção de *rastro*, com efeito, só se torna pensável se conseguirmos nela discernir o requisito de todas as *produções* da prática historiadora, que replicam às aporias do tempo para a especulação.

Para mostrar que o *rastro* é esse requisito para a *prática* historiadora, basta seguir o processo de pensamento que, partindo da noção de arquivos, depara com a de documento (e, dentre os documentos, com a de testemunho) e, daí, remonta ao seu pressuposto epistemológico último: o *rastro*, precisamente. É desse requisito que a reflexão sobre a *consciência* histórica tornará a partir para a sua investigação de segundo grau.

Que se entende por arquivos?

Abramos a *Encyclopaedia Universalis* e a *Encyclopaedia Britannica* no verbete arquivos. Na primeira, lemos o seguinte: "Os arquivos são constituídos pelo conjunto dos documentos que resultam da atividade de uma instituição ou de uma pessoa física ou moral." E na segunda: "*The term archives designates the organized body of records produced or received by a public, semipublic, intitutional, business or private entity in the transaction of its affairs and preserved by it, its successors or authorized repository through extension of its original meaning as the repository for such materials.*"

As duas definições e os desenvolvimentos que se seguem nas duas enciclopédias permitem isolar três características: em primeiro lugar, o envio à noção de *documento* (ou de *record*): os arquivos são um conjunto, um corpo organizado, de documentos, de registros; em seguida, a relação com uma *instituição*: os arquivos são ditos, num caso, *resultar* da atividade institucional ou profissional; no outro caso, eles são ditos *produzidos* ou *recebidos* pela entidade de que tais documentos são os arquivos;

enfim, a arquivagem tem como objetivo *conservar, preservar* os documentos produzidos pela instituição em questão (ou seu equivalente jurídico); a primeira Enciclopédia citada precisa, a esse respeito, que os arquivos, ao contrário das bibliotecas, constituídas por documentos reunidos, "são apenas documentos conservados", admitindo a possibilidade de corrigir essa distinção ao observar que uma discriminação é inelutável (conservar o quê? destruir o quê?), ainda que esta só seja estabelecida em virtude da suposta utilidade dos documentos, portanto, da atividade de que eles procedem; a segunda Enciclopédia precisa, num sentido próximo, que a conservação transforma os arquivos num "depósito autorizado" pelas estipulações que completam a definição dos objetivos da instituição considerada.

O caráter *institucional* dos arquivos é, portanto, afirmado três vezes: os arquivos constituem o fundo documental de uma instituição; produzi-los, recebê-los ou conservá-los é uma atividade específica dessa instituição; o depósito assim constituído é um depósito autorizado por uma estipulação adjunta à que institui a entidade de que os arquivos são os fundos.

Uma sociologia pode legitimamente enxertar-se nesse caráter institucional para denunciar, se preciso for, o caráter *ideológico* da discriminação que preside a operação aparentemente inocente da conservação dos documentos e que revela a finalidade confessa dessa operação.

Não é nessa direção que nossa investigação nos conduz, mas sim para os lados da noção de documento (ou de *record*), contida na primeira definição dos arquivos e para os lados da noção de *rastro* contida implicitamente na de depósito.

Na noção de documento, hoje, já não se dá ênfase à função de ensinamento, que a etimologia da palavra sublinha (embora do ensinamento — *enseignement* — à informação — *renseignement* — a transição não seja difícil), mas sim à de *apoio*, de *garantia*, trazida a uma história, uma narrativa, um debate. Esse papel de garantia constitui a prova material, o que em inglês é

chamado de "evidence", da relação que é feita de uma seqüência de acontecimentos. Se a história é uma narrativa verdadeira e os documentos constituem seu último meio de prova, esta alimenta a pretensão que a história tem de se basear em fatos.³¹

A crítica da noção de documento pode ser levada a vários níveis de profundidade. Num nível epistemológico elementar, tornou-se banal ressaltar que qualquer rastro deixado pelo passado se torna um documento para o historiador, desde que ele saiba interrogar seus vestígios e questioná-los. Nesse aspecto, os mais preciosos são os que não estavam destinados à nossa informação. O que guia o interrogatório do historiador é a própria temática escolhida por ele para guiar a sua pesquisa. Essa primeira abordagem da noção de documento nos é familiar; como dissemos na segunda parte, a caça ao documento não cessou de anexar zonas de informação cada vez mais distantes da espécie de documentos conservados em função de sua suposta utilidade. É documento tudo o que pode informar um pesquisador cuja investigação é orientada por uma escolha razoável de questões. Essa crítica de primeiro nível casa bem com a noção de testemunho involuntário — os "testemunhos contra a vontade" de Marc Bloch. Ela não põe em questão o estatuto epistemológico do documento, mas amplia o seu campo.³²

Uma crítica de segundo grau do documento é contemporânea da história quantitativa de que falamos anteriormente. A relação entre *documento* e *monumento* serviu de pedra de toque para essa crítica. Como observa J. Le Goff num artigo incisivo da *Enciclopedia Einaudi*,³³ os trabalhos de arquivos foram durante muito tempo designados pelo termo monumento (como nos *Monumenta Germaniae Historica*, que datam ainda de 1826). O desenvolvimento da história positivista, no final do século XIX e no início do século XX, assinala o triunfo do documento sobre o monumento. O que tornava suspeito o monumento, a despeito do fato de que muitas vezes ele se encontrava *in situ*, era a sua finalidade ostentada, a comemoração de acontecimentos considerados pelos poderosos dignos de serem integrados na memória coletiva. Em contrapartida, o documento, embora fosse coletado

e não herdado diretamente do passado, parecia possuir uma objetividade que se opõe à intencionalidade do monumento, que é propriamente edificante. Os textos de arquivos eram, assim, considerados mais documentos do que monumentos. Para uma crítica ideológica, que prolonga a que mencionamos antes acerca da instituição dos arquivos, os documentos não se mostram menos instituídos do que os monumentos, não menos edificados do que estes em proveito do poder e dos poderes. Nasce uma crítica que assume como tarefa descobrir o monumento que se esconde atrás do documento, crítica mais radical do que a crítica de autenticidade, que garantira a vitória do documento sobre o monumento. Ela se apega às condições da produção histórica e à sua intencionalidade dissimulada ou inconsciente. É preciso então dizer, com Le Goff, que, uma vez desmistificada a sua significação aparente, "o documento é monumento".

Deve-se, porém, renunciar a ver na historiografia contemporânea, com seus bancos de dados, seu processamento informático, sua constituição de séries, segundo o modelo da história serial, uma ampliação da memória coletiva?³⁴ Isso seria romper com as noções de rastro e de testemunho do passado. Assim como a noção de memória coletiva deve ser considerada uma noção difícil, desprovida de qualquer evidência própria, assim também a sua rejeição prenunciaria, a longo prazo, o suicídio da história. Com efeito, a substituição de uma ciência histórica nova pela memória coletiva se basearia numa ilusão documentária que não seria fundamentalmente diferente da ilusão positivista que ela crê combater. Os *data* dos bancos de dados vêm-se de repente aureolados da mesma autoridade que o documento polido pela crítica positivista. A ilusão é até mais perigosa: a partir do momento em que a idéia de uma dívida para com os mortos, acerca dos homens de carne a que algo realmente aconteceu no passado, deixa de dar à pesquisa documentária a sua finalidade primeira, a história perde a sua significação. Em sua ingenuidade epistemológica, o positivismo pelo menos preservara a *significância* do documento, ou seja, funcionar como rastro deixado pelo passado. Tirada essa significância, o dado torna-se propriamente *insignificante*. O uso científico dos dados armazenados e

processados pelo computador dá, certamente, origem a uma atividade científica de um novo gênero. Mas esta constitui apenas um amplo desvio metodológico destinado a ampliar a memória coletiva, em oposição ao monopólio exercido sobre a palavra pelos poderosos e pelos letrados. Ora, a história nunca deixou de ser uma crítica da narrativa social e, nesse sentido, uma retificação da memória comum. Todas as revoluções documentárias se inscrevem na mesma trajetória.

Se, portanto, nem a revolução documentária nem a crítica ideológica do documento/monumento atingem em seu fundo a função que o documento tem de informar sobre o passado e de ampliar a base da memória coletiva, a fonte de autoridade do documento, como instrumento dessa memória, é a *significância* ligada ao rastro. Se os arquivos podem ser ditos instituídos, e os documentos, coletados e conservados, é com o pressuposto de que o passado *deixou* um rastro, erigido por monumentos e documentos como testemunho do passado. Mas que significa *deixar* um rastro?

Aqui, o historiador se fia no senso comum, no que, como veremos, ele não se engana.³⁵ Littré dá como primeiro sentido da palavra *trace* (rastro): “vestígio que um homem ou um animal deixou no lugar em que passou”. Depois, registra o emprego mais geral: “toda marca deixada por uma coisa”. Por generalização, o vestígio tornou-se marca; ao mesmo tempo, a origem do rastro se estendeu de um homem ou de um animal a uma coisa qualquer; em compensação, desapareceu a idéia de que se passou por ali; subsiste apenas o registro de que o rastro é *deixado*. É esse o nó do paradoxo. Por um lado, o rastro é visível aqui e agora, como vestígio, como marca. Por outro lado, há rastro porque *antes* um homem, um animal passou por aí; uma coisa agiu. No próprio uso da língua, o vestígio, a marca *indicam* o passado da passagem, a anterioridade do arranhão, do entalhe, sem *mostrar*, sem fazer aparecer, *aquilo que* passou por ali. Note-se a feliz homonímia, em francês, entre “*être passé*” (ter passado), no sentido de ter passado por um lugar, e “*être passé*”, no sentido de pertencer ao passado. Isso não é surpreendente; as *Confissões* de Agosti-

nho familiarizaram-nos com a metáfora do tempo como passagem: o presente como trânsito ativo e transição passiva; uma vez realizada a passagem, o passado desaparece recuando — ele passou (*est passé*) por ali. E se diz que o próprio tempo passa. Onde está, então, o paradoxo? No fato de que a passagem não existe mais, mas o rastro permanece; não nos esquecemos do embaraço de Agostinho perante a idéia de vestígio como algo que permanece (*manet*) na mente.

O historiador limita-se a essa pré-compreensão familiar à linguagem ordinária, em que J.L. Austin via, com razão, o tesouro das expressões mais apropriadas.³⁶ Mais precisamente, o historiador pára a meio-caminho entre a definição inicial do rastro e a sua extensão a uma coisa. Os homens do passado é que deixaram vestígios; mas são também os produtos de sua atividade, de suas obras, logo, das coisas que Heidegger diria dadas e manejáveis (ferramentas, casas, templos, sepulturas, escritos), que deixaram uma marca. Nesse sentido, ter passado por ali e ter posto uma marca se equivalem: a passagem diz melhor a dinâmica do rastro, a marcação diz melhor a sua estática.

Sigamos, para maior proveito da história, o subentendido do sentido primeiro: alguém passou por ali; o rastro convida a segui-lo, a voltar, por meio dele, se possível, até o homem e até o animal que passaram por ali; o rastro pode ser perdido; pode ele próprio perder-se, levar a lugar nenhum; pode também apagar-se: pois o rastro é frágil e exige ser conservado intacto, senão, a passagem realmente ocorreu, mas simplesmente ficou no passado; podemos saber por outros indícios que homens e animais existiram em algum lugar: eles permanecerão para sempre desconhecidos, se nenhum rastro levar a eles. Assim, o rastro indica *aqui*, portanto no espaço, e *agora*, portanto no presente, a passagem passada dos vivos; ele orienta a caça, a busca, a investigação, a pesquisa. Ora, tudo isso é a história. Dizer que ela é um conhecimento por rastros é apelar, em último recurso, para a *significância* de um passado findo que, no entanto, permanece preservado em seus vestígios.

O subentendido do sentido amplo não é menos rico em sugestões: a marcação. Ele sugere em primeiro lugar a idéia de um suporte mais duro, mais duradouro do que a atividade transitória dos homens: foi em particular porque os homens trabalharam, confiaram sua obra à pedra, ao osso, às tabuinhas de argila cozida, ao papiro, ao papel, à fita magnética, à memória do computador, que suas obras sobreviveram a seu trabalho; os homens passam; suas obras permanecem. Mas permanecem como *coisas* entre as coisas. Ora, esse caráter cômico é importante para a nossa investigação: ele introduz uma relação de causa e efeito entre a coisa marcante e a coisa marcada. O rastro combina, assim, uma relação de *significância*, melhor discernível na idéia de vestígio de uma passagem, e uma relação de *causalidade*, incluída na coisidade da marca. *O rastro é um efeito-signo*. Os dois sistemas de relações se cruzam: por um lado, seguir um rastro é raciocinar por causalidade ao longo da cadeia das operações constitutivas da ação de passar por ali; por outro lado, voltar da marca à coisa marcante é isolar, dentre todas as cadeias causais possíveis, aquelas que, além disso, veiculam a significância própria da relação do vestígio com a passagem.

Essa dupla tendência do rastro, longe de revelar uma ambigüidade, constitui o rastro como conector de dois regimes de pensamento e, por implicação, de duas perspectivas sobre o tempo: na própria medida em que o rastro marca no espaço a passagem do objeto da busca, é no tempo do calendário e, para além dele, no tempo astral que o rastro marca a passagem. É com essa condição que o rastro, conservado e não mais deixado, torna-se documento *datado*.

O vínculo entre rastro e datação permite-nos retomar de uma forma nova o problema não resolvido por Heidegger da relação entre o tempo fundamental do Cuidado, a saber, a temporalidade inclinada para o futuro e para a morte, e o tempo "vulgar", entendido como sucessão de instantes quaisquer.

Gostaria de mostrar que o rastro realiza essa relação, que a fenomenologia procura em vão *compreender* e *interpretar* a partir da mera temporalidade do Cuidado.

Não que Heidegger, como vimos, tenha ignorado o problema. Longe disso. Sua crítica da pretensão diltheyana de dar às ciências humanas um estatuto epistemológico autônomo, não fundado na estrutura ontológica da historicidade, parte precisamente da incapacidade que o historiógrafo tem de dar conta da *passadidade* enquanto tal.³⁷ Mais ainda: o fenômeno do rastro é explicitamente tomado como pedra de toque do enigma da *passadidade*. Mas a resposta proposta por Heidegger para esse enigma mais o reforça do que resolve. Heidegger certamente tem razão quando declara que o que não existe mais é o *mundo* ao qual esses "restos" pertenceram, na forma do utensílio: "O *mundo* não é mais", diz Heidegger. "Mas o caráter *intramundano* de outrora desse mundo ainda é dado (*vorhanden*)... Como utensílio que pertence ao mundo, o que ainda subsiste *agora*, apesar de sua 'passadidade', conserva a sua pertinência" [380]. Esse texto define bastante exatamente o que entendemos por "restos do passado", ou seja, pelo rastro. Mas o que se ganhou em recusar ao ser-aí o predicado "passado" (*vergangen*), para aplicá-lo aos entes qualificados como subsistentes e manejáveis, e em reservar para o ser-aí de outrora o predicado "tendo sido aí" (*dagewesen*)? Não nos esquecemos da declaração sem ambigüidades de Heidegger a esse respeito: "O ser-aí que não existe mais não é passado, no sentido ontologicamente estrito de passado (*vergangen*), mas tendo-sido-aí (*da-gewesen*)" [380]. Ora, perguntaremos nós, que devemos entender por um "ser-aí" que foi aí outrora? Não é justamente com base nos "restos" do passado que atribuímos esse qualificativo ao ente que somos? Heidegger se dá conta de alguma coisa dessa relação mútua, quando acrescenta uma correção importante à disjunção nítida entre *da-gewesen* e *vergangen*. Com efeito, não basta distinguir os dois termos, é preciso esboçar a gênese de sentido do segundo a partir do primeiro. Deve-se dizer que o caráter historial do ser-aí é, por assim dizer, transferido para certas coisas subsistentes e manejáveis, a fim de que elas *valham como rastros*. A utilidade que permanece ligada aos restos do passado é, então, chamada de histórica ou historial, a título secundário.³⁸ Basta que nos esqueçamos dessa filiação do sentido secundário do histórico para que tenhamos a

idéia de algo que seria “passado” enquanto tal. No histórico a título primário, é conservada a relação com o porvir e com o presente. No histórico a título secundário, essa estrutura fundamental da temporalidade é perdida de vista e nos propomos questões insolúveis acerca do “passado” enquanto tal. Em contrapartida, a restituição dessa filiação de sentido permite dar conta do que Heidegger chama de *historial-mundano* (*weltgeschichtlich*). Os restos do passado, com seu caráter de utilidade, constituem o exemplo típico do *historial-mundano*: com efeito, são os próprios restos que parecem ser portadores da significação “passado”.

Mas será que podemos evitar, para darmos conta dessa historialidade derivada, antecipar a problemática da intratemporalidade no coração mesmo da historialidade? Essas antecipações só assinalariam um progresso na interpretação do fenômeno do rastro se, como sugerimos em nosso estudo de *Ser e tempo*, pudéssemos dar à idéia da “proveniência” das formas derivadas de temporalidade o valor não de uma diminuição de sentido, mas sim de um aumento de sentido. É isso o que a introdução da noção de *historial-mundano* no próprio meio da análise da historialidade parece implicar.

O fenômeno do rastro — bem como o das ruínas, dos restos, dos documentos — vê-se, assim, deslocado do *historial* para o intratemporal.

Daremos melhor conta do rastro, se levarmos em conta o acréscimo de sentido que a intratemporalidade traz à historialidade? Não resta dúvida de que as noções de tempo datável, público, extensivo são essenciais para a decifração dos “rastros” do passado. Seguir um rastro, remontá-lo, é pôr em ação de uma ou de outra maneira cada uma das características da intratemporalidade. É nesse estádio que Heidegger, com certeza, gostaria de situar essa operação. Não acho, porém, que ele o conseguisse, sem além disso tomar empréstimos ao “tempo vulgar”, tido como um mero nivelamento da intratemporalidade. Com efeito, não parece que se possa dar conta da signifi-

cância do rastro sem associar o tempo vulgar à intratemporalidade. *O tempo do rastro*, ao que me parece, é homogêneo em relação ao tempo do calendário.

Heidegger está muito próximo de reconhecê-lo, quando sugere que “restos, monumentos, testemunhos são um ‘material’ possível para uma revelação do ser-aí tendo sido aí” [934]. Mas nada é dito sobre o estatuto desse “material”, a não ser a afirmação reiterada de que só o caráter *historial-mundano* permite que esse material exerça uma função historiográfica. Não podemos fazer progredir a análise do rastro sem mostrar como as operações próprias da prática historiadora, relativas aos monumentos e documentos, *contribuem* para formar a noção de um ser-aí tendo sido aí. Ora, essa convergência de uma noção puramente fenomenológica com os procedimentos historiográficos, que podemos reduzir todos ao ato de seguir ou de remontar o rastro, só pode ser feita no âmbito de um tempo histórico que não é nem um fragmento do tempo estelar nem a mera ampliação para dimensões comunitárias do tempo da memória pessoal, mas sim um tempo *híbrido*, oriundo da confluência das duas perspectivas sobre o tempo: a perspectiva fenomenológica e a do tempo vulgar, na terminologia heideggeriana.

Mas se conferirmos direitos *iguais* ao tempo do Cuidado e ao tempo cósmico, teremos de renunciar a ver neste último um “nivelamento” das formas menos autênticas da temporalidade.

Essa constituição compósita da significância do rastro permite afinal dar um aspecto menos negativo à apreciação de Heidegger acerca das categorias da história. Se ele desistiu de completar a sua tese da subordinação da historiografia à historialidade pela análise inversa dos procedimentos pelos quais a historiografia fornece o “material” da historialidade, é porque, para ele, em última instância, a historiografia se situa na linha de ruptura entre a intratemporalidade e o tempo vulgar. Ainda que Heidegger conceda que “a representação vulgar tem seu direito natural” [426],³⁹ a marca da decadência que lhe imprime a fenomenologia hermenêutica é indelével. A historiografia, nesse sentido, só pode ser, para ele, mal fundamentada.

Não seria esse o caso se os operadores que a historiografia emprega — seja o calendário ou o rastro — fossem tratados como verdadeiras criações, oriundas do cruzamento da perspectiva fenomenológica e da perspectiva cósmica sobre o tempo, perspectivas incoordenáveis no plano especulativo.

Ora, a idéia de conector, provocada pela prática historiadora, permite ir mais longe do que a mera constatação de uma relação de atração-repulsão entre as duas perspectivas, como sublinhamos no final de nosso estudo da concepção heideggeriana do tempo. Esses conectores acrescentam a idéia de uma superposição mútua, ou até de uma *troca fronteira*, que transforma a linha de fratura, sobre a qual se estabelece a história, em uma linha de sutura. Essa troca fronteira pode assumir as duas formas extremas de uma *colisão negociada* ou de uma *contaminação ordenada*. Se o calendário ilustra a primeira forma, o rastro é do âmbito da segunda. Voltemos, com efeito, ao calendário: se fizermos abstração do gigantesco trabalho consumido para a constituição do calendário, só notaremos a colisão que resulta da heterogeneidade das duas perspectivas sobre o tempo. É para essa colisão que a mais antiga sabedoria chama a atenção. A elegia da condição humana, modulando alternadamente o lamento e a resignação, não cessou de cantar o contraste entre o tempo que permanece e nós que passamos. Deploraríamos a brevidade da vida humana se ela não se destacasse sobre o fundo da imensidão do tempo? Esse contraste é a forma mais conveniente que pode assumir o movimento de liberação mútua, graças ao qual, por um lado, o tempo do Cuidado se solta da fascinação de um tempo que ignora nossa mortalidade, e, por outro lado, o tempo dos astros subtrai a contemplação do céu ao agulhão da preocupação imediata e até mesmo ao pensamento de nossa morte. Mas eis a construção do calendário, completada pela do relógio, que regula todos os encontros, gerados por nossas preocupações comuns, com base num tempo que não se preocupa conosco. O que não impede que, sobre o mostrador de um de nossos relógios, surja por vezes em letras fúnebres o *memento mori*. Por meio dessa lembrança e dessa advertência, o olvido de uma figura do tempo expulsa o olvido da outra...

O rastro ilustra a forma inversa da troca fronteira entre as duas figuras do tempo, a da contaminação de uma pela outra. Pressentimos esse fenômeno durante a discussão das três características maiores da intratemporalidade: databilidade, lapso de tempo, caráter público; sugerimos a idéia de certo recobrimento entre o existencial e o empírico.⁴⁰ O rastro consiste nesse recobrimento.

Em primeiro lugar, seguir o rastro é uma maneira de *contar com* o tempo. Como o rastro deixado no espaço remeteria à passagem do objeto da busca sem os cálculos que fazemos quanto ao tempo transcorrido entre a passagem e o rastro a nós dado? Logo de saída, a databilidade, com seus “agora”, “então”, “outrora” etc., é envolvida; mas nenhum caçador, nenhum detetive se limitará a essas referências vagas; a databilidade sem data não lhe interessa; ele segue o rastro com o relógio na mão, e com o calendário no bolso ele o remonta. Em seguida, seguir o rastro, remontá-lo, é decifrar, no espaço, o *estiramento* do tempo; mas como fazê-lo, se o lapso de tempo não for logo de saída submetido ao cálculo e à medida? O trajeto da passagem, assim como o traçado do rastro, são impiedosamente lineares. É no tempo sucessivo que é preciso reconstituir a significância do rastro, ainda que este não esteja contido na pura sucessão. Enfim, o rastro, visível para todos, ainda que só seja finalmente decifrável para alguns, projeta a nossa preocupação, cujas principais ilustrações são a caça, a busca e a investigação, no tempo *público* que torna comensuráveis todas as durações privadas. A seriedade da preocupação — que o termo circunspeção exprime bem — não indica aqui nenhuma decadência que ainda viesse a agravar a derrelição à qual o nosso estar-jogado nos teria desde sempre submetido. Pelo contrário, se quisermos *deixar-nos* conduzir pelo rastro, temos de ser capazes dessa renúncia, dessa abnegação, que fazem com que a preocupação conosco mesmos desvaneça-se diante do rastro do outro. Mas é preciso sempre poder fazer o trajeto inverso: embora a significância do rastro se apóie em cálculos que se inscrevem no tempo vulgar, como o próprio rastro se inscreve no espaço do geômetra, essa significância não se esgota nas relações do tempo sucessivo. Como dissemos ante-

riormente, essa significância consiste no próprio ato de o vestígio remeter à passagem, o que requer a síntese entre a marca deixada aqui e agora e o acontecimento passado (*révolu*).

Que essa significância, por sua vez, recuse a crítica do tempo vulgar feita por Heidegger, eu o admito, tanto mais que tomei emprestada a própria expressão significância do rastro, não de Heidegger, mas sim de Emmanuel Lévinas, em seu admirável ensaio sobre o rastro.⁴¹ Mas os empréstimos que tomei de Lévinas só podem ser indiretos e, para ele, certamente enviesados. E. Lévinas fala do rastro no contexto da epifania do rosto. A partir daí, sua interrogação não visa a um passado de historiador, mas, por assim dizer, de moralista. Qual é, pergunta ele, o passado de antes da história, o passado do Outro, de que não há desvelamento, nem manifestação, nem sequer ícone? O rastro, a significância do rastro, é o que garante Entrada e Visitação sem revelação. Essa significância escapa à alternativa do desvelamento e da dissimulação, à dialética do mostrar e do esconder, porque o rastro significa sem fazer aparecer. Ele estabelece uma obrigação, mas não desvela. Portanto, é numa perspectiva completamente diferente que aqui me interessa o rastro. E no entanto...

E, no entanto, eu não seria capaz de dizer o quanto a minha interrogação sobre o papel do rastro na problemática da referência na história deve a essa magnífica meditação. Ela lhe deve essencialmente a idéia de que o rastro se distingue de todos os signos que se organizam em sistema, pelo fato de que ele perturba alguma "ordem": o rastro, diz Lévinas, é "a perturbação (*dérangement*) mesma a se exprimir" (p. 63). Sim, o rastro deixado por alguma caça perturba a ordem vegetal da floresta: "A relação entre significado e significação é, no rastro, não a correlação, mas sim a *irretitude mesma*" (p. 59). Não ignoro que, ao dizer isso, Lévinas subtrai o ausente de toda memória e o atribui a um passado imemorial. Mas o ricochete de sua meditação sobre a nossa análise consiste em sublinhar a estranheza do rastro, que "não é um signo como outro qualquer" (p. 60), na medida em que o que ele indica é sempre uma passagem, não uma presença

possível. A observação também vale para o rastro-signo do historiador: "Assim tomado como um signo, o rastro tem ainda de excepcional em relação aos outros signos o seguinte: ele significa fora de toda intenção de fazer signo e fora de todo projeto do qual seria a intenção" (p. 60). Não é o que Marc Bloch designava com o termo "testemunhos contra a vontade"?

Mas eu não gostaria de rebaixar ao plano da imanência histórica uma meditação sobre o rastro inteiramente dedicada a "um passado absolutamente findo", "um passado mais distante que qualquer outro passado e que qualquer futuro, os quais ainda se ordenam no meu tempo — rumo ao passado do Outro, onde se desenha a eternidade — passado absoluto que reúne todos os tempos" (p. 63). Preferiria manter de lado a possibilidade aberta de que, afinal, só haja um Outro relativo, um Outro histórico, se, de algum modo, o passado rememorado for significativo a partir de um passado imemorial. Talvez seja essa possibilidade que a literatura mantém aberta quando tal "fábula sobre o tempo" aponta para alguma eternidade.⁴² Quem sabe que caminhos subterrâneos ligam a eternidade ao Infinito do absolutamente Outro, segundo Lévinas — absolutamente Outro cujo rastro o rosto de outrem carrega? Seja como for, o vínculo, tênue mas forte, entre a minha análise e a meditação de Emmanuel Lévinas se resume nesta nota-chave: *o rastro significa sem fazer aparecer* (p. 60).

O rastro é, assim, um dos instrumentos mais enigmáticos pelos quais a narrativa histórica "refigura" o tempo. Ela o refigura construindo a junção que efetua o recobrimento do existencial e do empírico na significância do rastro. Sem dúvida, o historiador, enquanto tal, não sabe o que faz ao constituir signos como rastros. Ele permanece, para com eles, numa relação de uso. É ao frequentar os arquivos, ao consultar documentos, que ele se põe a rastrear o passado tal como foi. O que significa o rastro é um problema não do historiador-cientista, mas sim do historiador-filósofo.

Notas

1. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 110 ss.
2. *Ibid.*, pp. 251-252.
3. *Tempo e narrativa*, t. II, cap. IV.
4. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 116-119.
5. *Ibid.*, pp. 119-126.
6. Cf. p. 26-27.
7. Aristóteles. *Física*, IV, 12, 220 b 1-222 a 9.
8. A análise à qual vamos proceder pode ser chamada de transcendental, por apegar-se ao aspecto *universal* da instituição do calendário. Ela se distingue, sem excluí-la, da abordagem genética praticada pela escola sociológica francesa do início do século, na qual o problema do calendário é tratado no âmbito da origem social das noções correntes e, dentre elas, da noção de tempo. O perigo está, então, em fazer de uma consciência coletiva a fonte de todas as noções, à maneira do *noûs* plotiniano. Esse perigo atinge o máximo em Durkheim, nas *Formas elementares da vida religiosa* (Paris: PUF, reed. 1968), para quem origem social e origem religiosa tendem a se confundir; o perigo é menor em Maurice Halbwachs, em *Mémoire et société*, *op. cit.*, reeditado com o título *La mémoire collective*, *op. cit.*; o projeto de gênese total dos conceitos é aí reduzido a proporções mais modestas, pois a memória coletiva é atribuída mais a um grupo do que à sociedade global. Mas, por ocasião dos problemas de origem, são colocados em termos excelentes alguns problemas de *estrutura*. A diferenciação de momentos distintos, inerentes à concepção do tempo, escreve Durkheim, "não consiste simplesmente numa comemoração, parcial ou integral, de nossa vida passada, mas é um quadro abstrato e impessoal que envolve não só a nossa existência individual como também a da humanidade. É como um quadro ilimitado em que a duração é exposta diante dos olhos do espírito e em que os acontecimentos possíveis podem ser situados relativamente a pontos de referência fixos e determinados... Isso já basta para que se entreveja que uma tal organização tem de ser coletiva" (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, "Introdução", pp. 14-15). O calendário é o instrumento apropriado para essa memória coletiva: "Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem como função garantir a sua regularidade" (*ibid.*). É por isso que uma sociologia genética contribui de maneira decisiva para a descrição dos conectores em uso na história, de que tentamos extrair mais a significância do que a origem. O mesmo se pode dizer das pesquisas consagradas à história da instituição dos calendários aceitos ainda hoje, como o nosso calendário juliano-gregoriano (cf. P. Couderc. *Le calendrier*. Paris: PUF, 1961. Coleção "Que Sais-je?").

9. René Hubert ("Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", in: *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan, 1909) confere uma importância considerável à noção de *festa*; a esse propósito, ele forja a noção de "datas críticas", ligadas à necessidade de ordenar a periodicidade das festas. Não menos importante é o fato de que os intervalos entre essas datas críticas são qualificados pelo prestígio das festas e tornados equivalentes por seu retorno, reserva feita ao fato de que, no caso da magia e da religião, o calendário tem menos como função medir o tempo do que ritmá-lo, garantir a sucessão dos dias fastos e nefastos, dos tempos favoráveis e desfavoráveis.
10. Num texto notável, "Tempo e mito" (in: *Recherches philosophiques*. Paris: Boivin, 1935-1936), Georges Dumézil sublinha antes de tudo a "amplidão" do tempo mítico, sejam quais forem as diferenças que afetem a relação entre mito e rito; no caso em que o mito faz a narrativa de acontecimentos eles próprios periódicos, o rito garante a concordância entre periodicidade mítica e periodicidade ritual; no caso em que o mito relaciona acontecimentos únicos, a eficácia desses acontecimentos fundadores se irradia sobre um tempo mais amplo do que o da ação; o rito, também aqui, assegura a correspondência entre essa irradiação de grande amplitude do acontecimento mítico, pela comemoração e pela imitação, se se trata de um acontecimento passado, pela prefiguração e pela preparação, se se trata de acontecimentos futuros. Numa hermenêutica da consciência histórica, comemorar, atualizar, prefigurar são três funções que ressaltam a grande escansão do passado como tradição, do presente como efetividade, do futuro como horizonte de expectativa e como escatologia (cf. adiante, capítulo VI).
11. É. Benveniste. "Le langage et l'expérience humaine", in: *Problèmes du langage*. Paris: Gallimard, 1966. Coleção "Diogenes".
12. Tomo emprestado o conceito de esteio a Jean Granier, em *Le discours du monde*. Paris: Seuil, 1977, p. 218ss.
13. Nosso texto de referência é *The phenomenology of the social world*, trad. inglesa de George Walsh e Frederick Lehnert, Evanston: Northwestern University Press, 1967, cap. IV: "The structure of the social world; The realm of directly experienced social reality, the realm of contemporaries, and the realm of predecessors", pp. 139-214.
14. Remeto à discussão do problema levantado pela passagem, em *Ser e tempo*, da temporalidade *mortal* à *historialidade pública*, e depois à *intratemporalidade mundana* (cf. seção I, cap. III, pp. 115-116). É notável que seja no momento de passar da noção de destino singular (*Schicksal*) à de sorte comum (*Geschick*) que Heidegger aluda brevemente ao conceito de "geração", encontrado, como diremos, em Dilthey: "A sorte grávida de destino do ser-aí, em sua 'geração' e com ela, constitui em sua plenitude e sua autenticidade a historialidade do ser-aí" [385]. Uma nota remete ao ensaio de Dilthey que menciono mais adiante.

15. Kant. *La philosophie de l'histoire*. Opúsculos, introdução, tradução francesa de S. Piobetta. Paris: Aubier, 1947, pp. 63-64.
16. W. Dilthey deparou com esse problema por ocasião de uma pesquisa consagrada à "história das ciências morais e políticas": "Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (1875, *Ges. Schriften*, V, pp. 31-73). Apenas algumas páginas desse ensaio (pp. 36-41) dizem respeito ao nosso propósito. Dentre os conceitos auxiliares dessa história, Dilthey apegava-se aos que constituem a "armação" (*Gerüst*) do "curso" (*Verlauf*) dos movimentos espirituais" (p. 36). O conceito de geração é um deles. Dilthey o empregara em sua famosa *Vida de Schleiermacher*, sem fazer a sua teoria nem se dar conta de suas dificuldades. O ensaio de Karl Mannheim é muito mais rico: "Das Problem der Generationen", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII. Munique e Leipzig: Verlag von Duncker e Humblot, 1928, pp. 157-185, 309-330, com uma bibliografia do problema até 1928.
17. Outros autores notaram quão pouco os indivíduos pertencentes à mesma faixa etária são contemporâneos uns dos outros, e o quanto, em compensação, indivíduos de idade diferente podem comungar dos mesmos ideais. Karl Mannheim encontra no historiador da arte Pinter a noção de não-simultaneidade do simultâneo (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*). O parentesco com o conceito heideggeriano de destino (*Geschick*) não é escondido: Mannheim cita, com aprovação, o famoso texto de *Ser e tempo* que mencionamos anteriormente (p. 211, n. 14).
18. Acerca dos aspectos biológicos, psicológicos, culturais e espirituais da noção de avanço de idade, a obra de referência continua sendo Michel Philibert. *L'échelle des âges*. Paris: Seuil, 1968.
19. Dilthey, aliás, não tem uma idéia rígida dessa continuidade, que admite interrupções, voltas atrás, retomadas ulteriores, transferências de uma cultura a outra. O essencial é que o laço entre o velho e o novo não sofre descontinuidade total. Retomaremos mais adiante (cap. VI) a discussão do problema da continuidade na história.
20. A fonte de inspiração de Alfred Schutz é a *Quinta meditação cartesiana*, na qual Husserl tenta dar ao conhecimento de outrem um estatuto intuitivo do mesmo nível que a reflexão sobre si mesmo, em virtude do caráter de apresentação analogizante do fenômeno de acoplamento (*Paarung*). Ao contrário de Husserl, todavia, ele considera desesperada, inútil e sem dúvida nociva a tentativa de constituir a experiência do outro *em (in)* e *a partir da (aus)* consciência egológica. A experiência do outro é para ele um dado tão primitivo quanto a experiência de si, e, deve-se acrescentar, igualmente imediata. Essa imediatidade é menos a de uma operação cognitiva do que a de uma fé prática: cremos na existência do outro, porque agimos sobre ele e com ele, e porque somos afetados por sua ação (*op. cit.*, p. 139). Nesse sentido, Alfred Schutz reencontra a grande verdade de Kant na *Crítica da razão prática*: não conhecemos o outro, mas tratamo-lo (como

uma pessoa ou como uma coisa). Sua existência é *admitida* implicitamente pelo simples fato de que nos comportamos para com ele de uma maneira ou de outra.

21. Para Max Weber, a "orientação para o outro" é uma estrutura da "ação social" (*Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1972, § 1 e 2); trad. francesa de J. Freund *et al.* *Économie et société*. Paris: Plon, 1971. Também para ele, é praticamente que afetamos ao outro e somos afetados por ele.
22. Não que a imaginação não desempenhe nenhum papel nas relações que Alfred Schutz considera *diretas*. Já meus próprios motivos exigem, para serem esclarecidos, uma espécie de reafirmação imaginária. Os de meus parceiros também: quando lhes dirijo uma pergunta, imagino no futuro anterior o que vocês vão ter-me respondido. Nesse sentido, a relação social considerada direta já é simbolicamente mediatizada. A sincronia entre os fluxos de consciência é garantida pela correspondência entre os motivos prospectivos de um e os motivos explicativos do outro.
23. "Toda experiência de contemporaneidade é predicativa por natureza. Ela se baseia em juízos interpretativos que põem em jogo todo meu conhecimento do mundo social, segundo, porém, graus variáveis de precisão" (p. 183). É bastante notável que Schutz atribua o fenômeno do *reconhecimento* a esse nível abstrato, num sentido distinto do de Hegel, a título de "pura síntese" desse juízos interpretativos (p. 184). Daí a expressão "síntese de reconhecimento" (p. 185).
24. Só retive da análise de Alfred Schutz a distinção entre nós e eles, entre orientação direta e orientação anônima por tipificação. A. Schutz tem um grande cuidado em matizar essa oposição maciça com um estudo refinado, no qual ele é excelente, dos graus de anonimidade no mundo dos contemporâneos. Seu propósito é a seriação das figuras que garantem a progressão na direção do anonimato completo; assim, certos "coletivos", como "conselho de administração", Estado, nação, povo e classe, ainda estão bastante próximos do nós para que lhes atribuamos, por analogia, ações responsáveis; pelo contrário, os objetos artificiais (bibliotecas, por exemplo) estão mais perto do pólo do anonimato.
25. É ainda mais curioso que A. Schutz fale tão pouco do mundo dos sucessores; sem dúvida, é porque o fenômeno social é considerado como fenômeno já formado; assim, ele só abarca o tempo até agora; mas é sobretudo porque o autor deu demasiada ênfase ao caráter determinado e acabado do passado (o que é discutível, na medida em que o passado não cessa de ser reinterpretado em sua significação para nós); a partir daí, o futuro só pode ser o absolutamente indeterminado e indeterminável (p. 214) (o que não é menos discutível, na medida em que, pela expectativa, pelo temor, pela esperança, pela previsão e pela planificação, o futuro fica parcialmente submetido à nossa ação). É uma evidência que o mundo dos sucessores seja por definição não-histórico; que, nessa medida, ele seja absolutamente livre é uma implicação contestável. Será preciso esperar as reflexões de R. Kosel-

- leck sobre o horizonte de expectativa (cap. VI) para forjar uma concepção mais completa e mais equilibrada dos mundos dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores. A principal contribuição de A. Schutz ao nosso problema é ter se dado conta, a partir de uma fenomenologia ainda husserliana da intersubjetividade, do papel de transição exercido pelo anonimato entre o tempo privado e o tempo público.
26. A crítica do testemunho dos sobreviventes é a mais difícil de exercer, em razão da própria confusão inextricável entre o quase-presente, lembrado tal como foi vivido no momento do acontecimento, e a reconstrução fundada apenas em documentos, sem contar as distorções inerentes à seleção interessada — e mesmo desinteressada — realizada pela memória.
27. "Já que meu conhecimento do mundo dos predecessores vem a mim através dos signos, o que esses signos significam para mim é anônimo e separado de toda corrente de consciência" (*op. cit.*, p. 209).
28. Tenha-se em mente a nossa discussão do grande livro de Braudel, *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. O Mediterrâneo, dizíamos, é o verdadeiro herói de uma epopéia que se encerra quando o confronto das potências muda de teatro. Mas quem morre ali? A resposta é uma tautologia: mortais, apenas. Ora, cruzamos com esses mortais sobre as montanhas e nas planícies, no nomadismo e na transumância; vimo-los navegarem sobre planícies líquidas, levarem vidas precárias em ilhas inóspitas, atravessarem estradas de terra e estradas de mar. Confesso que, na vasta obra de Braudel, não senti tanto, em nenhuma parte, o sofrimento dos homens quanto na primeira parte (intitulada "a parte do meio"), pois é ali que os homens são surpreendidos mais próximos do viver e do morrer. E poderia Braudel ter chamado sua segunda parte de "destinos coletivos e movimentos de conjunto", se a violência, a guerra, as perseguições não cessassem de remeter o leitor dos destinos coletivos que fazem a grande história aos destinos singulares de homens que, a cada vez, sofrem e morrem? O martirologio de alguns povos testemunhas — mouros e judeus — torna indestrutível o laço entre sorte coletiva e destinos singulares. É por isso que, quando Braudel, ao meditar sobre o sentido de sua obra, perguntava-se, ao minorar o papel dos acontecimentos e dos indivíduos, se não teria atentado contra a liberdade dos homens (II, p. 519), podemos antes perguntar-nos se não é contra a morte que a história atenta, no momento mesmo em que é a memória dos mortos. Ela não pode evitá-lo, na medida em que a morte assinala o limite inferior da micro-história, de que a reconstrução histórica de conjunto quer justamente se livrar. Não será, porém, o murmúrio da morte que preserva o historiador de fundir seu "estruturalismo" na "problemática que atormenta, com o mesmo nome, as outras ciências do homem", e que lhe permite concluir sua obra com estas palavras: "[O estruturalismo de um historiador] não o dirige para a abstração matemática das relações que se exprimem em funções, mas sim para as fontes mesmas da vida, no que ela tem de mais concreto, de mais cotidiano, de mais indestrutível, de mais anonimamente humano" (II, p. 520)?

29. Cf. F. Wahl. "Les ancêtres, ça ne se représente pas", in: *L'interdit de la représentation*. Colóquio de Montpellier, 1981. Paris: Seuil, 1984, pp. 31-62.
30. Cf. p. 212, n. 15.
31. Stephen Toulmin. *The uses of arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, pp. 94-145.
32. Sobre a constituição dos arquivos, cf. T.R. Schellenberg. *Modern archives: Principles and technics*. University of Chicago Press, 1975; *Management of archives*. Nova York: Columbia University Press, 1965.
33. J. Le Goff. "Documento/monumento", in: *Enciclopedia Einaudi*. v. V. Turim: G. Einaudi, pp. 38-48.
34. É uma tal libertação que sugere, em sua conclusão, o artigo citado de J. Le Goff: "O novo documento, ampliado para além dos textos tradicionais — transformados conforme a história quantitativa se revela possível e pertinente — em dados, deve ser tratado como um documento/monumento. Daí a urgência de elaborar uma nova doutrina, capaz de transferir esses documentos/monumentos do plano da memória para o da ciência histórica" (*op. cit.*, p. 47). O que fica subentendida aqui é a oposição, introduzida por Michel Foucault em *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), entre a continuidade da memória e a descontinuidade da nova história documental ("O documento não é o feliz instrumento de uma história que é em si mesma e de pleno direito *memória*; a história é uma certa maneira, para uma sociedade, de dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que ela não se separa", *op. cit.*, p. 14, citado por Le Goff, *op. cit.*, p. 45). Na verdade, Le Goff, embora assumindo a oposição entre a memória, supostamente contínua, e a história, tornada descontínua, parece não excluir que a descontinuidade da história, longe de dispensar a memória, contribui para enriquecê-la ao criticá-la: "A revolução documentária tende... a promover uma nova unidade de informações: em vez do fato (*fatto*) que leva ao acontecimento e a uma história linear, a uma memória progressiva, o privilégio passa ao dado (*dato*), que leva à série e a uma história descontínua. A memória coletiva valoriza-se, organiza-se como patrimônio cultural. O novo documento é armazenado e processado nos bancos de dados. Uma nova ciência está em ação, que ainda está em seus primeiros balbucios e deverá responder em termos contemporâneos à exigência do cálculo e à crítica de sua influência cada vez maior sobre a memória coletiva" (*op. cit.*, p. 42). A oposição estabelecida por Michel Foucault entre a continuidade da memória e a descontinuidade da história das idéias será discutida no âmbito da análise consagrada à noção de tradição, em razão do lugar que ali ocupa o argumento da descontinuidade (cf. adiante, cap. VI).
35. *Le plaidoyer pour l'histoire*, de Marc Bloch, está cheio de termos considerados sinônimos: "testemunho", "restos", "vestígios", "resíduos" e, por fim, "rastros": "Que entendemos... por *documentos*, senão um rastro, ou seja, a marca perceptível aos sentidos que deixou um fenômeno em si mesmo impossível de captar?" (*op. cit.*, p. 56). Tudo foi dito, mas tudo é enigma.

36. J.L. Austin. *How to do things with words*. Harvard University Press, 1962; trad. francesa de Gilles Lane. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil, 1970.
37. Lembro o texto citado anteriormente: "O que é histórico a título *primário*, sustentamos nós, é o ser-aí. É histórico a título *secundário* o que é encontrado no mundo (*innerweltlich*), não somente o apetrecho manejável no sentido mais amplo, mas também a natureza ambiente como 'chão da história'" [381].
38. Cf. pp. 129-130.
39. A continuação do texto diz respeito diretamente às nossas palavras sobre o rastro como categoria do tempo histórico: "[A representação vulgar do tempo] é da alçada do modo de ser cotidiano do ser-aí e da compreensão do ser que prevalece numa primeira abordagem. Assim é que a *história* é, numa primeira abordagem e no mais das vezes, compreendida *publicamente* como tornar-se-historial *intratemporal*" [426].
40. Prova disso é o uso difícil de cingir do termo *faktisch* em muitas análises de *Ser e tempo*.
41. Emmanuel Lévinas. "La trace", in: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972, pp. 57-63.
42. Foi esse o caso em cada um dos três estudos que terminaram a nossa terceira parte: *Mrs. Dalloway*, *A montanha mágica*, *Em busca do tempo perdido*.

2

A FICÇÃO E AS VARIAÇÕES IMAGINATIVAS SOBRE O TEMPO

Nossa tarefa aqui é pensar o mundo — ou antes, os mundos — da ficção numa relação de contraponto com o mundo histórico, do ponto de vista da solução das aporias da temporalidade tais como elas são reveladas pela fenomenologia.

Tivemos a oportunidade de introduzir o conceito de *variações imaginativas*, que vai ser o fio diretor de nossas análises neste capítulo, para caracterizarmos umas relativamente às outras as experiências ficcionais do tempo projetadas nas monografias consagradas respectivamente a *Mrs. Dalloway*, *A montanha mágica*, *Em busca do tempo perdido*. Mas limitamo-nos a fazer uso desse conceito, sem poder analisá-lo. E isso por duas razões. Em primeiro lugar, ainda nos faltava o termo fixo de comparação relativamente ao qual as experiências ficcionais sobre o tempo são variações imaginativas, não mais apenas umas em relação às outras, mas mesmo como ficções; ora, esse termo fixo só foi reconhecido ao final de nossa análise da constituição do tempo histórico por *reinscrição* do tempo fenomenológico sobre o tempo

cósmico. Esse fenômeno de reinscrição é o invariante em relação ao qual as fábulas sobre o tempo aparecem como variações imaginativas. Além disso, faltava a esse contraste o pano de fundo sobre o qual ele se destaca, ou seja, a aporética do tempo, com a qual se abriu este terceiro volume. Insisto no papel do terceiro parceiro dessa conversação triangular. Com efeito, não basta opor termo a termo as variações imaginárias sobre o tempo à constituição fixa do tempo histórico; é preciso ainda poder dizer a que aporias *comuns* a constituição variável do tempo fictício e a constituição invariável do tempo histórico trazem uma réplica *diferente*. Sem essa referência comum às aporias da temporalidade, o tempo histórico e as variações imaginativas produzidas pelas fábulas sobre o tempo permaneceriam sem vínculo e propriamente incomparáveis.

1. A neutralização do tempo histórico

A característica mais visível, mas não necessariamente a mais decisiva, da oposição entre tempo fictício e tempo histórico é a *libertação* do narrador — que não confundimos com o autor — em relação à obrigação maior que se impõe ao historiador, ou seja, dobrar-se aos conectores específicos da reinscrição do tempo vivido sobre o tempo cósmico. Ao dizer isso, damos ainda apenas uma caracterização *negativa* da liberdade do artesão de ficção e, por implicação, do estatuto irreal da experiência temporal fictícia. Personagens irrealis, diremos, têm uma experiência irreal do tempo. Irreal, no sentido de que as marcas temporais dessa experiência não exigem vinculação à única trama espaço-temporal constitutiva do tempo cronológico. Pela mesma razão, elas não exigem vinculação umas com as outras, como mapas geográficos postos borda contra borda: a experiência temporal de tal herói não precisa ser referida ao único sistema de datação e ao único quadro de todas as datas possíveis, cujo mapa é constituído pelo calendário. Nesse sentido, da epopéia ao romance, passando pela tragédia e pela comédia antigas e modernas, o tempo da narrativa de ficção está livre das coerções que exigem revertê-lo ao tempo do universo. A busca dos conectores entre

tempo fenomenológico e tempo cosmológico — instituição do calendário, tempo dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores, seqüência das gerações, documentos e rastros — parece, pelo menos numa primeira aproximação, perder assim toda razão de ser. Cada experiência temporal fictícia desdobra seu mundo, e cada um desses mundos é singular, incomparável, único. Não só as intrigas, mas também os mundos de experiência que elas exibem não são — como os segmentos do tempo único sucessivo de Kant — limitações de um único mundo imaginário. As experiências temporais fictícias não são totalizáveis.

Mas essa caracterização negativa da liberdade do artesão de ficção não constitui de modo algum uma palavra final. A suspensão das coerções do tempo cosmológico tem como contrapartida *positiva* a independência da ficção na exploração de recursos do tempo fenomenológico que permanecem inexplorados, inibidos, pela narrativa histórica, em razão mesmo da preocupação desta última em sempre vincular o tempo da história ao tempo cósmico, pela reinscrição do primeiro sobre o segundo. São esses recursos escondidos do tempo fenomenológico, e as aporias que a descoberta deles suscita, que fazem o vínculo secreto entre as duas modalidades da narrativa. A ficção, diria eu, é uma reserva de variações imaginativas aplicadas à temática do tempo fenomenológico e a suas aporias. Para mostrá-lo, propomo-nos a acoplar a análise que fizemos, no final do segundo volume, de algumas fábulas sobre o tempo aos resultados principais de nossa discussão da fenomenologia do tempo.¹

2. Variações sobre a falha entre o tempo vivido e o tempo do mundo

Para sublinhar o paralelismo e o contraste entre as variações imaginativas produzidas pela ficção e o tempo fixo constituído pela reinscrição do tempo vivido sobre o tempo do mundo no plano da história, iremos direto à aporia maior revelada, e até certo ponto gerada, pela fenomenologia, ou seja, a falha aberta pelo pensamento reflexivo entre o tempo fenomenológico e o tempo cósmico. É na maneira de se comportar diante dessa falha que a história e a ficção começam a diferir.²

Que a experiência fictícia do tempo relacione à sua maneira a temporalidade vivida e o tempo percebido como uma dimensão do mundo,³ temos um indício elementar disso no fato de que a epopéia, o drama ou o romance não se privam de misturar personagens históricos, acontecimentos datados ou datáveis, bem como sítios geográficos conhecidos, às personagens, aos acontecimentos e aos lugares inventados.

Assim, a intriga de *Mrs. Dalloway* é nitidamente situada depois da Primeira Guerra Mundial, exatamente em 1923, e se desenrola no quadro monumental do que ainda era a capital do Império Britânico. Da mesma forma, as aventuras de Hans Castorp, em *Der Zauberberg*, pertencem claramente ao período imediatamente anterior à guerra e desembocam explicitamente na catástrofe de 1914. Quanto aos episódios de *À la recherche*, eles se repartem em antes e depois da Primeira Guerra Mundial; os desenvolvimentos do caso Dreyfus fornecem pontos de referência cronológicos fáceis de identificar, e a descrição de Paris durante a guerra se insere num tempo expressamente datado.

No entanto, enganar-nos-íamos gravemente se concluíssemos daí que esses acontecimentos datados ou datáveis arrastam o tempo da ficção para o espaço gravitacional do tempo histórico. Dá-se o contrário. Do simples fato de que o narrador e seus heróis são fictícios, todas as referências a acontecimentos históricos reais são despojadas de sua função de representância relativamente ao passado histórico e obedecem ao estatuto irreal dos outros acontecimentos. Mais precisamente, a referência ao passado, bem como a própria função de representância, são conservadas, mas de um modo neutralizado, semelhante àquele pelo qual Husserl caracteriza o imaginário.⁴ Ou, para empregar um outro vocabulário tomado de empréstimo à filosofia analítica, os acontecimentos históricos já não são denotados, mas simplesmente mencionados. Assim, a Primeira Guerra Mundial, que a cada vez serve de ponto de referência aos acontecimentos contados em nossos três romances, perde o estatuto de referência comum, para se reduzir ao de *citação* idêntica no interior de universos temporais não superponíveis e incomunicáveis. Ao

mesmo tempo, deve-se dizer que a Primeira Guerra Mundial, como acontecimento histórico, é a cada vez ficcionalizada de maneira diferente, bem como todos os personagens históricos incluídos no romance. Eles doravante gravitam em esferas temporais heterogêneas. Podem ser igualmente neutralizados e simplesmente mencionados todos os conectores específicos empregados pela história: não apenas o tempo do calendário, mas também a seqüência das gerações, os arquivos, documentos e rastros. Toda a esfera dos instrumentos da relação de representância pode, assim, ser ficcionalizada e posta na conta do imaginário.

A questão é, então, saber de que maneira uma parcela de acontecimentos mundanos é incorporada à experiência temporal dos personagens da ficção. É a essa questão que a ficção replica abrindo o leque das variações imaginativas que respondem à aporia maior da fenomenologia.

Assim, todo o dinamismo do romance de Virginia Woolf pôde ser derivado, anteriormente, do antagonismo entre o que chamamos de tempo mortal e o tempo monumental. Mas o que confere ao romance uma riqueza infinitamente superior ao enunciado de uma simples antinomia especulativa é que o narrador jamais confronta duas entidades, duas categorias — mesmo que sejam existenciais no sentido de Heidegger —, mas duas experiências-limite, entre as quais reparte toda a gama das experiências singulares que escolheu para encenar. Uma dessas experiências-limite, a de Septimus Warren Smith, significa, por certo, a impossível reconciliação entre o tempo dado pelo Big Ben e o incomunicável sonho de integridade pessoal do desafortunado herói; mas o suicídio de Septimus assinala a encarnação do existencial ser-para-a-morte numa experiência existencial singular, uma experiência mais próxima do convite ao desespero que Gabriel Marcel vê inelutavelmente secretada pelo espetáculo do mundo, do que, por exemplo, da antecipação resoluta que Heidegger considera o testemunho mais autêntico a favor do caráter originário do ser-para-a-morte. O mesmo se pode dizer do tempo cósmico: o romance só o designa revestido dos aparatos da

monumentalidade e encarnado nas figuras de autenticidade, de "proporção" e de intolerância, cúmplices da ordem estabelecida. Resulta dessa dupla concretização que as próprias batidas do Big Ben não escandem de modo algum um tempo neutro e comum, mas assumem a cada vez uma significação diferente para cada um dos personagens, cuja experiência é dilacerada entre os dois limites que delimitam o espaço aberto pelo romance. O tempo comum não reúne, divide. Tomada entre dois extremos, a experiência privilegiada de Clarissa tampouco constitui uma mediação, no sentido de um misto especulativo, mas sim uma variante singularmente marcada por um dilaceramento entre seu papel secreto de "duplo" de Septimus e seu papel público de "perfeita anfitriã". O próprio gesto de desafio que reconduz a heroína à sua reunião noturna — *she must assemble* — exprime uma modalidade existencial singular da resolução ante a morte: a de um compromisso frágil e talvez inautêntico (mas não cabe à ficção pregar a autenticidade) entre o tempo mortal e o tempo monumental.

É em termos completamente diferentes que *Der Zauberberg* coloca o problema do confronto do tempo vivido com o tempo cósmico. Primeiro, as constelações concretas que giram ao redor de dois pólos não são as mesmas. Os de "baixo" não gozam de nenhum privilégio de monumentalidade; são gente do dia-a-dia; só alguns de seus emissários lembram as figuras de autoridade de *Mrs. Dalloway*; mas eles continuam sendo os delegados do tempo vulgar. Quanto aos de "cima", eles diferem radicalmente do herói da duração interior de *Mrs. Dalloway*; o tempo deles é globalmente e sem apelação um tempo mórbido e decadente, em que o próprio erotismo é marcado pelos estigmas da corrupção. É por isso que não há no Berghof um Septimus que se suicida por não poder suportar o rigor do tempo dos relógios. Há uma população internada que morre lentamente por ter perdido as medidas do tempo. Nesse aspecto, o suicídio de Mynheer Peperkorn difere radicalmente do de Septimus: não se trata de um desafio lançado aos de "baixo", mas de uma capitulação que o reúne aos de "cima". Dessa posição radicalmente original do problema resulta uma solução também sem igual. Ao contrário de Clarissa Dalloway, à procura de um compromisso entre os

extremos, Hans Castorp tenta resolver a antinomia pela abolição de um de seus termos. Ele irá até o fim do apagamento do tempo cronológico, da abolição das medidas do tempo. O que está em jogo, então, é saber que aprendizagem, que educação — que *Steigerung* —, pode resultar de uma experimentação com o tempo, assim amputado daquilo que justamente faz dele uma grandeza, uma magnitude. A resposta a essa questão ilustrará um outro ponto da correlação entre a fenomenologia do tempo e as fábulas sobre o tempo. Limitemo-nos, por enquanto, ao seguinte: à reinscrição feita pela história do tempo vivido sobre o tempo cósmico, *Der Zauberberg* propõe uma variação imaginativa particularmente perversa; pois é ainda uma maneira de se relacionar com o tempo cósmico tentar suprimir os seus rastros, como faz o médico astucioso que passa a seus pacientes trapezeiros um termômetro sem graduação: é ainda como "irmã muda" que o tempo vulgar acompanha a aventura espiritual do herói.

Quanto a *Em busca do tempo perdido*, é uma outra variante muito singular da polaridade entre tempo da consciência e tempo do mundo que ele propõe. A figura que o tempo do mundo assume é a dos diversos reinos onde se exerce o que chamamos, com Gilles Deleuze, de aprendizagem dos signos: signos da mundanidade, signos do amor, signos das impressões sensíveis, signos da arte. Mas, pelo fato de que esses quatro reinos são sempre representados apenas por seus signos, sua aprendizagem é logo de saída a aprendizagem do mundo e da consciência. Uma outra clivagem decorre daí, opondo tempo perdido a tempo reencontrado. É perdido, em primeiro lugar, o tempo *findo*, às voltas com a universal decadência das coisas; nesse sentido, *Em busca...* é uma extenuante luta contra o desvanecimento dos rastros, contra o esquecimento; diremos mais adiante a qual reemissão do tempo é levada a especulação do narrador que medita sobre o universal desgaste das coisas. É perdido, também, o tempo *dissipado* entre signos não ainda reconhecidos como signos, destinados à reintegração na grande obra de recapitulação. É perdido, enfim, o tempo *disperso*, como o são os sítios no espaço, que simbolizam os dois "lados" de Méséglise e de Guermantes; poder-se-ia falar, a esse respeito, de intermitên-

cia do tempo, como se falou de intermitência do coração. Na verdade, o sentido da expressão "tempo perdido" permanece em suspenso enquanto não se tornou aquilo mesmo que deve ser reencontrado. Aquém do ponto de junção entre a Busca e a Iluminação, entre a Aprendizagem e a Visitação, *Em busca...* não sabe aonde vai. E é realmente essa desorientação, e o desencanto que ela provoca, que qualificam o tempo como perdido, enquanto *Em busca...* não tiver sido imantada pelo grande desígnio de fazer uma obra de arte. Mas o ensinamento que a fenomenologia do tempo pode receber dessa junção entre a aprendizagem dos signos e a prova extática já não diz respeito à aporia inicial que acabamos de atravessar, aquela à qual o tempo histórico dá a réplica.

Ao fazermos pela primeira vez o percurso de *Mrs. Dalloway* a *Der Zauberberg* e a *Em busca do tempo perdido*, vimos a ficção propor respostas variáveis a uma mesma aporia, mas variar a colocação mesma do problema, a ponto de deslocar o lugar inicial do embaraço. Com isso, a ficção reúne os problemas que a aporética do tempo tivera muito cuidado em separar: a começar pela distinção, que agora se mostra mais didática do que substancial, entre os enigmas *reconhecidos* pela fenomenologia como pertencentes à constituição interna do tempo e os enigmas *gerados* pelo próprio gesto que inaugura a fenomenologia, o de redução do tempo cósmico, objetivo, vulgar. É graças ao deslocamento da própria problemática que somos reconduzidos das aporias por assim dizer periféricas às aporias nucleares da fenomenologia do tempo. No próprio seio da oposição entre as variações imaginativas produzidas pelas fábulas sobre o tempo e o termo fixo da reinscrição feita pela história do tempo vivido sobre o tempo do mundo, fica claro que a contribuição maior da ficção para a filosofia não reside na gama das soluções que ela propõe, para a discordância entre tempo do mundo e tempo vivido, mas sim na exploração das *características não-lineares do tempo fenomenológico* que o tempo cronológico oculta, em virtude mesmo de sua incrustação na grande cronologia do universo.

3. Variações sobre as aporias internas da fenomenologia

São os estádios dessa libertação do tempo fenomenológico em relação às coerções do tempo histórico que agora vamos percorrer. Consideraremos sucessivamente: a) o problema da unificação do curso temporal, que Husserl faz resultar do fenômeno de "recobrimento" na constituição horizontal do tempo, e que Heidegger deriva do fenômeno da "repetição" na constituição hierárquica dos níveis de temporalização; b) a reviviscência do tema agostiniano da eternidade em certas experiências-limite de extrema concentração da temporalidade; c) enfim, as modalidades de reemissão do tempo, que já não são da alçada da fenomenologia, mas que só a ficção tem o poder de evocar, no sentido forte da palavra.

a) A nova revisão das três fábulas do tempo que chamaram a nossa atenção terá seu ponto de partida nas análises pelas quais Husserl julga ter resolvido o paradoxo agostiniano do triplo presente: presente do passado, presente do futuro, presente do presente. A solução de Husserl decompõe-se em duas fases: primeiro, ele concede ao presente vivo certa espessura, que o distingue do instante pontual, ligando a ele o passado recente, retido no presente, e o futuro iminente, o qual constitui uma zona de proteção recíproca da zona de retenção do presente; mas o preço a pagar por essa extensão do presente é o corte entre a retenção (ou lembrança primária), *incluída* à sua maneira no presente vivo, e a relembração (ou lembrança secundária), *excluída* do presente vivo. Husserl vê, então, a unidade do fluxo constituir-se pelo recobrimento continuamente operado entre as retenções (e as retenções de retenções) que constituem a "cauda de cometa" do presente, e a série dos quase-presentes em que eu me transporto livremente pela imaginação, e que exibem cada um seu sistema de retenções e de protensões. A unificação do fluxo temporal consiste, então, nessa espécie de imbricação que resulta da sobreposição de uns sobre os outros dos sistemas de retenções e de protensões irradiados pelo presente vivo e por qualquer quase-presente, já que a retenção de um presente recobre a protensão de outro.

Esse mesmo processo de recobrimento retorna em outra forma e com outro nome na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, mais atenta, é verdade, à hierarquização íntima dos níveis de temporalização do que à continuidade do único fluxo temporal. Assim é que a “repetição” apareceu como o ponto nodal de todas as análises da temporalidade: agrupando o ter-sido, o por-vir e o tornar-presente ao plano da historialidade, ela faz reunir-se nesse plano mediano o nível profundo da temporalidade autêntica e o nível superficial da intratemporalidade, em que a mundanidade do mundo predomina sobre a mortalidade do ser-aí. Ora, é essa mesma imbricação do tempo que é não só descrita, mas efetivamente operada — e de múltiplas maneiras — pelas variações imaginativas que dependem da ficção.

Assim, o romance de Virginia Woolf nos pareceu ao mesmo tempo puxado para a frente pela espera do jantar oferecido por Clarissa, e levado para trás pelas excursões no passado de cada um dos protagonistas, com essas baforadas de recordações sendo continuamente interpoladas nos surtos de ação. A arte de Virginia Woolf consiste, aqui, em sobrepor o presente, suas praias de iminência e de recência, a um passado relembrado, e em assim fazer progredir o tempo, atrasando-o. Além disso, a consciência do tempo que cada um dos personagens principais tem não cessa de ser polarizada entre o presente vivo, inclinado para a iminência do futuro próximo, e uma variedade de quase-presentes que encerram para cada um deles uma potência particular de irradiação: é, para Peter Walsh e, em menor medida, para Clarissa, a lembrança do amor fracassado, do casamento recusado, no tempo feliz da vida em Bourton. Septimus também é arrancado do presente vivo por suas lembranças de guerra, a ponto de ser impedido de viver no presente pelo espectro de seu camarada morto, que volta para assombrar o seu delírio. Quanto a Rezia, seu passado de pequena modista em Milão permanece o ponto de ancoragem de suas saudades no naufrágio de seu casamento intempestivo. Assim, cada personagem tem a missão de gerar a sua própria duração, fazendo “recobrirem-se” protensões oriundas de quase-presentes pertencentes ao passado ultrapassado, e retenções de retenções do presente vivo. E, se é

verdade que o tempo de *Mrs. Dalloway* é feito da sobreposição de durações singulares, com suas “cavernas” privadas, o recobrimento por imbricação que produz o tempo do romance prossegue de um fluxo de consciência a outro, graças a cálculos que cada um deles faz acerca das rumações do outro, voltando-se as protensões de um para as retenções do outro. A serviço desses efeitos de sentido é que as técnicas narrativas estudadas em nossa terceira parte são aplicadas pelo narrador, em particular aquelas que desempenham o papel de passarelas entre os múltiplos fluxos de consciência.

Der Zauberberg é, talvez, menos rico em ensinamentos acerca da constituição da duração por “recobrimento”. O peso do romance está alhures, como diremos mais adiante. Contudo, pelo menos duas características do romance são da alçada da presente análise. Primeiro, a volta atrás, praticada no capítulo II, confere à experiência do presente a densidade de um passado insondável, de que subsistem na memória algumas lembranças emblemáticas, como a morte do avô e, principalmente, o episódio do lápis emprestado e depois tomado de volta por Pribislaw. Por baixo do tempo sucessivo, cujas medidas vão gradualmente se apagando, persiste um tempo de uma grande densidade, um tempo quase imóvel, cujos eflúvios vivificantes vêm trespassar a superfície do tempo clínico. Assim, a lembrança, ao irromper no presente vivo, é que confere ao personagem de Clawdia Chauchat sua inquietante estranheza, primeiro no meio-sonho do *verträumte Intermezzo*, depois sobretudo no episódio famoso da *Walpurgisnacht*. É o lápis de Pribislaw que Clawdia empresta e toma de volta. Clawdia é Pribislaw. A concordância discordante é superada num recobrimento levado até a identificação. O reverso dessa indistinção mágica é que a eternidade que ela confere ao instante é ela própria apenas uma eternidade sonhada, uma eternidade de carnaval.

É com *Em busca do tempo perdido* que o termo husserliano recobrimento passa para o termo heideggeriano repetição. Repitamo-lo: a ficção não ilustra um tema fenomenológico preexistente; ela efetua o seu sentido universal numa figura singular.

Podemos, é bem verdade, falar ainda de recobrimento para qualificarmos o jogo entre a perspectiva do herói que avança rumo a seu futuro incerto por meio da aprendizagem dos signos, e o narrador que de nada se esquece e antecipa o sentido global da aventura; é realmente a uma espécie de imbricação da duração que procede o narrador, ao incorporar as reminiscências do herói à corrente de uma busca que avança, dando assim à narrativa a forma do "futuro no passado". Mas o jogo das vozes narrativas alcança uma outra profundidade. O que o narrador efetua é uma autêntica repetição, quando relaciona a Busca constituída pela aprendizagem dos signos com a Visitação prefigurada nos momentos bem-aventurados e que culminam na grande meditação sobre a arte redentora na biblioteca do príncipe de Guermantes. A fórmula proustiana para a repetição é o tempo perdido reencontrado. Oferecemos três equivalentes dela: estilística, na figura da metáfora, óptica, nos preparativos do reconhecimento, espiritual, enfim, na invocação da impressão reencontrada. Sob diferentes denominações, a repetição mostrou-se, assim, algo completamente diferente de uma revivescência. Mais ainda, é quando o imediato curto-circuito entre duas sensações semelhantes, obtido no momento bem-aventurado, é suplantado pela longa meditação da obra de arte, que a repetição adquire sua significação plena, aquela que nos pareceu condensada na admirável expressão *distância atravessada*. Nos momentos bem-aventurados, dois instantes semelhantes eram miraculosamente aproximados. Pela mediação da arte, o milagre fugidio é fixado numa obra duradoura. O tempo perdido é igualado ao tempo reencontrado.

b) Acompanhando, assim, o movimento pelo qual a problemática husserliana do recobrimento passa para a problemática heideggeriana da repetição, a ficção arrasta, ao mesmo tempo, a fenomenologia para uma região que ela cessou de frequentar depois de Agostinho. Nossas três fábulas sobre o tempo têm de notável o fato de se arriscar a explorar, com a sua potência figurativa, o que em nosso primeiro volume chamamos de limite superior do processo de hierarquização da temporalidade. Para Agostinho, esse limite superior é a *eternidade*. E, para essa

corrente da tradição cristã que incorporou os ensinamentos do neoplatonismo, a aproximação da eternidade pelo tempo consiste na estabilidade de uma alma em repouso. Ora, nem a fenomenologia husserliana nem a hermenêutica heideggeriana do ser-aí deram continuidade a essa linha de pensamento. As *Lições de Husserl sobre a consciência íntima do tempo* são mudas sobre esse ponto, na medida mesma em que o debate é circunscrito à passagem da intencionalidade transversal (dirigida para a unidade do objeto noemático) à intencionalidade longitudinal (dirigida para a unidade do fluxo temporal). Quanto a *Ser e tempo*, sua filosofia da finitude parece realmente substituir pelo pensamento do ser-para-a-morte a meditação sobre a eternidade. Ora, levantamos a questão: "Há aí duas maneiras irredutíveis de conduzir a duração mais extensiva para a duração mais tensa? Ou será que a alternativa é apenas aparente?" (*Ibid.*, p. 129).

A resposta a essa questão pode ser procurada em vários níveis. No nível propriamente teológico, não é certo que a concepção da eternidade se resuma na idéia de repouso. Não mencionaremos aqui as alternativas cristãs à equação entre eternidade e repouso. No nível formal de uma antropologia filosófica — nível em que ainda se mantém Heidegger na época de *Ser e tempo* —, não é impossível distinguir entre a componente existencial e a componente existenciária no par constituído pelo ser-para-a-morte e pela antecipação resoluta diante da morte. A função de atestação atribuída a esta última em relação ao existencial ser-para-a-morte autoriza a pensar que este mesmo existencial da universal mortalidade deixa aberto um vasto leque de respostas existenciárias, dentre as quais a resolução quase estóica afirmada pelo autor de *Ser e tempo*. De nossa parte, assumimos sem hesitar a mortalidade como um traço universal da condição humana. E não hesitamos em falar de tempo mortal, para confrontá-lo com o tempo público e com o tempo cósmico. Mas deixamos em suspenso a questão de saber se a componente existencial do ser-para-a-morte e talvez até a da antecipação resoluta deixam espaço para outras modalidades existenciárias que não a tonalidade estóica dada por Heidegger à resolução, e dentre estas às modalidades da esperança cristã, oriunda de uma

ou de outra maneira da fé na Ressurreição. É nesse intervalo entre o existencial e o existenciário que se pode inserir uma meditação sobre a eternidade e a morte.

A essa meditação, nossas fábulas sobre o tempo trazem sua contribuição. E essa contribuição é ainda a das variações imaginativas, que atesta que a eternidade, como o ser segundo Aristóteles, diz-se de múltiplas maneiras.

O tema não falta em *Mrs. Dalloway*: a despeito de sua extrema ambigüidade, o suicídio de Septimus pelo menos dá a entender que o tempo é um obstáculo absoluto à visão completa da unidade cósmica. Como dizíamos, não é o tempo que é mortal, mas sim a eternidade é que faz morrer. A ambigüidade calculada dessa mensagem deve-se, por um lado, à mistura confusa, no próprio Septimus, entre suas vaticinações e a loucura, por outro lado, à ação quase redentora de seu suicídio sobre Clarissa, que tira daí a coragem para enfrentar os conflitos da vida.

Mas *Der Zauberberg* é muito evidentemente a ficção mais rica em variações sobre o tema da eternidade e da morte. Dessa vez, não é a ambigüidade, mas sim a ironia do narrador, repercutindo sobre a experiência espiritual do próprio herói, que torna a mensagem da obra difícil de decifrar. Além disso, múltiplas são as variantes que o romance desdobra. Uma coisa é a eternidade identitária do *Ewigkeitssuppe*; outra coisa, a eternidade sonhada, a eternidade de carnaval da *Walpurgisnacht*; outra coisa ainda, a eternidade imóvel da circulação estelar; outra, enfim, a eternidade jubilosa do episódio *Schnee*. Quanto à afinidade que pode subsistir entre essas eternidades disparatadas, não é certo que ela não seja garantida pelo encanto maléfico da "montanha mágica". Nesse caso, uma eternidade que não coroasse a temporalidade mais tensa, a mais concentrada, mas que se edificasse sobre os detritos da temporalidade mais distendida, mais decomposta, só poderia ser uma fraude. Senão, por que a brutal irrupção da grande história no mundo fechado do Berghof apareceria como uma catástrofe inesperada?

É fascinante colocar lado a lado as variações sobre a eternidade de *Der Zauberberg* e as de *Em busca do tempo perdido*. O acesso ao reino "extratemporal" das essências estéticas, na grande meditação do *Tempo reencontrado*, não seria uma menor fonte de decepção e de ilusão do que o êxtase de Hans Castorp no episódio *Schnee*, se a decisão de "fazer uma obra de arte" não viesse a fixar a fugitiva iluminação e lhe dar como continuação a reconquista do tempo perdido. Não é preciso, então, que a história venha a interromper uma vã experiência de eternidade: selando uma vocação de escritor, a eternidade transformou-se, de sortilégio que era, em dom; ela confere o poder de "reencontrar os velhos dias". A relação entre a eternidade e a morte, porém, não é suprimida. O *memento mori*, pronunciado pelo espetáculo dos moribundos que rodeiam a mesa do príncipe de Guermantes no jantar de cabeças que se segue à grande revelação, prolonga seu eco fúnebre no próprio coração da decisão de escrever: uma outra interrupção ameaça a experiência de eternidade; não é a irrupção da grande história, como em *Der Zauberberg*, mas sim a da morte do escritor. Assim, o combate entre a eternidade e a morte prossegue de outras maneiras. O tempo reencontrado graças à arte não passa de um armistício.

c) Um último recurso da ficção merece ser recolhido. A ficção não se limita a explorar sucessivamente, por meio de suas variações imaginativas, os aspectos da concordância discordante ligados à constituição horizontal do fluxo temporal, depois, as variedades de concordância discordante ligadas à hierarquização dos níveis de temporalização, e, enfim, as experiências-limite que demarcam os confins do tempo e da eternidade. A ficção tem, além disso, o poder de explorar uma outra fronteira, a dos confins entre a fábula e o mito. Ora, sobre esse tema, mais ainda do que sobre o tema precedente do tempo e da eternidade, nossa fenomenologia é muda. E sua sobriedade não deve ser reprovada. Só a ficção, porque permanece ficção mesmo quando projeta e pinta a experiência, pode permitir-se um pouco de embriaguez.

Assim, em *Mrs. Dalloway*, as batidas do Big Ben têm uma ressonância mais do que física, mais do que psicológica, mais do

que social. Um eco quase místico: “Os círculos de chumbo dissolviam-se no ar”, repete várias vezes a voz narrativa. Da mesma forma, o refrão da *Cymbeline* de Shakespeare — “*Fear no more the heat/ Nor the furious winter’s rages*” — une secretamente os destinos gêmeos de Septimus e de Clarissa. Mas só Septimus sabe escutar, para além do barulho da vida, a “ode imortal ao Tempo”. E, na morte, ele leva “suas odes ao Tempo”.

O tom irônico de *Der Zauberberg* não impede certa mitização do tempo, inelutavelmente ligada à elevação do Tempo à condição de conteúdo distinto de experiência, que a ficção faz aparecer como tal. Essa remitização não deve ser procurada principalmente nos momentos especulativos de suspensão, em que o narrador, aliás, não hesita em acompanhar o herói, ou até em guiá-lo, em seus balbucios. O momento mais significativo, nesse aspecto, talvez seja aquele em que o tempo interior, livre das coerções cronológicas, entra em colisão com o tempo cósmico, exaltado por contraste. O apagamento das medidas faz com que um tempo não mensurável confine com um tempo incomensurável. O imemorial já não se inscreve em nenhuma experiência, nem temporal nem eternitária, senão no espetáculo mudo da circulação estelar. A obra inteira, aliás, desdobra uma dimensão secretamente *hermética*, que escapa a todas as análises anteriores. As experiências suspeitas de espiritismo, mencionadas no final do romance, dão por um momento livre curso a essa exaltação que, no resto do tempo, é contida...

Das três obras que discutimos, é com certeza *Em busca do tempo perdido* que leva mais longe o movimento de remitização do tempo. O mais curioso é que, à sua maneira, o mito redobra as variações imaginativas da ficção sobre o tempo e a eternidade, na medida em que apresenta duas faces antitéticas do Tempo. Há o tempo destruidor; e há “o artista, o Tempo”. Ambos agem: um trabalha às pressas, outro “trabalha muito lentamente”. Mas, sob estas duas aparições, o tempo sempre tem a necessidade de um *corpo* para se exteriorizar, para se tornar *visível*. Para o tempo destruidor, são as “bonecas” do jantar macabro; para “o artista, o Tempo”, é a filha de Gilberte e de Robert Saint-Loup, em quem

se reconciliam os dois lados de Méséglise e de Guermantes. Tudo se passa como se a ficção pudesse, à custa de uma materialização, próxima das personificações do tempo nas prosopopéias antigas,⁵ conferir ao tempo a *visibilidade* que a fenomenologia não pode, sem falir, reconhecer-lhe. Ao mesmo tempo que o tempo encontra corpos “para sobre eles mostrar sua lanterna mágica” (mágica como o Zauberberg? ou em outro sentido?), as encarnações assumem a dimensão fantasmagórica de seres emblemáticos.⁶

Assim, o mito, que quisemos afastar de nosso campo de pesquisa, terá voltado duas vezes, contra a nossa vontade: uma primeira vez, à margem de nossa investigação do tempo histórico, em ligação com o tempo do calendário, e uma segunda vez, agora, ao final de nossa investigação do tempo da ficção. Mas, muito antes de nós, Aristóteles tentara em vão pôr o intruso para fora da circunscrição de seu discurso. O murmúrio da palavra mítica continuava a ressoar sob o *logos* da filosofia. A ficção concede-lhe um eco mais sonoro.

4. Variações imaginativas e ideal-tipos

O primeiro estágio de nosso confronto entre as modalidades de refiguração do tempo que dependem respectivamente da história e da ficção consagrou a dissimetria entre os dois grandes modos narrativos. Essa dissimetria resulta essencialmente da diferença entre as soluções trazidas por uma e por outra às aporias do tempo.

A fim de afastar um considerável equívoco, eu gostaria de concluir este capítulo com uma reflexão sobre a relação que estabelecemos entre o que chamamos aqui de *solução* e o que chamamos anteriormente de *aporia*. Pudemos fazer economia dessa reflexão no capítulo correspondente consagrado ao tempo histórico, porque a solução dada a essas aporias pelo tempo histórico consiste, afinal, numa conciliação tranqüilizadora, que tende a despojar as aporias de seu lado decisivo, ou até a fazê-las

desaparecer na não-pertinência e na insignificância. O mesmo não ocorre com as fábulas sobre o tempo, que têm como virtude principal reavivar essas aporias, ou até aumentar a acuidade delas. É por isso que muitas vezes nos aconteceu dizer que resolver poeticamente as aporias era menos dissolvê-las do que despojá-las de seu efeito paralisante e torná-las produtivas.

Tentemos precisar o sentido dessa solução poética, com o auxílio das análises precedentes.

Retomemos o tema husserliano da constituição de um único campo temporal por recobrimento da trama das retenções e das protensões do presente vivo com o das retenções e das protensões que dizem respeito aos múltiplos quase-presentes a que a lembrança se transporta. As variações imaginativas aplicadas a essa constituição por recobrimento põem a descoberto certo *não-dito* da fenomenologia. É desse não-dito que suspeitamos, quando declaramos repetidas vezes que os avanços e os achados da fenomenologia tinham como preço aporias cada vez mais radicais. Mas o que dizer do estatuto desses achados e do vínculo entre achado e aporia? A resposta é dada pelas variações imaginativas; elas revelam que, sob o mesmo nome, a fenomenologia designa a aporia e a sua solução ideal: eu ousarei escrever o ideal-tipo (no sentido weberiano do termo) de sua solução. Que queremos dizer, de fato, quando declaramos que um campo de consciência constitui sua unidade por recobrimento, senão que o recobrimento é o *eidos* sob o qual a reflexão fenomenológica coloca as variações imaginativas relativas ao tipo ideal de fusão entre ilhotas de lembranças, mais ou menos bem coordenadas, e o esforço da memória primária para reunir, por retenção de retenções, o passado integral na cauda de cometa do presente vivo? Nossa hipótese é, aliás, de uma rigorosa ortodoxia husserliana: é por meio de variações imaginativas que não importa qual *eidos* é revelado como invariante. O paradoxo, com o tempo, é que a mesma análise revela uma aporia e oculta seu caráter aporético sob o ideal-tipo de sua solução, o qual só é revelado, como *eidos* que rege a análise, pelas variações imaginativas sobre o próprio tema da aporia.

Podemos considerar exemplar o caso da constituição da unidade do fluxo temporal por recobrimento entre a expansão do presente vivo, segundo as linhas de força da retenção e da protensão, e o recentramento das lembranças esparsas ao redor dos diversos quase-presentes que a imaginação projeta para trás do presente vivo. Essa constituição é o modelo de todas as concordâncias discordantes encontradas em nosso trabalho. Ela nos permite voltar atrás em direção a Agostinho e ir adiante em direção a Heidegger.

De fato, que significava a dialética da *intentio/distentio*, senão uma regra para interpretar tanto a recitação de um poema quanto a unidade de uma história mais ampla, estendida às dimensões de uma vida inteira, ou até da história universal? A concordância discordante já era ao mesmo tempo o nome de um fenômeno a resolver e o de sua solução ideal. Foi o que quisemos dizer quando dissemos, há pouco, que a mesma análise descobre a aporia e a dissimula sob o ideal-tipo de sua solução. Cabe ao exame do jogo das variações imaginativas tornar explícita essa relação da aporia com o ideal-tipo de sua solução. Ora, é principalmente na literatura de ficção que são exploradas as inúmeras maneiras como a *intentio* e a *distentio* se combatem e se combinam. Nisso, essa literatura é o instrumento insubstituível da concordância discordante que a coesão de uma vida constitui.

Essa mesma relação entre a aporia e o ideal-tipo de sua solução pode ser aplicada às dificuldades que enfrentamos na leitura de *Ser e tempo*, no momento de dar conta não mais da constituição horizontal de um campo temporal, mas sim de sua constituição vertical por hierarquização entre os três níveis de temporalização chamados temporalidade, historialidade e intratemporalidade. Na realidade, é uma nova espécie de concordância discordante, mais sutil do que a *distentio/intentio* agostiniana e do que o recobrimento husserliano, que revela essa estranha derivação, que visa ao mesmo tempo respeitar a "proveniência" dos modos derivados a partir do modo considerado mais original e mais autêntico, e dar conta do surgimento de significações novas, reveladas pelo próprio processo de derivação da historialidade e da intratemporalidade a partir da temporalidade fundamental.

Esse parentesco é confirmado pela maneira obstinada como Heidegger volta, capítulo após capítulo, à questão lancinante que põe em movimento a segunda seção de *Ser e tempo*, a questão do ser-integral (*Ganzsein*), mais exatamente, da integralidade do poder-ser. Ora, essa busca de integralidade se vê ameaçada pela potência de dispersão que a estrutura *ek-stática* da temporalidade exprime. É por isso que as condições de uma integração autêntica, de uma totalização verdadeiramente originária talvez jamais sejam preenchidas. Assim, a fenomenologia hermenêutica se distingue da fenomenologia intuitiva de estilo husserliano pelo fato de que o mais próximo permanece sendo sempre o mais dissimulado. Não será, então, a função da ficção arrancar as condições da totalização à dissimulação? Além disso, não foi dito que essas condições dependem menos da possibilidade transcendental do que da possibilidade existencial? Ora, que modo de discurso é mais próprio para dizer essa possibilitação do que o que joga com as variações imaginativas de uma experiência fictícia?

Ora, o duplo caráter de aporia e de ideal-tipo que assim assume o processo complexo de totalização, de diversificação, de hierarquização, descrito por *Ser e tempo*, não é em nenhum lugar mais bem explicitado do que nas variações imaginativas aplicadas pelas fábulas sobre o tempo às oscilações de uma existência dilacerada entre o sentido de sua mortalidade, a manutenção dos papéis sociais que lhe dão uma exposição pública e a surda presença da imensidade desse tempo que envolve todas as coisas.

O papel atribuído por Heidegger à *repetição* na economia temporal parece-me fortalecer essas idéias sobre os intercâmbios entre a busca de autenticidade por meio da fenomenologia e a exploração das vias da possibilitação dessa autenticidade por meio da ficção. A repetição ocupa na fenomenologia hermenêutica uma posição estratégica totalmente comparável à que ocupa a dialética da intenção/distensão em Agostinho e a do recobrimento em Husserl. A repetição responde em Heidegger ao estiramento do ser-aí, como a *intentio* à *distentio* em Agostinho, e como

o recobrimento à disparidade entre retenção e lembrança em Husserl. Além disso, pede-se à repetição que restabeleça a primazia da resolução antecipante sobre a derrelição e, assim, reabra o passado na direção do por-vir. É do pacto selado entre herança, transmissão e retomada que podemos dizer ao mesmo tempo que ele é uma aporia a resolver e o ideal-tipo de sua solução. Nada é mais apto do que as fábulas sobre o tempo para explorar o espaço de sentido aberto pela busca de uma autêntica retomada da herança que somos para nós mesmos na projeção de nossas possibilidades mais próprias. Esclarecida retrospectivamente por nossas fábulas sobre o tempo, a repetição heideggeriana revela-se a expressão emblemática da figura mais dissimulada de concordância discordante, aquela que mantém juntos, da maneira mais improvável, tempo mortal, tempo público e tempo mundano. Esta última figura resume todas as modalidades de concordância discordante acumuladas pela fenomenologia do tempo desde Agostinho. É por isso que ela também se revela como a mais apta a servir de fio condutor na interpretação das experiências temporais fictícias que têm como objetivo último "a coesão da vida".⁷

Uma última consequência se destaca de nossas análises: ela nos reconduz de Heidegger a Agostinho. A ficção não se limita a ilustrar concretamente os temas da fenomenologia, nem sequer a revelar os ideal-tipos de solução dissimulados sob a descrição aporética. Ela mostra também os limites da fenomenologia, que são os de seu estilo eidético. A revivescência do tema da eternidade em nossas três fábulas sobre o tempo constitui, nesse aspecto, uma prova limitada, mas exemplar. Não que as fábulas sobre o tempo ofereçam um modelo único de eternidade. Pelo contrário, elas oferecem à imaginação um vasto campo de possibilidades de eternização, que só têm um traço em comum, o de estarem acopladas à morte. As fábulas sobre o tempo dão, assim, algum crédito à dúvida que emitimos, no momento apropriado, sobre a legitimidade da análise heideggeriana do ser-para-a-morte. Propuséramos então distinguir no ser-para-a-morte e na antecipação resoluta ante a morte uma componente existenciária e uma componente existencial. Cabe precisamente às variações

imaginativas desenvolvidas pelas fábulas sobre o tempo reabrir o campo das modalidades existenciárias capazes de autenticar o ser-para-a-morte. As experiências-limite que, no reino da ficção, confrontam a eternidade com a morte servem ao mesmo tempo como revelador em relação aos limites da fenomenologia, cujo método de redução conduz a privilegiar a imanência subjetiva, não só em relação às transcendências exteriores, mas também em relação às transcendências superiores.

Notas

1. Salvo raras exceções, as análises que se seguem remetem, sem citá-los novamente, aos textos literários analisados no final de nossa terceira parte e às teorias fenomenológicas discutidas no início de nossa quarta parte.
2. Esse método de correlação implica que estejamos exclusivamente atentos às descobertas atribuíveis à ficção enquanto tal e a seu ensinamento filosófico, ao contrário de todas as tentativas, por mais legítimas que sejam em sua espécie, de discernir uma influência filosófica na origem da obra literária considerada. Explicamo-nos sobre esse ponto várias vezes, cf. terceira parte, p. 13, cap. IV, p. 199 e pp. 227-230.
3. A comparação com a solução dada pela história às aporias do tempo leva-nos a percorrer essas aporias na ordem inversa daquela em que as encontramos em nossa aporética do tempo. Voltamos, assim, das aporias que a fenomenologia inventa às que ela descobre. Mas as vantagens didáticas da estratégia aqui adotada não são desdenháveis. Em primeiro lugar, vamos, assim, direto ao princípio da dissimetria entre ficção e história. Em seguida, evitamos a armadilha de confinar a ficção à exploração da consciência *interna* do tempo, como se a função da ficção, relativamente ao antagonismo entre as perspectivas rivais sobre o tempo, estivesse limitada a um mero movimento de retração para fora do campo conflitual. Pelo contrário, cabe à ficção explorar à sua maneira esse mesmo antagonismo, submetendo-o a variações específicas. Enfim, o tratamento dado pela ficção às aporias constitutivas do tempo fenomenológico assumirá um relevo novo ao ser colocado no pano de fundo do confronto, no coração da ficção, entre tempo fenomenológico e tempo cósmico. Então, abrir-se-á diante de nós toda a gama dos aspectos não-lineares do tempo.
4. Husserl. *Idéias... I*, § 111.
5. Cf. J.P. Vernant. *Mythe et pensée chez les grecs*. t. I. Paris: Maspero, 1965, pp. 98-102. A ficção reata com o mito no estágio das personificações do Tempo.
6. Sobre as expressões emblemáticas em Proust, cf. H.R. Jauss, *op. cit.*. A esses emblemas, é preciso acrescentar a igreja monumental de Combray, cuja duradoura estatura se ergue idêntica no início e no fim de *Em busca do tempo perdido*, cf. *Tempo e narrativa*, t. II, p. 269, n.72.
7. Sobre essa expressão tomada de Dilthey (*Zusammenhang des Lebens*), cf. pp. 189-190. Voltaremos a tratar desse mesmo problema nas últimas páginas de nosso trabalho, sob uma nova rubrica, a de identidade narrativa. Essa noção coroará a união da história e da ficção sob a égide da fenomenologia do tempo.

Com este capítulo, abre-se uma nova etapa de nossa investigação aplicada à refiguração do tempo por referência cruzada. Durante a primeira etapa, foi dada ênfase à *dicotomia* da intenção própria de cada modo narrativo, dicotomia esta que se resume na oposição global entre a reinscrição do tempo vivido sobre o tempo do mundo e as variações imaginativas sobre a maneira de vincular o primeiro ao segundo. A nova etapa assinala certa *convergência* entre, por um lado, o que denominamos, já na introdução a esta seção, a função de *representância* exercida pelo conhecimento histórico relativamente ao passado "real" e, por outro lado, a função de *significância* assumida pela narrativa de ficção, quando a *leitura* relaciona o mundo do texto e o mundo do leitor. É escusado dizer que é sobre o fundo da primeira determinação da refiguração cruzada que se destaca a segunda determinação, que constitui o que está em jogo nos dois próximos capítulos.

A questão da representância do passado "real" pelo conhecimento histórico nasce da simples questão: Que significa o termo "real" aplicado ao passado histórico? Que estamos querendo dizer quando afirmamos que algo "realmente" aconteceu?

Essa questão é a mais embaraçosa das que a historiografia coloca para o pensamento da história. E, no entanto, se a resposta é difícil, a questão é inevitável: ela constitui a segunda diferença entre a história e a ficção, cujas interferências não seriam problema se não se enxertassem numa dissimetria fundamental.

Uma sólida convicção anima aqui o historiador: diga-se o que se disser do caráter seletivo da coleta, da conservação e da consulta dos documentos, de sua relação com as questões que lhes propõe o historiador, ou até das implicações ideológicas de todas essas manobras — o recurso aos documentos marca uma linha divisória entre história e ficção: ao contrário do romance, as construções do historiador visam ser reconstruções do passado. Por meio do documento e da prova documentária, o historiador está submetido *ao que, um dia, foi*. Ele tem uma dívida para com o passado, uma dívida de reconhecimento para com os mortos, que o transforma num devedor insolvente.

Coloca-se o problema de articular conceitualmente o que, com o nome de dívida, ainda é apenas sentimento.

Para tanto, tomemos como ponto de partida o que foi o ponto de chegada de nossa precedente análise — a noção de rastro — e tentemos separar o que pode constituir sua função mimética, ou seja, sua função de refiguração, conforme a análise de *mímese* III que propusemos em nosso tomo I.

Direi, com Karl Heussi, que o passado é o "*face-a-face*" (*Gegenüber*) a que o conhecimento histórico se esforça por "corresponder de maneira apropriada".¹ E adotarei, na sua esteira, a distinção entre representar, no sentido de estar no lugar (*vertreten*) de algo, e representar-se, no sentido de forjar uma imagem mental de algo exterior ausente (*sich vorstellen*).² O rastro, com efeito, na medida em que é deixado pelo passado, vale como ele: o rastro exerce para com ele uma função de *lugar-tenência*, de

representância (*Vertretung*).³ Essa função caracteriza a referência *indireta*, própria de um conhecimento por rastro, e distingue de qualquer outro o modo referencial da história relativamente ao passado. Evidentemente, esse modo referencial é inseparável do próprio trabalho de configuração: com efeito, é só por uma retificação sem fim de nossas configurações que formamos uma idéia da inesgotável riqueza do passado.

Essa problemática de lugar-tenência ou de representância da história relativamente ao passado diz respeito ao *pensamento* da história, mais do que ao *conhecimento* histórico. Para este último, com efeito, a noção de rastro constitui uma espécie de *terminus* na seqüência de remissões que, dos arquivos, conduzem ao documento, e do documento, ao rastro. Mas ele não se detém, normalmente, no enigma da referência histórica, no seu caráter essencialmente indireto. Para ele, a questão ontológica, simplesmente contida na noção de rastro, é imediatamente recoberta pela questão epistemológica do documento, a saber, seu valor de garantia, de apoio, de prova, na explicação do passado.⁴

Com as noções de face-a-face, de lugar-tenência ou representância, apenas demos um nome, mas de forma alguma uma solução, ao problema do valor mimético do rastro e, para além disso, ao sentimento de dívida para com o passado.

A articulação intelectual que proponho a esse enigma é transposta da dialética entre "grandes gêneros" que Platão elabora no *Sofista* (254 b-259 d). Escolhi, por razões que se irão precisando juntamente com o trabalho de pensamento, os três "grandes gêneros" do Mesmo, do Outro, do Análogo. Não pretendo que a idéia de passado seja *construída* pelo próprio encadeamento desses três "grandes gêneros"; afirmo apenas que dizemos algo de sensato sobre o passado ao pensá-lo sucessivamente sob o signo do Mesmo, do Outro, do Análogo. A fim de responder à objeção de artifício que poderia ser feita, mostrarei que cada um dos três momentos é representado por uma ou várias das tentativas mais respeitáveis de filosofia da história. A passagem de

uma dessas posições filosóficas para a outra resultará da incapacidade de cada uma delas para resolver de maneira unilateral e exaustiva o enigma da representância.

1. Sob o signo do Mesmo: A "reefetuação" do passado no presente

A primeira maneira de pensar a passadidade do passado é subtrair-lhe o agulhão, ou seja, a *distância temporal*. A operação histórica aparece, então, como uma *des-distanciação*, uma *identificação* com o que outrora foi. Essa concepção não deixa de ter apoio na prática historiadora. O rastro, enquanto tal, não é ele próprio presente? Remontar o rastro não é tornar os acontecimentos passados a que ele conduz contemporâneos de seu próprio rastro? Leitores de história, não somos nós mesmos transformados em contemporâneos dos acontecimentos passados através de uma reconstrução viva de seu encadeamento? Em suma, é o passado inteligível a não ser como *persistindo* no presente?

Para elevar essa sugestão à condição de teoria e formular uma concepção exclusivamente *identitária* do pensamento do passado, é preciso: a) submeter a noção de acontecimento a uma revisão radical, ou seja, dissociar sua face "interior", que podemos chamar de *pensamento*, de sua face "exterior", a saber, as mudanças físicas que afetam os corpos; b) em seguida, considerar o pensamento do historiador, que reconstrói uma cadeia de acontecimentos, como uma maneira de *re-pensar* o que foi uma vez pensado; c) enfim, conceber esse re-pensar como *numericamente idêntico* ao primeiro pensar.

Essa concepção identitária é ilustrada de maneira brilhante pela concepção da história como "reefetuação" (*reenactment*) do passado, segundo a formulação de Collingwood em *The idea of history*.⁵

Aos três componentes de uma concepção identitária da passadidade do passado enunciados anteriormente, podemos fazer corresponder as três fases que percorre a análise feita por

Collingwood do pensamento histórico, a saber: a) o caráter *documentário* do pensamento histórico, b) o trabalho da *imaginação* na interpretação do dado documentário; c) por fim, a ambição de que as construções da imaginação realizem a "reefetuação" do passado. O tema da reefetuação deve ser mantido em terceira posição, a fim de bem marcar que ele não designa um método distinto, mas sim o resultado a que visam a interpretação documentária e as construções feitas pela imaginação.⁶

a) A noção de prova documentária, colocada no início da investigação sob o título de "evidence", marca logo de saída a diferença entre a história dos negócios humanos e o estudo das mudanças naturais, inclusive o da evolução na biologia.⁷ Pertence apenas a um acontecimento histórico prestar-se à dissociação entre a face "interior" dos acontecimentos, que se deve chamar de "pensamento" (*thought*), e a face "exterior", que é da alçada das mudanças naturais.⁸ Para tornar plausível esse procedimento radical, Collingwood faz duas precisões: em primeiro lugar, a face exterior está longe de ser inessencial; a ação, com efeito, é a unidade do exterior e do interior de um acontecimento; além disso, o termo "pensamento" deve ser tomado numa extensão mais ampla do que o pensamento racional; ele abarca todo o campo das intenções e das motivações. Assim, um desejo é um pensamento, em virtude daquilo a que E. Anscombe deveria mais tarde chamar seu caráter de desejabilidade,⁹ o qual é dizível por hipótese e permite que o enunciado de um desejo figure na premissa maior de um silogismo prático.

b) A segunda componente de uma concepção identitária da passadidade do passado não está longe: da noção de interior do acontecimento, entendido como "pensamento", podemos, a rigor, passar diretamente à de *reenactment*, como ato de repensar o que foi uma primeira vez pensado; cabe, com efeito, apenas ao historiador, à exclusão do físico e do biólogo, "situar-se em pensamento (*to think himself into*) nessa ação, discernir o pensamento de seu agente"¹⁰ (p. 213). "Toda história, afirma-se ainda, é a reefetuação do pensamento passado na própria mente do historiador" (*ibid.*). Todavia, esse acesso abrupto ao *reenactment*

tem o inconveniente de dar crédito à idéia de que *reenactment* equivale a método. O *reenactment*, introduzido rapidamente demais, corre o risco de ser entendido como uma espécie de intuição. Ora, repensar não é reviver. Repensar já contém o momento crítico que nos obriga ao rodeio pela imaginação histórica.¹¹

O documento, de fato, coloca a questão da relação do pensamento histórico com o passado enquanto passado. Mas pode apenas colocá-la: a resposta está no papel da *imaginação histórica*, que assinala a especificidade da história relativamente a toda observação de um dado presente, do tipo da percepção.¹² A seção sobre a “imaginação histórica” surpreende por sua audácia. Perante a autoridade das fontes escritas, o historiador é tido como “sua própria fonte, sua própria autoridade” (p. 236). Sua *autonomia* combina o caráter seletivo do trabalho de pensamento, a audácia da “construção histórica” e a tenacidade desconfiada daquele que, de acordo com o adágio de Bacon, “submete a natureza a interrogatório”. Collingwood não hesita sequer em falar “de imaginação *a priori*” para significar que o historiador é o juiz de suas fontes e não o inverso; o critério de seu juízo é a coerência de sua construção.¹³

É excluída toda interpretação intuitivista, que situe o conceito de *reenactment* num plano metodológico: o lugar pretensamente atribuído à intuição é ocupado pela imaginação.¹⁴

c) Falta dar o passo decisivo, ou seja, declarar a reafirmação numericamente idêntica ao primeiro pensar. Collingwood realiza essa ousada operação no momento em que a construção histórica, obra da imaginação *a priori*, faz valer a sua pretensão à verdade. Separada do contexto do *reenactment*, a imaginação do historiador poderia ser confundida com a do romancista. Ora, ao contrário do romancista, o historiador tem uma dupla tarefa: construir uma imagem coerente, portadora de sentido, e “construir uma imagem das coisas tais como elas foram na realidade e dos acontecimentos tais como eles realmente aconteceram” (p. 246). Essa segunda tarefa só é parcialmente satisfeita se nos cingirmos às “regras de método” que distinguem o trabalho do historiador do trabalho do romancista: localizar todas as narra-

tivas históricas no mesmo espaço e no mesmo tempo; poder vincular todas as narrativas históricas a um único mundo histórico; fazer concordar a pintura do passado com os documentos em seu estado conhecido ou tais como os historiadores os descobrem.

Se ficássemos por aí, a pretensão à verdade das construções imaginárias não seria satisfeita. A “pintura imaginária do passado” (p. 248) permaneceria *outra* relativamente ao passado. Para que ela seja *mesma*, é preciso que seja numericamente idêntica. Repensar deve ser um modo de anular a distância temporal. Essa anulação constitui a significação filosófica — hiperepistemológica — da reafirmação.

A tese é formulada uma primeira vez em termos gerais, mas sem equívoco, no primeiro parágrafo de *Epilegomena* (“Human nature and human history”). Os pensamentos, diz-se ali, são, em certo sentido, acontecimentos que acontecem no tempo; mas, em outro sentido, para aquele que se apega ao ato de re-pensar, os pensamentos não estão de modo algum no tempo (p. 217).¹⁵ Que essa tese seja defendida por ocasião de uma comparação entre as idéias de *natureza humana* e de *história humana* é facilmente compreensível. É na natureza que o passado é separado do presente: “O passado, num processo natural, é um passado ultrapassado e morto” (p. 225). Na natureza, os instantes morrem e são substituídos por outros. Em compensação, o mesmo acontecimento, historicamente conhecido, “sobrevive no presente” (p. 225).¹⁶

Mas que significa sobreviver? Nada, afora o ato de reafirmação. Só tem sentido, afinal, a posse atual da atividade do passado. Dir-se-á que foi preciso que o passado *sobrevivesse* deixando um rastro, e que nos tornássemos seus *herdeiros* para que pudéssemos reafirmar os pensamentos passados? Sobrevivência, herança são processos naturais. O conhecimento histórico começa com a maneira como entramos em sua posse. Poder-se-ia dizer, em forma de paradoxo, que um rastro só se torna rastro do passado no momento em que seu caráter de passado é abolido pelo ato intemporal de repensar o acontecimento em seu interior pensado. A reafirmação, assim compreendida, dá ao paradoxo do rastro uma solução *identitária*, sendo o fenômeno da marca, da

impressão e o de sua perpetuação pura e simplesmente remetidos ao conhecimento natural. A tese idealista da autoprodução do espírito por si mesmo, já visível no conceito de imaginação *a priori*, é simplesmente coroada pela idéia de reafetuação.¹⁷

Essa interpretação maximalista da tese identitária levanta objeções que, aos poucos, põem em xeque a própria tese identitária.

No final da análise, dizemos que o historiador não conhece de forma alguma o passado, mas apenas seu próprio pensamento sobre o passado; a história, contudo, só tem sentido se o historiador sabe que reafetua um ato que não é o seu. Collingwood pode introduzir no próprio pensamento o poder de se distanciar de si mesmo. Mas esse distanciamento de si mesmo jamais equivalerá ao distanciamento entre si mesmo e o outro. Todo o empreendimento de Collingwood se choca com a impossibilidade de passar do pensamento do passado como *meu* ao pensamento do passado como *outro*. A identidade da reflexão não poderia dar conta da alteridade da repetição.

Voltando da terceira à segunda componente da tese identitária, podemos perguntar-nos se reafetuar o passado é repensá-lo. Dado que nenhuma consciência é transparente para si mesma, pode-se conceber que a reafetuação vá até a parte de opacidade que comporta tanto o ato original do passado quanto o ato reflexivo do presente? Que ocorre com as noções de processo, de aquisição, de incorporação, de desenvolvimento e até de crítica, se o caráter *eventual* (*évènementiel*) do próprio ato de reafetuação é abolido? Como ainda chamar de recriação um ato que abole sua própria diferença relativamente à criação original? De muitas maneiras, o re- do termo reafetuação resiste à operação que gostaria de anular a distância temporal.

Prosseguindo nossa marcha a ré, devemos questionar a própria decomposição da ação num exterior, que seria apenas movimento físico, e um interior, que seria apenas pensamento. Essa decomposição está na origem da desarticulação da própria noção de tempo histórico em duas noções que o negam: por um lado, a mudança, em que uma ocorrência substitui outra; por

outro lado, a intemporalidade do ato de pensar; são esvaziadas as próprias mediações que fazem do tempo histórico um misto: a sobrevivência do passado, que torna possível o rastro, a tradição que nos faz herdeiros, a preservação que permite a nova posse.

Essas mediações não se deixam colocar sob o "grande gênero" do Mesmo.

2. Sob o signo do Outro: Uma ontologia negativa do passado?

Reviravolta dialética: Se o passado não pode ser pensado sob o "grande gênero" do Mesmo, não seria mais bem pensado sob o do Outro?

Encontramos em historiadores que permanecem abertos ao questionamento filosófico várias sugestões que, a despeito de sua diversidade, apontam na direção do que poderíamos chamar de uma ontologia negativa do passado.

Adotando posição avessa à de Collingwood, muitos historiadores contemporâneos consideram a história uma admissão da alteridade, uma restituição da distância temporal, ou até uma apologia da diferença, levada até uma espécie de exotismo temporal. Mas muito poucos se arriscaram a teorizar essa preeminência do Outro no *pensamento* da história.

Ordenei a breve revista das tentativas que compartilham a mesma tendência de acordo com um grau crescente de radicalidade.

A preocupação de restituir o sentido da *distância* temporal volta-se contra o ideal da reafetuação, tão logo o acento principal é posto, na idéia de pesquisa, sobre a *tomada de distância* relativamente a toda tentativa ou a toda tentativa "enfática"; a problematização leva a melhor, então, sobre as tradições recebidas e a conceitualização sobre a mera transcrição da vivência segundo a sua própria linguagem; a história tende, então, maciçamente, a *afastar* o passado do presente. Ela pode até visar abertamente à produção de um efeito de estranheza, em oposição

ao desejo de re-familiarização do não-familiar, para empregar o vocabulário de Hayden White, que reencontraremos mais adiante. E por que o efeito de estranheza não iria até o de desorientação? Basta que o historiador se transforme no etnólogo dos tempos passados. Essa estratégia do distanciamento é posta a serviço do esforço de *decentramento* espiritual praticado pelos historiadores mais preocupados em repudiar o etnocentrismo ocidental da história tradicional.¹⁸

Em que categoria pensar essa tomada de distância?

Não é negligenciável começar pela mais familiar aos autores influenciados pela tradição alemã do *Verstehen*: a compreensão de *outrém* é, para essa tradição, o melhor análogo da compreensão histórica. Dilthey foi o primeiro que tentou fundamentar todas as ciências do espírito — inclusive a história — na capacidade que o espírito tem de se transportar para uma vida psíquica alheia, com base em signos que “exprimem” — ou seja, levam ao exterior — a experiência íntima de *outrém*. Correlativamente, a transcendência do passado tem como primeiro modelo a vida psíquica alheia levada ao exterior por uma conduta “significativa”. Assim, são lançadas duas pontes em direção uma da outra; por um lado, a expressão atravessa o intervalo entre o interior e o exterior; por outro lado, a transferência em imaginação para uma vida alheia atravessa o intervalo entre o si mesmo e seu outro. Essa dupla exteriorização permite que uma vida privada se abra para uma vida alheia, antes que se enxerte nesse movimento para fora a objetivação mais decisiva, aquela que decorre da inscrição da expressão em signos duradouros, na primeira fila dos quais se encontra a escritura.¹⁹

O modelo de *outrém* é certamente um modelo muito forte, na medida em que ele não põe em jogo apenas a alteridade, mas une o Mesmo ao Outro. Mas o paradoxo é que, ao abolir a diferença entre o *outrém* de hoje e o *outrém* de outrora, ele oblitera a problemática da distância temporal e se esquiva da dificuldade específica que está ligada à sobrevivência do passado no presente — dificuldade que faz a diferença entre conhecimento de *outrém* e conhecimento do passado.²⁰

Outro equivalente lógico da *alteridade* do passado histórico relativamente ao presente foi procurado junto à noção de *diferença*, que, por sua vez, presta-se a interpretações múltiplas. Passamos do par mesmo-outro para o par idêntico-diferente, sem variações sensíveis de sentido, além das contextuais. Mas a noção de *diferença* presta-se, por sua vez, a usos muito diferentes. Considerarei dois deles, que tomo emprestados de historiadores profissionais atentos à reflexão fundamental.

Uma primeira maneira de fazer uso da noção de diferença num contexto histórico é acoplá-la à de individualidade, ou melhor, de individualização, noção que o historiador encontra necessariamente em correlação com a de “conceitualização” histórica, de que ela constitui o pólo oposto: a individualização, com efeito, tende para o nome próprio (nomes de pessoas, de lugares, de acontecimentos singulares), como a conceitualização tende para abstrações cada vez mais englobantes (guerra, revolução, crise etc.).²¹ É esse uso do termo diferença, correlacionado ao de individualidade, que Paul Veyne ressalta no *Inventário das diferenças*. Para que a individualidade apareça como diferença, é preciso que a própria conceitualização histórica seja entendida como busca e posição de *invariantes*, entendendo por esse termo uma correlação estável entre um pequeno número de variáveis capazes de gerar suas próprias modificações. O fato histórico deveria, então, ser cingido como uma *variante* gerada por individualização dessas invariantes.²²

Mas uma diferença lógica faz uma diferença temporal? Paul Veyne parece admiti-lo, na medida em que substitui a investigação do distante, como temporal, pela do acontecimento caracterizado de maneira tão pouco temporal quanto possível por sua individualidade.²³ Assim, a epistemologia do indivíduo pode parecer eclipsar a ontologia do passado. Se explicar pelos invariantes é o contrário de narrar é porque os acontecimentos foram destemporalizados a ponto de já não estarem nem próximos nem distantes.²⁴

Na realidade, individualização por variação de um invariante e individualização pelo tempo não se recobrem. A primeira é relativa à escala de especificação dos invariantes escolhidos.

Nesse sentido lógico, é verdadeiro dizer que, para a história, a noção de individualidade só raramente se identifica com a de indivíduo no sentido último: o casamento na classe camponesa sob Luís XIV é uma individualidade relativa à problemática escolhida, sem que se trate de contar a vida dos camponeses tomados um a um. A individuação pelo tempo é outra coisa: é ela que faz com que o *inventário das diferenças* não seja uma classificação intemporal, mas se invista em narrativas.

Voltamos, assim, ao enigma da *distância temporal*, enigma sobredeterminado pelo distanciamento axiológico que nos tornou alheios aos costumes dos tempos passados, a tal ponto que a alteridade do passado relativamente ao presente predomina sobre a sobrevivência do passado no presente. Quando a curiosidade leva a melhor sobre a simpatia, o estrangeiro torna-se estranho. A diferença que separa substitui a diferença que vincula. Ao mesmo tempo, a noção de diferença perde sua pureza transcendental de “grande gênero”, por sobredeterminação. Com sua pureza transcendental, ela perde também sua univocidade, na medida em que a distância temporal pode ser valorizada em sentidos opostos, conforme predomine a ética da amizade (Marrou) ou a poesia do distanciamento (Veyne).

Concluo esta revista das figuras da alteridade com a contribuição de Michel de Certeau, que me parece ser o que vai mais longe no sentido de uma ontologia negativa do passado.²⁵ Trata-se ainda de uma apologia da diferença, mas num contexto de pensamento que a puxa para um sentido quase diametralmente oposto ao precedente. Esse contexto é o de uma “sociologia da historiografia”, na qual não é mais o *objeto* ou o *método* da história que é problematizado, mas sim o próprio historiador, quanto à sua operação. Fazer história é produzir algo. Coloca-se, então, a questão do lugar social da operação histórica.²⁶

Ora, esse lugar, segundo Certeau, é o não-dito por excelência da historiografia; em sua pretensão científica, com efeito, a história crê — ou pretende — ser produzida de lugar nenhum. O

argumento, note-se, vale tanto contra a escola crítica quanto contra a escola positivista: Onde se assenta, de fato, o tribunal do julgamento histórico?

É esse o contexto de questões em que surge uma nova interpretação do acontecimento como diferença. Como? Uma vez desmascarada a falsa pretensão do historiador de produzir história numa espécie de estado de não-gravidade sociocultural, nasce a suspeita de que toda história com pretensão científica esteja viciada por um desejo de domínio, que eleva o historiador à condição de árbitro do sentido. Esse desejo de domínio constitui a ideologia implícita da história.²⁷

Por que caminho essa variedade de crítica ideológica leva a uma teoria do acontecimento como diferença? Se é verdade que um sonho de domínio habita a historiografia científica, a construção dos modelos e a busca dos invariantes — e, por implicação, a concepção da diferença como variante individualizada de um invariante — são da alçada da mesma crítica ideológica. Coloca-se, então, a questão do estatuto de uma história que fosse menos ideológica. Seria uma história que não se limitasse a construir modelos, mas a significar as diferenças em *afastamento* relativamente a esses modelos. Uma nova versão da diferença nasce aqui de sua identificação com a de *afastamento*, que vem da lingüística estrutural e da semiologia (de Ferdinand de Saussure a Roland Barthes), elas mesmas se revezando com certas filosofias contemporâneas (de Gilles Deleuze a Jacques Derrida). Mas, em de Certeau, a diferença entendida como afastamento conserva uma sólida ancoragem na epistemologia contemporânea da história, na medida em que é o próprio progresso de sua modelização que suscita o balizamento dos afastamentos: os afastamentos, como as variantes de Veyne, são “relativos a modelos” (p. 25). Simplesmente, ao passo que as diferenças entendidas como variantes são homogêneas em relação aos invariantes, as diferenças-afastamentos são heterogêneas. A coerência é inicial, “a diferença age sobre os limites” (p. 27).²⁸

Oferece essa versão da noção de diferença como afastamento uma melhor aproximação do acontecimento como tendo sido?

Sim, até certo ponto. O que de Certeau chama de trabalho sobre o limite põe o próprio acontecimento em posição de afastamento relativamente ao discurso histórico. É nesse sentido que a diferença-afastamento concorre para uma ontologia negativa do passado. Para uma filosofia da história fiel à idéia de diferença-afastamento, o passado é o que falta — uma “ausência pertinente”.

Por que, então, não nos determos nessa caracterização do acontecimento passado? Por duas razões. Em primeiro lugar, o afastamento não é menos relativo a uma operação de sistematização do que a modificação de um invariante. O afastamento, por certo, exclui-se do modelo, ao passo que a modificação se inscreve na periferia do modelo. Mas a noção de afastamento permanece tão intemporal quanto a de modificação, na medida em que um afastamento permanece relativo ao modelo alegado. Além disso, não vemos que a diferença-afastamento seja mais apta a significar o *ter-sido* do passado do que a diferença-variante. O real no passado permanece sendo o enigma de que a noção de diferença-afastamento, fruto do trabalho sobre o limite, só oferece uma espécie de negativo, despojado, além disso, de sua intenção propriamente temporal.

Sem dúvida, uma crítica das intenções totalizantes da história, somada a um exorcismo do passado substancial e, mais ainda, ao abandono da idéia de *representação*, no sentido de uma reduplicação mental da presença, constituem igualmente operações de limpeza que devem ser continuamente retomadas; para presidi-las, a noção de diferença-afastamento é um guia bem-vindo. Mas essas são apenas manobras prévias: afinal de contas, a noção de diferença não faz justiça ao que parece haver de positivo na persistência do passado no presente. É por isso que, paradoxalmente, o enigma da distância temporal parece mais opaco ao final desse trabalho de decapagem. Pois como uma diferença, sempre relativa a um sistema abstrato e ela própria tão destemporalizada quanto possível, *ocuparia o lugar* do que, hoje ausente e morto, foi outrora real e vivo?

3. Sob o signo do Análogo: Uma abordagem tropológica?

Os dois grupos de tentativas examinadas acima não são vãos, apesar de seu caráter unilateral.

Um modo de “salvar” suas contribuições respectivas à questão do último referente da história é conjugar seus esforços sob o signo de um “grande gênero” que associe o Mesmo e o Outro. O Semelhante é esse grande gênero. Ou melhor: o Análogo, que é uma semelhança mais entre relações do que entre termos simples.

Não foi só a virtude dialética ou simplesmente didática da série “Mesmo, Outro, Análogo” que me estimulou a procurar uma solução para o problema posto na direção que agora vamos explorar. O que inicialmente me alertou foram as antecipações veladas dessa categorização da relação de lugar-tenência ou de representância nas análises anteriores, onde não se cansam de reaparecer expressões da forma “*tal como*” (tal como isso foi). Nesse aspecto a fórmula de Leopold Ranke — *wie es eigentlich war* — está em todas as memórias.²⁹ Uma vez que queremos marcar a diferença entre a ficção e a história, sempre invocamos a idéia de certa correspondência entre a narrativa e o que realmente aconteceu. Ao mesmo tempo, estamos bem conscientes de que essa re-construção é uma construção diferente do curso dos acontecimentos relatados. É por isso que muitos autores rejeitam o termo *representação*, que lhes parece muito carregado do mito de uma reduplicação termo a termo da realidade na imagem que dele temos. Mas o problema da correspondência com o passado não é eliminado pela mudança de vocabulário. Se a história é uma construção, o historiador, por instinto, gostaria que essa construção fosse uma reconstrução. Parece, com efeito, que esse desígnio de reconstruir ao construir faça parte das obrigações impostas ao bom historiador. Coloque ele o seu trabalho sob o signo da amizade ou sob o da curiosidade, ele é movido pelo desejo de fazer justiça ao passado. Sua relação com o passado é primeiro a de uma dívida não paga, em que ele representa a todos, a nós, os leitores de sua obra. Essa idéia de

dívida, estranha à primeira vista, parece-me delinear-se no pano de fundo de uma expressão comum ao pintor e ao historiador: ambos procuram “restituir” uma paisagem, um curso de acontecimentos. Sob esse termo “restituir”, reconheço o desígnio de “*devolver o que é seu*” ao que é e ao que foi.

É esse desígnio que dá uma alma às pesquisas às vezes abstrusas que se seguem.

Um segundo motivo orientou-me: se é verdade que o Análogo não aparece em nenhuma das listas de “grandes gêneros” em Platão, em compensação, ele aparece na *Retórica* de Aristóteles com o título de “metáfora proporcional”, chamando-se precisamente *analogia*. Ocorre à mente, então, a questão de saber se uma teoria dos tropos, uma tropologia, não poderia tomar o lugar, no momento crítico a que as duas análises precedentes nos conduziram, da articulação conceitual da representância. É nesse estágio da reflexão que deparo com a tentativa feita por Hayden White, em *Metahistory* e em *Tropics of discourse*,³⁰ de completar uma teoria da “armação da intriga” (*emplotment*) por uma teoria dos “tropos” (metáfora, metonímia, sinédoque, ironia). Esse recurso à tropologia é imposto pela estrutura singular do discurso histórico, em contraste com a simples ficção. Esse discurso parece, com efeito, reivindicar uma dupla fidelidade: por um lado, às exigências ligadas ao *tipo* de intriga privilegiado; por outro lado, ao próprio passado, por meio da informação documental acessível num dado momento. O trabalho do historiador consiste, então, em fazer da estrutura narrativa um “modelo”, um “ícone” do passado, capaz de “representá-lo”.³¹

Como responde a tropologia ao segundo desafio? Resposta: “... Antes que um domínio possa ser interpretado, é preciso primeiro que ele seja construído à maneira de um solo habitado por figuras discerníveis” (*Metahistory*, p. 30). Com vista a figurar “o que realmente aconteceu no passado, o historiador deve primeiro *prefigurar* o conjunto dos acontecimentos relacionados nos documentos” (*ibid.*). A função dessa operação poética é desenhar itinerários possíveis no “campo histórico” e, assim, dar um primeiro contorno a objetos possíveis de conhecimento. A

intenção é, sem dúvida, orientada para o que realmente aconteceu no passado; mas o paradoxo é que só podemos designar esse anterior a toda narrativa *prefigurando-o*.³²

O privilégio dos quatro tropos fundamentais da retórica clássica é oferecerem uma variedade de figuras de discurso para esse trabalho de prefiguração e, assim, preservar a riqueza de sentido do objeto histórico, ao mesmo tempo pela equivocidade própria de cada tropo e pela multiplicidade das figuras disponíveis.³³

Na verdade, dos quatro tropos considerados — metáfora, metonímia, sinédoque e ironia —, é o primeiro que tem vocação explicitamente *representativa*. Mas Hayden White parece querer dizer que os outros tropos, embora distintos, seriam variantes da metáfora³⁴ e teriam como função corrigir a ingenuidade da metáfora, propensa a ter como adequada a semelhança afirmada (*My love, a rose*). Assim, a metonímia, ao reduzir um ao outro a parte e o todo, tenderia a transformar um fator histórico na mera manifestação de outro. A sinédoque, compensando a relação extrínseca de duas ordens de fenômenos por uma relação intrínseca entre qualidades partilhadas, figuraria uma integração sem redução. Caberia à ironia introduzir uma nota negativa nesse trabalho de prefiguração — algo como um “*second thought*” — uma “*suspensão*”. Por contraste com a metáfora, que inaugura e em certo sentido agrupa o domínio tropológico, Hayden White chama a ironia de “metatrópica”, enquanto suscita a tomada de consciência do mau uso possível da linguagem figurativa e lembra constantemente a natureza problemática da linguagem como um todo. Nenhuma dessas iniciativas de estruturação exprime uma coerção lógica e a operação figurativa pode deter-se no primeiro estágio, o da caracterização metafórica. Mas só o percurso completo da apreensão mais ingênua (metáfora) à mais reflexiva (ironia) permite falar de uma estrutura tropológica da consciência.³⁵ Em suma, a teoria dos tropos, por seu caráter deliberadamente lingüístico, pode integrar-se no quadro das modalidades da imaginação histórica, sem, porém, integrar-se em seus modos propriamente explicativos. Nesse aspecto, ela constitui a estrutura profunda da imaginação histórica.³⁶

O lucro que se espera desse mapa tropológico da consciência, no que diz respeito à ambição *representativa* da história, é imenso: a retórica governa a descrição do campo histórico, assim como a lógica governa a argumentação de valor explicativo: "Pois é por figuração que o historiador virtualmente *constitui* o assunto do discurso."³⁷ Nesse sentido, a identificação do tipo de intriga é da alçada da lógica, mas a intenção do conjunto de acontecimentos que a história, como sistema de signos, tenta descrever é da alçada da tropologia. A prefiguração trópica mostra-se mais específica, na medida em que a explicação por armação de intriga é tida como mais genérica.³⁸

Não poderíamos, pois, confundir o valor *icônico* da representação do passado com um modelo, no sentido de modelo em escala, como o são os mapas geográficos, pois não há original dado a que comparar o modelo; é justamente a estranheza do original, tal como os documentos o fazem aparecer, que provoca o esforço da história para prefigurar o seu estilo.³⁹ É por isso que, entre uma narrativa e um curso de acontecimentos, não há uma relação de reprodução, de reduplicação, de equivalência, mas sim uma relação metafórica: o leitor é dirigido para a espécie de figura que assimila (*liken*) os acontecimentos relacionados a uma forma narrativa que nossa cultura tornou familiar para nós.

Gostaria agora de dizer em algumas palavras como eu mesmo me situo em relação às análises sutis e não raro obscuras de Hayden White. Não hesito em dizer que elas constituem, a meu ver, uma contribuição decisiva para a exploração do terceiro momento dialético da idéia de lugar-tenência ou de representância, pelo qual tento exprimir a relação da narrativa histórica com o passado "real". Ao darem o apoio dos recursos *tropológicos* ao "casamento" (*matching up*) entre tal intriga e tal curso de acontecimentos, essas análises dão uma credibilidade precisa à nossa sugestão de que a relação com a realidade do passado deve passar sucessivamente pelo crivo do Mesmo, do Outro e do Análogo. A análise tropológica é a procurada explicação da categoria do Análogo. Ela diz apenas uma coisa: as coisas devem ter se passado *como se diz* nessa narrativa; graças ao crivo tropológico, o *ser-come* do acontecimento passado é levado à linguagem.

Dito isso, admito de bom grado que, isolado do contexto dos dois outros grandes gêneros — o Mesmo e o Outro — e sobretudo isolado da pressão que exerce sobre o discurso o *face-a-face* — o *Gegenüber* — em que consiste o *ter-sido* do acontecimento passado, o recurso à tropologia ameaça apagar a fronteira entre a *ficção* e a *história*.⁴⁰

Dando ênfase quase que exclusivamente ao *procedimento* retórico, corremos o risco de ocultar a intencionalidade que *atravessa* a "trópica do discurso" na direção dos acontecimentos passados. Se não restabelecêssemos esse primado da intenção referencial, não poderíamos dizer, com o próprio Hayden White, que a competição entre configurações seja ao mesmo tempo uma "competição entre figurações poéticas rivais daquilo em que o passado pode ter consistido" (p. 60). Gosto da fórmula: "Só podemos conhecer o efetivo (*the actual*) contrastando-o ou comparando-o com o imaginável" (p. 61). Se essa fórmula deve conservar todo seu peso, é preciso que a preocupação de "reconduzir a história às suas origens na imaginação literária" (*ibid.*) não leve a dar maior valor à potência verbal investida em nossas redescritões do que às *incitações* à redescritão que vêm do próprio passado. Em outras palavras, é preciso que uma certa arbitrariedade tropológica⁴¹ não faça esquecer a espécie de pressão que o acontecimento passado exerce sobre o discurso histórico por meio dos documentos conhecidos, exigindo dele uma *retificação* sem fim. A relação entre ficção e história é, com certeza, mais complexa do que jamais se dirá. Ora, sem dúvida é preciso combater o preconceito segundo o qual a linguagem do historiador poderia tornar-se inteiramente transparente, a ponto de deixar falar os próprios fatos: como se bastasse eliminar os *ornamentos da prosa* para acabar com as *figuras da poesia*. Mas não poderíamos combater esse primeiro preconceito sem combater o segundo, de acordo com o qual a literatura de imaginação, porque usa constantemente de ficção, deve sempre ter um alcance nulo sobre a realidade. Os dois preconceitos devem ser combatidos juntos.⁴²

Para esclarecer esse papel atribuído à tropologia na articulação íntima da noção de representância, acho que se deve voltar ao “como” contido na expressão de Ranke que não cessou de nos estimular: os fatos *tals como* eles *realmente* se passaram. Na interpretação analógica da relação de lugar-tenência ou de representância, o “*realmente*” só é significado pelo “*tal como...*”. Como isso é possível? Acho que a chave do problema está no funcionamento, não apenas retórico, mas também ontológico, do “*como*”, tal como o analiso no sétimo e no oitavo estudos de *A metáfora viva*. O que, a meu ver, confere à metáfora um alcance referencial, veículo ele próprio de uma pretensão ontológica, é a intenção de um *ser-como...* correlativo ao *ver-como...*, no qual se resume o trabalho da metáfora no plano da linguagem. Ou seja, o próprio ser deve ser metaforizado sob a forma do *ser-como...*, se podemos atribuir à metáfora uma função ontológica que não contradiga o caráter vivo da metáfora no plano lingüístico, ou seja, seu poder de aumentar a polissemia inicial de nossas palavras. A correspondência entre o *ver-como* e o *ser-como* satisfaz a essa exigência.

É em virtude desse poder, que há pouco eu chamava de *redescricao*, que podemos legitimamente pedir à tropologia que prolongue a dialética dos “grandes gêneros” por uma retórica dos “tropos maiores”. Assim, nosso conceito de *refiguração* do tempo pela narrativa — herdeiro do conceito de *redescricao* metafórica — alude à noção de *figura*, núcleo da tropologia.

Mas, assim como pudemos conceder ao funcionamento retórico e ontológico da metáfora uma autonomia completa para dar conta da linguagem poética, ilustrada principalmente pela poesia lírica, também é necessário vincular o Análogo ao jogo complexo do Mesmo e do Outro, para dar conta da função essencialmente temporalizante da representância. Na caça ao ter-sido, a analogia não age isoladamente, mas em ligação com a identidade e a alteridade. O passado é o que, inicialmente, deve ser reafetado de modo identitário: mas não é tal que esteja

ausente de todas as nossas construções. O Análogo, precisamente, guarda consigo a força da reafetuação e do distanciamento, na medida em que *ser-como* é *ser* e *não ser*.

Não é somente com o Mesmo e o Outro que o Análogo deve ser relacionado, no interior do presente capítulo, mas com a problemática do capítulo anterior e com a dos capítulos seguintes.

Dirigindo nosso olhar para trás, precisamos fazer aparecer o vínculo íntimo entre a problemática do rastro e a da representância. É por intermédio do “*como*” da analogia que a análise da representância dá seqüência à do rastro. No capítulo anterior, o rastro foi interpretado do ponto de vista da reinscrição do tempo fenomenológico sobre o tempo cósmico; nele vimos a conjunção de uma relação causal, no plano físico, e de uma relação de significância, no plano semiológico; pudemos, assim, chamá-lo de um *efeto-signo*. Com isso, nem por um instante acreditamos esgotar o fenômeno do rastro. Instigados por um texto de Lévinas, concluímos nossa meditação num tom voluntariamente enigmático. O rastro, dizíamos, significa sem fazer aparecer. É nesse ponto que a análise da representância entra em cena; a aporia do rastro como “*valendo pelo*” passado encontra no “*ver-como*” uma saída parcial. Essa articulação decorre do que a análise da representância, tomada globalmente em seus três momentos — Mesmo, Outro, Análogo —, acrescenta à problemática da reinscrição do tempo fenomenológico sobre o tempo cósmico a problemática da distância temporal. Não a acrescenta, porém, de fora, pois, em última instância, a distância temporal é o que o rastro desdobra, percorre, atravessa. A relação de representância apenas *explicita* essa travessia do tempo pelo rastro. Mais precisamente, ela *explicita* a estrutura dialética da travessia que converteu o espaçamento em mediação.

Se, para encerrar, dirigirmos nosso olhar para a frente, na direção do processo de totalização a que dedicaremos as análises seguintes, suspeitaremos por que a exploração só podia ficar inacabada — inacabada porque abstrata. Como aprendemos da fenomenologia, e em particular da de Heidegger, o passado separado da dialética entre futuro, passado e presente permane-

ce sendo uma abstração. É por isso que o capítulo que encerramos constitui quase que apenas uma tentativa de melhor pensar o que permanece *enigmático* na passividade do passado enquanto tal. Colocando-a sucessivamente sob os “grandes gêneros” do Mesmo, do Outro e do Análogo, pelo menos preservamos também o caráter misterioso da *dívida* que, do mestre em intrigas, faz um servidor da memória dos homens do passado.⁴³

Notas

1. Karl Heussi. *Die Krisis des Historismus*. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1932: “eine zutreffende Entsprechung des im ‘Gegenüber’ Gewesenen” (p. 48).
2. “As concepções históricas são *Verstretungen* que pretendem significar (*bedeuten*) o que foi uma vez (*was... einst war*) de um modo consideravelmente mais complicado e dado a uma descrição inesgotável” (p. 48). Contrariamente a Theodor Lessing, para quem só a história conferiria um sentido ao insensato (*sinnlos*), é o *Gegenüber* que impõe diretiva e correção à pesquisa histórica e a subtrai à arbitrariedade que parece caucionar o trabalho de seleção e de organização realizado pelo historiador: Senão, como a obra de determinado historiador poderia corrigir a de um outro e pretender, melhor do que ela, acertar (*treffen*)? Karl Heussi também se deu conta dos traços do *Gegenüber* que fazem da representância um enigma próprio do conhecimento histórico, a saber: por um lado, segundo Troeltsch, a afluência do *face-a-face* que faz o passado pender para o lado do insensato; por outro lado, as estruturas multívocas do passado, que o trazem de volta para o lado do sensato; em suma, o passado consiste na “plenitude das incitações possíveis à configuração histórica (*die Fülle der möglichen Anreize zu historischer Gestaltung*)” (p. 49).
3. O termo representância aparece em François Wahl. *Que'est-ce que le structuralisme?* Paris: Seuil, 1968, p. 11.
4. O exemplo de Marc Bloch, em *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, é, nesse aspecto, revelador; ele conhece bem a problemática do rastro: ela lhe é colocada pela do documento (“Que entendemos, com efeito, por documentos, senão um ‘rastros’, ou seja, a marca perceptível ao sentido deixada por um fenômeno ele próprio impossível de apreender?”; p. 56). Mas a referência enigmática ao rastro é imediatamente anexada à noção de *observação indireta*, familiar às ciências empíricas, na medida em que o físico, o geógrafo, por exemplo, apóiam-se em observações feitas por outrem (*ibid.*). Sem dúvida, o historiador, ao contrário do físico, não pode provocar o aparecimento do rastro. Mas essa fraqueza da observação histórica é compensada de duas maneiras: o historiador pode multiplicar os relatos das testemunhas, confrontá-los uns com os outros; Marc Bloch fala, nesse

sentido, do “manejo de testemunhos de tipos opostos” (p. 65). Sobretudo, ele pode privilegiar as “testemunhas contra a vontade”, ou seja, os documentos não destinados a informar, a instruir os contemporâneos e menos ainda os futuros historiadores (p. 62). Só que, para uma investigação filosófica ligada ao alcance ontológico da noção de rastro, a preocupação de marcar a pertença do conhecimento por rastro ao campo da observação tende a ocultar o caráter enigmático da noção de rastro do *passado*. O testemunho autenticado realiza como que uma observação *ocular* por delegação: vejo através dos olhos de um outro. Uma ilusão de contemporaneidade é assim criada, e permite alinhar o conhecimento por rastro com o de observação indireta. E, no entanto, ninguém sublinhou mais magnificamente do que Marc Bloch o vínculo da história com o tempo, quando a definiu como a ciência “dos homens no tempo” (p. 36).

5. *The idea of history* é uma obra póstuma publicada por T.M. Knox em 1946 (Clarendon Press; Oxford University Press, 1956), com base em conferências escritas em Oxford, em 1936, depois da nomeação de Collingwood para a cátedra de filosofia metafísica, e parcialmente revistas pelo autor até 1940. Foi na quinta parte, intitulada *Epilegomena*, pp. 205-324, que o editor reagrupou as partes sistemáticas da obra inacabada de Collingwood.
6. No plano adotado pelo editor de *The idea of history*, o parágrafo sobre a “história como reafirmação da experiência passada” (pp. 282-302) se segue expressamente àquele sobre “a imaginação histórica” (pp. 231-249) — este foi a aula inaugural das conferências de Oxford — bem como ao parágrafo sobre a “prova documentária”, em que o conceito de história humana é oposto ao de natureza humana, e em que ele é tratado diretamente como *reenactment*, sem passar pela reflexão sobre a imaginação. Compreende-se essa ordem de exposição se o *reenactment*, sem constituir o procedimento metodológico característico da história, define seu *telos*, e ao mesmo tempo o seu lugar no saber. Eu seguirei a ordem: prova documentária, imaginação histórica, história como reafirmação da experiência passada — para marcar bem o caráter mais filosófico do que epistemológico do conceito de reafirmação.
7. Para Collingwood, a questão é menos saber como a história se distingue das ciências da natureza do que saber se pode haver um conhecimento do homem que não o histórico. A essa questão, ele dá uma resposta claramente negativa, pela muito simples razão de que o conceito de história humana vem ocupar o lugar atribuído por Locke e Hume ao de natureza humana: “O verdadeiro meio de explorar o espírito é pelo método histórico” (p. 209). “A história é o que a ciência da natureza professou ser” (*ibid.*). “Todo conhecimento do espírito é histórico” (p. 219). “A ciência do espírito humano resolve-se na história” (p. 220). Note-se que Collingwood chama de “*interpretation of evidence*” (pp. 9-10) o que traduzimos aqui por prova documentária. Mas o termo inglês “*evidence*” raramente se traduz em francês por *evidence* (evidência), principalmente nas matérias jurídicas de que a teoria da história o toma emprestado: aqui, diz ele, “*evidence* é uma palavra coletiva para as coisas que, tomadas uma a uma, são chamadas de

documentos, e um documento é uma coisa que existe aqui e agora, tal que o historiador, aplicando-lhe o seu pensamento, obtém as respostas para as questões que coloca a respeito de acontecimentos passados" (p. 1).

8. O caráter semiológico do problema é evidente, embora Collingwood não se sirva do termo: as mudanças externas não são as *que* o historiador considera, mas sim aquelas *através das quais* ele olha, para discernir o pensamento que ali reside (p. 214). Essa relação entre o exterior e o interior corresponde ao que Dilthey designa como *Ausdruck* (expressão).
9. E. Anscombe. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957, p. 72.
10. "A filosofia é reflexiva... ela pensa sobre o pensamento!" (p. 1). No plano histórico, a prova tem como face-a-face "o passado que consiste em acontecimentos particulares ocorridos no espaço e no tempo e que cessaram de acontecer (*which are no longer happening*)" (p. 5). Ou ainda: "As ações de seres humanos que foram feitas no passado" (p. 9). A questão é: "Que é que, a seu respeito, faz com que seja possível que historiadores a conheçam" (*ibid.*). A ênfase no caráter passado faz com que a questão só possa ser tratada por homens duplamente qualificados, como historiadores com a experiência do ofício e como filósofos capazes de refletir sobre essa experiência.
11. "Todo ato de pensamento é um ato crítico: o pensamento que reafirma pensamentos do passado conseqüentemente os critica ao reatualizá-los" (p. 216). Se, com efeito, a causa é o interior do próprio acontecimento, só um longo trabalho de interpretação permite encarar a nós mesmos na situação, pensar por nós mesmos o que um agente do passado julgou que era apropriado fazer.
12. A relação entre prova documentária ("*historical evidence*") e imaginação situa a pesquisa histórica inteira na *lógica da pergunta e da resposta*. Esta é exposta em *An autobiography* (Oxford University Press, 1939). Gadamer presta-lhe uma vibrante homenagem em sua própria tentativa de fazer dessa lógica o equivalente do método dialógico de Platão, depois do fracasso de Hegel. Collingwood é, nesse aspecto, um precursor: "Em matéria de história, questão e prova vão de par. Vale como prova tudo o que permite que você responda à sua questão — a questão que você coloca agora" (p. 281).
13. Collingwood não teme reivindicar a frase de Kant sobre a imaginação, "essa faculdade cega indispensável", que "faz todo o trabalho da construção histórica" (p. 241). Só a imaginação histórica "imagina o passado" (p. 242). Estamos, assim, nos antípodas da idéia de testemunho ocular transmitida por fontes autorizadas: "Propriamente falando, não há dados brutos (*no data*)" (p. 249). O idealismo inerente à tese da imaginação *a priori* explode nas linhas de conclusão do parágrafo que lhe é consagrado: é preciso considerar "a idéia da imaginação histórica como uma forma de pensamento que só depende de si mesma, determina e justifica a si mesma" (p. 249). É preciso, então, ir até a quase-identificação entre o trabalho do historiador

e o do romancista. "Romance e história explicam-se e justificam-se ambos por si mesmos; eles resultam de uma atividade autônoma que tira de si mesma sua autoridade: em ambos os casos, essa atividade é a imaginação *a priori*" (p. 246).

14. Nesse aspecto, a aproximação entre *reenactment* e inferência prática, proposta por Rex Martin em *Historical explanation, reenactment and practical inference* (Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1977), constitui a tentativa mais frutífera de aproximar Collingwood da filosofia da história de A. Danto, W. Walsh e sobretudo von Wright. Imaginação, inferência prática e reafirmação devem ser pensadas juntas.
15. A constituição romana, ou sua modificação por Augusto, uma vez repensada, não é menos um objeto eterno do que o triângulo segundo Whitehead: "A característica que o torna histórico não é que ele aconteça no tempo, mas sim que ele tem acesso ao nosso conhecimento pelo fato de que repensamos o mesmo pensamento que criou a situação que examinamos e assim chegamos a compreender essa situação" (p. 218).
16. "Assim, o processo histórico é um processo no qual o homem cria para si mesmo esta ou aquela idéia da natureza humana, recriando em seu próprio pensamento o passado de que é herdeiro" (p. 226). "Reafirmar o passado é, para o historiador, recriá-lo em sua própria mente" (p. 286). A idéia de reafirmação tende, assim, a substituir a de testemunho, cuja força é manter a alteridade tanto da testemunha quanto daquilo sobre o que ela testemunha.
17. *The idea of history* oferece várias expressões equivalentes: "a matéria de que trata a história" não é o ato individual, tal como ele se produziu, "mas sim o próprio ato de pensamento em sua sobrevivência e em sua revivescência em épocas diferentes e em diferentes pessoas" (p. 303). Isso implica que se veja a "atividade do si" como "uma atividade única que persiste através da diversidade de seus próprios atos" (p. 306). E ainda: "O objeto deve ser de tal sorte que ele próprio possa reviver na mente do historiador; a mente do historiador deve ser tal que dê asilo a essa revivescência" (p. 304). "O conhecimento histórico tem, então, como seu próprio objeto o pensamento: não as coisas em que se pensa, mas sim o próprio ato de pensar" (p. 305).
18. Essa preocupação de distanciamento é muito forte nos historiadores franceses; François Furet pede, no início de *Pensar a Revolução Francesa*, que a curiosidade intelectual rompa com o espírito de comemoração ou de execração. *Uma outra Idade Média*, para retomar o título de J. Le Goff, é uma Idade Média outra. Para Paul Veyne, em *O inventário das diferenças*, "os romanos... existiram de maneira tão exótica e ao mesmo tempo tão cotidiana quanto os tibetanos, por exemplo, ou os nhambiquaras, nem mais, nem menos; de sorte que se torna impossível considerá-los por mais tempo como uma espécie de povo-valor" (p. 8).
19. Esse modelo foi forte o bastante para inspirar ainda R. Aron e H. Marrou: a primeira parte da *Introduction à la philosophie de l'histoire*, de Aron, procede do conhecimento de si ao conhecimento de outrem e deste ao conhecimento

histórico. É bem verdade que, no pormenor, o argumento tende a arruinar a aparente progressão sugerida pelo plano: como a coincidência consigo mesmo é impossível (p. 59), outrem constitui o verdadeiro mediador entre si e si mesmo; por sua vez, o conhecimento de outrem, não tendo acesso nunca à fusão das consciências, sempre requer a mediação dos signos; enfim, o conhecimento histórico, fundamentado pelas obras emanadas das consciências, revela-se também ele tão originário quanto o conhecimento de outrem e quanto o conhecimento de si mesmo. Decorre daí que, para Aron, "o ideal da ressurreição é... menos inacessível do que estranho à história" (p. 81). Se, em Marrou, em *Do conhecimento histórico*, a compreensão de outrem permanece sendo o modelo forte do conhecimento histórico, é em razão da conjugação da epistemologia e da ética no conhecimento histórico. A compreensão de outrem hoje e a compreensão dos homens do passado compartilham a mesma dialética, de essência moral, do Mesmo e do Outro: por um lado, conhecemos essencialmente o que se parece conosco; por outro lado, a compreensão de outrem exige que pratiquemos a *epokhé* de nossas preferências, para compreendermos o outro como outro. O humor desconfiado da historiografia positivista é que nos impede de reconhecer a identidade do laço de amizade que circula entre mim e o outrem de hoje, entre mim e o outrem de outrora (p. 118). Esse laço é mais essencial do que a curiosidade, que, com efeito, põe o outro à distância.

20. Uma e outra foram muitas vezes aproximadas na filosofia analítica, em razão da semelhança entre os paradoxos que elas levantam para uma filosofia que faz do conhecimento empírico, portanto da observação presente, o critério último da verificação. As asserções sobre outrem e as asserções sobre o passado têm em comum o fato de não serem nem verificáveis nem refutáveis empiricamente. Têm também em comum poderem, até certo ponto, ser intercambiadas uma contra a outra, na medida em que são principalmente as ações de homens como nós que a história procura alcançar no passado, e, inversamente, na medida em que o conhecimento de outrem contém, mais ainda do que a compreensão de si mesmo, a defasagem entre a experiência vivida e a retrospectão. Mas essas razões não fazem com que o problema seja, em ambas as partes, o mesmo.

21. Cf. Paul Veyne. "L'histoire conceptualisante", in: Le Goff e Nora (orgs.) *Faire de l'histoire*. t. I. Paris: Gallimard, 1974, pp. 62-92. O método weberiano dos ideal-tipos antecipara esse movimento de pensamento. Mas a historiografia francesa é que acentuou o efeito de distanciamento ligado à conceitualização histórica. Conceitualizar é romper com o ponto de vista, as ignorâncias e as ilusões, e toda a linguagem dos homens do passado. Já é afastá-los de nós no tempo. Conceitualizar é adotar o olhar de simples curiosidade do etnólogo — a menos que seja o do entomologista...

22. "O invariante"; declara Paul Veyne (*L'inventaire des différences*. Paris: Seuil), "explica suas próprias modificações históricas a partir de sua complexidade interna; a partir dessa mesma complexidade, ele explica também seu próprio eventual desaparecimento" (p. 24). Assim, o imperialismo

romano é uma das duas grandes variantes do invariante da busca de segurança para uma potência política; em vez de procurá-la por meio de um equilíbrio com outras potências, como na variante grega, o imperialismo romano busca-a pela conquista de todo o horizonte humano "até seus limites, até o mar ou os Bárbaros, para ficar enfim sozinho no mundo, quando tudo foi conquistado" (p. 17).

23. "Assim, a conceitualização de um invariante permite explicar os acontecimentos; jogando com as variáveis, podemos recriar, a partir do invariante, a diversidade das modificações históricas" (p. 18-19). De maneira ainda mais forte: "Só o invariante individualiza" (p. 19).

24. É preciso, então, chegar a dizer que "os fatos históricos podem ser individualizados sem serem recolocados em seu lugar num complexo espaço-temporal" (p. 48). E ainda: "A história não estuda o homem no tempo: ela estuda materiais humanos subsumidos sob conceitos" (p. 50). A esse preço, a história pode ser definida como "ciência das diferenças, das individualidades" (p. 52).

25. "L'opération historique", in: *Faire de l'histoire*, op. cit., t. I, pp. 3-41.

26. "Enfocar a história como uma operação será tentar... compreendê-la melhor como a relação entre um lugar (um recrutamento, um meio, uma profissão etc.) e procedimentos de análise (uma disciplina)" (p. 4).

27. Esse argumento não surpreenderá os leitores de Horkheimer e de Adorno — os mestres da Escola de Frankfurt — que mostraram a mesma vontade de dominação em ação no racionalismo do Iluminismo. Encontramos uma forma aparentada nas obras de Habermas, nas quais é denunciada a pretensão da razão instrumental de anexar as ciências histórico-hermenêuticas. Algumas fórmulas de Michel de Certeau vão muito mais longe no sentido do marxismo clássico e sugerem uma relação, linear e mecânica demais para o meu gosto, entre a produção histórica e a organização social: "Da reunião dos documentos à redação do livro, a prática histórica é inteiramente relativa à estrutura da sociedade" (p. 13). "De ponta a ponta, a história permanece configurada pelo sistema em que ela se elabora" (p. 16). Em compensação, o que é dito sobre a produção dos documentos e a "redistribuição do espaço" (p. 22) que ela implica é muito esclarecedor.

28. É bastante eloquente a continuação do texto: "Retomando uma palavra antiga que já não corresponde a sua nova trajetória, poderíamos dizer que ela [a pesquisa] já não parte de 'raridades' (restos do passado) para chegar a uma síntese (compreensão presente), mas que ela parte de uma formalização (um sistema presente) para dar lugar a 'restos' (indícios de limites e, com isso, de um 'passado' que é o produto do trabalho)" (p. 27).

29. Com essa fórmula, Ranke definia o ideal de objetividade da história: "Assinalamos à história a tarefa de julgar o passado, de instruir o presente em prol das gerações futuras. O presente estudo não assume um tão alto ofício: ele se limita a mostrar como as coisas efetivamente se passaram (*Wie es eigentlich gewesen*)."
Geschichten der romanischen und germanischen

- Völker von 1494-1514, in: *Fürsten und Völker* (Wiesbaden: Willy Andreas, 1957, p. 4). Esse famoso princípio rankiano não exprime tanto a ambição de alcançar o próprio passado, sem mediação interpretante, quanto o desejo do historiador de se despojar de suas preferências pessoais, de "cancelar seu próprio eu, por assim dizer, de deixar falarem as coisas e se mostrarem as forças poderosas que se revelaram ao longo dos séculos", como consta de *Über die Epochen der neueren Geschichte* (Ed. Hans Herzfeld, Schloss Laupheim, s.d., p. 19) (textos citados por Leonard Krieger. *Ranke, The meaning of history*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1977, pp. 4-5).
30. *Metahistory. The historical imagination in XIXth century Europe*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1973, pp. 31-38. *Tropics of discourse* é o título de uma coletânea de artigos publicados entre 1966 e 1976, Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1978. Considerarei principalmente os artigos posteriores a *Metahistory*: "The historical text as literary artifact", *Clio*, 3, nº 3, 1974; "Historicism, history and the figurative imagination", *History and Theory*, 14, nº 4, 1975; "The fictions of factual representation", in: Angus Fletcher (org.) *The literature of fact*. Nova York: Columbia University Press, 1976 (o artigo de *Clio* é também reproduzido em Canary e Kozecki (orgs.) *The writing of history*. University of Wisconsin Press, 1978).
31. Considerarei a obra histórica tal como existe da maneira mais manifesta: ou seja, "uma estrutura verbal em forma de discurso narrativo em prosa que pretende ser (*purports to be*) um modelo, um ícone das estruturas e dos processos do passado, com vistas a explicar o que eles foram representando-os (*representing*)" (*Metahistory*, p. 2). Mais adiante: "Os relatos históricos visam ser (*purport*) modelos verbais ou ícones de certos segmentos do processo histórico" (*ibid.*, p. 30). Expressões vizinhas podem ser lidas nos artigos posteriores a *Metahistory*: a ambição de construir "a espécie de história que melhor se coaduna (*that best fitted*) com os fatos conhecidos" (*The writing of history*, p. 48). A sutileza do historiador consiste em "fazer casar (*in matching up*) uma estrutura de intriga especial com os acontecimentos que ele deseja revestir de uma certa significação" (*ibid.*). Com essas duas expressões figuradas, é todo o problema da re-presentation do passado que é posto em conjunção com a operação de armação da intriga.
32. "Esse protocolo lingüístico pré-conceitual será, por sua vez, caracterizável — em virtude de sua natureza essencialmente *prefigurativa* — em função do modo tropológico dominante no qual ele é forjado" (*ibid.*, p. 30). Ele é chamado de *prefigurativo*, não em nosso sentido (*mimese* I), ou seja, como estrutura da *práxis* humana anterior ao trabalho de configuração pela narrativa histórica ou pela narrativa de ficção, mas sim no sentido de uma operação *lingüística* que se desenrola no nível da massa documentária ainda indiscriminada: "Ao identificar o modo (ou os modos) dominante de discurso, temos acesso a esse nível de consciência em que um mundo de experiência é constituído antes de ser analisado" (*ibid.*, p. 33).
33. É por isso que, em oposição ao binarismo em moda na lingüística e na antropologia estrutural, Hayden White retorna aos quatro tropos de Ramus e de Vico. O artigo de 1975, "Historicism, history and the figurative imagination", oferece uma crítica argumentada do binarismo de Jakobson. Não é de espantar que *Tropics of discourse* contenha vários ensaios direta ou indiretamente consagrados à poética lógica de Vico, o qual se revela o verdadeiro mestre de Hayden White, seguido por Kenneth Burke e sua *Grammar of motives*: a expressão tropos-mestres (*master tropes*) é deste último.
34. Compreendo assim a seguinte declaração, à primeira vista desconcertante: "Ironia, metonímia e sinédoque são espécies (*kinds*) de metáforas, mas diferem uma da outra pela espécie de redução ou de integração que operam no nível literário de suas significações, pela espécie de iluminação a que visam no nível figurativo. A metáfora é essencialmente *representativa* (*representational*), a metonímia *reducionista*, a sinédoque *integrativa* e a ironia *denegativa* (*negational*)" (*ibid.*, p. 34).
35. O problema é retomado em "Fictions of factual representation" (*ibid.*, pp. 122-144): a metáfora privilegia a semelhança; a metonímia, a continuidade, portanto, a *dispersão* em encadeamentos mecânicos (o responsável pela caracterização da dispersão como "redução" é K. Burke); a sinédoque privilegia a relação parte/todo, portanto, a integração e as interpretações holísticas ou organicistas. A ironia, a suspensão privilegia a contradição, a aporia, sublinhando a *inadequação* de toda *caracterização*. Lembrou-se também, como o fizera *Metahistory*, que há certa afinidade entre determinado tropo e determinado modo de armação da intriga: entre a metáfora e o romanesco, entre a metonímia e o trágico etc.
36. A introdução de *Tropics of discourse*: "Tropology, discourse and modes of human consciousness" (pp. 1-26) dá a esse "elemento trópico em todo discurso, seja ele do gênero realista ou do gênero mais imaginativo", uma função mais ambiciosa do que a que *Metahistory* lhe atribuía: a tropologia abrange agora todos os desvios que levam de uma significação *para* outra significação, "fazendo assim plena justiça à possibilidade de que as coisas possam ser expressas de forma diferente". Seu campo já não se limita à refiguração do campo histórico; ele se estende a toda espécie de pré-interpretção. A tropologia, assim, carrega a bandeira da retórica diante da lógica, em toda parte onde a compreensão se empenha em tornar familiar o não-familiar ou o estranho, por vias irreduzíveis à prova lógica. Seu papel é tão vasto e tão fundamental que ela pode, pouco a pouco, perder-se numa *crítica cultural* de estilo retórico de todas as áreas em que a consciência, em sua *práxis* cultural, entra em debate com seu meio. Toda codificação nova é, num nível profundo, figurativa.
37. "Historics, history and the imagination", *Tropics of discourse*, p. 106.
38. "Esta concepção do discurso histórico permite-nos considerar a história específica como *imagem* dos acontecimentos a respeito dos quais a história é narrada, ao passo que o tipo genérico de história serve de modelo

conceitual a que os acontecimentos devem ser assimilados (*to be likened*), para lhes permitir ser codificados como elementos de uma estrutura reconhecível" (p. 110). A repartição entre retórica dos tropos e lógica dos modos de explicação substitui a distinção demasiado elementar entre fato (informação) e interpretação (explicação). Inversamente, a retroimbricação entre elas permite responder ao paradoxo de Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*, segundo o qual a história estaria dilacerada entre um *micronível*, em que os acontecimentos se dissolvem em agregados de impulsos físico-químicos, e um *macronível*, em que a história se perde nas vastas cosmologias que ritmam a ascensão e o declínio de civilizações anteriores. Haveria, assim, uma solução *retórica* para o paradoxo de que o excesso de informação arruína a compreensão e o excesso de compreensão empobrece a informação (*Tropics of discourse*, p. 102). Na medida em que o trabalho de figuração ajusta um ao outro *fato* e *explicação*, ele permite que a história se mantenha a meio caminho dos dois extremos ressaltados por Lévi-Strauss.

39. Essa prefiguração faz com que nossas histórias se limitem a meros "enunciados metafóricos que sugerem uma relação de similitude entre tais e tais acontecimentos e processos, e os tipos de história que convencionalmente empregamos para dotar os acontecimentos de nossa vida de significações culturalmente sancionadas" (*Tropics of discourse*, p. 88).
40. O próprio H. White não ignora esse perigo. É por isso que convida a "compreender o que é fictício em toda representação considerada realista do mundo e o que é realista em todas as representações que são manifestamente fictícias" (*The writing of history*, p. 52). No mesmo sentido: "Fazemos a prova da ficcionalização da história como explicação da mesma maneira como descobrimos nas ficções de alto nível o poder de iluminar este mundo em que habitamos em comum com o autor. Em ambos os casos, reconhecemos a forma pela qual a consciência ao mesmo tempo constitui e coloniza o mundo em que ela procura habitar de maneira aceitável" (p. 61). Ao dizer isso, White não está longe do que nós mesmos entendemos por *referência cruzada* da ficção e da história. Mas como ele nos mostra pouco do que é realista em toda ficção, só é acentuado o lado fictício da representação do mundo considerada realista.
41. "A implicação é que os historiadores *constituem* seus assuntos como objetos possíveis de representação narrativa em virtude mesmo da linguagem que empregam para descrevê-los" (p. 57).
42. H. White admite-o de bom grado: romance e história, segundo ele, não são só indiscerníveis como artefatos verbais, mas ambos aspiram a oferecer uma imagem verbal da realidade; um não tem vocação de coerência e a outra, de correspondência; ambos visam, por caminhos diferentes, *tanto* à coerência *quanto* à correspondência: "É nestes dois sentidos gêmeos que todo discurso escrito é cognitivo quanto a seus alvos e mimético quanto a seus meios" ("The fictions of factual representation", *Tropics of discourse*, p. 122). E ainda: "A história não é menos uma forma de ficção do que o romance é uma forma de representação histórica" (*ibid.*).

43. Minha noção de dívida, aplicada à relação com o passado histórico, não deixa de ter seu parentesco com a que circula em toda a obra de M. de Certeau e encontra no ensaio que encerra *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975, pp. 312-358) uma expressão condensada. O propósito parece limitado: trata-se da relação de Freud com seu próprio povo, o povo judeu, tal como ela aparece por meio de *Moisés e o monoteísmo*. Mas o que ali se revela é o destino inteiro da historiografia, na medida em que, nesta última obra, Freud se aventurou na terra estrangeira dos historiadores, que assim se torna o seu "Egito". Tornando-se assim "Moisés egípcio", Freud repete em seu "romance" histórico a dupla relação de contestação e de filiação, de *partida* e de *dívida*, que doravante caracteriza o homem judeu. Embora a ênfase principal seja dada por de Certeau ao desapossamento, na perda do solo natal, no exílio em território estrangeiro, a *obrigação da dívida* é que dialetiza essa perda e esse exílio, transforma-os em trabalho de luto e torna-se o começo da escritura e do livro, na impossibilidade de um lugar próprio. "Dívida e partida" (p. 328) tornam-se, assim, o "não-lugar de uma morte que obriga" (p. 329). Vinculando assim a dívida à perda, M. de Certeau acentua mais do que eu a "tradição de uma morte" (p. 331), mas não sublinha o suficiente, a meu ver, o caráter positivo da *vida-que-foi*, em virtude de que a vida é também a herança de potencialidades *vivas*. Concordo, porém, com M. de Certeau quando incluo a *alteridade* na própria dívida: a perda é, com certeza, uma figura da alteridade. Que a escritura da história faça mais do que enganar a morte, a aproximação entre restituição da dívida e retorno do reprimido, no sentido psicanalítico do termo, já o sugere. Nunca será demais dizer que os mortos, cujo luto é assumido pela história, foram vivos. Mostraremos, por ocasião de uma reflexão sobre a tradição, como a *expectação* voltada para o futuro e a destituição de todo o histórico pelo presente *intempestivo* dialetizam a dívida, assim como a dívida dialetiza a perda.

Daremos um novo passo na direção do ponto em que se recruzam o tempo da ficção e o tempo da história, perguntando o que, da parte da ficção, pode ser considerado a contrapartida do que, da parte da história, dá-se como passado "real". O problema seria não só insolúvel, mas insensato, se permanecesse colocado nos termos tradicionais da referência. Com efeito, só do historiador se pode dizer, falando absolutamente, que se refere a algo de "real", no sentido de que aquilo de que fala pôde ser observado pelas testemunhas do passado. Em comparação, os personagens do romancista são simplesmente "irreais"; "irreal" é também a experiência que a ficção descreve. Entre "realidade do passado" e "irrealidade da ficção", a dissimetria é total.

Rompemos uma primeira vez com essa colocação do problema pondo em questão o conceito de "realidade" aplicado ao passado. Dizer que determinado acontecimento relatado pelo historiador pôde ser observado por testemunhas do passado não resolve nada: o enigma da passadidade é simplesmente transfe-

rido do acontecimento relatado à testemunha que o relata. O *ter-sido* é problemático, na medida exata em que não é observável, quer se trate do *ter-sido* do acontecimento, quer se trate do *ter-sido* do testemunho. A passividade de uma observação no passado não é ela própria observável, mas memorável. Para resolver esse enigma é que elaboramos a noção de representância ou de lugar-tenência, querendo dizer com isso que as construções da história têm a ambição de ser reconstruções que respondem à demanda de um *face-a-face*. Além disso, entre a função de representância e o *face-a-face* que é o seu correlato, discernimos uma relação de dívida, que coloca os homens do presente diante da tarefa de restituir aos homens do passado — aos mortos — o que lhes é devido. Que essa categoria de representância ou de lugar-tenência — reforçada pelo sentimento da dívida — seja afinal irreduzível à de referência, tal como funciona numa linguagem de observação e numa lógica extensional, a estrutura fundamentalmente dialética da categoria de representância o confirma: representância, como dissemos, significa ora redução ao Mesmo, ora reconhecimento da Alteridade, ora apreensão analogizante.

Essa crítica do conceito ingênuo de “realidade” aplicada à passividade do passado exige uma crítica simétrica do conceito não menos ingênuo de “irrealidade” aplicado às projeções da ficção. A função de representância ou de lugar-tenência tem seu paralelo na função da ficção, que podemos dizer integralmente “revelante e transformante relativamente à prática cotidiana; revelante, no sentido de que revela características dissimuladas, mas já delineadas no coração de nossa experiência prática; transformante, no sentido de que uma vida assim examinada é uma vida mudada, uma vida diferente. Atingimos aqui o ponto em que descobrir e inventar são indiscerníveis. O ponto, portanto, em que a noção de referência não mais funciona, como tampouco, sem dúvida, a de redescrição. O ponto em que, para significar algo como uma referência produtora no sentido em que se fala, com Kant, de imaginação produtora, a problemática da refiguração tem de se livrar definitivamente do vocabulário da referência.

O paralelismo entre a função de representância do conhecimento do passado e a função paralela da ficção só revela o seu segredo em troca de uma revisão do conceito de irrealidade tão drástica quanto a de realidade do passado.

Ao nos afastarmos do vocabulário da referência, adotamos o da *aplicação*, recebido da tradição hermenêutica e revalorizado por H.G. Gadamer em *Verdade e método*. Deste último, aprendemos que a aplicação não é um apêndice contingente acrescentado à compreensão e à explicação, mas uma parte orgânica de todo projeto hermenêutico.¹ Mas o problema da aplicação — ao qual dou em outro texto o nome de *apropriação*² — está longe de constituir um problema simples. Ele não é mais suscetível de uma solução direta do que o problema da representância do passado, de que é a contrapartida na ordem da ficção. Ele tem a sua dialética própria, que, sem se parecer exatamente com a do *face-a-face* da relação de representância, gera perplexidades comparáveis. Com efeito, somente pela mediação da *leitura* é que a obra literária obtém a significância completa, que estaria para a ficção assim como a representância está para a história.

Por que essa mediação da leitura? Pelo fato de que percorremos apenas a metade do caminho rumo à aplicação, ao introduzirmos, no final da terceira parte, a noção de mundo do texto, implicada em toda experiência temporal fictícia. Sem dúvida, ao adotarmos assim, como em *A metáfora viva*, a tese de que a obra literária se transcende na direção de um mundo, subtraímos o texto literário ao fechamento que lhe impõe — legitimamente, aliás — a análise de suas estruturas imanentes. Pudemos dizer, nessa ocasião, que o mundo do texto assinalava a *abertura* do texto para o que está “fora” dele, para o seu “outro”, na medida em que o mundo do texto constitui relativamente à estrutura “interna” do texto uma intenção absolutamente original. Mas temos de confessar que, considerado à parte da leitura, o mundo do texto continua sendo uma transcendência na imanência. Seu estatuto ontológico permanece em suspenso: em excesso relativamente à estrutura, à espera de leitura. Só na leitura o dinamismo de configuração encerra o seu percurso. E é para além da

leitura, na ação efetiva, instruída pelas obras consagradas, que a configuração do texto se transforma em refiguração.³ Retornamos, assim, à fórmula pela qual definíamos *mimese* III no primeiro volume: esta, dizíamos, assinala a interseção entre mundo do texto e mundo do auditor ou do leitor, a interseção, portanto, entre mundo configurado pelo poema e mundo no interior do qual a ação efetiva se desenrola e desdobra a sua temporalidade específica.⁴ A significância da obra de ficção procede dessa interseção.

Esse recurso à mediação da leitura marca a diferença mais sensível entre o presente trabalho e *A metáfora viva*. Além de acreditar, nessa precedente obra, poder conservar o vocabulário da referência, caracterizado como redescrição do trabalho poético nas entranhas da experiência cotidiana, eu atribuíra ao próprio poema o poder de transformar a vida, graças a uma espécie de curto-circuito operado entre o *ver-cómo...*, característico do enunciado metafórico, e o *ser-cómo...*, correlato ontológico deste último. E já que a narrativa de ficção pode legitimamente ser considerada um caso particular de discurso poético, seríamos tentados a efetuar o mesmo curto-circuito entre *ver-cómo...* e *ser-cómo...* no plano da narratividade. Essa solução simples do velho problema da referência no plano da ficção se vê encorajada pelo fato de que a ação já possui, em virtude das mediações simbólicas que a articulam no nível primário de *mimese* I, uma legibilidade de primeiro grau. Poder-se-ia pensar, então, que a única mediação requerida entre a pré-significação de *mimese* I e a sobre-significação de *mimese* III é aquela que efetua ela mesma a configuração narrativa em virtude apenas de seu dinamismo interno. Uma reflexão mais precisa sobre a noção de mundo do texto e uma caracterização mais exata de seu estatuto de transcendência na imanência, porém, convenceram-me de que a passagem da configuração à refiguração exigia o confronto entre dois mundos, o mundo fictício do texto e o mundo real do leitor. O fenômeno da leitura tornava-se, com isso, o mediador necessário da refiguração.

É desse fenômeno de leitura, de cujo papel estratégico na operação de refiguração acabamos de nos dar conta, que importa

agora depreender a estrutura dialética — que responde, *mutatis mutandis*, à da função de representância exercida pela narrativa histórica relativamente ao passado “real”.

A que disciplina pertence uma teoria da leitura? À poética? Sim, na medida em que a *composição* da obra regula a leitura; não, na medida em que outros fatores entram em jogo, fatores estes que dependem da espécie de *comunicação* que tem seu ponto de partida no autor e atravessa a obra para encontrar seu ponto de chegada no leitor. Com efeito, do autor é que parte a estratégia de persuasão que tem como alvo o leitor. É a essa estratégia de persuasão que o leitor responde acompanhando a configuração e apropriando-se da proposta do mundo do texto.

A partir daí, três momentos devem ser considerados, aos quais correspondem três disciplinas próximas, mas distintas: 1) a estratégia fomentada pelo autor e dirigida para o leitor; 2) a inscrição dessa estratégia na configuração literária; 3) a resposta do leitor, considerado quer como sujeito que lê, quer como público receptor.

Esse esquema permite fazer um percurso rápido através de algumas teorias da leitura, que ordenamos deliberadamente do pólo do autor para o do leitor, que é o mediador último entre configuração e refiguração.

1. Da poética à retórica

No primeiro estágio de nosso percurso, a estratégia é, pois, considerada do ponto de vista do autor que a conduz. A teoria da leitura, a partir daí, cai no campo da retórica, na medida em que esta rege a arte pela qual o orador visa persuadir seu auditório. Mais precisamente, para nós, como se sabe desde Aristóteles, ela cai no campo de uma *retórica da ficção*, no sentido que Wayne Booth deu a esse termo em sua obra clássica.⁵ Mas imediatamente se levanta uma objeção: Ao reintroduzir o autor no campo da teoria literária, renegamos a tese da autonomia semântica do texto e retornamos a uma psicografia hoje ultrapassada? De modo algum: em primeiro lugar, a tese da autonomia semântica do texto só vale para uma análise estrutural que ponha entre

parênteses a estratégia de persuasão que perpassa as operações da alçada de uma poética pura; suspender esse parêntese é necessariamente levar em conta aquele que fomenta a estratégia de persuasão, ou seja, o autor. Em seguida, a retórica escapa à objeção de recaída na "*intentional fallacy*" e, de um modo mais geral, de confusão com uma psicologia de autor, na medida em que ela dá ênfase não ao suposto processo de criação da obra, mas sim às técnicas pelas quais uma obra se torna comunicável. Ora, essas técnicas podem ser assinaladas na própria obra. Decorre daí que o único tipo de autor cuja autoridade está em jogo não é o autor real, objeto de biografia, mas sim o *autor implicado*. Ele é quem toma a iniciativa da prova de força que subjaz à relação da escritura com a leitura.

Antes de entrar nessa arena, devo lembrar a convenção de vocabulário que adotei ao introduzir as noções de ponto de vista e de voz narrativa no volume anterior, ao final das análises dedicadas aos "Jogos com o tempo". Só levei em conta essas noções na medida em que elas contribuíam para a inteligência da *composição* narrativa enquanto tal, abstração feita de sua incidência sobre a *comunicação* da obra. Ora, a noção de autor pertence à problemática da comunicação, na medida em que ela é estreitamente solidária de uma retórica da persuasão. Consciente do caráter abstrato dessa distinção, ressaltei, no momento oportuno, o papel de transição exercido pela noção de voz narrativa: é ela, dizíamos, que dá o texto a ser lido. A quem, então, senão ao leitor virtual da obra? É, pois, com todo conhecimento de causa que ignorei a noção de autor implicado quando falei do ponto de vista e da voz narrativa e que agora sublinho o seu vínculo com as estratégias de persuasão que dependem de uma retórica da ficção, sem outra alusão às noções de voz narrativa e de ponto de vista, de que ela é, evidentemente, indissociável.

Recolocada no quadro da comunicação a que pertence, a categoria de autor implicado tem a grande vantagem de escapar a algumas querelas inúteis que ocultam a significação maior de uma retórica da ficção. Assim, não atribuiremos uma originalidade enorme aos esforços que o romancista moderno faz para se

tornar invisível — ao contrário de seus antecessores, propensos a intervir sem escrúpulos na narrativa —, como se o romance, de repente, tivesse ficado sem autor; o apagamento do autor é uma técnica retórica entre outras; ela faz parte da parafernália de disfarces e de máscaras de que se serve o autor real para se transformar em autor implicado.⁶ O mesmo se deve dizer do direito de que o autor se serve para descrever o interior das almas, o qual, na chamada vida real, só é inferido a duras penas; esse direito faz parte do pacto de confiança de que falaremos mais adiante.⁷ Com isso, quer o autor escolha um ou outro ângulo de visão,⁸ sempre se trata do exercício de um artifício que é preciso relacionar ao direito exorbitante que o leitor concede ao autor. Tampouco é porque o romancista se esforçou mais para "mostrar" do que para "informar e ensinar" que ele desapareceu. Como dissemos anteriormente acerca da busca do verossímil no romance realista, e mais ainda no romance naturalista,⁹ o artifício próprio da operação narrativa, longe de ser abolido, é ampliado pelo trabalho gasto em simular a presença real por meio da escritura. Por mais oposta que essa simulação seja à onisciência do narrador, ela não indica uma menor maestria das técnicas retóricas. A pretensa fidelidade à vida apenas dissimula a sutileza das manobras pelas quais a obra comanda, da parte do autor, a "intensidade de ilusão" desejada por Henry James. A retórica da dissimulação, esse auge da retórica, da ficção, não deve iludir a crítica, embora possa enganar o leitor. O cúmulo da dissimulação seria a ficção jamais parecer ter sido escrita.¹⁰ Os procedimentos retóricos pelos quais o autor sacrifica a sua presença consistem precisamente em dissimular o artifício pela verossimilhança de uma história que parece contar-se sozinha e deixar falar a vida, que, assim, é chamada de realidade social, comportamento individual ou fluxo de consciência.¹¹

A breve discussão dos mal-entendidos que a categoria de autor implicado permite dissipar sublinha o direito próprio dessa categoria numa teoria englobante da leitura. O leitor presente o seu papel na medida em que apreende intuitivamente a obra como uma totalidade unificada.

Espontaneamente, ele não relaciona apenas essa unificação às regras de composição, mas às escolhas e às normas que precisamente fazem do texto a obra de um enunciador, portanto, uma obra produzida por uma pessoa e não pela natureza.

Eu de bom grado aproximaria da noção de estilo, proposta por G. Granger em seu *Ensaio de filosofia do estilo*, o papel unificador intuitivamente atribuído pelo leitor ao autor implicado. Se considerarmos uma obra como a solução de um problema, oriundo ele próprio dos êxitos anteriores na área da ciência e da arte, podemos chamar de estilo a adequação entre a singularidade da solução que constitui por si mesma a obra e a singularidade da conjuntura de crise, tal como o pensador ou o artista a apreendeu. Essa singularidade da solução, que responde à singularidade do problema, pode receber um nome próprio, o do autor. Assim se fala do teorema de Boole e de um quadro de Cézanne. Nomear a obra por seu autor não implica nenhuma conjectura acerca da psicologia da invenção ou da descoberta, portanto, nenhuma asserção sobre a suposta intenção do inventor, mas a singularidade da resolução de um problema. Essa aproximação fortalece os títulos da categoria de autor implicado para figurar numa retórica da ficção.

A noção conexas de *narrador digno de confiança (reliable)* ou *não digno de confiança (unreliable)*, para a qual nos voltamos agora, está longe de constituir uma noção marginal.¹² Ela introduz no pacto de leitura uma nota de confiança que corrige a violência dissimulada em toda estratégia de persuasão. A questão de *"reliability"* está para a narrativa de ficção assim como a prova documentária está para a historiografia. É justamente porque o romancista não dispõe de uma prova material a fornecer que ele pede ao leitor que lhe conceda não só o direito de saber o que ele conta ou mostra, mas também de sugerir uma apreciação, uma avaliação de seus personagens principais. Não era uma tal avaliação que permitia que Aristóteles classificasse a tragédia e a comédia em razão de caracteres "melhores" ou "menos bons" do que somos e sobretudo que desse à *hamartia* — a falta terrível — do herói toda a sua potência emocional, na medida em que a

falta trágica deve permanecer sendo a de personagens de qualidade e não de indivíduos medíocres, malvados ou perversos?

Por que, agora, aplicar essa categoria ao narrador de preferência ao autor implicado? No rico repertório das formas adotadas pela voz do autor, o narrador distingue-se do autor implicado todas as vezes que ele é dramatizado para si mesmo. Assim, é o sábio desconhecido que diz que Job é um homem "justo"; é o coro trágico que pronuncia as palavras sublimes do temor e da piedade; é o louco que diz o que o autor pensa consigo mesmo; é uma personagem testemunha, eventualmente um malandro, um vigarista, que dá a entender o ponto de vista do narrador sobre a sua própria narrativa etc. Sempre há um autor implicado: a fábula é contada por alguém; nem sempre há um narrador distinto; mas, quando isso acontece, ele compartilha o privilégio do autor implicado, que, sem chegar à onisciência, sempre tem o poder de aceder ao conhecimento de outrem por dentro; esse privilégio faz parte dos poderes retóricos de que é investido o autor implicado, em virtude do pacto tácito entre o autor e o leitor. O grau em que o narrador é digno de confiança é uma das cláusulas desse pacto de leitura. Quanto à responsabilidade do leitor, ela é outra cláusula do mesmo pacto. Com efeito, na medida em que a criação de um narrador dramatizado, digno ou não de confiança, permite fazer variar a distância entre o autor implicado e seus personagens, um grau de complexidade é com isso induzido no leitor, complexidade esta que é a origem de sua liberdade ante a autoridade que a ficção recebe de seu autor.

O caso do narrador *não digno de confiança* é particularmente interessante do ponto de vista do apelo à liberdade e à responsabilidade do leitor. Nesse aspecto, seu papel talvez seja menos perverso do que Wayne Booth pinta.¹³ Ao contrário do narrador digno de confiança, que garante a seu leitor que não realiza a viagem da leitura com vãs esperanças e falsos temores acerca não só dos fatos relatados como também das avaliações explícitas ou implícitas dos personagens, o narrador indigno de confiança desordena essas expectativas, deixando o leitor na incerteza sobre saber até que ponto ele quer, afinal, chegar.

Assim, o romance moderno exercerá tanto melhor sua função de crítica da moral convencional, eventualmente sua função de provocação e de insulto, quanto mais suspeito for o narrador e mais apagado for o autor, já que essas duas fontes da retórica da dissimulação se fortalecem mutuamente. Nesse aspecto, não compartilho a severidade de Wayne Booth para com o narrador equívoco que a literatura contemporânea cultiva. Um narrador completamente digno de confiança, como o era o romancista do século XVIII, tão pronto a intervir e a conduzir seu leitor pela mão, não dispensa este último de toda distância emocional relativamente aos personagens e a suas aventuras? Inversamente, um leitor desorientado, como pode ser o de *A montanha mágica*, desnorteado por um narrador irônico, não é convidado a refletir mais? Não se pode defender o que Henry James chamava, em *The art of the novel* (pp. 153-154), a “visão confusa” de um personagem, “refletida na visão igualmente confusa de um observador”? O argumento de que a narrativa impessoal é a mais astuciosa de todas não pode levar à conclusão de que uma tal narração requer justamente uma decifração ativa da própria “unreliability”?

Não se pode contestar que a literatura moderna seja *perigosa*. A única resposta digna da crítica que ela provoca, e da qual Wayne Booth é um dos representantes mais estimáveis, é a de que essa literatura venenosa requer um novo tipo de leitor: um leitor que *responde*.¹⁴

É neste ponto que uma retórica da ficção centrada no autor revela seu limite: ela só conhece uma iniciativa, a de um autor ávido de comunicar sua visão das coisas.¹⁵ Nesse aspecto, a afirmação de que o autor cria seus leitores¹⁶ parece carecer de uma contrapartida dialética. A função da literatura mais corrosiva pode ser contribuir para fazer aparecer um leitor de novo tipo, um leitor ele próprio *desconfiado*, porque a leitura cessa de ser uma viagem confiante feita em companhia de um narrador digno de confiança, e torna-se um combate com o autor implicado, um combate que o reconduz a si mesmo.

2. A retórica entre o texto e seu leitor

A imagem de um combate do leitor com o narrador não digno de confiança, com a qual terminamos a discussão precedente, facilmente daria a entender que o leitor se acrescenta ao texto, como um *complemento* que pode não haver. Afinal, as bibliotecas estão repletas de livros não lidos, cuja configuração é, porém, bem desenhada, e que nada refiguram. Nossas análises anteriores deveriam bastar para dissipar essa ilusão: sem leitor que o acompanhe, não há ato configurante em ação no texto; e sem leitor que se aproprie dele, não há mundo desdobrado diante do texto. E, no entanto, renasce continuamente a ilusão de que o texto é estruturado em si e por si, e de que a leitura acontece ao texto como um evento extrínseco e contingente. Para destruir essa sugestão tenaz, pode ser boa estratégia voltarmos para alguns textos exemplares, que teorizam sua própria leitura. É o caminho escolhido por Michel Charles em sua *Rhétorique de la lecture*.¹⁷

A escolha do título é significativa: já não se trata de retórica da ficção, exercida pelo autor implicado, mas sim de uma retórica da leitura, que oscila entre o texto e seu leitor. Trata-se ainda de uma retórica, na medida em que seus estratagemas estão inscritos no texto e o próprio leitor é, por assim dizer, construído no e pelo texto.

Não é indiferente que a obra comece pela interpretação da primeira estrofe dos *Cantos de Maldoror*; as escolhas diante das quais o leitor é colocado pelo próprio autor — recuar ou atravessar o livro, perder-se ou não na leitura, ser devorado pelo texto ou saboreá-lo — são elas próprias prescritas pelo texto. O leitor talvez seja libertado, mas as opções de leitura já estão codificadas.¹⁸ A violência de Lautréamont, diz-nos ele, consiste em *ler no lugar* do leitor. Ou melhor, uma situação particular de leitura é instituída, na qual a abolição da distinção entre ler e ser lido equivale a prescrever o “ilegível” (p. 13).

O segundo texto escolhido, o “Prólogo” de *Gargântua*, é, por sua vez, tratado como “uma mecânica de produzir sentido” (p. 33).¹⁹ Michel Charles entende por isso a espécie de lógica pela

qual esse texto “constrói” a liberdade do leitor, mas também o limite” (p. 33). O “Prólogo”, com efeito, tem de notável o fato de que a relação do livro com seu leitor é construída sobre a mesma trama metafórica que a relação do escritor com seu próprio livro: “a droga nele contida”, a “face externa do Sileno” retomado dos diálogos socráticos, o “osso e a moela” que o livro encerra e oferece à descoberta e ao desfrute. A mesma “rapsódia metafórica” (p. 33ss.), em que discernimos uma retomada da teoria medieval dos sentidos múltiplos da Escritura e uma recapitulação das imagens platônicas, da parábola erasmiana, da metafórica patrística, rege a referência do texto a si mesmo e a relação do leitor com o texto. O texto rabelaisiano empenha-se, assim, em ele mesmo interpretar as suas próprias referências. Contudo, a hermenêutica tecida no “Prólogo” é tão rapsódica que os desígnios do autor se tornam impenetráveis e a responsabilidade do leitor, esmagadora.

Poder-se-ia dizer dos dois primeiros exemplos escolhidos por Michel Charles que as prescrições de leitura já inscritas no texto são tão ambíguas que, de tanto desorientarem o leitor, elas o libertam. Michel Charles concorda com isso: cabe ao leitor, por seu jogo de transformações, revelar o inacabamento do texto.²⁰ A eficácia do texto, então, não é diferente de sua fragilidade (p. 91). E já não há incompatibilidade entre uma poética que, conforme a definição de Roman Jakobson, dá ênfase à orientação da mensagem para si mesma e uma retórica do discurso eficaz, portanto, orientado para o destinatário, uma vez que “a mensagem que é para si mesma sua própria finalidade sempre *questiona*” (p. 78). À imagem de uma poética da obra aberta, a retórica da leitura renuncia a se elevar à condição de sistema normativo, para se fazer “sistema de questões possíveis” (*Remarque I*, p. 118).²¹

Os últimos textos escolhidos por Michel Charles abrem uma perspectiva nova: de tanto procurar “a leitura no texto” (esse é o título da terceira parte de *Retórica da leitura*), o que se encontra é uma escrita que só se deixa interpretar em função das interpretações que ela abre. Com isso, a leitura por vir é a incógnita sobre a qual a escrita é perspectivada.²² No limite, a

estrutura é ela própria apenas um efeito de leitura: Afinal, a própria análise estrutural não decorria de um trabalho de leitura? Mas então, a fórmula inicial — “a leitura faz parte do texto, está inscrita nele” (p. 9) — adquire um sentido novo: a leitura já não é o que o texto prescreve; ela é o que revela a estrutura por meio da interpretação.²³

A análise do *Adolfo* de Benjamin Constant é particularmente apropriada a essa demonstração, na medida em que o autor finge ser apenas o leitor de um manuscrito encontrado e, além disso, as interpretações internas à obra constituem outras tantas leituras virtuais: narrativa, interpretação e leitura tendem, então, a se recobrir. A tese alcança aqui sua força total, no momento mesmo em que sofre uma reviravolta: a leitura está no texto, mas a escrita do texto antecipa as leituras futuras. Com isso, o texto que deveria prescrever a leitura é atingido pela mesma indeterminação e pela mesma incerteza que as leituras futuras.

Um paradoxo semelhante decorre do estudo de um dos *Pequenos poemas em prosa* de Baudelaire: “O cão e o frasco”; por um lado, o texto contém seu destinatário indireto, o leitor, por meio de seu destinatário direto, o cão: o leitor está autenticamente no texto e, assim, “esse texto não admite réplica” (p. 251). Mas, no momento mesmo em que o texto parece encerrar-se sobre o leitor num gesto terrorista, o desdobramento dos destinatários reabre um espaço de jogo que a releitura pode transformar em espaço de liberdade. Essa “reflexividade da leitura” — em que percebo um eco do que chamarei mais adiante, com H.R. Jauss, de leitura reflexionante — é o que permite que o ato de leitura se liberte da leitura inscrita no texto e dê a réplica ao texto.²⁴

O último texto escolhido por Michel Charles — o *Quarto Livro* de Rabelais — reforça o paradoxo; mais uma vez, vemos um autor tomar posição relativamente a seu texto e, com isso, estabelecer a variabilidade das interpretações: “Tudo se passa como se o texto rabelaisiano tivesse previsto o longo cortejo dos comentários, das glosas e das interpretações que o seguiu” (p. 287). Mas, por ricochete, esse longo cortejo transforma o texto numa “máquina de desafiar as interpretações” (p. 287).

A *Retórica da leitura* parece-me culminar neste paradoxo. Por um lado, a tese da "leitura no texto", tomada absolutamente, como o autor pede repetidas vezes, fornece a imagem não mais de um leitor *manipulado*, como parecia ser o leitor seduzido e pervertido pelo narrador não digno de confiança descrito por Wayne Booth, mas sim de um leitor *aterrorizado* pelo decreto da predestinação de sua própria leitura. Por outro lado, a perspectiva de uma leitura *infinita*, que, interminavelmente, estrutura o próprio texto que a prescreve, restitui à leitura uma inquietante indeterminação. Compreende-se retrospectivamente por que, já nas primeiras páginas de seu livro, Michel Charles deu oportunidades iguais à coerção e à liberdade.

No campo das teorias da leitura, esse paradoxo coloca *Retórica da leitura* numa posição mediana, a meio caminho entre uma análise que dá ênfase principalmente ao lugar de origem da estratégia de persuasão, a saber, o autor implicado, e uma análise que institui o ato de ler como instância suprema da leitura. A teoria da leitura, a partir desse momento, terá cessado de ser da alçada da retórica, para oscilar entre uma fenomenologia ou uma hermenêutica.²⁵

3. Fenomenologia e estética da leitura

Numa perspectiva puramente retórica, o leitor é, afinal de contas, ao mesmo tempo a presa e a vítima da estratégia fomentada pelo autor implicado, e isso na medida mesma em que essa estratégia é mais dissimulada. Requer-se uma outra teoria da leitura, que dê ênfase à resposta do leitor — sua resposta aos estratagemas do autor implicado. A componente nova de que se enriquece a poética é mais da alçada, então, de uma "estética" do que de uma "retórica", se quisermos restituir ao termo estética a amplitude de sentido que lhe confere a *aisthesis* grega e lhe dar como tema a exploração das múltiplas maneiras como uma obra, ao agir sobre um leitor, o *afeta*. Esse ser afetado tem de notável o fato de combinar, numa experiência de tipo particular, uma passividade e uma atividade que permitem designar como *recepção* do texto a própria *ação* de lê-lo.

Como foi anunciado em nossa primeira parte,²⁶ essa estética complementar a uma poética assume, por sua vez, duas formas diferentes, conforme sublinhemos, com W. Iser, o efeito produzido sobre o leitor individual e sua resposta²⁷ no processo de leitura, ou, com H.R. Jauss, a resposta do público no nível de suas expectativas coletivas. Essas duas estéticas podem parecer contrapor-se, na medida em que tendemos para uma psicologia fenomenológica e em que a segunda visa reformar a história literária. Na realidade, elas se pressupõem mutuamente: por um lado, é pelo processo individual de leitura que o texto revela sua "estrutura de apelo"; por outro, é na medida em que o leitor participa das expectativas sedimentadas no público que ele é constituído como leitor competente; o ato de leitura torna-se, assim, um elo na história da recepção de uma obra pelo público. A história literária, renovada pela estética da recepção, pode, assim, pretender incluir a fenomenologia do ato de ler.

É legítimo, porém, começar por essa fenomenologia; pois é aí que a retórica da persuasão encontra seu primeiro limite, ao encontrar a sua primeira réplica. Se a retórica da persuasão se apóia na coerência não, por certo, da obra, mas da estratégia — aberta ou dissimulada — do autor implicado, a fenomenologia tem seu ponto de partida no aspecto inacabado do texto literário, que Roman Ingarden foi o primeiro a ressaltar em suas duas grandes obras.²⁸

Para Ingarden, um texto é inacabado uma primeira vez no sentido de que oferece diferentes "vistas esquemáticas", que o leitor é chamado a "concretizar"; por esse termo, deve-se entender a atividade *figurante* pela qual o leitor se empenha em *se figurar* os personagens e os acontecimentos relatados pelo texto; é relativamente a essa concretização figurante que a obra apresenta lacunas, "lugares de indeterminação"; por mais articuladas que sejam as "vistas esquemáticas" propostas à execução, o texto é como uma partitura musical, suscetível de execuções diferentes.

Um texto é inacabado uma segunda vez no sentido de que o *mundo* que ele propõe se define como o correlato intencional de uma seqüência de frases (*intentionale Satzkorrelate*), do qual falta

fazer um todo, para que um tal mundo seja visado. Valendo-se aqui da teoria husserliana do tempo e aplicando-a a um encadeamento sucessivo das frases no texto, Ingarden mostra como cada frase aponta para além de si mesma, indica algo a fazer, abre uma perspectiva. Reconhecemos a protensão husserliana nessa antecipação da seqüência, à medida que as frases vão se encadeando. Ora, esse jogo de retenções e de protensões só funciona no texto se for assumido pelo leitor que o acolhe no jogo de suas próprias expectativas. Mas, ao contrário do objeto percebido, o objeto literário não vem "preencher" intuitivamente essas expectativas; ele só pode *modificá-las*. Esse processo movente de modificações de expectativas constitui a concretização figurante mencionada anteriormente. Ele consiste em viajar ao longo do texto, em deixar "soçobrar" na memória, embora abreviando-as, todas as modificações efetuadas, e em se abrir a novas expectativas com vista a novas modificações. Só esse processo faz do texto uma obra. A obra, poder-se-ia dizer, resulta da interação entre o texto e o leitor.

Retomadas por W. Iser, essas observações recebidas de Husserl por meio de Ingarden ganham um notável desenvolvimento na fenomenologia do ato de leitura.²⁹ O seu conceito mais original é o de "ponto de vista viajante" (p. 377); ele exprime o duplo fato de que o todo do texto nunca pode ser percebido de uma vez; e que, estando nós mesmos situados no interior do texto literário, viajamos com ele à medida que nossa leitura vai avançando: essa maneira de apreender um objeto é "própria da apreensão da objetividade estética dos textos de ficção" (p. 178). Esse conceito de ponto de vista viajante concorda perfeitamente com a descrição husserliana do jogo de protensões e de retenções. Ao longo de todo o processo de leitura, ocorre um jogo de trocas entre as expectativas modificadas e as lembranças transformadas (p. 181); além disso, o conceito incorpora à fenomenologia da leitura o processo sintético que faz com que o texto se constitua de frase em frase, pelo que poderíamos chamar de um jogo de retenções e de protensões frásticas. Retenho igualmente o conceito de despragmatização dos objetos tomados emprestados à

descrição do mundo empírico: "a despragmatização assim obtida mostra que já não se trata de denotar (*Bezeichnung*) objetos, e sim de modificar a coisa denotada" (p. 178).

Deixando de lado muitas das riquezas dessa fenomenologia da leitura, concentrar-me-ei naqueles traços que assinalam a resposta,³⁰ ou até a réplica, do leitor à retórica de persuasão. Esses traços são os que sublinham o caráter dialético do ato de leitura, e inclinam a falar do trabalho de leitura, como se fala do trabalho do sonho. A leitura trabalha o texto graças a esses traços dialéticos.

Em primeiro lugar, o ato de leitura tende a se tornar, com o romance moderno, uma réplica à estratégia de decepção tão bem ilustrada pelo *Ulisses* de Joyce. Essa estratégia consiste em frustrar a expectativa de uma configuração imediatamente legível. E em colocar sobre os ombros do leitor a tarefa de configurar a obra. O pressuposto sem o qual essa estratégia ficaria sem objeto é que o leitor aguarda uma configuração, que a leitura é uma busca de coerência. A leitura, diria eu em minha linguagem, torna-se ela própria um drama de concordância discordante, na medida em que os "lugares de indeterminação" (*Unbestimmtheitsstellen*) — expressão retomada de Ingarden — já não designam apenas as lacunas que o texto apresenta relativamente à concretização figurante, mas resultam da estratégia de frustração incorporada ao próprio texto, em seu nível propriamente retórico. Trata-se, então, de algo muito diferente de figurar a obra; é preciso dar-lhe forma. Ao contrário de um leitor que corra o risco de se entediar com uma obra didática demais, cujas instruções não dão lugar a nenhuma atividade criadora, o leitor moderno ameaça dobrar sob o peso de uma tarefa impossível, quando lhe é pedido que supra a carência de legibilidade maquinada pelo autor. A leitura torna-se esse piquenique em que o autor leva as palavras e o leitor, a significação.

Essa primeira dialética, pela qual a leitura acaba sendo um combate, provoca uma segunda; o que o trabalho de leitura revela não é apenas uma falta de determinabilidade, mas também um excesso de sentido. Todo texto, ainda que sistemática-

mente fragmentário, revela-se inesgotável à leitura, como se, por seu caráter inelutavelmente seletivo, a leitura revelasse no texto um lado não escrito. É esse lado que, por privilégio, a leitura se empenha em *se figurar*. O texto parece, assim, alternadamente em carência e em excesso relativamente à leitura.

Uma terceira dialética delinea-se no horizonte dessa busca de coerência; se tiver um sucesso demasiado grande, o não-familiar torna-se familiar, e o leitor, tratando a obra de igual para igual, vem a crer nela, a ponto de se perder; então, a concretização se torna ilusão,³¹ no sentido de um crer-ver. Se a busca fracassa, o estranho permanece o estranho, e o leitor continua à porta da obra. A “boa” leitura é, portanto, aquela que ao mesmo tempo admite certo grau de ilusão, outro nome do “*willing suspension of disbelief*” preconizado por Coleridge, e assume o desmentido imposto pelo excedente de sentido, pela polissemia da obra, a todas as tentativas que o leitor faz de aderir ao texto e às suas instruções. A desfamiliarização da parte do leitor responde à despragmatização da parte do texto e de seu autor implicado. A distância “certa” da obra é aquela em que a ilusão se torna alternadamente irresistível e insustentável. Quanto ao equilíbrio entre esses dois impulsos, ele nunca se conclui.

Essas três dialéticas tomadas em conjunto fazem da leitura uma experiência *viva*.

É aqui que a teoria “estética” autoriza uma interpretação da leitura sensivelmente diferente da interpretação da retórica da persuasão; o autor que mais respeita o seu leitor não é o que o gratifica ao mais baixo custo; é aquele que lhe deixa o campo mais livre para desenvolver o jogo contrastado que acabamos de citar. Ele só atinge seu leitor se, por um lado, compartilhar com ele um *repertório do familiar*, quanto ao gênero literário, ao tema, ao contexto histórico ou até histórico; e se, por outro lado, pratica uma *estratégia de desfamiliarização* em relação a todas as normas que a leitura crê poder reconhecer e adotar facilmente. Nesse aspecto, o narrador “não digno de confiança” torna-se o objeto de um juízo menos reservado do que o de Wayne Booth; torna-se uma peça da estratégia de ruptura que a formação de ilusão

requer a título de antídoto. Essa estratégia é uma das mais aptas a estimular uma leitura ativa, uma leitura que permita dizer que *algo se passa* nesse jogo em que o que se ganha é proporcional ao que se perde.³² A balança desse ganho e dessa perda é desconhecida do leitor; é por isso que ele precisa falar dela para formulá-la; o crítico é aquele que pode ajudá-lo a esclarecer as potencialidades mal elucidadas encerradas nessa situação de desorientação.

Na realidade, é a pós-leitura que decide se a estase de desorientação gerou uma dinâmica de reorientação.

O proveito dessa teoria do efeito-resposta é claro: procura-se um equilíbrio entre os sinais fornecidos pelo texto e a atividade sintética de leitura. Esse equilíbrio é o efeito instável do dinamismo pelo qual, diria eu, a configuração do texto em termos de *estrutura* se iguala à refiguração feita pelo leitor em termos de experiência. Essa experiência viva consiste, por sua vez, numa verdadeira dialética, em virtude da negatividade que ela implica: despragmatização e desfamiliarização, inversão do dado em objeto da consciência imaginante, ruptura de ilusão.³³

Está, com isso, capacitada a fenomenologia da leitura a fazer da categoria de “leitor implicado” a exata contrapartida da categoria de “autor implicado”, introduzida pela retórica da ficção?

À primeira vista, uma simetria semelhante estabelece-se entre autor implicado e leitor implicado, tendo cada um suas marcas no texto. Por leitor implicado, é preciso, então, entender o papel reservado ao leitor real pelas instruções do texto. Autor implicado e leitor implicado tornam-se, assim, categorias literárias compatíveis com a autonomia semântica do texto. Construídos no texto, são ambos correlatos ficcionalizados de seres reais: o autor implicado identifica-se com o estilo singular da obra; o leitor implicado, com o destinatário a que se dirige o destinador da obra. Mas a simetria revela-se, afinal, enganosa. Por um lado, o autor implicado é um disfarce do autor real, que desaparece transformando-se em narrador imanente à obra — voz narrativa. Em contrapartida, o leitor real é uma concretização do leitor

implicado, visado pela estratégia de persuasão do narrador; relativamente a ele, o leitor implicado permanece virtual enquanto não é atualizado.³⁴ Assim, ao passo que o autor real se apaga no autor implicado, o leitor implicado ganha corpo no leitor real. É neste último que se encontra o pólo contrário do texto na interação de onde procede a significação da obra: é realmente do leitor real que se trata numa fenomenologia do ato de leitura. É por isso que eu estaria mais propenso a louvar Iser por se ter livrado das aporias provocadas pelas distinções feitas, aqui e ali, entre leitor visado e leitor ideal, leitor competente, leitor contemporâneo da obra, leitor de hoje etc. Não que essas distinções não tenham objeto, mas essas diversas figuras de leitor não fazem com que se dê um passo sequer para fora da estrutura do texto, de que o leitor implicado permanece uma variável. Em compensação, a fenomenologia do ato de leitura, para dar toda sua amplitude ao tema da *interação*, precisa de um leitor de carne e osso, que, ao efetuar o papel do leitor pré-estruturado no e pelo texto, *transforma-o*.³⁵

A estética da recepção, como dissemos anteriormente, pode ser tomada em dois sentidos: quer no sentido de uma fenomenologia do ato *individual* de ler, na "teoria do efeito-resposta estético" segundo W. Iser, quer no sentido de uma hermenêutica da recepção *pública* da obra, na *Estética da recepção* de H.R. Jauss. Mas, como também demos a entender, as duas abordagens se cruzam em algum lugar: precisamente na *aisthesis*.

Acompanhemos, pois, o movimento pelo qual a estética da recepção reconduz a esse ponto de interseção.

Em sua primeira formulação,³⁶ a *Estética da recepção* de H.R. Jauss não se destinava a completar uma teoria fenomenológica do ato de ler, mas sim a renovar a história da literatura, sobre a qual se diz, logo de saída, que "caiu num descrédito cada vez maior, que não é de modo algum imerecido" (trad. francesa, p. 21).³⁷ Algumas teses maiores constituem o programa dessa *Estética da recepção*.

A tese de que derivam todas as outras faz com que a significação de uma obra literária se baseie na relação *dialogica*

(*dialogisch*)³⁸ instaurada entre ela e seu público em cada época. Essa tese, próxima da tese de Collingwood segundo a qual a história é apenas a reafirmação do passado na mente do historiador, equivale a incluir o efeito produzido (*Wirkung*) por uma obra, ou seja, o sentido que um público lhe atribui, no perímetro mesmo da obra. O desafio, anunciado no título da obra, consiste nessa equação mesma entre significação efetiva e recepção. Ora, não é apenas o efeito atual, mas a "história dos efeitos" — para retomar uma expressão própria da hermenêutica filosófica de Gadamer — que deve ser levada em conta, o que exige que seja restituído o horizonte de expectativa³⁹ da obra literária considerada, ou seja, o sistema de referências forjado pelas tradições anteriores, abrangendo igualmente o gênero, a temática, o grau de oposição existente nos primeiros destinatários entre a linguagem poética e a linguagem prática cotidiana (voltaremos, mais adiante, a tratar dessa importante oposição).⁴⁰ Assim, só compreenderemos o sentido da paródia em *Dom Quixote* se formos capazes de reconstruir o sentimento de familiaridade do primeiro público com os romances de cavalaria e, conseqüentemente, o choque produzido por uma obra que, depois de ter fingido satisfazer a expectativa do público, chocava-se frontalmente contra ela. O caso das obras novas é, nesse aspecto, o mais favorável ao discernimento da mudança de horizonte que constitui o seu efeito principal. A partir daí, o fator decisivo para o estabelecimento de uma história literária é identificar os *desvios estéticos* sucessivos entre o horizonte de expectativa preexistente e a obra nova, que balizam a recepção da obra. Esses desvios constituem os momentos de negatividade da recepção. Mas o que é reconstituir o horizonte de expectativa de uma experiência ainda desconhecida, senão reencontrar o jogo das *perguntas* a que a obra propõe uma resposta? Às idéias de efeito, de história dos efeitos, de horizonte de expectativa, é preciso, pois, mais uma vez de acordo com Collingwood e Gadamer, acrescentar a lógica da *pergunta* e da *resposta*; lógica segundo a qual só podemos compreender uma obra se compreendermos a que ela responde.⁴¹ A lógica da pergunta e da resposta, por sua vez, leva a se corrigir a idéia de que a história seja apenas uma história dos desvios,

portanto, uma história da negatividade. Como resposta, a recepção da obra efetua certa *mediação* entre o passado e o presente, ou melhor, entre o horizonte de expectativa do passado e o horizonte de expectativa do presente. A temática da história literária consiste nessa "mediação histórica".

Ao chegar a esse ponto, podemos nos perguntar se a fusão dos horizontes oriunda dessa mediação pode estabilizar duradouramente a significação de uma obra, até lhe conferir uma autoridade trans-histórica. Contrariamente à tese de Gadamer acerca do "clássico",⁴² Jauss recusa-se a ver na perenidade das grandes obras algo mais do que uma estabilização provisória da dinâmica da recepção; toda hipóstase platonizante de um protótipo oferecido a nosso reconhecimento violaria, segundo ele, a lei da pergunta e da resposta. Assim, o que para nós é clássico não foi inicialmente percebido como subtraído ao tempo, mas sim como abrindo um horizonte novo. Se admitirmos que o valor cognitivo de uma obra consiste em seu poder de prefigurar uma experiência futura, devemos evitar fixar a relação dialógica numa verdade intemporal. Esse caráter aberto da história dos efeitos nos leva a dizer que toda obra é não apenas uma resposta oferecida a uma pergunta anterior, mas também, por sua vez, uma fonte de perguntas novas. Jauss gosta de citar H. Blumenberg, segundo o qual "toda obra põe, e deixa atrás de si, como que um horizonte que circunscreve as 'soluções' que serão possíveis depois dela".⁴³ Essas perguntas novas não se abrem apenas diante da obra, mas também atrás dela: assim é que, uma vez lido Mallarmé, por um ricochete de seu hermetismo lírico libertamos, na poesia barroca, significações virtuais até então despercebidas. Mas não é apenas para trás e para a frente, na diacronia, que a obra inaugura desvios, é também no presente, como um corte sincrônico realizado sobre uma fase da evolução literária o revela. Podemos hesitar, aqui, entre uma concepção que ressalta a completa homogeneidade da cultura num momento dado, a ponto de proclamar a pura "coexistência do simultâneo e do não-simultâneo"⁴⁴ e uma concepção em que a ênfase é dada ao efeito de totalização que resulta da redistribuição dos horizontes pelo jogo da pergunta e da resposta. Reencontramos, assim,

no plano sincrônico, um problema comparável ao que colocava "o clássico" no plano diacrônico; a história da literatura deve abrir seu caminho em meio aos mesmos paradoxos e aos mesmos extremos.⁴⁵ Assim como é verdade que, num dado momento, tal obra pôde ser vista como não-simultânea, inatual, prematura, atrasada (Nietzsche diria intempestiva), assim também é preciso admitir que, graças, até, à história da recepção, a multiplicidade das obras tende a compor um quadro de conjunto que o público percebe como a produção de *seu* tempo. A história literária não seria possível sem algumas grandes obras de referência, relativamente perduráveis na diacronia e poderosamente integradoras na sincronia.⁴⁶

Percebemos a fecundidade dessas teses, no que diz respeito ao velho problema da influência social da obra de arte. É preciso recusar com a mesma força a tese de um estruturalismo limitado, que proíbe que se "saia do texto" e a de um marxismo dogmático, que apenas transpõe para o plano social o *topos* desgastado da *imitatio naturae*; é no nível do horizonte de expectativa de um público que uma obra exerce o que Jauss chama de "função de criação da obra de arte".⁴⁷ Ora, o horizonte de expectativa próprio da literatura não coincide com o da vida cotidiana. Se uma obra nova pode criar um desvio estético, é porque existe um desvio prévio entre o conjunto da vida literária e a prática cotidiana. É um traço fundamental do horizonte de expectativa sobre o qual se destaca a recepção nova o fato de ser ele próprio a expressão de uma não-coincidência mais fundamental, a saber, a oposição, numa dada cultura, "entre linguagem poética e linguagem prática, mundo imaginário e realidade social" (43).⁴⁸ O que acabamos de chamar de função de criação social da literatura exerce-se exatamente nesse ponto de articulação entre as expectativas voltadas para a arte e a literatura e as expectativas constitutivas da experiência cotidiana.⁴⁹

O momento em que a literatura atinge sua eficiência mais alta talvez seja aquele em que ela põe o leitor na situação de receber uma solução para a qual ele tem de encontrar as questões apropriadas, aquelas que constituem o problema estético e moral colocado pela obra.

Se a *Estética da recepção*, cujas teses acabamos de resumir, pôde alcançar e completar a fenomenologia do ato de ler, isso aconteceu graças a uma expansão de seu propósito inicial, que era o de renovar a história literária, e à sua inclusão num projeto mais ambicioso de constituir uma *hermenêutica literária*.⁵⁰ A essa hermenêutica é atribuída a missão de igualar as duas outras hermenêuticas regionais, teológica e jurídica, sob a égide de uma hermenêutica filosófica aparentada à de Gadamer. Ora, a hermenêutica literária, como admite Jauss, continua sendo a parente pobre da hermenêutica. Para ser digna de seu título, ela tem de assumir a tripla tarefa, mencionada anteriormente, de compreender (*subtilitas intelligendi*), de explicar (*subtilitas interpretandi*) e de aplicar (*subtilitas applicandi*). Contrariamente a uma visão superficial, a leitura não deve ser confinada no campo da aplicação, ainda que esta revele a finalidade do processo hermenêutico, mas deve percorrer essas três fases. Uma hermenêutica literária deverá, assim, responder a estas três questões: Em que sentido o processo primário da *compreensão* está habilitado a qualificar de estético o objeto da hermenêutica literária? Que acrescenta a exegese *reflexionante* à compreensão? Que equivalente da pregação, em matéria de exegese bíblica, e do veredito, em matéria de exegese jurídica, oferece a literatura no plano da *aplicação*? Nessa estrutura triádica, a aplicação é que orienta teleologicamente o processo inteiro, mas a compreensão é que regula o processo de uma fase a outra, em virtude do horizonte de expectativa que ela já contém. A hermenêutica literária, assim, orienta-se ao mesmo tempo *para* a aplicação e *pela* compreensão. E a lógica da pergunta e da resposta é que garante a transição da explicação.

A primazia conferida à compreensão explica que, ao contrário da hermenêutica filosófica de Gadamer, a hermenêutica literária não seja diretamente gerada pela lógica da pergunta e da resposta: reencontrar a pergunta à qual o texto oferece uma resposta, reconstruir as expectativas dos primeiros destinatários do texto, para restituir ao texto sua alteridade primitiva, são já procedimentos de *releitura*, secundários relativamente a uma compreensão primária que deixe o texto desenvolver suas próprias expectativas.

Essa primazia conferida à compreensão explica-se pela relação totalmente primitiva entre conhecimento e *deleite* (*Genuss*), que garante a qualidade *estética* da hermenêutica literária. Essa relação é paralela à que existe entre o chamado e a promessa, comprometendo uma vida inteira, que caracteriza a compreensão teológica. Ora, se a especificação da compreensão literária pelo deleite foi tão desdenhada, isso aconteceu por uma curiosa convergência entre a interdição pronunciada pela estética estrutural de se sair do texto e de ultrapassar as instruções de leitura que ele encerra,⁵¹ e o descrédito lançado sobre o deleite pela estética negativa de Adorno, que não quer ver nele mais do que uma compensação "burguesa" ao ascetismo do trabalho.⁵²

Contrariamente à idéia comum de que o prazer é ignorante e mudo, Jauss reconhece-lhe o poder de abrir um espaço de sentido onde se manifestará ulteriormente a lógica da pergunta e da resposta. *Ele dá a compreender*. É uma recepção *que percebe*, atenta às prescrições da partitura musical que é o texto, e uma recepção *que abre*, em virtude do caráter de horizonte reconhecido por Husserl a toda percepção. É por isso que a percepção estética se distingue da percepção cotidiana e instaura o desvio relativamente à experiência comum, sublinhado anteriormente nas teses sobre a renovação da história literária. O texto pede ao leitor que, primeiro, entregue-se à compreensão perceptiva, às sugestões de sentido que a segunda leitura virá a tematizar e que fornecerão a ela um horizonte.

A passagem da primeira leitura, a leitura inocente, se é que há leitura inocente, à segunda leitura, leitura distanciada, é regulada, como dissemos anteriormente, pela estrutura de horizonte da compreensão imediata. Com efeito, esta não é apenas balizada por expectativas oriundas das tendências de gosto dominantes na época da leitura e da familiaridade do leitor com obras anteriores. Ela suscita, por sua vez, expectativas de sentido não satisfeitas, que a leitura reinscreve na lógica da pergunta e da resposta. Leitura e releitura têm, assim, suas vantagens e suas fraquezas respectivas. A leitura comporta ao mesmo tempo riqueza e opacidade; a releitura esclarece, mas escolhe; ela se

esteia nas questões deixadas em aberto após o primeiro percurso do texto, mas só oferece uma interpretação entre outras. Uma dialética da *expectativa* e da *pergunta* regula, assim, a relação da leitura com a releitura. A expectativa é aberta, mas mais indeterminada; e a pergunta é determinada, mas mais fechada. A crítica literária deve resignar-se com essa *preliminar hermenêutica da parcialidade*.

O que suscita a terceira leitura é a elucidação dessa parcialidade. Ela nasce da pergunta: Que horizonte *histórico* condicionou a gênese e o efeito da obra, e, em compensação, limita a interpretação do leitor atual? A hermenêutica literária delimita, assim, o espaço legítimo dos métodos histórico-filológicos, predominantes na época pré-estruturalista, depois destronados na época do estruturalismo. Seu justo lugar é definido por sua função de controle, que, em certo sentido, torna a leitura imediata e até a leitura reflexionante dependentes da leitura de reconstituição histórica. Por ricochete, a leitura de controle contribui para extrair o prazer estético da simples satisfação dos preconceitos e dos interesses contemporâneos, ao ligá-lo à percepção da *diferença* entre o horizonte passado da obra e o horizonte presente da leitura. Um estranho sentimento de distanciamento insinua-se, assim, no coração do prazer presente. A terceira leitura obtém esse efeito por meio de um desdobramento da lógica da pergunta e da resposta, que regulava a segunda leitura. Quais eram, pergunta ela, as perguntas de que a obra era a resposta? Em compensação, essa terceira leitura "histórica" permanece guiada pelas expectativas da primeira leitura e pelas perguntas da segunda. A pergunta meramente historicizante — que dizia o texto? — permanece sob o controle da questão propriamente hermenêutica — que me diz o texto e que digo eu ao texto?⁵³

Que acontece com a *aplicação* nesse esquema? À primeira vista, a aplicação própria à hermenêutica parece não produzir nenhum efeito comparável à pregação na hermenêutica teológica ou ao veredito na hermenêutica jurídica: o reconhecimento da alteridade do texto, na leitura douta, parece ser a palavra final da estética literária. É compreensível essa hesitação: se é verdade

que a *aisthesis* e o deleite não se limitam ao nível da compreensão imediata, mas atravessam todas as fases da "sutileza" hermenêutica, somos tentados a considerar como critério da hermenêutica literária a dimensão estética que acompanha o prazer em sua travessia das três fases hermenêuticas. A partir daí, a aplicação não constitui uma fase realmente distinta. A própria *aisthesis* já é reveladora e transformante. A experiência estética recebe esse poder do contraste que estabelece logo de saída com a experiência cotidiana: porque "refratária" a qualquer coisa que não ela mesma, ela se afirma capaz de transfigurar o cotidiano e de transgredir suas normas admitidas. Antes de qualquer distanciamento refletido, a compreensão estética, enquanto tal, parece ser aplicação. Prova disso é a gama de *efeitos* que ela manifesta: desde a sedução e da ilusão a que sacrifica a literatura popular, passando pelo apaziguamento do sofrimento e pela estetização da experiência do passado, até a subversão e a utopia, características de muitas obras contemporâneas. Por essa variedade de efeitos, a experiência estética, investida na leitura, verifica diretamente o aforismo pronunciado por Erasmo: *lectio transit in mores*.

É possível, todavia, reconhecer à aplicação um contorno mais distinto, se a substituirmos ao final de uma outra tríade que Jauss entrecruza com a das três "sutilezas", sem estabelecer entre as duas séries uma correspondência termo a termo: a tríade *poiesis, aisthesis, catharsis*.⁵⁴ Todo um complexo de efeitos está ligado à *catharsis*. Esta designa, em primeiro lugar, o efeito mais moral do que estético da obra: avaliações novas e normas inéditas são propostas pela obra e enfrentam ou abalam os "costumes" correntes.⁵⁵ Esse primeiro efeito está particularmente ligado à tendência do leitor de se *identificar* com o herói e de se deixar guiar pelo narrador digno ou não de confiança. Mas a *catharsis* só tem esse efeito moral porque primeiro ela exhibe o poder de explicação, de exame, de instrução exercido pela obra graças ao distanciamento em relação a nossos próprios afetos.⁵⁶ Desse sentido, passamos com facilidade ao que é mais energicamente ressaltado por Jauss, a saber, o poder de comunicabilidade da obra. Com efeito, um esclarecimento é fundamentalmente comunicativo; é através dele que a obra "ensina".⁵⁷ Não é somente uma

observação de Aristóteles que reencontramos aqui, mas uma característica maior da estética kantiana, segundo a qual a universalidade do belo consiste apenas em sua comunicabilidade *a priori*. A *catharsis* constitui, assim, um momento distinto da *aisthesis*, entendida como pura receptividade, ou seja, o momento de comunicabilidade da compreensão perceptiva. A *aisthesis* livra o leitor do cotidiano, a *catharsis* torna-o livre para novas avaliações da realidade que ganharão forma na releitura. Um efeito ainda mais sutil está ligado à *catharsis*: graças ao esclarecimento que exerce, a *catharsis* inicia um processo de transposição, não só afetiva mas também cognitiva, que pode ser aproximado da *alegorese*, cuja história remonta à exegese cristã e pagã. Há alegorização a partir do momento que se tenta “traduzir o sentido de um texto de seu primeiro contexto num outro contexto, o que equivale a dizer: dar-lhe uma significação nova, que ultrapasse o horizonte do sentido delimitado pela intencionalidade do texto em seu contexto originário”.⁵⁸ Afinal, é essa capacidade de alegorização, ligada à *catharsis*, que faz da aplicação literária a réplica mais aproximada da apreensão *analogizante* do passado na dialética do face-a-face e da dívida.

É essa a problemática distinta que a aplicação provoca, sem nunca, porém, livrar-se do horizonte da compreensão perceptiva e da atitude de deleite.

Ao final desse percurso de algumas teorias da leitura, escolhidas em função de sua contribuição ao nosso problema da refiguração, algumas características maiores se destacam, sublinhando, cada uma à sua maneira, a estrutura *dialética* da operação de refiguração.

A primeira tensão dialética surgiu da comparação que não podíamos deixar de fazer entre o sentimento da *dívida*, que nos pareceu acompanhar a relação de *representância* perante o passado, e a *liberdade* das variações imaginativas exercidas pela ficção sobre o tema das aporias do tempo, tais como as descrevemos no capítulo anterior. As análises que acabamos de fazer do fenômeno da leitura levam-nos a matizar essa oposição demasiado simples. É preciso dizer, em primeiro lugar, que a projeção de

um mundo fictício consiste num processo *criador* complexo, que pode não ser menos conduzido por uma consciência de dívida do que o trabalho de reconstrução do historiador. A questão da liberdade criadora não é simples. A libertação da ficção das coerções da história — coerções resumidas na prova documentária — não constitui a palavra final acerca da liberdade da ficção. Ela constitui apenas o seu momento cartesiano: a livre escolha no reino do imaginário. Mas o serviço da visão do mundo que o autor implicado tem a ambição de comunicar ao leitor é para a ficção fonte de coerções mais sutis, que exprimem o momento spinozista da liberdade, a saber: a necessidade interior. Livre da coerção externa da prova documentária, a ficção está interiormente ligada por aquilo mesmo que ela projeta para fora de si mesma. Livre *de...*, o artista ainda tem de tornar livre *para...* Se não fosse assim, como explicar as angústias e os sofrimentos da criação artística, de que são testemunhas a correspondência e os diários íntimos de um Van Gogh ou de um Cézanne? Assim, a dura lei da criação, que consiste em *restituir* da maneira mais perfeita a visão do mundo que anima o artista, responde ponto por ponto à dívida do historiador e do leitor de história para com os mortos.⁵⁹ O que a estratégia de persuasão, oriunda do autor implicado, procura *impor* ao leitor é justamente a *força* de convicção — a força ilocutória, diríamos, no vocabulário da teoria dos atos de fala — que sustenta a visão do mundo do narrador. O paradoxo é aqui que a *liberdade* das variações imaginativas só é comunicada quando revestida do poder *coercitivo* de uma visão do mundo. A dialética entre liberdade e coerção, interna ao processo criador, é assim transmitida ao longo de todo o processo hermenêutico que Jauss caracterizava pela tríade *poiesis*, *aisthesis*, *catharsis*. O último termo da tríade é mesmo aquele em que culmina esse paradoxo de uma liberdade constrangida, de uma liberdade libertada pela coerção. No momento de esclarecimento e de purificação, o leitor é libertado contra a vontade. É esse paradoxo que transforma o confronto entre o mundo do texto e o mundo do leitor num *combate* a que a fusão dos horizontes de expectativa do texto com os do leitor só traz uma paz precária.

Uma segunda tensão dialética procede da estrutura da própria operação de leitura. Com efeito, revelou-se impossível dar uma descrição simples desse fenômeno. Foi preciso partir do pólo do autor implicado e de sua estratégia de persuasão e, depois, atravessar a zona ambígua de uma prescrição de leitura, que ao mesmo tempo pressiona o leitor e o torna livre, para por fim ter acesso a uma estética da recepção, que coloca a obra e o leitor numa relação de sinergia. Essa dialética merece ser comparada àquela que nos pareceu escandir a relação de representância suscitada pelo enigma da passividade do passado. Sem dúvida, não se trata de procurar uma semelhança termo a termo entre os momentos da teoria da representância e os da teoria da leitura. Contudo, a constituição dialética da leitura não é estranha à dialética do Mesmo, do Outro e do Análogo.⁶⁰ Assim, a retórica da ficção põe em cena um autor implicado que, através de uma manobra de sedução, tenta tornar o leitor *idêntico* a ele mesmo. Mas quando o leitor, descobrindo seu lugar prescrito pelo texto, sente-se não mais seduzido, mas aterrorizado, só lhe resta o recurso de se pôr à *distância* do texto e de ter a consciência mais viva do *desvio* entre as expectativas que o texto desenvolve e suas próprias expectativas, como indivíduo fadado à cotidianidade e como membro do público culto, formado por toda uma tradição de leituras. Essa oscilação entre o Mesmo e o Outro só é superada pela operação caracterizada por Gadamer e Jauss como fusão dos horizontes e que pode ser considerada como o ideal-tipo da leitura. Para além da alternativa da confusão e da alienação, a ação de fazer a escritura e a leitura convergirem tende a estabelecer, entre as expectativas criadas pelo texto e as expectativas proporcionadas pela leitura, uma relação *analogizante*, que não deixa de lembrar aquela em que culmina a relação de representância do passado histórico.

Outra propriedade notável do fenômeno da leitura, igualmente geradora de dialética, diz respeito à relação entre *comunicabilidade* e *referencialidade* (se ainda for permitido empregar essa palavra, com as reservas apropriadas) na operação de refiguração. Podemos entrar no problema por uma das duas extremidades: assim, diremos, como no esboço de *mimese* III de nosso

primeiro volume, que uma estética da recepção não pode levantar o problema da comunicação sem levantar o da referência, na medida em que o que é comunicado, em última instância, é, para além do sentido de uma obra, o mundo que ela projeta e que constitui o seu horizonte;⁶¹ mas é preciso dizer, no sentido inverso, que a recepção da obra e a acolhida do que Gadamer gosta de chamar de a “coisa” do texto só são arrancadas à pura subjetividade do ato de leitura com a condição de se inscreverem numa cadeia de leituras que dá uma dimensão *histórica* a essa recepção e a essa acolhida. O ato de leitura inclui-se, assim, numa comunidade leitora que, em certas condições favoráveis, desenvolve aquela espécie de normatividade e de canonicidade que reconhecemos nas grandes obras, aquelas que nunca cessaram de se descontextualizar e de se recontextualizar nas mais variadas circunstâncias culturais. Dessa perspectiva, reencontramos um tema central da estética kantiana, a saber, que a comunicabilidade constitui um componente intrínseco do juízo de gosto. Por certo, não é em proveito do juízo reflexionante que assumimos essa espécie de universalidade que Kant pretendia fosse *a priori*, mas, pelo contrário, em proveito da “coisa mesma” que nos interpela no texto. Mas, entre essa “estrutura de apelo”, para falar como W. Iser, e a *comunicabilidade* característica de um ler-em-comum, instaura-se uma relação recíproca, intrinsecamente constitutiva do poder de refiguração ligado às obras de ficção.

Uma última dialética leva-nos ao limiar de nosso capítulo V. Ela diz respeito aos dois papéis, senão antitéticos, pelo menos divergentes, assumidos pela leitura. Esta aparece ora como uma *interrupção* no curso da ação, ora como um *novo impulso* para a ação. Essas duas perspectivas sobre a leitura decorrem diretamente de sua função de enfrentamento e de ligação entre o mundo imaginário do texto e o mundo efetivo do leitor. Enquanto o leitor submete suas expectativas às que o texto desenvolve, ele próprio se irrealiza proporcionalmente à irrealidade do mundo fictício para o qual emigra; a leitura torna-se, então, um lugar ele mesmo irreal, onde a reflexão faz uma pausa. Em compensação, enquanto o leitor incorpora — consciente ou inconscientemente, pouco importa — os ensinamentos de suas leituras à sua visão

do mundo, para aumentar a sua legibilidade prévia, a leitura é para ele algo diferente de um *lugar* onde ele se detém; ela é um *meio* que ele atravessa.

Esse duplo estatuto da leitura faz do confronto entre mundo do texto e mundo do leitor ao mesmo tempo uma *estase* e uma *missão*.⁶² O ideal-tipo da leitura, figurado pela fusão sem confusão dos horizontes de expectativa do texto e dos do leitor, une esses dois momentos da refiguração na unidade frágil da estase e da missão. Essa unidade frágil pode ser expressa no seguinte paradoxo: quanto mais o leitor se irrealiza na leitura, mais profunda e mais distante será a influência da obra sobre a realidade social. Não é a pintura menos figurativa que tem maior probabilidade de mudar a nossa visão do mundo?

Decorre desta última dialética que, embora o problema da refiguração do tempo pela narrativa *se enlace* na narrativa, ele não encontra nela o seu *desenlace*.

Notas

1. H.G. Gadamer refere-se de bom grado à distinção, herdada da hermenêutica bíblica da época do pietismo, entre três "sutilezas": *subtilitas comprehendendi*, *subtilitas explicandi*, *subtilitas applicandi*. Essas três sutilezas juntas constituem a interpretação. É num sentido próximo que falo algures do arco hermenêutico que se eleva da vida, atravessa a obra literária e retorna à vida. A aplicação constitui o último segmento desse arco integral.
2. Cf. meu ensaio "Appropriation", in: P. Ricoeur. *Hermeneutics and human sciences* (org. por John V. Thompson). Cambridge University Press, Maison des sciences de l'homme, 1981.
3. Voltaremos a tratar na conclusão da distinção entre "em" e "para além" da leitura.
4. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 110-111.
5. Wayne Booth. *The rhetoric of fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1961. Uma segunda edição, acrescida de um importante posfácio, foi publicada pela mesma editora em 1983. A obra, como se lê no prefácio, tem como objeto "os meios de que dispõe o autor para assumir o controle de seu leitor". E mais adiante: "Meu estudo trata da técnica da ficção não didática, sendo a ficção vista do ângulo da arte de comunicar-se com os leitores; em suma, trata dos recursos retóricos de que dispõe o autor de epopéias, de

romances, de novelas, a partir do momento em que se esforça, consciente ou inconscientemente, para impor seu mundo fictício a seu leitor" (*ibid.*). Nem por isso a psicografia é despojada de todos os direitos: continua sendo um problema real, da alçada da psicologia da criação, compreender por que e como um autor real adota este ou aquele disfarce, esta ou aquela máscara, em suma, assume o "*second self*" que o transforma num "autor implicado". O problema das relações complexas entre o autor real e as diferentes versões oficiais que ele dá de si mesmo permanece inteiro (*op. cit.*, p. 71). Encontramos em *La poétique du récit*, citada anteriormente, uma tradução em francês, retomada de *Poétique IV*, 1970, de um ensaio de Wayne Booth contemporâneo de *Rhetoric of fiction* (publicado originalmente em *Essays in Creation XI*, 1961), com o título "Distance et point de vue" (*op. cit.*, pp. 85-112). *Implied author* é ali traduzido em francês por "auteur implicite" (autor implícito). Preferi "autor implicado" (em e pela obra).

6. "Embora o autor possa, em certa medida, escolher seus disfarces, ele nunca pode optar por desaparecer completamente" (p. 20).
7. O realismo da subjetividade só aparentemente se opõe ao realismo naturalista. Como realismo, ele depende da mesma retórica que seu contrário, votado ao apagamento do autor.
8. Jean Pouillon. *Temps et roman*. Paris: Gallimard, 1946.
9. Nesse aspecto, a polêmica de Sartre contra Mauriac parece vã. Defendendo o realismo cru da subjetividade, o romancista não se toma menos por Deus do que o narrador onisciente. Sartre subestima grandemente o contrato tácito que confere ao romancista o direito de conhecer aquilo sobre que escreve. Pode ser uma das cláusulas desse contrato que o romancista não conheça tudo, ou só use do direito de conhecer a alma de um personagem na visão que um outro tem dela; mas o salto de um ponto de vista ao outro continua sendo um privilégio considerável, comparado aos recursos do conhecimento de outrem na chamada vida "real".
10. "Que um romancista impessoal se esconda por trás de um único narrador ou um único observador, ou por trás dos pontos de vista múltiplos de *Ulisses* ou de *As I lay dying*, ou sob as superfícies objetivas de *The awkward age* ou de *Compton-Burnett's parents and children*, a voz do autor nunca é reduzida ao silêncio. Na realidade, é em parte por ela que lemos ficções..." (p. 60).
11. Mais uma vez, essas considerações não reconduzem a uma psicologia de autor; é o autor implicado que o leitor discerne nas marcas do texto: "Nós o inferimos a título de versão ideal, literária, fingida, do indivíduo real; ele se reduz à soma de suas próprias escolhas" (p. 75). Esse "*second self*" é a criação da obra. O autor cria uma imagem de si mesmo, tanto quanto de mim mesmo, seu leitor. Observo, a esse respeito, que a língua francesa não dispõe de um termo correto para traduzir "*self*" [nem a portuguesa; N.T.]. Como traduzir essa nota de Wayne Booth de que o leitor cria esses dois "*selves*", o autor e o leitor (p. 138)?

12. Já nas primeiras páginas de *The rhetoric of fiction*, diz-se que um dos procedimentos mais manifestamente artificiais da ficção é se introduzir sob a superfície da ação "para ter acesso a uma visão digna de confiança da mente e do coração do personagem em questão" (p. 3). Booth definiu da seguinte maneira essa categoria: "Chamei digno de confiança (*reliable*) um narrador que fala ou age de acordo com as normas da obra" (p. 159).
13. Segundo Wayne Booth, uma narrativa em que a voz do autor implicado já não se deixa discernir, em que o ponto de vista não pára de se deslocar e os narradores dignos de confiança se tornam impossíveis de identificar, uma tal narrativa cria uma visão confusa que mergulha seus próprios leitores na confusão. Depois de elogiar Proust por ter orientado seu leitor para uma iluminação sem equívoco, na qual o autor, o narrador e o leitor se encontram intelectualmente, Booth não oculta suas reticências ante a estratégia usada por Camus em *A queda*: aqui, o narrador lhe parece arrastar seu leitor no desmoronamento espiritual de Clamence. Booth com certeza não está errado ao sublinhar que uma narração que não conta com os conselhos de um narrador digno de confiança deve ser paga a um preço cada vez mais alto. Ele pode estar certo ao temer que um leitor mergulhado na confusão, mistificado, humilhado, "até perder o pé", seja insidiosamente convidado a desistir da tarefa assinalada à narração por Erich Auerbach: conferir significação e ordem às nossas vidas (citado em *op. cit.*, p. 371). O perigo, com efeito, é que a persuasão ceda lugar à sedução da perversidade. É esse o problema colocado pelos "canalhas sedutores", que são os narradores de boa parte da literatura contemporânea. Acima de tudo, Booth tem razão de sublinhar, contra toda estética pretensamente neutra, que a visão dos personagens, comunicada e imposta ao leitor, tem aspectos não só psicológicos e estéticos, mas também sociais e morais. Toda a polêmica centrada no narrador não digno de confiança mostra maravilhosamente que a retórica da imparcialidade, da impassibilidade, dissimula um compromisso secreto capaz de seduzir o leitor e de fazê-lo compartilhar, por exemplo, um interesse irônico pela sorte de um personagem aparentemente condenado à destruição de si mesmo. Booth pode, então, temer que grande parte da literatura contemporânea se perca numa operação de desmoralização tanto mais eficaz quanto mais dissimulada for a estratégia a que recorre a retórica de persuasão. Podemos, porém, perguntar-nos quem é o juiz do que é pernicioso em última instância. Se é verdade que o ridículo e o odioso do processo de *Madame Bovary* não justificam a *contrário* qualquer insulto ao mínimo de consenso ético, sem o qual nenhuma comunidade poderia sobreviver, também é verdade que até a mais perniciosa, a mais perversa tentativa de sedução (aquela, por exemplo, que tornará estimável o aviltamento da mulher, a crueldade e a tortura, a discriminação racial, ou até a que defende o descompromisso, a derrisão, em suma, o desinvestimento ético, com exclusão de toda transvaloração e de todo fortalecimento dos valores) pode, no limite, assumir no plano do imaginário uma função *ética*: a do *distanciamento*.
14. É por isso que Wayne Booth só pode ter desconfiança em relação a autores geradores de confusão. Toda sua admiração é reservada aos criadores, não só de clareza, mas de valores universalmente estimáveis. Leia-se a resposta de Wayne Booth a seus críticos no posfácio à segunda edição de *The rhetoric of fiction*: "The rhetoric in fiction and fiction as rhetoric: Twenty one years later" (401- 457). Num outro ensaio: "'The way I loved George Eliot'. Friendship with books as a neglected metaphor", *Kenyon Review*, II, 2, 1980, pp. 4-27, Wayne Booth introduz na relação dialogal entre o texto e o leitor o modelo da amizade que ele encontra na ética aristotélica. Ele assim concorda com Henri Marrou, ao falar da relação do historiador com os homens do passado. Também a leitura, segundo Wayne Booth, pode receber um enriquecimento dessa renovação de uma virtude tão celebrada pelos Antigos.
15. "O escritor deveria preocupar-se menos em saber se seus *narradores* são realistas do que em saber se a *imagem que ele cria de si mesmo*, seu autor implicado, é a de alguém que seus leitores mais inteligentes e perspicazes podem admirar" (p. 395). "Quando as ações humanas são elevadas à condição de obras de arte, a forma assumida não pode ser dissociada das significações humanas, inclusive dos juízos morais, que estão implícitos a partir do momento que os seres humanos agem" (p. 397).
16. "O autor faz os seus leitores... Se os faz bem, ou seja, se os faz ver o que nunca viram antes, se os introduz numa nova ordem de percepção e de experiência, ele tem sua recompensa nos pares que criou" (p. 398).
17. Michel Charles. *Rhétorique de la lecture*. Paris: Seuil, 1977. "Trata-se de examinar como um texto expõe, ou até teoriza, explicitamente ou não, a leitura que dele fazemos ou podemos fazer; como ele nos deixa livre (nos *faz* livre) ou como nos pressiona" (p. 9). Não pretendo extrair do livro de M. Charles uma teoria completa, de tal modo ele se empenhou em preservar o caráter "fragmentário" de sua análise da leitura, que vê como um "objeto maciço, enorme, onipresente" (p. 10). Os textos que prescrevem sua própria leitura e, no fim das contas, inscrevem-na em seu próprio perímetro constituem mais uma exceção do que uma regra. Mas pode-se dizer desses textos o mesmo que sobre o caso-limite proposto anteriormente por Wayne Booth acerca do narrador absolutamente não digno de confiança: esses casos-limite provocam uma reflexão que podemos dizer estar ela própria no limite, uma reflexão que tira uma análise *exemplar* de casos *excepcionais*. É a essa legítima extrapolação que o autor procede quando enuncia como "um fato essencial [que] a leitura faça parte do texto, nele esteja inscrita" (p. 9).
18. Sobre as oscilações entre leitura e leitor, cf. pp. 24-25 (*Observação III*): a teoria da leitura não escapa à retórica, "na medida em que ela pressupõe que a leitura transforma seu leitor e na medida em que ela regula essa transformação" (p. 25). A retórica, nesse contexto, já não é a do texto, e sim a da atividade crítica.

19. Entre leitura e leitor, a fronteira é porosa: "No ponto a que chegamos, o leitor é responsável por essa leitura doutra que nos descreveu, de sorte que a oposição é agora a da leveza do escritor e da gravidade da leitura" (p. 48). Observação compensada pela seguinte: "A confraria dos leitores e do autor é evidentemente um efeito do texto. O livro pressupõe uma cumplicidade que na realidade ele constrói integralmente" (p. 53). Mas lemos mais adiante, acerca do apelo do texto: "Um processo é assim desencadeado, ao final do qual, inevitavelmente, o leitor (o perfeito leitor) será o autor do livro" (p. 57). E mais adiante: "O Prólogo nos descreve, a nós que o lemos, ele nos descreve ocupados em lê-lo" (p. 58).
20. "O postulado do acabamento da obra ou de seu fechamento dissimula o processo de transformação ordenada que constitui o 'texto a ler': a obra fechada é uma obra lida, que ao mesmo tempo perdeu toda eficácia e todo poder" (p. 61).
21. Ao dizer isso, M. Charles não se deixa desviar de sua tese da leitura inscrita no texto: "E supondo que a decisão seja livre, este é (ainda) um efeito do texto" (p. 118). A noção de efeito faz sair do texto, *mas no texto*. É aí que vejo o limite do empreendimento de M. Charles: sua teoria da leitura jamais consegue emancipar-se de uma teoria da escritura, quando não retorna a ela abertamente, como fica manifesto na segunda parte, em que Genette, Paulhan, Dumarsais e Fontanier, Bernard Lamy, Claude Fleury, Cordomoy instruem uma arte de ler totalmente implicada na arte de escrever, de falar, de argumentar, *com a condição, porém, de que o designio de persuadir permaneça perceptível*. "Não se trata de fazer com que o texto, a escrita, sejam 'recuperados' pela retórica; trata-se de mostrar que uma releitura da retórica é possível a partir da experiência do texto, da escrita" (p. 211). Sem dúvida, o encarar do destinatário define o ponto de vista retórico e basta para não deixá-lo dissolver-se no ponto de vista poético; mas o que faz o destinatário não é levado em conta aqui, na medida em que a *maneira de encarar* do destinatário está inscrita no texto, é a do texto. "Analisar a estrutura de Adolfo é, portanto, analisar a relação entre um texto e sua interpretação, não podendo nenhum dos dois elementos ser isolado; a estrutura não designa... um princípio de ordem que preexistia no texto, mas sim a 'resposta' de um texto à leitura" (p. 215). Aqui, a *Retórica da leitura* de Michel Charles confirma a *Estética da recepção* de Jauss, de que falaremos mais adiante, na medida em que a *história* da recepção do texto se inclui numa recepção *nova* e, assim, contribui para sua significação atual.
22. É bem verdade que Michel Charles só se preocupa tanto em reler a retórica clássica para assinalar o limite de uma retórica normativa, que pretende controlar os efeitos: "Uma retórica que não se impusesse esse limite 'viraria' deliberadamente uma 'arte de ler', encarando o discurso em função das interpretações possíveis, e perspectivando-o sobre uma incógnita: a leitura por vir" (p. 211).
23. A *Observação IV* (p. 247) retoma a fórmula: "A leitura de um texto está assinalada nesse texto." Mas segue-se a retificação: "A leitura está no texto, mas não está escrita nele: ela é o seu porvir" (p. 247).
24. Evocando "a leitura *infinita* que faz da obra de Rabelais *um texto*" (p. 287), Michel Charles declara: "Uma tipologia dos discursos deve ser acompanhada de uma tipologia das leituras: uma história dos gêneros, de uma história da leitura" (p. 287). É o que faremos nas páginas que se seguem.
25. Michel Charles convida ao mesmo tempo a dar esse passo e o proíbe: "Há, assim, nesse texto de Baudelaire, elementos cujo estatuto retórico é *variável*. Essa variabilidade produz uma *dinâmica da leitura*" (p. 254). Só que o que aqui interessa a Michel Charles não é essa dinâmica da leitura, mas sim o fato de que o jogo das interpretações é o que afinal constrói o texto: "Texto reflexivo, que se reconstitui sobre os destroços da leitura" (p. 254). A reflexividade da leitura retorna ao texto. É por isso que o interesse pelo ato de leitura é, afinal, sempre obliterado pelo interesse pela estrutura oriunda da leitura. Nesse sentido, a teoria da leitura é uma variante de uma teoria da escrita.
26. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 118-119.
27. Wolfgang Iser. *The implied reader, patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1975, cap. XI, "The reading process: A phenomenological approach", *Der Akt des Lesens, Theorie Ästhetischer Wirkung*. Munique: Wilhelm Fink, 1976; trad. ingl. *The act of reading: A theory of aesthetic response*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1978; trad. francesa de Evelyne Sznycer. *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*. Bruxelas: P. Mardaga, 1985. Um ensaio anterior de Wolfgang Iser intitulava-se *Die Appelstruktur der Text Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa* (1966). Existe uma tradução inglesa com o título: "Indeterminacy as the reader's response in prose fiction", in: J. Hillis-Miller (org.) *Aspects of narrative*. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1971.
28. Roman Ingarden. *Das literarische Kunstwerk*. 1ª ed. Halle: Niemeyer, 1931; 2ª ed. Tübingen: Niemeyer, 1961; trad. inglesa de George G. Grabowicz. *The literary work of art*. Northwestern University Press, 1974. *A cognition of the literary work of art*. Northwestern University Press, 1974.
29. *L'Acte de lecture*, terceira parte, "Phénoménologie de la lecture", pp. 195-286; trad. francesa pp. 245-286. W. Iser dedica todo um capítulo de sua obra sistemática a reinterpretar o conceito husserliano de "síntese passiva" em função de uma teoria da leitura; essas sínteses passivas agem aquém do limiar do juízo explícito, no plano do imaginário. Elas têm como matéria-prima o repertório de sinais dispersos no texto e as variações da "perspectiva textual", conforme a ênfase recaia nos personagens, na intriga, na voz narrativa e, por fim, nas posições sucessivas reservadas ao leitor. A esse jogo de perspectivas soma-se a mobilidade viajante do ponto de vista. Assim, o trabalho das sínteses passivas escapa em ampla medida à cons-

- ciência de leitura. Essas análises estão de perfeito acordo com as de Sartre em *A imaginação* e de Mikel Dufrenne em *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Toda uma fenomenologia da consciência figurante é, assim, incorporada à da leitura. O objeto literário, com efeito, é um objeto imaginário. O que o texto oferece são esquemas para guiar o imaginário do leitor.
30. O alemão diz *Wirkung*, nos dois sentidos de efeito e de resposta. Para distinguir seu empreendimento do de Jauss, Iser prefere a expressão de "teoria do efeito" *Wirkungstheorie*, "Prólogo" [X] (13) à de teoria da recepção (*Rezeptionstheorie*). Mas a alegada interação entre o texto e o leitor implica algo a mais do que a eficácia unilateral do texto, como o exame dos aspectos dialéticos dessa interação o confirma. Além disso, à alegação de que uma teoria da recepção seria mais sociológica do que literária ("Uma teoria do efeito ancora-se no texto; uma teoria da recepção, nos juízos históricos do leitor" (p. 15)), podemos replicar que uma teoria do efeito literário corre o risco de ser mais psicológica do que... literária.
 31. E.H. Gombrich gosta de dizer: "Toda vez que uma leitura coerente é proposta... a ilusão predomina." In: *Art and illusion*. Londres, 1962, p. 204. Citado em *The implied reader*, op. cit., p. 284; trad. francesa de Guy Durand. *L'art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale*. Paris: Gallimard, 1971.
 32. W. Iser cita esta frase de Bernard Shaw em *Major Barbara*: "Você aprendeu alguma coisa que lhe dá a impressão de ter perdido alguma coisa" (citado em *The implied reader*, op. cit., p. 291).
 33. Nada digo, neste breve exame da atividade de leitura proposta por W. Iser, da crítica que ele dirige contra a atribuição de qualquer função referencial à obra literária. Isso seria, segundo ele, submeter a obra a uma significação já pronta e dada de antemão, por exemplo, a um catálogo de normas estabelecidas. Para uma hermenêutica como a nossa, que nada deixa por trás da obra e que está, pelo contrário, atenta a seu poder de detecção e de transformação, a assimilação da função referencial à de denotação, em ação nas descrições do discurso ordinário e do discurso científico, impede que se faça justiça à eficácia da ficção, no próprio plano em que se desenrola a ação efetiva de ler.
 34. G. Genette exprime reservas semelhantes em *Nouveaux discours du récit* (Paris: Seuil, 1983): "Ao contrário do autor implicado, que é, na cabeça do leitor, a idéia de um autor real, o leitor implicado, na cabeça do autor real, é a idéia de um leitor possível... Talvez, portanto, fosse realmente preciso rebatizar o leitor implicado de *leitor virtual*" (p. 103).
 35. Sobre a relação entre leitor implicado e leitor efetivo, cf. *L'acte de lecture* [50-67] (60-76). A categoria de leitor implicado serve principalmente para responder a uma acusação de subjetivismo, de psicologismo, de mentalismo, de "sofisma afetivo" (*affective fallacy*), lançada contra uma fenomenologia da leitura. No próprio Iser, o leitor implicado é claramente distinguido de todo leitor real: "O leitor implícito não está ancorado em algum substrato empírico, mas inscreve-se no próprio texto" [60] (70). "Resumindo: o concei-

to de leitor implícito é um modelo transcendental que permite explicar como o texto de ficção produz um efeito e adquire um sentido" [...] (75). Na realidade, confrontada com a proliferação das categorias literárias de leitores, entendidos como conceitos *heurísticos* que se corrigem reciprocamente, a fenomenologia do ato de leitura dá um salto para fora do círculo desses conceitos heurísticos, como vemos na terceira parte de *L'acte de lecture*, dedicada à interação dinâmica entre texto e leitura real.

36. Hans Robert Jauss. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. Esse longo ensaio provém da conferência inaugural pronunciada em 1967 na universidade de Constância, tendo como título completo "*Literatur als Provokation der Literaturwissenschaft*", que foi vertido para o francês como "*L'histoire de la littérature: Un défi à la théorie littéraire*", in: *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978, pp. 21-80. Leia-se o importante prefácio de Jean Starobinski.
37. Jauss tem a ambição de devolver à história literária a dignidade e a especificidade que a fizeram perder, por um acúmulo de azares, seu atolamento na psicobiografia, a redução feita pelo dogmatismo marxista do efeito social da literatura a um mero reflexo da infra-estrutura socioeconômica, a hostilidade, na época do estruturalismo, da própria teoria literária a qualquer consideração extrínseca ao texto, elevado à condição de entidade auto-suficiente, para não falar do perigo permanente de que uma teoria da recepção se reduza a uma sociologia do gosto, paralela a uma psicologia da leitura, à qual a fenomenologia do ato de ler corre o risco, por seu lado, de ser reduzida.
38. A tradução do alemão *dialogisch* por dialético não se impõe. Os trabalhos de Bakhtin e os de Francis Jacques dão ao termo "dialógico" uma tradição doravante inegável. Devemos agradecer a Jauss o fato de ligar sua concepção dialógica da recepção à *Introduction à une esthétique de la littérature*, de Gaëtan Picon (Paris: Gallimard, 1953) e a *Voix du silence* de André Malraux.
39. O conceito é tomado de Husserl, *Idéias I*, § 27, § 82.
40. Para distinguir o empreendimento de Jauss do de Iser, é importante ressaltar o caráter *intersubjetivo* do horizonte de expectativa que fundamenta toda compreensão individual de um texto e o efeito que ele produz (p. 51). Jauss não duvida de que esse horizonte de expectativa possa ser reconstituído objetivamente (pp. 51-52).
41. Impõe-se aqui uma aproximação com a noção de estilo em Granger, em seu *Ensaio de uma filosofia do estilo*. O que constitui a singularidade de uma obra é a solução única dada a uma conjuntura que é ela própria apreendida como um problema singular a resolver.
42. "É clássico, segundo Hegel, 'o que é para si mesmo sua própria significação (*Bedeutende*) e, por isso mesmo, sua própria interpretação (*Deutende*)'... O que é chamado de 'clássico' não precisa vencer primeiro a distância histórica: essa vitória, ele mesmo a realiza numa mediação constante" (*Verdade e método* [274] (129)).

43. *Poetik und Hermeneutik*, III, p. 692, citado em *op. cit.*, p. 66.

44. Siegfried Kracauer declara em "Time and History" (in: *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*. Frankfurt, 1963, pp. 50-60; Jauss, *op. cit.*, p. 69) que as curvas temporais dos diferentes fenômenos culturais constituem "shaped times", que resistem a qualquer integração. Se assim fosse, como poderíamos afirmar, com Jauss, que essa "multiplicidade de fenômenos literários, vistos do ângulo da recepção, não deixa de se recompor, para o público que a percebe, como a produção de seu tempo e estabelece relações entre suas obras diversas, na unidade de um horizonte comum, feito de expectativas, de lembranças, de antecipações, e que determina e delimita a significação das obras" (p. 71)? Talvez seja pedir demais ao efeito histórico das obras que ele se preste a uma tal totalização, se é verdade que nenhuma teleologia a preside. Apesar da crítica bastante enérgica dirigida contra o conceito de "clássico" em Gadamer, em que ele vê um resíduo platônico ou hegeliano, Jauss também está à espreita do surgimento de uma regra canônica, sem a qual, talvez, a história literária careça de direção.

45. Jauss evoca a esse respeito o sentido da paródia no *Dom Quixote* de Cervantes e da provocação em *Jacques, o fatalista* de Diderot (*op. cit.*, p. 51).

46. Essa antinomia é paralela à que provocava anteriormente o estudo diacrônico. Jauss, também aqui, abre um caminho difícil entre os extremos da multiplicidade heterogênea e da unificação sistemática. Segundo ele, "deve ser possível... articular a multiplicidade heterogênea das obras singulares e descobrir na literatura de um momento da história um sistema totalizante" (p. 68). Mas, se recusarmos toda teleologia de tipo hegeliano, bem como todo arquétipo de tipo platônico, como evitar que a historicidade característica da cadeia de inovações e de recepções se dissolva na pura multiplicidade? É possível uma outra integração, além do último leitor (de que o próprio Jauss diz que ele é o ponto terminal, mas não o alvo do processo evolutivo, *op. cit.*, p. 66)? Falando da "articulação da história literária", Jauss declara: "É o efeito histórico das obras, a história de sua recepção, que decide essa articulação: o que é 'resultado do acontecimento' e que constitui, aos olhos do observador atual, a continuidade orgânica da literatura no passado, de que decorre a sua fisionomia de hoje" (p. 72). Talvez seja preciso considerar inatribuível, na falta de um agrupamento conceitualmente pensado, o princípio dessa continuidade orgânica.

47. Minha concepção de *mimese*, ao mesmo tempo descobridora e transformante, ajusta-se perfeitamente com a crítica feita por Jauss à estética da representação, pressuposta pelos adversários e pelos defensores da tese da função social da literatura.

48. Esse primeiro desvio explica que uma obra como *Madame Bovary* tenha podido influenciar mais os costumes por suas inovações formais, em particular a introdução de um narrador, um observador "imparcial" de sua heroína, do que as intervenções abertamente moralizantes ou denunciado-

ras caras aos escritores mais engajados. A falta de resposta aos dilemas morais de uma época talvez seja a arma mais eficaz de que dispõe a literatura para agir sobre os costumes e mudar a práxis. De Flaubert a Brecht, a filiação é direta. A literatura só age indiretamente sobre os costumes ao criar, por assim dizer, desvios de segundo grau, secundários relativamente ao desvio primário entre o imaginário e o real cotidiano.

49. O capítulo final mostrará como essa ação da literatura no nível do horizonte de expectativa do público culto se insere na dialética mais englobante entre o horizonte de expectativa e o espaço de experiência, que nos servirá, na esteira de R. Koselleck, para caracterizar a consciência histórica em geral. A interseção da história e da ficção será o instrumento privilegiado dessa inclusão da dialética literária na dialética histórica global. Assim, é através da função de criação social que a história literária se integra, como história particular, à história geral (*op. cit.*, pp. 72-80).

50. "Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik", in: *Poetik und Hermeneutik*, IX. Munique: W. Fink, 1980; trad. francesa, "Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *Diogenes*, nº 109, janeiro-março de 1980; também *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, 3ª ed., 1984, pp. 31-243; um fragmento foi traduzido para o francês em *Poétique*, nº 39, setembro de 1979, com o título "La jouissance esthétique, les expériences fondamentales de la poïesis, de l'aïsthêsis et de la catharsis"; um outro fragmento com o título "Poïesis: L'expérience esthétique comme activité de production (construire et connaître)", pode ser lido em *Le temps de la réflexion*, I, 1980, pp. 185-212.

51. Michael Riffaterre foi um dos primeiros a mostrar os limites da análise estrutural, e em geral de uma mera descrição do texto, em seu debate com Jakobson e Lévi-Strauss. Jauss faz justiça a ele, como aquele "que inaugurou a passagem da descrição estrutural à análise da recepção do texto poético" (p. 120) (ainda que, acrescenta, ele "se interesse mais pelos dados da recepção e pelas regras da atualização do que pela atividade estética do leitor-receptor", *ibid.*). Cf. Riffaterre, "The reader's perception of narrative", in: *Interpretation of narrative*. Toronto, 1978. Republicado em *Essais de stylistique structurale*. Paris: Flammarion, 1971, pp. 307ss.

52. Sobre a reabilitação do deleite estético, cf. H.R. Jauss, "Kleine Apologie der Aesthetischen Erfahrung". Constância: Verlaganstalt, 1972; trad. francesa em: *Pour une esthétique de la réception*, pp. 123-158. O autor reata aqui com a doutrina platônica do prazer puro segundo o *Filebo*, e com a doutrina kantiana do caráter desinteressado universalmente comunicável do prazer estético.

53. Com isso, pede-se ao leitor que "avalie o horizonte de sua própria experiência e o alargue, confrontando-o com a experiência do outro, cujo precioso testemunho se revela na alteridade do texto" (p. 131).

54. Nada digo aqui sobre a *poiésis*: no entanto, ela interessa à teoria da leitura na medida em que esta é também um ato criador que responde ao ato poético que instaurou a obra. Na esteira de Hans Blumenberg ("Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen", *Studium Generale*, nº 10, 1957) e de Jürgen Mittelstrass (*Neuzeit und Aufklärung. Studium zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*. Berlim, Nova York, 1970), H.R. Jauss conta a conquista desse poder criador livre de todo modelo desde a antigüidade bíblica e helênica até os nossos dias, passando pelo Iluminismo.
55. Lembremo-nos de que, na *Poética* de Aristóteles, os caracteres são classificados em "melhores" do que nós, "piores" do que nós, "semelhantes" a nós; lembremo-nos também de que, na discussão da retórica da ficção, os efeitos morais da estratégia de persuasão do romance moderno é que provocaram as mais enérgicas reservas de Wayne Booth.
56. Sobre a tradução de *catharsis* por "clarificação", "esclarecimento", "depuração", cf. o capítulo sobre a *Poética* de Aristóteles em *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 82-84.
57. *Ibid.*, pp. 81-82.
58. "Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *op. cit.*, p. 124.
59. No próximo capítulo, voltaremos a tratar dessa semelhança, para reforçá-la, apoiando-nos na noção de voz narrativa, introduzida em nossa terceira parte, cap. III, § 4.
60. Descrevi em outro trabalho uma dialética comparável entre apropriação e distanciamento; cf. "La tâche de l'herméneutique", in: F. Bovon e G. Rouïller (orgs.) *Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 179-200.
61. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 118-119. Ninguém explicitou melhor do que Francis Jacques a indissociável relação entre comunicabilidade e referencialidade, em toda a sua generalidade: cf. *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*. Paris: PUF, 1979; *Dialogiques II, l'Espace logique de l'interlocution*. Paris: PUF, 1985.
62. Essa distinção entre a leitura como estase e a leitura como missão explica as oscilações de Jauss em sua apreciação do papel da aplicação na hermenêutica literária: é como estase que a aplicação tende a se identificar com a compreensão estética; é como missão que ela se destaca na releitura e mostra seus efeitos catárticos; ela, então, realiza como que "uma correção a outras aplicações que permanecem submetidas à pressão das situações e às coerções impostas pelas decisões a tomar com vista à ação direta" ("Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *op. cit.*, p. 133).

Book
1971

O ENTRECRUZAMENTO DA HISTÓRIA E DA FICÇÃO

Com este capítulo, atingimos a meta que não cessou de reger a progressão de nossas investigações, a saber, a refiguração efetiva do tempo, tornado assim tempo humano, pelo entrecruzamento da história e da ficção.¹ Ao passo que, na primeira etapa, a ênfase era dada à *heterogeneidade* das respostas oferecidas pela história e pela ficção às aporias do tempo fenomenológico, a saber, sobre as variações imaginativas desenvolvidas pela ficção e a reinscrição, estipulada pela história, do tempo fenomenológico sobre o tempo cósmico — e ao passo que, na segunda etapa, surgiu certo *paralelismo* entre a representância do passado histórico e a transferência do mundo fictício do texto ao mundo efetivo do leitor —, é da confluência entre as duas séries de análises consagradas respectivamente à história e à ficção, ou até ao envolvimento mútuo dos dois procedimentos de refiguração, que vamos agora dar conta.

Essa passagem de uma fase em que prevalece a heterogeneidade das intenções a uma fase em que predomina a interação foi preparada com grande antecedência pelas análises anteriores.

Em primeiro lugar, entre o tempo da ficção e o tempo histórico, foi garantida certa comensurabilidade pela fenomenologia, que forneceu aos dois grandes modos narrativos uma temática comum, ainda que dilacerada por aporias. Ao final da primeira etapa, era pelo menos permitido afirmar que a história e a ficção estão às voltas com as mesmas dificuldades, dificuldades não resolvidas, sem dúvida, mas reconhecidas e levadas à linguagem pela fenomenologia. Em seguida, a teoria da leitura criou um espaço comum para os intercâmbios entre a história e a ficção. Fingimos acreditar que a leitura só interessa à recepção dos textos literários. Ora, não somos menos leitores de história do que de romances. Todas as grafias — e, dentre elas, a historiografia — dependem de uma teoria ampliada da leitura. Decorre daí que a operação de envolvimento mútuo mencionada há pouco tem sua sede na leitura. Nesse sentido, as análises do *entrecruzamento* da história e da ficção que vamos esboçar são da alçada de uma teoria ampliada da recepção, cujo momento fenomenológico é o ato de leitura. É numa tal teoria ampliada da leitura que a reviravolta se dá, da divergência à convergência, entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção.

Falta dar o passo da convergência ao entrecruzamento.

Por entrecruzamento da história e da ficção, entendemos a estrutura fundamental, tanto ontológica quanto epistemológica, em virtude da qual a história e a ficção só concretizam cada uma sua respectiva intencionalidade tomando empréstimos da intencionalidade da outra. Essa concretização corresponde, na teoria narrativa, ao fenômeno do “ver como...”, pelo qual, em *A metáfora viva*, caracterizamos a referência metafórica. Avizinhamo-nos pelo menos duas vezes do problema da concretização: uma primeira vez quando tentamos, na esteira de Hayden White, elucidar a relação de representância da consciência histórica com o passado enquanto tal, por meio da noção de apreensão analogizante; a segunda vez quando, numa perspectiva próxima da de R. Ingarden, descrevemos a leitura como uma efetuação do texto considerado como uma partitura a executar. Vamos mostrar que essa concretização só é atingida na medida em que, por

um lado, a história se serve, de algum modo, da ficção para refigurar o tempo e, por outro lado, a ficção se vale da história com o mesmo objetivo. Essa concretização recíproca assinala o triunfo da noção de figura, na forma do *figurar-se que...*

1. A ficcionalização da história

A primeira metade da tese é a mais fácil de se demonstrar. Mesmo assim, não nos devemos enganar sobre o seu alcance. Por um lado, embora não se trate de simplesmente repetir o que foi dito no primeiro volume sobre o papel da imaginação na narrativa histórica no plano da configuração, trata-se realmente do papel do imaginário no encarar do passado tal como foi. Por outro lado, embora não se trate, de modo algum, de renegar a falta de simetria entre passado “real” e mundo “irreal”, a questão é justamente mostrar de que maneira, única em seu gênero, o imaginário se incorpora à consideração do ter-sido, sem com isso enfraquecer seu intento “realista”.

O lugar do imaginário é assinalado, em filigrana, pelo próprio caráter do ter-sido como não observável. Basta, para certificar-se disso, refazer o percurso das três aproximações sucessivas que propusemos do ter-sido tal como foi. Observamos, então, que a parte do imaginário cresce à medida que a aproximação se torna mais cerrada. Tomemos a tese mais *realista* sobre o passado histórico, aquela mesma de que partimos para estabelecer a resposta da consciência histórica às aporias do tempo: a história, como dissemos, *reinscreve* o tempo da narrativa no tempo do universo. Trata-se de uma tese “realista”, no sentido de que a história submete a sua cronologia à única escala de tempo, comum ao que chamamos de “história” da terra, “história” das espécies vivas e “história” do sistema solar e das galáxias. Essa reinscrição do tempo da narrativa no tempo do universo, segundo uma única escala, continua sendo a especificidade do modo referencial da historiografia.

Ora, é justamente por ocasião da tese mais “realista” que o imaginário interfere uma primeira vez na consideração do ter-sido.

Não nos esqueçamos de que o abismo entre tempo do mundo e tempo vivido só é atravessado graças à construção de alguns *conectores* específicos que tornam pensável e manejável o tempo histórico. O calendário, que colocamos em primeiro lugar entre os nossos conectores, está ligado ao mesmo gênio inventivo que vemos já em ação na construção do *gnômon*. Como observa J.T. Fraser no início de seu trabalho sobre o tempo,² se o próprio nome *gnômon* conserva algo de seu significado antigo de conselheiro, de inspetor, de conhecedor, é porque uma atividade de interpretação está em ação nele, regendo a própria construção desse aparelho de aparência tão simples; assim como um intérprete realiza a tradução contínua de uma língua em outra, unindo, assim, dois universos lingüísticos de acordo com certo princípio de transformação, o *gnômon* une dois processos de acordo com certas hipóteses sobre o mundo. Um dos processos é o movimento do sol; o outro, a vida daquele que consulta o *gnômon*; a hipótese compreende os princípios implícitos na construção e no funcionamento do quadrante solar (*ibid.*, p. 3). A dupla afiliação que nos pareceu caracterizar já é visível aqui. Por um lado, o quadrante solar pertence ao universo do homem; por outro, ele também faz parte do universo astronômico: o movimento da sombra é independente da vontade humana. Mas esses dois mundos não seriam relacionados sem a convicção de que é possível derivar sinais relativos ao tempo do movimento da sombra projetada. Essa crença permite que o homem ordene sua vida em função dos movimentos da sombra, sem esperar que ela se dobre ao ritmo de suas necessidades e de seus desejos (*ibid.*, p. 4). Mas a convicção que acabamos de evocar não ganharia forma se não se encarnasse na *construção* de um aparelho capaz de fornecer dois tipos de informação: um sobre a hora, pela orientação da sombra sobre o quadrante solar, outro sobre a estação do ano, pelo comprimento da sombra ao meio-dia. Sem divisões horárias e sem curvas concêntricas, não poderíamos *ler* o *gnômon*. Estabelecer um paralelo entre dois cursos heterogêneos de acontecimentos, formar uma hipótese geral sobre a natureza como um todo, construir um aparelho apropriado, são esses os principais procedimentos inventivos que, incorporados

à leitura do quadrante solar, fazem deste uma *leitura de signos*, uma tradução e uma interpretação, segundo a expressão de J.T. Fraser. Essa leitura de signos, por sua vez, pode ser considerada a operação *esquematzante*, com base na qual duas perspectivas sobre o tempo são pensadas *juntas*. Tudo o que dissemos acerca do calendário se deixaria descrever em termos semelhantes: as operações intelectuais são, por certo, neste caso, muito mais complexas, em particular os cálculos numéricos aplicados às diferentes periodicidades implicadas, para torná-las comensuráveis; além disso, o caráter institucional e, afinal, político da instauração do calendário acentua o caráter sintético da junção do aspecto astronômico e do aspecto eminentemente social do calendário. Apesar de todas as diferenças que podemos encontrar entre o relógio e o calendário, *ler* o calendário continua sendo uma interpretação de signos comparável à leitura do quadrante solar e do relógio. Com base num sistema periódico de datas, um calendário perpétuo permite a atribuição de uma data, isto é, de um lugar *qualquer* no sistema de todas as datas possíveis, a um evento que carregue a marca do *presente* e, por conseguinte, a do passado ou do futuro. A datação de um evento apresenta, assim, um caráter sintético, pelo qual um presente efetivo é identificado a um instante qualquer. Mais ainda, se o princípio da datação consistir na atribuição de um presente vivo a um instante qualquer, sua prática consistirá na atribuição de um "como se" presente, conforme a fórmula husserliana da lembrança, a um instante qualquer; as datas são atribuídas a presentes potenciais, a presentes *imaginados*. Assim, todas as lembranças acumuladas pela memória coletiva podem tornar-se acontecimentos *datados*, graças à sua reinscrição no tempo do calendário.

Seria fácil aplicar um raciocínio semelhante aos outros conectores entre o tempo narrativo e o tempo universal. A seqüência das gerações é, ao mesmo tempo, um dado biológico e uma prótese da lembrança, no sentido husserliano. Sempre é possível estender a lembrança, pela cadeia das memórias ancestrais, remontar o tempo, prolongando pela imaginação esse movimento regressivo; assim como é possível a cada um situar a sua própria temporalidade na seqüência das gerações, com o auxílio

mais ou menos obrigatório do tempo do calendário. Nesse sentido, a trama dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores *esquematiza* — no sentido kantiano do termo — a relação entre o fenômeno mais biológico da seqüência das gerações e o fenômeno mais intelectual da reconstrução do reino dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores. O caráter *misto* desse triplo reino ressalta o seu caráter imaginário.

Evidentemente, é no fenômeno do rastro que culmina o caráter *imaginário* dos conectores que marcam a instauração do tempo histórico. Essa mediação imaginária é pressuposta pela estrutura mista do próprio rastro como *efeito-signo*. Essa estrutura mista exprime abreviadamente uma atividade sintética complexa, em que se compõem inferências de tipo causal aplicadas ao rastro como marca deixada e atividades de interpretação ligadas ao caráter de significância do rastro como coisa presente que vale por uma coisa passada. Essa atividade sintética, bem expressa pelo verbo francês *retracer*,^{*} resume, por sua vez, operações tão complexas como as que estão na origem do *gnômon* e do calendário. São justamente as atividades de preservação, de seleção, de agrupamento, de consulta, que mediatizam e esquematizam, por assim dizer, o rastro, para transformá-lo na última pressuposição da reinscrição do tempo vivido (o tempo com um presente) no tempo puramente sucessivo (o tempo sem presente). Se o rastro é um fenômeno mais radical do que o do documento ou do arquivo, em compensação é o processamento dos arquivos e dos documentos que faz do rastro um operador efetivo do tempo histórico. O caráter imaginário das atividades que mediatizam e esquematizam o rastro é atestado no trabalho de pensamento que acompanha a interpretação de um resto, de um fóssil, de uma ruína, de uma peça de museu, de um monumento: só lhe atribuímos seu valor de rastro, ou seja, de efeito-signo, ao *nos afigurar* o contexto de vida, o ambiente social e cultural, em suma, segundo a observação de Heidegger mencionada anteriormente, o *mundo* que, hoje, *falta*, por assim dizer, ao redor da

^{*} *Retracer* pode significar retrair ou — e este é o sentido apontado no texto — contar, narrar vivamente as coisas passadas. (N.T.)

reliquia. Mas tocamos aqui, com a expressão *afigurar-se*, numa atividade do imaginário que é mais fácil de cingir no âmbito da análise que se segue.

O papel mediador do imaginário aumenta, com efeito, quando passamos do tema da reinscrição do tempo vivido no tempo cósmico (capítulo I) ao da passividade do passado (capítulo II). Por um lado, o “realismo” espontâneo do historiador encontrou sua expressão crítica no conceito difícil de representância, que distinguimos expressamente do de representação. Com ele, quisemos exprimir a reivindicação do *face-a-face* hoje passado sobre o discurso histórico visado por ele, seu poder de incitação e de correção diante de todas as construções históricas, na medida em que estas se pretendem re-construções. Eu mesmo frisei esse direito do passado tal como foi ao fazê-lo corresponder à idéia de uma dívida nossa para com os mortos. Por outro lado, o caráter esquivo desse face-a-face, embora imperioso, empurrou-nos a um jogo lógico em que as categorias do Mesmo, do Outro, do Análogo estruturam o enigma sem resolvê-lo. Ora, é a cada etapa desse jogo lógico que o imaginário se impõe como servidor obrigatório da representância e avizinha mais uma vez a operação que consiste em se afigurar que... Não nos esqueçamos, em Collingwood, tomado como porta-voz do Mesmo, da união íntima entre a imaginação histórica e a reafetuação. Esta é o *télos*, o intento e a coroação da imaginação histórica; esta última, em compensação, é o *organon* da reafetuação. Quando passamos da categoria do Mesmo à do Outro para exprimir o momento do findo na representância do passado, é ainda o imaginário que impede que a alteridade soçobre no indizível. É sempre por alguma transferência do Mesmo ao Outro, em simpatia e em imaginação, que o Outro alheio se me torna próximo. Nesse aspecto, a análise que Husserl dedica na *Quinta meditação cartesiana* à operação de “casamento” (*Paarung*) e à inferência analogizante que sustenta esta última está aqui perfeitamente em seu lugar. Além disso, o tema central da sociologia compreensiva de Dilthey é aí preservado, a saber, que toda inteligência histórica se enraíza na capacidade que um sujeito tem de se transportar para uma vida psíquica alheia. Aqui, comenta Gada-

mer, o espírito compreende o espírito. É essa transferência analogizante, para fundir numa só as duas temáticas de Husserl e de Dilthey, que legitima a passagem ao Análogo e o recurso, com Hayden White, à tropologia, para dar um sentido aceitável, afastado de todo positivismo, à expressão herdada de Ranke: conhecer o passado *wie es eigentlich gewesen* (o passado tal como efetivamente aconteceu). O *wie* — que equilibra paradoxalmente o *eigentlich* — ganha, então, o valor tropológico do “tal como”, interpretado ora como metáfora, ora como metonímia, ora como sinédoque, ora como ironia. O que Hayden White chama de função “representativa” da imaginação histórica se aproxima mais uma vez do ato de se afigurar que... pelo qual a imaginação se faz visionária: o passado é o que eu teria visto, do que eu teria sido testemunha ocular, se houvesse estado ali, assim como o outro lado das coisas é o que veria se o percebesse daí de onde você o considera. Assim, a tropologia se torna o imaginário da representância.

Falta dar um passo a mais, do passado *datado* (capítulo I) e do passado reconstruído (capítulo III) ao passado *refigurado*, e precisar a *modalidade* do imaginário, que responde a essa exigência de *figuratividade*. Nesse aspecto, até agora só assinalamos o lugar em filigrana do imaginário no trabalho de refiguração.

Agora, é preciso dizer como aqueles são traços do imaginário, *explicitados apenas pela narrativa de ficção*, que vêm enriquecer essas mediações imaginárias, e como, por isso mesmo, se dá o entrecruzamento propriamente dito da ficção e da história na refiguração do tempo.

Aludi a esses traços ao introduzir a expressão “afigurar-se que...”. Todos eles têm em comum o fato de conferir à intenção do passado um preenchimento quase intuitivo. Uma primeira modalidade consiste num empréstimo direto tomado à função metafórica do “ver-cómo”. Fomos, já de há muito, preparados para acolher esse auxílio que a referência fragmentada da metáfora dá à refiguração do tempo pela história. Tão logo admitimos que a escrita da história não se ajunta de fora ao conhecimento histórico, mas dele é solidária, nada se opõe a que admitamos

também que a história *imita* em sua escrita os tipos de armação da intriga herdados da tradição literária. Assim, vimos Hayden White tomar emprestado de Northrop Frye as categorias do trágico, do cômico, do romanesco, da ironia etc., e acoplar esses gêneros literários aos tropos da tradição retórica. Ora, esses empréstimos tomados à história pela literatura não poderiam ser confinados no plano da composição, portanto, no momento de configuração. O empréstimo diz respeito também à função representativa da imaginação histórica: aprendemos a ver *como* trágico, *como* cômico etc. determinado encadeamento de acontecimentos. O que justamente faz a perenidade de certas grandes obras históricas, cuja fiabilidade propriamente científica o progresso documentário, porém, erodiu, é o caráter exatamente apropriado de sua arte poética e retórica à sua maneira de *ver* o passado. A mesma obra pode, assim, ser um grande livro de história e um admirável romance. O espantoso é que esse entrelaçamento da ficção à história não enfraqueça o projeto de representância desta última, mas contribua para a sua realização.

Esse efeito de ficção, por assim dizer, vê-se, além disso, multiplicado pelas diversas estratégias que mencionamos em nossa revista das teorias da leitura. Podemos *ler* um livro de história *como* um romance. Com isso, entramos no pacto de leitura que institui a relação cúmplice entre a voz narrativa e o leitor implicado. Em virtude desse pacto, o leitor abaixa a guarda. De bom grado suspende sua desconfiança. Confia. Está pronto para conceder ao historiador o direito exorbitante de conhecer as almas. Em nome desse direito, os historiadores antigos não hesitavam em pôr na boca de seus heróis discursos inventados que os documentos não garantiam, mas apenas tornavam plausíveis. Os historiadores modernos já não se permitem essas incursões fantasistas, no sentido próprio da palavra. Mas não deixam de recorrer, de formas mais sutis, ao gênio romanesco, tão logo se empenham em reafetar, ou seja, repensar, um certo cálculo dos fins e dos meios. O historiador não se proíbe, então, “pintar” uma situação, “restituir” uma cadeia de pensamento e dar a esta a “vivacidade” de um discurso interior. Reencontramos, desse ponto de vista, um efeito de discurso sublinhado por

Aristóteles em sua teoria da *lexis*: a “elocução” ou a “dicção”, segundo a *Retórica*, tem a virtude de “colocar diante dos olhos” e, assim, de “fazer ver”.³ Um passo é dado para além do mero “ver-como”, que não proíbe o casamento entre a metáfora que assimila e a ironia que distancia. Entramos na área da ilusão, que, no sentido preciso do termo, confunde o “ver-como” com um “crer-ver”. Aqui, o “ter-por-verdadeiro”, que define a crença, sucumbe à alucinação de presença.

Esse efeito muito particular de ficção e de dicção entra, com certeza, em conflito com a vigilância crítica que o historiador exerce, por outro lado, por conta própria e tenta comunicar ao leitor. Mas trava-se, por vezes, uma estranha cumplicidade entre essa vigilância e a suspensão voluntária de incredulidade de onde nasce a ilusão na ordem estética. Eu falaria de bom grado de *ilusão controlada*, para caracterizar essa feliz união que faz, por exemplo, da pintura da Revolução Francesa feita por Michelet uma obra literária comparável a *Guerra e paz* de Tolstoi, na qual o movimento procede em sentido inverso da ficção para a história, e não mais da história para a ficção.

Sugiro uma última modalidade de ficcionalização da história que, longe de abolir seu intuito de representância, dá o preenchimento que lhe falta e que, nas circunstâncias que exporei, é autenticamente esperada por ela. Refiro-me a esses acontecimentos que uma comunidade histórica considera marcantes, porque neles vê uma origem ou um redirecionamento. Esses acontecimentos, que em inglês são chamados de “*epoch-making*”, recebem sua significação específica de seu poder de fundar ou de reforçar a consciência de identidade da comunidade considerada, sua identidade narrativa, bem como a de seus membros. Esses acontecimentos geram sentimentos de uma intensidade ética considerável, quer no registro da comemoração fervorosa, quer no da execração, da indignação, do lamento, da compaixão ou até do apelo ao perdão. O historiador, enquanto tal, deve fazer abstinência de seus sentimentos; nesse aspecto, a crítica feita por François Furet da comemoração e da execração, que obstaram a uma discussão frutífera das explicações e das interpreta-

ções da Revolução Francesa, permanece válida.⁴ Mas, quando se trata de acontecimentos mais próximos de nós, como Auschwitz, parece que esse tipo de neutralização ética, que talvez convenha ao progresso da história de um passado que importa distanciar para melhor compreendê-lo e explicá-lo, não seja possível nem desejável. Aqui se impõe a palavra de ordem bíblica — e mais especificamente deuteronômica — *Zakhor (lembra-te)*, que não se identifica forçosamente com um apelo à historiografia.⁵

Admito, de início, que a regra de abstinência, quando é aplicada à comemoração reverenciosa, tem mais títulos ao nosso respeito do que sua aplicação à indignação e ao lamento, na medida em que nosso gosto por celebrar se dirige de preferência aos altos feitos daqueles que Hegel chamava de grandes homens históricos, e é da alçada dessa função da ideologia que consiste em legitimar a dominação. O que torna suspeita a comemoração reverenciosa é sua afinidade com a história dos vencedores, embora eu considere impossível e pouco desejável a eliminação da admiração, da veneração e do pensamento reconhecido. Se o *tremendum fascinosum* constitui, como o pretende R. Otto, o núcleo emocional do sagrado, o senso do sagrado continua sendo uma dimensão inexpugnável do senso histórico.

Mas o *tremendum* tem uma outra face: o *tremendum horrendum*, cuja causa merece ser defendida. E veremos que ajuda benéfica a ficção traz a essa defesa. O horror é o negativo da admiração, como a execração o é da veneração. O horror está ligado a acontecimentos que é necessário *nunca esquecer*. Ele constitui a motivação ética última da história das vítimas. (Prefiro a expressão “história das vítimas” a “história dos vencidos”, pois os vencidos são, por um lado, candidatos fracassados à dominação.) As vítimas de Auschwitz são, por excelência, os delegados junto à nossa memória de todas as vítimas da história. A vitimização é esse reverso da história que nenhuma astúcia da Razão consegue legitimar e que, antes, manifesta o escândalo de toda teodicéia da história.

O papel da ficção nessa memória do horrível é um corolário do poder do horror, bem como da admiração, de se dirigir a acontecimentos cuja *unicidade* expressa é importante. Quero dizer com isso que o horror e a admiração exercem em nossa consciência histórica uma função específica de individuação. Individuação que não se deixa incorporar nem a uma lógica da especificação, nem mesmo a uma lógica da individualidade, como a que Paul Veyne compartilha com Pariente.⁶ Relativamente a essa individuação lógica, e até à individuação pelo tempo de que falei anteriormente, eu falaria de bom grado de acontecimentos *unicamente únicos*. Toda outra forma de individuação é a contrapartida de um trabalho de explicação que vincula. O horror isola ao tornar incomparável, incomparavelmente único, unicamente único. Se persisto em associá-lo à admiração, é porque ela inverte o sentimento pelo qual nos antecipamos a tudo o que nos parece portador de criação. O horror é uma veneração invertida. É nesse sentido que se pôde falar do Holocausto como de uma revelação negativa, como de um anti-Sinai. O conflito entre a explicação que vincula e o horror que isola é aqui levado a seu cúmulo e, no entanto, esse conflito latente não deve levar a nenhuma dicotomia ruínosa entre uma história que dissolveria o acontecimento na explicação e uma réplica puramente emocional, que dispensaria de pensar o impensável. Importa de preferência realçar uma pela outra a explicação histórica e a individuação pelo horror. Quanto mais explicamos historicamente, mais ficamos indignados; quanto mais ficamos horrorizados, mais procuramos compreender. Essa dialética se baseia, em última instância, na própria natureza da explicação histórica, que faz da retrodicção uma implicação causal singular. É na singularidade da explicação autenticamente histórica que se baseia a convicção, aqui expressa, de que a explicação histórica e a individuação dos acontecimentos pelo horror, assim como pela admiração ou pela veneração, podem não permanecer mutuamente antitéticas.

Em que a ficção é um corolário dessa individuação pelo horror e pela admiração?

Reencontramos o poder que a ficção tem de provocar uma ilusão de presença, mas controlada pelo distanciamento crítico.

Também aqui cabe ao imaginário de representância "pintar" "colocando diante dos olhos". O fato novo é que a ilusão controlada não está destinada a agradar nem a distrair. Ela é posta a serviço da individuação exercida pelo horrível e pelo admirável. A individuação pelo horrível, à qual estamos particularmente atentos, permaneceria cega como sentimento, por mais elevado e profundo que ele fosse, sem a quase-intuitividade da ficção. A ficção dá olhos ao narrador horrorizado. Olhos para ver e para chorar. O estado presente da literatura sobre o Holocausto verifica-o amplamente. Ou a contagem dos cadáveres ou a lenda das vítimas. Entre os dois, intercala-se uma explicação histórica difícil (senão impossível) de escrever conforme as regras da imputação causal singular.

Ao assim se fundir com a história, a ficção reduz esta última à sua origem comum na *epopéia*. Mais exatamente, o que a epopéia fizera na dimensão do admirável, a lenda das vítimas o faz na do horrível. Essa epopéia por assim dizer negativa preserva a memória do sofrimento, na escala dos povos, como a epopéia e a história em seus primórdios haviam transformado a glória efêmera dos heróis em fama duradoura. Em ambos os casos, a ficção se põe a serviço do inesquecível.⁷ Ela permite que a historiografia se iguale à memória, pois uma historiografia pode ser sem memória, quando só a curiosidade a anima. Ela tende, então, ao exotismo, o que nada tem de repreensível: Paul Veyne reivindica esse direito para a história de Roma que ele ensina. Mas talvez haja crimes que não se devam esquecer, vítimas cujo sofrimento peça menos vingança do que narrativa. Só a vontade de não esquecer pode fazer com que esses crimes não voltem *nunca mais*.

2. A historicização da ficção

Oferece a ficção, por seu lado, características que favoreçam a sua *historicização*, como a história reclama, por meio dos caracteres que acabamos de citar, certa *ficcionalização* a serviço mesmo de seu intento de representância do passado?

Examinarei aqui a hipótese segundo a qual a narrativa de ficção *imita*, de certa maneira, a narrativa histórica. Contar alguma coisa, diria eu, é contá-la *como se* ela se tivesse passado. Até que ponto o *como se passado* é essencial à significação-narrativa?

Um primeiro indício de que esse *como se passado* faz parte do sentido que atribuímos a toda narrativa é de ordem estritamente gramatical. As narrativas são contadas num tempo passado. O "era uma vez..." assinala, no conto, a entrada na narrativa. Certamente não ignoro que esse critério é recusado por Harald Weinrich em *Tempus*. A organização dos tempos verbais, segundo esse autor, só pode ser compreendida se os dissociarmos das determinações relacionadas com o corte do tempo em passado, presente e futuro. *Tempus* nada deve a *Zeit*. Os tempos verbais seriam somente sinais dirigidos por um locutor a um auditor, convidando-o a receber e a decodificar uma mensagem verbal de certa maneira. Examinamos mais acima essa interpretação dos tempos verbais em termos de comunicação.⁸ O que aqui nos interessa é a "situação de locução", que preside a primeira distinção, já que ela rege, segundo Weinrich, a oposição entre contar (*erzählen*) e comentar (*besprechen*). Os tempos que regem o contar (em francês, o passado simples, o imperfeito, o mais-que-perfeito, o condicional) não teriam nenhuma função propriamente temporal; eles serviriam para advertir o leitor: isto é uma narrativa. A atitude que corresponde à narrativa seria simplesmente a distensão, o descompromisso, por oposição à tensão, ao compromisso da entrada no comentário. Passado simples e passado imperfeito seriam, assim, tempos da narrativa, não porque a narrativa se relacione de uma ou de outra maneira com acontecimentos passados, reais ou fictícios, mas sim porque esses tempos orientam para uma atitude de distensão. O mesmo acontece, não nos esqueçamos, com as marcas de *retrospecção* e de *prospecção*, conforme o segundo eixo de comunicação, o da "perspectiva de locução"; e com as marcas de "realce", de acordo com o terceiro eixo da comunicação. Já disse o que uma teoria do tempo na ficção deve ao trabalho de Weinrich. O que *Tempus* demonstra é que os tempos verbais formam um sistema infinitamente mais complexo do que a representação *linear* do tempo, ao

qual o autor está demasiado disposto a vincular a vivência temporal expressa em termos de presente, de passado e de futuro. Ora, a fenomenologia da experiência temporal nos familiarizou com múltiplos aspectos não-lineares do tempo e com significações da noção de passado que dependem desses aspectos não-lineares. *Tempus*, então, pode ser ligado a *Zeit* segundo modalidades de temporalização que não a linearidade. Uma das funções da ficção é justamente detectar e explorar algumas dessas significações temporais que a vivência cotidiana nivela ou oblitera. De resto, dizer que o pretérito simplesmente assinala a entrada na narrativa sem nenhuma significação temporal não parece muito plausível. A idéia de que a narrativa esteja às voltas com algo como um passado fictício parece-me mais fecunda. Se a narrativa convida a uma atitude de desapego, isso não acontece porque o tempo passado da narrativa é um quase-passado temporal?

Ora, que podemos entender por quase-passado? Arrisquei, na terceira parte desta obra, no final de minhas análises dos "jogos com o tempo", uma hipótese que me parece encontrar, aqui e agora, sua melhor legitimação. Segundo essa hipótese, os acontecimentos contados numa narrativa de ficção são fatos passados para a *voz narrativa*, que podemos considerar aqui como idêntica ao autor implicado, ou seja, a um disfarce fictício do autor real. Uma *voz* fala, contando o que, *para ela*, ocorreu. Entrar em leitura é incluir no pacto entre o leitor e o autor a crença de que os acontecimentos relatados pela voz narrativa pertencem ao passado dessa voz.⁹

Se essa hipótese se sustenta, podemos dizer que a ficção é quase histórica, tanto quanto a história é quase fictícia. A história é quase fictícia, tão logo a quase-presença dos acontecimentos colocados "diante dos olhos" do leitor por uma narrativa animada supre, por sua intuitividade, sua vivacidade, o caráter esquivo da passividade do passado, que os paradoxos da representância ilustram. A narrativa de ficção é quase histórica, na medida em que os acontecimentos irrealis que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é assim que eles se parecem com acontecimentos passados e a ficção se parece com a história.

A relação é, aliás, circular: poderíamos dizer que é como quase histórica que a ficção confere ao passado essa vivacidade de evocação que faz de um grande livro de história uma obra-prima literária.

Uma segunda razão de ter o “como se passado” como essencial à ficção narrativa está ligada a esta regra de ouro da armação da intriga que lemos em Aristóteles, a saber, que ela deve ser provável ou necessária; sem dúvida, Aristóteles não dá nenhuma significação temporal ou quase temporal ao provável; restringe-se a opor o que poderia acontecer ao que aconteceu (*Poética*, 1451 b 4-5). A história cuida do passado efetivo, a poesia encarrega-se do possível. Mas essa objeção não é mais coerciva do que a de Weinrich. Aristóteles, na realidade, não se interessa de forma alguma pela diferença entre passado e presente; ele caracteriza o que ocorreu pelo particular e o que poderia ter ocorrido pelo geral: “O geral é o tipo de coisa que certo tipo de homem faz ou diz verossímil ou necessariamente” (1451 b 6).

O que é problemático aqui é a verossimilhança do geral. Ora, essa verossimilhança não deixa de ter relação, para o próprio Aristóteles, com o que acabamos de chamar de quase-passado. Na mesma página que contrapõe a poesia à história, os trágicos são elogiados por se terem limitado “aos nomes de homens realmente atestados. Eis aqui a razão disso: é que o possível é *persuasivo*; ora, ainda não acreditamos que o que não ocorreu seja possível, ao passo que é evidente que o que ocorreu é possível” (1451 b 15-18). Aristóteles sugere aqui que, para ser persuasivo, o provável deve ter uma relação de verossimilhança com o ter-sido. Com efeito, Aristóteles não se preocupa em saber se Ulisses, Agamemnon e Édipo são personagens reais do passado; mas a tragédia deve simular um mergulho na *lenda*, cuja primeira função é vincular a memória e a história às camadas arcaicas do reino dos predecessores.

Infelizmente, essa simulação do passado pela ficção foi ulteriormente obscurecida pelas discussões estéticas provocadas pelo romance realista. A verossimilhança é, então, confundida com uma modalidade de semelhança com o real que coloca a

ficção no mesmo plano da história. Nesse aspecto, é bem verdade que podemos ler os grandes romancistas do século XIX como historiadores adjuntos, ou melhor, como sociólogos *avant la lettre*: como se o romance ocupasse aqui um lugar ainda vacante no império das ciências humanas. Mas esse exemplo é, afinal, o mais enganador. Não é quando o romance exerce uma função histórica ou sociológica *direta*, misturada à sua função estética, que ele propõe o problema mais interessante quanto à verossimilhança. A verdadeira *mimese* da ação deve ser procurada nas obras de arte menos preocupadas em refletir sua época. *A imitação, no sentido vulgar do termo, é aqui o inimigo por excelência da mimese*. É justamente quando uma obra de arte rompe com essa espécie de verossimilhança que ela desenvolve sua verdadeira função mimética. O quase-passado da voz narrativa distingue-se completamente, então, do passado da consciência histórica. Ele se identifica, em contrapartida, com o provável, no sentido do que poderia ocorrer. Essa é a nota “passadista” que ressoa em toda reivindicação de verossimilhança, fora de qualquer relação de reflexo com o passado histórico.

A interpretação que aqui proponho do caráter “quase histórico” da ficção confirma, evidentemente, a que proponho do caráter “quase fictício” do passado histórico. Se é verdade que uma das funções da ficção, misturada à história, é libertar retrospectivamente certas possibilidades não efetuadas do passado histórico, é graças a seu caráter quase histórico que a própria ficção pode exercer *retrospectivamente* a sua função liberadora. O *quase-passado* da ficção torna-se assim o detector dos *possíveis ocultos no passado efetivo*. O que “teria podido acontecer” — o verossímil segundo Aristóteles — recobre ao mesmo tempo as potencialidades do passado “real” e os possíveis “irreais” da pura ficção.

Essa afinidade profunda entre o verossímil de pura ficção e as potencialidades não efetuadas do passado histórico talvez explique, por sua vez, por que a libertação da ficção das coerções da história — coerções resumidas na prova documentária — não constitui, como foi dito anteriormente (pp. 176-178), a última palavra acerca da *liberdade* da ficção. Livre da coerção exterior

da prova documentária, não está a ficção interiormente atada pelo serviço do quase-passado, que é outro nome da *coerção do verossímil*? Livre de..., o artista ainda tem de se tornar livre para... Se não for esse o caso, como explicar as angústias e os sofrimentos da criação artística? Não exerce o quase-passado da voz narrativa sobre a criação romanesca uma coerção interior tanto mais imperiosa quanto mais esta não se confunde com a coerção exterior do fato documentário? E a dura lei da criação, que consiste em "restituir" da maneira mais perfeita a visão do mundo que anima a voz narrativa, não simula, até a indistinção, a *dívida* da história para com os homens de antigamente, para com os mortos? Dívida por dívida, qual delas, a do historiador ou a do romancista, é a mais insolúvel?

Para concluir, o *entrecruzamento* entre a história e a ficção na refiguração do tempo se baseia, em última análise, nessa sobreposição recíproca, quando o momento quase histórico da ficção troca de lugar com o momento quase fictício da história. Desse entrecruzamento, dessa sobreposição recíproca, dessa troca de lugares, procede o que se convencionou chamar de *tempo humano*, em que se conjugam a representância do passado pela história e as variações imaginativas da ficção, sobre o pano de fundo das aporias da fenomenologia do tempo.¹⁰

A que gênero de totalização se presta esse tempo oriundo da refiguração pela narrativa, se é que ele deve poder ser visado como o *singular coletivo* sob o qual se ordenam todos os procedimentos de entrecruzamento que acabamos de descrever?

É o que ainda falta examinar.

Notas

1. Não repetirei as razões expostas anteriormente pelas quais prefiro falar de refiguração conjunta ou de entrecruzamento a falar de referência cruzada. Mas trata-se do mesmo conteúdo de problemas exposto no primeiro volume, pp. 118-126.

2. J.T. Fraser. *The genesis and evolution of time. A critic of interpretation in physics*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982.

3. *A metáfora viva*, cap. I.

4. *Tempo e narrativa*, t. I, p. 316-317.

5. Yosef Hayim Yeruschalmi mostra em *Zakhor, Jewish history and Jewish memory*. Seattle e Londres: University of Washington Press, 1982, que os judeus puderam ignorar durante séculos a historiografia erudita, porque permaneciam fiéis ao "lembra-te" deuteronomico e que seu acesso à pesquisa histórica no período moderno foi em ampla medida um efeito da assimilação à cultura dos gentios.

6. Cf. *Tempo e narrativa*, t. I, p. 242 ss.

7. Faço minhas, mais uma vez, as belas análises de Hannah Arendt sobre a relação entre a narrativa e a ação: ante a fragilidade das coisas humanas, a narrativa desvela o "quem" da ação, expõe-no no espaço de aparecimento do reinado público, confere-lhe uma coerência digna de ser contada e, por fim, garante-lhe a imortalidade da reputação (*The human condition*, trad. francesa, pp. 50, 97, 173-174, 181ss.). Não é de admirar que Hannah Arendt nunca tenha separado os que padecem a história dos que a fazem e que tenha até escolhido como epígrafe de seu grande capítulo sobre a ação este verso da poetisa Isak Dinesen: "*All sorrows can be borne, if you put them into a story or tell a story about them*" (*ibid.*, p. 175).

8. *Tempo e narrativa*, t. II, cap. III, § 1.

9. Sobre a noção de *voz narrativa*, cf. *Tempo e narrativa*, t. II, pp. 146-163.

10. Reservo para o capítulo de conclusão o exame da noção de *identidade narrativa* que coroa, no plano da consciência de si, a análise dos cinco capítulos que aqui se encerram. O leitor pode desde já consultá-lo. De minha parte, preferi restringir-me à constituição do *tempo humano enquanto tal*, para deixar aberto o caminho que leva à aporia do tempo da história.

O confronto com Hegel que aqui nos impomos se tornou necessário pelo surgimento de um problema oriundo da própria conclusão a que chegaram os cinco capítulos anteriores. Esse problema, que esboçamos em suas grandes linhas nas páginas de introdução à nossa segunda seção, resulta da pressuposição, reiterada por todas as grandes filosofias do tempo, da unicidade do tempo. É sempre como um *singular coletivo* que o tempo é nelas representado. Ora, essa pressuposição só é retomada pelas fenomenologias do tempo mencionadas anteriormente em troca de grandes dificuldades, que tornaremos a passar em revista uma última vez em nosso capítulo de conclusão. A questão que se coloca por enquanto é a de saber se, do entrecruzamento das intenções referenciais da narrativa histórica e da narrativa de ficção, procede uma consciência histórica unitária, capaz de igualar-se a essa postulação da unicidade do tempo e de fazer frutificar as suas aporias.

Quanto à legitimidade desta última questão, não volto ao argumento extraído da semântica do termo “história”, pelo menos na época moderna. O argumento será, aliás, retomado no começo do próximo capítulo. Prefiro procurar um ponto de ancoragem para a nossa questão da totalização da consciência histórica nas dificuldades encontradas anteriormente, em nosso capítulo consagrado à realidade do passado enquanto tal.¹ Se, como admitimos então, o fracasso relativo de todo pensamento do passado enquanto tal provém da abstração do passado, da ruptura de seus laços com o presente e com o futuro, não deve a verdadeira réplica às aporias do tempo ser procurada num modo de pensamento que abarque o passado, o presente e o futuro *como um todo*? Não se deve decifrar, na disparidade dos “grandes gêneros” que articulam a representação do passado enquanto tal (reefetuação, posição de alteridade e de diferença, assimilação metafórica), o sintoma de um pensamento que não ousou se erguer à apreensão da história como a totalização mesma do tempo no eterno presente?

Nasce dessa questão a tentação hegeliana.

1. A tentação hegeliana

A história, de que a filosofia hegeliana² faz seu tema, já não é uma história de historiador, é uma história de filósofo. Diz Hegel: “história do mundo” — e não “história universal”. Por quê? Porque a *idéia* capaz de conferir à história uma unidade — a *idéia de liberdade* — só é compreendida por quem fez o percurso inteiro da filosofia do Espírito na *Enciclopédia das ciências filosóficas* — ou seja, por quem pensou integralmente as condições que fazem com que a liberdade seja ao mesmo tempo racional e real no processo de auto-realização do Espírito. Nesse sentido, só o filósofo pode escrever essa história.³

Assim, não há uma verdadeira introdução à “consideração *pensante*” da história. Ela se estabelece, sem transição nem intermediário, sobre o ato de fé filosófica consubstancial ao sistema: “O único pensamento que a filosofia traz é a simples *idéia da Razão* — a *idéia* de que a Razão governa o mundo e, por

consequente, de que a história do mundo também se desenrolou racionalmente” [28] (47).⁴ Para o historiador, essa convicção continua sendo uma hipótese, um “pressuposto”, logo, uma *idéia a priori* imposta aos fatos. Para o filósofo especulativo, ela tem a autoridade da “auto-apresentação” (da *Selbstdarstellung*) do sistema inteiro. É uma verdade: a verdade de que a Razão não é um ideal impotente, mas sim uma *potência*. Não se trata de uma mera abstração, de um dever-ser, mas sim de uma *potência infinita* que, ao contrário das potências finitas, produz as circunstâncias de sua própria realização. Esse credo filosófico resume tanto a *Fenomenologia do Espírito* quanto a *Enciclopédia* e retoma ali a refutação teimosa da cisão entre um formalismo da *idéia* e um empirismo do fato. O que é, é *sensato* — o que é *sensato*, é. Essa convicção, que comanda toda a filosofia hegeliana da história, só pode ser introduzida de maneira abrupta, na medida em que o que a prova é o sistema inteiro.⁵

A filosofia da história, porém, não se limita à mera tautologia da declaração que acabamos de mencionar. Ou se, em última instância, ela deve revelar-se como uma vasta tautologia, isso acontece ao término de um percurso que, enquanto tal, vale como prova. Quero concentrar-me nas articulações desse percurso, pois elas consomem a *Aufhebung* de toda narração. As articulações desse percurso são colocadas por Hegel sob o signo da “*determinação*” (*Bestimmung*) da Razão. Sem poder, numa obra relativamente popular, reproduzir o aparato da prova que a *Enciclopédia das ciências filosóficas* toma emprestado à lógica filosófica, as *Lições sobre a filosofia da história* contentam-se com uma argumentação mais exotérica, construída sobre os momentos familiares da noção vulgar de teleologia (sem retornar, porém, à finalidade externa): *meta, meios, material, efetividade*. Essa progressão em quatro tempos tem pelo menos a vantagem de pôr em plena luz o caráter difícil do estabelecimento da equação entre o racional e o real, que uma reflexão mais breve, limitada à relação entre meios e fins, pareceria poder estabelecer com maior facilidade. Essa espécie de retirada da última adequação não deixa de ter, como logo vai ficar claro, sua significação para o nosso problema da mediação perfeita.

O primeiro momento do processo de pensamento consiste na posição de um fim último da história: "A questão da determinação da Razão em si mesma em sua relação com o mundo confunde-se com a do fim último (*Endzweck*) do mundo" [50] (70). Essa declaração abrupta deixa de surpreender quando nos lembramos de que a filosofia da história supõe o sistema inteiro. Só este último autoriza a declarar que essa meta última é a auto-realização da liberdade. Esse ponto de partida distingue de uma só vez a história filosófica do mundo, também chamada de "consideração pensante da história". Conseqüentemente, compor uma história filosófica será ler a história, principalmente política, sob a orientação de uma idéia que só a filosofia legitima inteiramente. A filosofia, deve-se dizer, coloca a si mesma na posição da questão.

Todavia, uma meditação que não se encarregasse da questão dos meios, do material e da efetividade não poderia ultrapassar o plano de uma "determinação abstrata do Espírito" [54] (74), separada de sua "prova" histórica. De fato, a determinação do Espírito que não se realiza por suas provas só pode ser designada por sua oposição à natureza [55] (75). A própria liberdade permanece abstrata enquanto permanece oposta às determinações materiais exteriores: o poder que o espírito tem de permanecer "junto a si" (*bei sich*) tem ainda como contrário o "fora de si" da matéria. Mesmo a breve "apresentação" (*Darstellung*) da história da liberdade, como extensão quantitativa da liberdade (com o Oriente, um só é livre; com os gregos, alguns são livres; apenas com o cristianismo germânico o homem enquanto tal é livre) [62] (83) — mesmo essa exibição da liberdade em sua história permanece abstrata, enquanto não conhecemos os seus meios. Temos, por certo, o esquema do desenvolvimento do Espírito e da "partição" (*Einteilung*) da história mundial. Faltam efetuação (*Verwirklichung*) e efetividade (*Wirklichkeit*) à bela declaração de que a única meta do Espírito é tornar efetiva a liberdade [64-78] (85-101). A única nota "concreta" dada à afirmação de que o Espírito produz a si mesmo como "seu próprio resultado" [58] (79) é a identificação do Espírito ao *espírito de um povo* (*Volksgeist*). Era precisamente o espírito de um povo, sua substância e sua cons-

ciência que, na história "original", tinham acesso à representação. De um modo geral, com o espírito de um povo, atravessamos o limiar da história e deixamos para trás a perspectiva limitada do indivíduo. No entanto, esse real avanço na direção do concreto não atravessa os limites da "determinação abstrata", na medida em que não se limita a justapor aos múltiplos espíritos de um povo o único *espírito do mundo* (*Weltgeist*), deixando, assim, lado a lado, um politeísmo dos espíritos e um monoteísmo do Espírito. Enquanto não se houver mostrado as engrenagens dessa inserção do espírito de um povo no espírito do mundo, não se haverá superado a abstração da afirmação de que "a história do mundo se desenrola no domínio do espírito". Como o declínio dos espíritos de um povo, tomado individualmente, e a substituição de um pelo outro atestam a *imortalidade do espírito do mundo*, do Espírito enquanto tal? O fato de que o Espírito entre sucessivamente nesta ou naquela configuração histórica é apenas um corolário da afirmação — ainda abstrata — de que o Espírito é *uno* por meio dessas particularizações múltiplas. Ter acesso ao sentido dessa passagem do espírito de um povo a outro é o ponto supremo da compreensão filosófica da história.

É nessa fase crítica que se coloca a questão dos *meios* que a liberdade se oferece para se realizar na história. É também nesse ponto que aparece a tese demasiado famosa da *astúcia da Razão*. Mas é importante anunciar, desde já, que esta ainda constitui apenas uma etapa no caminho da efetuação plena da Razão na história. Mais ainda, o próprio argumento comporta vários graus, tratados com uma grande precaução, como que para amortecer um choque esperado [78-110] (101-134).

Deve inicialmente ser entendido que é no campo de uma teoria da *ação* que a solução do problema dos meios deve ser procurada; a primeiríssima efetuação do desígnio da liberdade consiste, com efeito, no investimento desta última num *interesse*: "É do direito infinito do sujeito que ele ache satisfação em sua atividade e em seu trabalho" [82] (105). Fica, com isso, afastada toda denúncia moralizante do pretense egoísmo do interesse. É nesse plano mesmo de uma teoria da ação que pode igualmente

ser afirmado que o interesse retira a sua energia da *paixão*; é conhecida a frase: "Nada de grande no mundo foi realizado sem paixão" [85] (108-109). Em outras palavras, a "convicção" moral nada é sem a mobilização completa e sem reserva realizada por uma idéia que a paixão anima. Ora, o que está em jogo sob essa invocação é justamente o que, na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência julgante chama de *mal*, a saber, o refluxo e o recentramento de todas as forças ativas na mera satisfação do eu.

Como pode o espírito do mundo, carregado pelo espírito de um povo, anexar, como "meio" de sua efetuação, essas convicções encarnadas em interesses e movidas por paixões que o moralista identifica com o mal? A meditação comporta aqui três novos passos.

À análise que acaba de ser feita da paixão, soma-se um primeiro traço decisivo: na intenção de uma paixão se escondem dois intentos, um que o indivíduo sabe, outro que ele não sabe; por um lado, o indivíduo dirige-se para metas determinadas e finitas; por outro, ele serve sem o saber a interesses que o ultrapassam. Quem quer que faça alguma coisa produz efeitos não desejados que fazem com que esses atos escapem à sua intenção e desenvolvam sua lógica própria. Em regra: "A ação imediata pode igualmente conter algo de mais vasto do que o que aparece na vontade e na consciência do autor" [89] (112).⁶

Recorrendo a essa intenção segunda e oculta, Hegel julga ter-se aproximado de seu alvo, que é *abolir o acaso*. Para a história "original" e para a história "reflexionante", com efeito, esse *de forma diferente que o visado* seria a palavra final.⁷ A "astúcia" da Razão é muito precisamente a retomada desse *de forma diferente que... no desígnio do Weltgeist*.

Como? Por um segundo passo adiante, abandonemos a esfera dos interesses egoístas e consideremos a inscrição dos efeitos não visados pelo indivíduo na esfera dos interesses do povo e do *Estado*. É preciso, pois, antecipar, na teoria dos "meios", a do "material" da história sensata. O Estado é o lugar, a configuração histórica, em que a idéia e sua realização se

encontram. Fora do Estado, não há conciliação entre o Espírito, que visa à efetuação da liberdade, e os indivíduos, que buscam apaixonadamente sua satisfação no horizonte de seu interesse. Entre o *em si* dessa vontade e o *para si* da paixão, o abismo permanece. A essa contradição, Hegel não responde com nenhuma conciliação fácil. A contradição permanece aguda enquanto a argumentação permanece no campo da antítese entre a felicidade e a infelicidade. Ora, cumpre admitir que "*a história do mundo não é o lugar da felicidade*" [92] (116). Paradoxalmente, as páginas de felicidade dos povos felizes permanecem em branco. É preciso renunciar ao consolo para ter acesso à reconciliação. Podemos, então, vincular esse segundo passo ao primeiro: do ponto de vista do indivíduo, o destino funesto de um Alexandre, de um César (talvez também de um Napoleão) é a história de um projeto arruinado (e essa história permanece cativa do mesmo círculo subjetivo que a ação, cuja intenção, porém, ela trai). É do ponto de vista dos interesses superiores da liberdade e de seu progresso no *Estado* que seu fracasso pode ser significativo.

Falta um último passo a ousar, que o exemplo precedente antecipa. Além de um "chão" (*Boden*), a saber, o Estado, em que podem coincidir os interesses superiores da liberdade, que são também os do Espírito, e os interesses egoístas dos indivíduos, o argumento requer ainda *agentes excepcionais*, capazes de carregar esses destinos, eles próprios fora do comum, em que as conseqüências não visadas da ação concorrem para o progresso das instituições de liberdade. Esses agentes da história, nos quais a paixão e a idéia se recobrem, são os que Hegel chama de "grandes homens históricos" (*die grossen welthistorischen Individuen*) [97] (120). Eles aparecem quando conflitos e oposições atestam a vitalidade do espírito de um povo, e quando uma "idéia produtora" procura abrir caminho. Essa idéia produtora não é conhecida por ninguém; ela habita os grandes homens sem que eles o saibam, e a paixão deles é inteiramente regida pela idéia que se busca. Dir-se-ia, num outro vocabulário, que eles encarnam o *kairós* de uma época. Homens de paixão são homens de desgraça: sua paixão os faz viver, seu destino os mata; esse mal e essa desgraça são a "efetuação do Espírito". Não é confundida

apenas a elevação de tom dos moralistas, mas também a mesquinha dos invejosos. Inútil demorar-nos na frase, retomada da *Fenomenologia do espírito*, que a recebera de Goethe: "Não há herói para seu criado de quarto" [103] (107). Em oposição a essas duas espécies de descontentes, que muitas vezes são o mesmo, é preciso ousar confessar: "Uma figura tão grande esmaga necessariamente muitas flores desconhecidas, arruína muitas flores à sua passagem" [105] (129).

É então — e somente então — que Hegel pronuncia a expressão: *astúcia da Razão (List der Vernunft)* [105] (78) — portanto, num contexto que se tornou muito preciso pela dupla *marca* do mal e da desgraça: com a condição, em primeiro lugar, de que o interesse particular animado por uma grande paixão sirva, sem o saber, à produção da própria liberdade; com a condição, em seguida, de que o particular seja destruído, para que o universal seja salvo. A *astúcia* consiste apenas no fato de que a razão "deixe agirem as paixões *für sich*" (*ibid.*); sob sua aparência devastadora fora de si mesmas, e suicida para si mesmas, elas carregam o destino dos fins superiores. Assim, a tese da astúcia da Razão vem ocupar exatamente o lugar que a teodicéia reserva ao mal, quando protesta que o mal não é *em vão*. Mas, julga Hegel, a filosofia do Espírito tem êxito ali onde a teodicéia até aqui fracassou, porque só ela mostra como a Razão mobiliza as paixões, mostra sua intencionalidade oculta, incorpora sua intenção segunda no destino político dos Estados e encontra nos grandes homens da história os eleitos dessa aventura do Espírito. O fim último finalmente encontrou seu "meio", que não lhe é exterior, na medida em que é satisfazendo seus fins particulares que esses eleitos do Espírito realizam as metas que os ultrapassam, e o sacrifício da particularidade que é o seu preço é justificado pela tarefa da razão que esse sacrifício desempenha.

O ponto crítico é, com isso mesmo, designado: numa reconciliação sem consolo, essa parte da particularidade que sofre, sem razão conhecida por ela mesma, não recebe nenhuma satisfação. Schiller é mandado de volta à sua tristeza: "Se dizemos... que a Razão universal se realiza no mundo, não nos referimos certamente a este ou àquele indivíduo empírico" [76] (99).

E, no entanto, a Introdução às *Lições* não terminou. Sempre falta alguma coisa para que a efetividade do Espírito, sua *Wirklichkeit*, seja igual à finalidade última, ao *Endzweck*, da história.

Segue-se, de fato, um longo desenvolvimento consagrado ao "material" — *das Material* [110ss.] (134ss.) — da livre Razão. Este não é senão o Estado, cujo papel antecipamos ao falar do "chão" em que se enraíza todo o processo da efetuação da liberdade. Ao redor desse pólo gravitam as *potências* que dão um corpo ao espírito dos povos (religião, ciências e artes). Nada diremos acerca delas, aqui.

Mais espantosa é a espécie de corrida de perseguição que se trava para além dessa seção e que parece sugerir que o projeto de efetuação (*Verwicklichung*) do Espírito nunca se acaba. No quarto estádio, intitulado "efetividade" [138ss.] (165ss.), assinado pelo estabelecimento do Estado de direito com base na idéia de constituição, segue-se ainda uma grande seção consagrada ao "curso (*Verlauf*) da história do mundo" [149-183] (117-215), em que o "princípio do desenvolvimento" deve, por sua vez, articular-se numa seqüência de "etapas" (*Stufengang*) [155] (143), na qual se encarna o próprio "curso" da história do mundo. Só com esse "curso", o conceito de história filosófica do mundo está *completo*; ou melhor, por ele, somos colocados diante do trabalho a executar; só resta compor "a história filosófica do Antigo Mundo", "teatro do objeto de nossas considerações, ou seja, a história do mundo" [210] (243). Ainda é preciso organizar esse "curso" de acordo com um princípio de "*partição*" adequado (*die Einteilung der Weltgeschichte*) [242] (279), pois é, mais uma vez, a execução da tarefa que constitui a prova.⁸

Que acontece com o tempo histórico nesse processo de efetuação? Numa primeira aproximação, a filosofia da história parece consagrar o caráter irredutivelmente temporal da própria Razão, na medida em que esta se iguala a suas obras. O processo de efetuação deixa-se caracterizar como "desenvolvimento" (*Entwicklung*). Mas essa temporalização da história, para anteciparmos uma expressão de Koselleck, à qual voltaremos no

próximo capítulo, não se esgota na historicização da Razão que parece resultar dela. Pois o problema é o próprio modo dessa temporalização.

Para uma aproximação maior, fica claro que todo o processo de temporalização se sublima na idéia de um "retorno a si mesmo" (*Rückkehr in sich selber*) [181] (212) do Espírito e de seu conceito, pelo qual a efetividade se iguala à presença: "É preciso dizer que a filosofia trata do que é presente, efetivo (*dem Gegenwärtigen, Wirklichen*)" [183] (215). *Essa equação da efetividade e da presença assinala a abolição da narrativa na consideração pensante da história.* Ela é o sentido último da passagem da história "originária" e da história "reflexionante" à história "filosófica".⁹

A maneira como essa equação é obtida merece a nossa atenção. Trata-se, com efeito, de algo muito diferente de um melhoramento da idéia de *progresso*, a despeito da asserção inicial de um "impulso na direção da *perfectibilidade*", de um *Trieb der Perfektibilität* [149] (177), que coloca o princípio de desenvolvimento no ambiente da filosofia do Iluminismo. O tom em que é denunciada a negligência conceitual e a trivialidade do otimismo dos *Aufklärer* é de uma violência surpreendente. A versão *trágica* que é dada do desenvolvimento e o esforço por fazer se recobrirem o *trágico* e o *lógico* não deixam nenhuma dúvida sobre a vontade de originalidade de Hegel no tratamento da temporalização da história. A oposição entre o Espírito e a Natureza é o instrumento didático dessa incursão conceitual: "O desenvolvimento não é uma mera eclosão (*Hervorgehen*), sem dor e sem luta, como a da vida orgânica, mas a dura labuta, a contragosto, contra si mesmo" [152] (180). Esse papel do negativo — do trabalho do negativo — não surpreende o leitor familiarizado com o grande Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. A novidade é o recobrimento entre o tempo histórico e o trabalho do negativo: "É conforme ao conceito do Espírito que o desenvolvimento da história se produza no tempo. O tempo contém a determinação do negativo" [153] (181). Melhor: "Essa relação com o nada é o tempo, e essa relação é tal que podemos não só pensá-la, mas também apreendê-la pela intuição sensível" (*ibid.*).

Como? E onde? Pela e na "seqüência das etapas do desenvolvimento do princípio" (*Stufengang der Entwicklung des Prinzips*), que, ao marcar o corte entre o tempo biológico e o tempo histórico, marca o "retorno" do transitório ao eterno.

O conceito de *etapas de desenvolvimento* é verdadeiramente o equivalente temporal da astúcia da Razão. *É o tempo da astúcia da Razão.* O mais notável, aqui, é que o *Stufengang* repete, numa altitude superior da grande espiral, uma característica maior da vida orgânica, com a qual, porém, ele rompe. Essa característica é a da *permanência* das espécies, que garante a repetição do Mesmo e transforma a mudança num curso cíclico. O tempo histórico rompe com o tempo orgânico, pelo fato de que "a mudança não age simplesmente na superfície, mas no conceito" [153] (182). "Na Natureza, a espécie não faz nenhum progresso, mas, no Espírito, cada mudança é um progresso" (*ibid.*) (com exceção da mudança de sentido que doravante atinge a noção de progresso); na transformação de uma configuração espiritual numa outra, realiza-se a transfiguração (*Verklärung*) da precedente: "É por isso que o aparecimento das configurações espirituais cai no tempo" [154] (182). A história do mundo é, portanto, quanto ao essencial, "a explicação (*die Auslegung*) do Espírito no tempo, assim como a Idéia se explicita no espaço como Natureza" [154] (183). Mas uma analogia entre o Espírito e a Natureza vem dialetizar essa oposição simples. As configurações espirituais têm uma *perenidade* análoga à *permanência* das espécies. À primeira vista, a permanência parece ignorar o trabalho do negativo: "Onde o nada não irrompe em alguma coisa, dizemos que ela dura" [153] (181). Na realidade, a perenidade integra o trabalho do negativo, graças ao caráter *cumulativo* da mudança histórica. As "etapas" da história do mundo são, nesse sentido, o análogo, no plano da história, da permanência das espécies naturais; mas sua estrutura temporal difere pelo fato de que os povos passam, enquanto suas criações "*persistem*" (*fortbestehen*) [154] (183). A seqüência dessas configurações, por sua vez, pode elevar-se à eternidade, porque a perenidade atingida em cada camada, apesar da — e graças à — inquietude da vida, é recolhida numa perenidade superior, que é a *profundidade*

presente do Espírito. Nunca seria demais ressaltar o caráter qualitativo dessa perenidade, em oposição ao caráter quantitativo do tempo cronológico [155] (184). A proposição lapidar da primeira redação das *Lições*, "A história do mundo exhibe (*dars-tellt*) as *etapas* (*Stufengang*) do desenvolvimento do princípio que tem como teor a consciência da liberdade" [155] (184), essa fórmula bem construída, resume as diferenças e as analogias entre o curso da Natureza e o curso da história do mundo. O *Stufengang* não é uma seqüência cronológica, mas sim um desenrolar-se que é ao mesmo tempo um enrolar-se, uma explicação e um retorno sobre si mesmo. *A identidade entre a explicação e o retorno sobre si mesmo é o eterno presente*. É somente numa interpretação puramente quantitativa da seqüência das camadas históricas que o processo parece infinito e que o progresso parece nunca alcançar seu termo eternamente distante. Na interpretação qualitativa da perenidade das camadas e de seu curso, o retorno sobre si mesmo não se deixa dissipar no mal infinito do progresso sem fim.

É nesse espírito que se deve ler o último parágrafo de *A razão na história*, na edição Hoffmeister: "O que o Espírito é agora, ele o era desde sempre... o Espírito carrega consigo todos os graus da evolução passada, e a vida do Espírito na história consiste num ciclo de graus que, por um lado, existem atualmente e, por outro, existiram em uma forma passada... Os momentos que o Espírito parece ter deixado para trás de si, ele os continua possuindo em sua atual profundidade. Assim como passou por seus momentos na história, também deve percorrê-los no presente — em seu próprio conceito" [183] (215).

É por isso que a oposição entre o passado como já não sendo e o futuro como aberto é inessencial. A diferença está entre passado morto e presente vivo, sendo este último da esfera do essencial. Se nossa preocupação de historiador nos leva para um passado findo e um presente transitório, nossa preocupação de filósofo nos volta para o que não é nem passado nem futuro, para o que é, para o que tem uma existência eterna. Se, portanto, Hegel se limita ao passado, como o historiador não-filósofo, e

rejeita toda predição e toda profecia, é porque abole os tempos verbais, como faziam o Parmênides do *Poema* e o Platão do *Timeu*, no "é" filosófico. É bem verdade que a realização da liberdade por si mesma, ao requerer um "desenvolvimento", não pode ignorar o *era* e o *é* do historiador. Mas isso para neles discernir os signos do *é* filosófico. É nessa medida, e com essa reserva, que a história filosófica assume os traços de uma retrodição. Por certo, na filosofia da história, bem como na do direito, a filosofia chega tarde demais. Mas, para o filósofo, o que conta do passado são os sinais de maturidade de onde se irradia uma claridade suficiente sobre o essencial. A aposta de Hegel é que se acumulou sentido suficiente até nós para nele decifrar a meta última do mundo em sua relação com os meios e com o material que garantem a sua efetuação.

Antes de submetermos à crítica a tese hegeliana sobre o tempo histórico, avaliemos o que está em jogo na discussão, no que diz respeito às análises conduzidas nos capítulos precedentes.

A filosofia hegeliana do tempo parece, inicialmente, fazer justiça à significância do rastro: Não é o *Stufengang* o rastro da Razão na história? Não é este, afinal, o caso: a assunção do tempo histórico no eterno presente desemboca, de preferência, na recusa do caráter *insuperável* da significância do rastro. Essa significância, lembremo-nos, consistia no fato de que *o rastro significa sem fazer aparecer*. Com Hegel, é abolida essa restrição. Persistir no presente é, para o passado, permanecer. E permanecer é repousar no presente eterno do pensamento especulativo.

O mesmo ocorre com o problema colocado pela passadidade do passado. A filosofia hegeliana está, sem dúvida, plenamente justificada ao denunciar a abstração da noção de passado *enquanto tal*. Ela, porém, dissolve, mais do que resolve, o problema da *relação* do passado histórico com o presente. Afinal, não se trata de, embora conservando o máximo possível do Outro, afirmar a vitória final do Mesmo? A partir daí, desaparece qualquer razão de recorrer ao "grande gênero" do Análogo, pois é a própria relação de *representância* que perdeu toda razão de ser, da mesma forma que a noção de rastro, que lhe é conexa.

2. A impossível mediação total

Deve-se admitir que é impossível uma crítica de Hegel que não seja a mera expressão de nossa incredulidade perante a proposição maior: "A única idéia que a filosofia aduz é a mera idéia da Razão — a idéia de que a Razão governa o mundo e de que, por conseguinte, a história universal também se desenrolou racionalmente." Credo filosófico, de que a astúcia da Razão é apenas o duplo apologético e o *Stufengang*, a projeção temporal. Sim, a honestidade intelectual exige a admissão de que, para nós, a perda de credibilidade da filosofia hegeliana da história tem o significado de um *acontecimento de pensamento*, do qual não podemos dizer nem que o produzimos, nem tampouco que ele simplesmente nos aconteceu — de que não sabemos se marca uma catástrofe que não acabou de nos ferir ou uma libertação de que ousamos nos glorificar. A saída do hegelianismo — quer através de Kierkegaard, de Feuerbach e de Marx, quer através da Escola histórica alemã, para não falarmos de Nietzsche, que mencionaremos no próximo capítulo — se nos mostra, retrospectivamente, como uma espécie de origem: esse êxodo está tão intimamente implicado em nossa maneira de questionar que tanto não o podemos legitimar por alguma razão mais alta do que aquela que dá seu título à *Razão na história* quanto não podemos saltar por sobre nossa sombra.

Para uma história das idéias, o esboroamento incrivelmente rápido do hegelianismo, como pensamento dominante, é um fato da ordem dos terremotos. Que isso tenha acontecido assim não constitui, evidentemente, uma prova. Tanto menos que as razões alegadas pelos adversários, aquelas que na realidade prevaleceram sobre a filosofia hegeliana, mostram-se hoje, para uma exegese mais cuidadosa dos textos hegelianos, como um monumento de incompreensão e de malevolência. O paradoxo é que só tomamos consciência do caráter singular do acontecimento de pensamento que constitui a perda de credibilidade do pensamento hegeliano ao denunciarmos as disposições de sentido que facilitaram a eliminação de Hegel.¹⁰

Uma crítica digna de Hegel deve medir-se com a afirmação central de que o filósofo pode ter acesso não apenas a um presente que, ao resumir o passado *conhecido*, tem em germe o futuro *antecipado*, mas a um *eterno presente*, que garante a unidade profunda do passado superado e das manifestações da vida que já se anunciam por meio daquelas que compreendemos porque acabam de envelhecer.

Ora, é essa passagem — esse passo — pela qual o *passado* superado é retido no *presente* de cada época, e é igualado ao *eterno presente* do Espírito, que pareceu impossível de se realizar por aqueles dos sucessores de Hegel que já haviam assumido certa distância da obra de Hegel como um todo. Com efeito, que é o Espírito que mantém juntos o espírito dos povos e o espírito do mundo? É o mesmo Espírito que, na filosofia da religião, ora requer e ora recusa as narrativas e os símbolos do pensamento figurativo?¹¹ Transposto para o campo da história, poderia o Espírito da Razão astuciosa aparecer de outra forma do que como uma teologia envergonhada, ao passo que Hegel sem dúvida tentara fazer da filosofia uma teologia secularizada? O fato é que o espírito do século, desde o fim do primeiro terço do século XIX, substituíra em toda parte pela palavra homem — humanidade, espírito humano, cultura humana — o Espírito hegeliano, que não se sabia se era homem ou Deus.

Mas talvez o equívoco hegeliano só pudesse ser denunciado ao preço de um equívoco da mesma magnitude: Não deve o espírito humano prevalecer-se de todos os atributos do Espírito, para pretender ter podido tirar os deuses do cadinho de sua imaginação? Não é a teologia ainda mais rastejante e envergonhada no humanismo de Feuerbach e em seu "ser genérico" (*Gattungswesen*)? Essas questões atestam que nem sempre somos capazes de reconhecer nossas razões de não sermos hegelianos nas que prevaleceram contra ele.

Que dizer ainda da transformação da própria consciência histórica, quando ela vem, com suas próprias razões, ao encontro da grandeza humana, pela conversão humanista do Espírito hegeliano? É fato que o movimento de emancipação da historio-

grafia alemã, que vem de antes de Ranke, e contra o qual Hegel inutilmente se erguera, só podia rejeitar, como uma intrusão arbitrária do *a priori* no campo da pesquisa histórica, todos os conceitos diretores da história “especulativa”, da idéia de liberdade à de um *Stufengang* do desenvolvimento. O argumento segundo o qual o que é um pressuposto para o historiador é uma verdade para o filósofo já não era compreendido nem sequer ouvido. Quanto mais empírica se tornava a história, menos crível ficava a história especulativa. Ora, quem não vê, hoje em dia, quantas “idéias” carregava uma historiografia que se acreditava ao abrigo da especulação? Em quantas dessas “idéias” não reconhecemos hoje os duplos inconfessos de algum espectro hegeliano, a começar pelos conceitos de espírito de um povo, de cultura, de época etc.?¹²

Se esses argumentos anti-hegelianos já não nos convencem, de que, então, é feito o acontecimento de pensamento que constitui a perda de credibilidade do credo filosófico hegeliano? Temos de nos arriscar a *pô-lo* nós mesmos, numa segunda leitura de Hegel, na qual todas as transições se deixam reler como falhas e todos os recobrimentos como dissimulações.

Voltando do fim para o começo, numa leitura às avessas, nossa suspeita encontra seu primeiro ponto de apoio na equação final entre o *Stufengang der Entwicklung* e o presente eterno. O passo que não podemos dar é aquele que iguala ao presente eterno a capacidade que o presente atual tem de reter o passado conhecido e de antecipar o futuro desenhado nas tendências do passado. A própria noção de história é abolida pela filosofia, uma vez que *o presente, igualado ao efetivo, abole sua diferença com relação ao passado*. Pois a compreensão por si mesma da consciência histórica nasce precisamente do caráter incontornável dessa diferença.¹³ Para nós, o que se estilhaçou foi o recobrimento de um pelo outro destes três termos: Espírito em si, desenvolvimento, diferença, que, juntos, compõem o conceito de *Stufengang der Entwicklung*.

Mas, se a equação entre *desenvolvimento e presente* já não se sustenta, todas as outras equações se desfazem em cadeia.

Como poderíamos ainda *totalizar* os espíritos dos povos num único espírito do mundo?¹⁴ De fato, quanto mais pensamos *Volkgeist*, menos pensamos *Weltgeist*. Esse é o abismo que o romantismo não se cansou de cavar, tirando do conceito hegeliano de *Volkgeist* uma poderosa defesa da *diferença*.

E como poderia a sutura ter resistido à massa de análises consagradas ao “material” da efetuação do Espírito, a saber, o *Estado*, cuja ausência no nível mundial motivava a passagem da filosofia do direito à filosofia da história? Ora, a história contemporânea, longe de ter preenchido essa lacuna da filosofia do direito, pelo contrário, acentuou-a; vimos desfazer-se, no século XX, a pretensão européia de totalizar a história do mundo; assistimos até à decomposição das heranças que ela tentara integrar sob uma única idéia diretriz. O europocentrismo morreu com o suicídio político da Europa durante a Primeira Guerra Mundial, com o dilaceramento ideológico produzido pela Revolução de Outubro e com o recuo da Europa na cena mundial, em razão da descolonização e do desenvolvimento desigual — e provavelmente antagônico — que contrapõem as nações industrializadas ao resto do mundo. Parece-nos agora que Hegel, captando um momento favorável — um *kairós* — que se furtou à nossa vista e à nossa experiência, totalizara apenas alguns aspectos eminentes da história espiritual da Europa e de seu meio ambiente geográfico e histórico, os quais se decompuseram de lá para cá. O que se desfez foi a própria *substância* do que Hegel tentara levar ao conceito. A *diferença* revoltou-se contra o *desenvolvimento*, entendido como *Stufengang*.

A vítima seguinte dessa reação em cadeia é o conglomerado conceitual colocado por Hegel sob o título de *efetuação do Espírito*. Também aqui, a decomposição está em ação. Por um lado, o *interesse* dos indivíduos já não nos parece satisfeito, se essa satisfação não leva em conta a intenção segunda que lhes escapa; diante de tantas vítimas e de tanto sofrimento, a dissociação que resulta daí entre consolo e reconciliação se nos tornou intolerável. Por outro lado, a *paixão* dos grandes homens da história não nos parece mais capaz de carregar sozinha, como Atlas, o peso

do Sentido, na medida mesma em que, graças ao recuo da história política, são as grandes forças anônimas da história que captam nossa atenção, fascinam-nos e inquietam-nos mais do que o destino funesto de Alexandre, de César e de Napoleão, e o sacrifício involuntário de suas paixões no altar da história. Com isso, todas as componentes que se recobriam no conceito de astúcia da Razão — interesse particular, paixões dos grandes homens históricos, interesse superior do Estado, espírito dos povos e espírito do mundo — se dissociam e nos aparecem hoje como os *membra disjecta* de uma impossível totalização. A expressão “astúcia da Razão” cessa até de nos intrigar. Ela antes nos repugnaria, como o faria o truque falho de um mágico soberbo.

Voltando mais atrás no texto hegeliano, o que nos parece altamente problemático é o próprio projeto de compor uma história *filosófica* do mundo que seja definida pela “efetuação do Espírito na história”. Sejam quais forem nossos contra-sensos acerca do termo Espírito (espírito em si, espírito dos povos, espírito do mundo), seja qual for nosso desconhecimento do *intuito realizante* já contido na “determinação abstrata” da razão na história, seja qual for, portanto, a injustiça da maior parte de nossos críticos, o que abandonamos é o próprio canteiro de obras. Já não buscamos a fórmula com base na qual a história do mundo poderia ser pensada como totalidade efetuada, ainda que essa efetuação fosse considerada incoativa, ou até reduzida ao estado de germe; sequer estamos seguros de que a idéia de liberdade seja o ponto focal dessa efetuação, sobretudo se pusermos o acento principal sobre a efetuação *política* da liberdade. E, ainda que esta se deixasse tomar como fio condutor, não estamos certos de que suas encarnações históricas formassem uma *Stufenfolge*, mais do que um desdobramento arborescente em que a diferença não cessa de prevalecer sobre a identidade. Talvez, entre todas as aspirações dos povos à liberdade, haja apenas um ar de família, essa *family resemblance* com que Wittgenstein tinha a gentileza de creditar os conceitos filosóficos menos desacreditados. Ora, o próprio projeto de *totalização* é que marca a ruptura entre a filosofia da história e todo modelo de compreen-

são, tão distantemente aparentado quanto quisermos da idéia de narração e de armação da intriga. A despeito da sedução da idéia, a astúcia da Razão não é a *peripeteia* que englobaria todos os golpes de teatro da história, porque a efetuação da liberdade não pode ser tida como a intriga de todas as intrigas. A saída do hegelianismo significa a renúncia a decifrar a suprema intriga.

Agora compreendemos melhor em que sentido o êxodo para fora do hegelianismo pode ser chamado de um *acontecimento* de pensamento. Esse acontecimento não afeta a história no sentido da historiografia, mas sim a compreensão por si mesma da consciência histórica, sua autocompreensão. Nesse sentido, ele se inscreve na hermenêutica da consciência histórica. Esse acontecimento é até, por sua vez, um fenômeno hermenêutico. Confessar que a compreensão por si mesma da consciência histórica pode ser assim afetada por acontecimentos sobre os quais, mais uma vez, não podemos dizer se os produzimos ou se eles simplesmente nos acontecem, é confessar a finitude do ato filosófico em que consiste a compreensão por si mesma da consciência histórica. Essa finitude da interpretação significa que todo pensamento pensante tem seus pressupostos que ele não domina, e que, por sua vez, tornam-se situações a partir das quais pensamos, sem podermos pensá-las por si mesmas. A partir daí, deixando o hegelianismo, é preciso ousar dizer que a consideração *pensante* da história tentada por Hegel era ela própria um fenômeno hermenêutico, uma operação interpretante, submetida à mesma condição de finitude.

Mas caracterizar o hegelianismo como um acontecimento de pensamento dependente da condição *finita* da compreensão da consciência histórica por si mesma não constitui um argumento contra Hegel. Ele indica simplesmente que já não pensamos segundo Hegel, mas depois de Hegel. Pois que leitor de Hegel, uma vez que tenha sido seduzido, como nós, por sua potência de pensamento, não sentiria o abandono de Hegel como uma ferida que, ao contrário justamente das feridas do Espírito, não se cura? A esse leitor, se não deve ceder às fraquezas da nostalgia, é preciso desejar a coragem do trabalho de luto.¹⁵

Notas

1. Cf. cap. III.
2. Nosso texto, aqui, é a edição das *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, estabelecida por Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Felix Meiner, 1955; trad. franc. de Kostas Pappaioannou. *La raison dans l'histoire, Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Plon, 1965 (também Union Générale d'Éditions, coleção "Le monde en 10/18"). Tomamos a liberdade de modificar essa tradução em várias ocasiões.
3. A investigação sobre os "tipos de historiografia" (*Arten der Geschichtsschreibung*) — que constitui o "Primeiro esboço" da Introdução às *Lições sobre a filosofia da história* — tem apenas um objetivo didático: para um público não familiarizado com as razões filosóficas estabelecidas pelo sistema que consiste em considerar a liberdade como o motor de uma história ao mesmo tempo sensata e real, era necessário fornecer uma introdução exotérica que levasse, de grau por grau, à idéia de uma história filosófica do mundo que, na verdade, só é recomendada por sua própria estrutura filosófica. O movimento da "história original" à "história reflexionante", depois à "história filosófica", repete o movimento da *Vorstellung* — ou seja, do pensamento figurativo — ao *Conceito*, passando pelo entendimento e pelo juízo. Diz-se dos autores da "história original" que eles tratam dos acontecimentos e das instituições que têm à sua frente e cujo espírito compartilham; com eles, um primeiro limiar é, porém, atravessado, para além da lenda e das tradições relatadas, porque o espírito do povo já atravessou esse limiar ao inventar a política e a escrita. A história acompanha esse avanço efetivo, interiorizando-o. Quanto à "história reflexionante", ela própria apresenta formas que são percorridas em certa ordem, a qual repete a hierarquia da representação ao *Conceito*. É notável que a "história universal" constitua apenas o seu grau mais baixo, na falta de uma idéia diretiva que domine a compilação de resumos abstratos e de pinturas que dão a ilusão da vivência. (A "história filosófica do mundo", portanto, não será uma história universal, no sentido de um quadro sinótico das histórias nacionais, postas lado a lado como mapas geográficos.) Em seguida, é recusada a "história pragmática", a despeito de seu cuidado em tornar o passado e o presente mutuamente significantes; mas isso ao preço de uma tendência moralizante que põe a história à mercê das convicções do historiador particular (voltaremos mais adiante a tratar, com R. Koselleck, da importante questão da *historia magistra vitae*). Ficamos mais surpresos com a agressividade de Hegel contra a "história crítica", coração vivo da "história reflexionante". A despeito de seu rigor no tratamento das fontes, ela compartilha os defeitos de todo pensamento *somente* crítico, em que se concentram todas as resistências ao pensamento especulativo: recuo para as questões de condição de possibilidade, perda de contato com as coisas mesmas. Não é, então, surpreendente que Hegel prefira ainda a "história especial" (história da arte,

da ciência, da religião etc.), que pelo menos tem a virtude de compreender uma atividade espiritual em função das potências do Espírito que particularizam o espírito de um povo. É por isso que Hegel coloca a "história especial" no cume das modalidades da "história reflexionante". A passagem à "história filosófica do mundo", porém, não deixa de constituir um salto qualitativo no percurso dos tipos de historiografia.

4. Essa proposição tem o mesmo estatuto epistemológico que a "convicção" (*Ueberzeugung*) que, no fim do capítulo VI da *Fenomenologia do espírito*, está ligada à certeza de si, quando o agente se tornou uno, ao mesmo tempo com sua intenção e com seu fazer.
5. Embora possamos citar alguns antecedentes ao empreendimento hegeliano, os argumentos que revelam a inadequação deles são eles próprios tomados da doutrina completa, a qual não tem precedentes. O *Noûs* de Anaxágoras? Mas Platão já rejeitara uma filosofia para a qual a causalidade real permanece intrínseca ao reino do Espírito. A doutrina da Providência? Mas os cristãos só a compreenderam fragmentada em intervenções arbitrárias e não a aplicaram ao curso inteiro da história do mundo. Além disso, ao declararem ocultos os caminhos do Senhor, fugiram da tarefa de conhecer Deus. A teodicéia de Leibniz? Mas as suas categorias permanecem "abstratas", "indeterminadas" [4] (68), por não terem mostrado historicamente e sim "metafisicamente" como a realidade histórica se integra no desígnio de Deus; o fracasso de sua explicação do mal é testemunha disso: "O mal no universo, inclusive o mal moral, deve ser compreendido e o espírito pensante deve reconciliar-se com esse negativo" (*ibid.*). Enquanto o mal não for incorporado no grande desígnio do mundo, a crença no *Noûs*, na Providência, no desígnio divino permanece em suspenso. Quanto à própria filosofia da religião de Hegel, ela não é sequer de um auxílio suficiente; sem dúvida, é nela que é afirmado com mais força que o próprio Deus se revelou; mas ela coloca o mesmo problema: Como *pensar* até o fim o que é apenas objeto de fé? Como conhecer Deus *racionalmente*? A questão remete às determinações da filosofia especulativa como um todo.
6. Essa idéia de uma dupla intencionalidade não deixa de ter seu eco no pensamento contemporâneo: sempre o mencionei, na esteira de Hermann Lübbe, em seu ensaio *Was aus Handlungen Geschichten macht?* ("O que é que transforma nossas ações em histórias?") Nada há a contar, observa esse autor, enquanto as coisas se passam como previsto ou desejado; só se conta o que complicou, contrariou ou até tornou irreconhecível a mera aplicação de um projeto. Típico, nesse aspecto, é o projeto arruinado pela interferência de empreendimentos adversos. Quando o efeito produzido não se ajusta às razões de agir de nenhum dos participantes (como a inauguração do estádio de Nuremberg, prevista pelo arquiteto-chefe do Terceiro Reich para o dia que foi, na realidade, o da vitória dos aliados) ou, mais ainda, quando esse efeito não pode ser atribuído à vontade de nenhum terceiro, temos de contar de que maneira as coisas se passaram *de forma diferente* de tudo o

que pôde ser visado por um ou por outro. Hegel retoma a palavra onde H. Lübbe se detém, ou seja, com a constatação neutra (ou irônica, ou desolada) do lugar do acaso, no sentido de Cournot, no sentido da história.

7. "O fato histórico é, por essência, irreduzível à ordem: o acaso é o fundamento da história", comenta Raymond Aron, na linha de Cournot.
8. O que chamo de grande *tautologia*, aquela que o projeto levado a seu termo pelo *Stufengang* constitui, redobra a tautologia *breve*, o curto-circuito da famosa declaração: "O único pensamento que a filosofia aduz é a simples idéia da Razão — a idéia de que também a história universal se desenrolou racionalmente." A afirmação do sentido por si mesmo permanece como o *credo* filosófico infrangível que lemos numa das belas páginas da edição Hoffmeister: "A razão existe na consciência como fé e na onipotência da Razão sobre o mundo. A prova será fornecida pelo estudo da própria história do mundo; pois esta é apenas a imagem e o ato da Razão" [36] (56).
9. Essa passagem é antecipada, como já dissemos, na história *especial*, em que já vemos algo da abolição da narrativa na abstração da idéia.
10. Esqueçamo-nos dos argumentos políticos que denunciam em Hegel um apologista do Estado repressivo, ou até um precursor do totalitarismo. Éric Weil fez justiça a esses argumentos no que diz respeito à relação de Hegel com os Estados contemporâneos. "Comparado à França da Restauração ou à Inglaterra de antes da Reforma de 1832, à Áustria de Metternich, a Prússia é um Estado avançado" (*Hegel et l'État*. Paris: J. Vrin, 1950, p. 19). Mais fundamentalmente: "Hegel justificou o Estado nacional e soberano como o físico justifica a tempestade" (*ibid.*, p. 78). Tampouco nos demoremos no preconceito mais obstinado de que Hegel teria podido acreditar que a história tivesse chegado a seu termo ao se compreender totalmente na filosofia hegeliana; os indícios de inacabamento da história do Estado são bastante numerosos e bastante claros, no próprio Hegel, para que deixemos de lhe atribuir essa tola crença. Nenhum Estado real alcançou em sua plenitude o sentido que Hegel só decifra em seu germe e em suas formas incoativas. Assim, nos *Princípios da filosofia do direito*, § 330-340, a filosofia da história ocupa precisamente essa zona do *direito sem lei*, de que a filosofia do direito só pode falar na linguagem kantiana do *Projeto de paz perpétua* (§ 333). O *Stufengang* dos espíritos de um povo faz as vezes de direito internacional, ainda não chegado à maturidade na esfera do direito real. Nesse sentido, a filosofia da história cobre um terreno deixado vacante pelo desenvolvimento do direito. Em compensação, a filosofia do direito que fosse capaz de preencher em sua própria esfera o inacabamento que a filosofia da história lhe aponta poderia corrigir num ponto essencial a filosofia da história: não é certo, com efeito, que a época que assistisse ao estabelecimento do direito entre as nações seria ainda a dos grandes homens históricos, pelo menos dos heróis nacionais tanto em tempo de paz como em tempo de guerra (Éric Weil, *op. cit.*, pp. 81-84). Seja como for acerca desses desenvolvimentos futuros do direito, é certo que resta ao Estado tornar-se, no interior, o Estado de todos e, no exterior, o Estado

mundial. A história pensante não fecha o passado: ela só compreende o que já passou — o passado superado (*Princípios da filosofia do direito*, § 343). Nesse sentido, o acabamento pronunciado pelo famoso texto do Prefácio dos *Princípios da filosofia do direito* não significa mais do que o que Éric Weil nele leu: "uma forma da vida envelheceu" (*Hegel et l'État*, p. 104). Portanto, outra forma pode erguer-se no horizonte. O presente em que todo passado superado se depõe tem eficácia suficiente para não ter nunca acabado de se desdobrar como memória e como antecipação.

11. P. Ricoeur. "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion", in: *Que'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*. Bruxelas: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1985, pp. 185-206.
12. O mais espantoso é o encontro em Ranke de duas correntes da crítica anti-hegeliana. Por um lado, a astúcia da Razão é denunciada como "uma representação supremamente indigna de Deus e da humanidade" (*eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und Menschheit*) — para maior proveito de uma teologia da história sem filosofia: "Cada época está imediatamente ligada a Deus." Por outro lado, o historiador só quer conhecer os fatos e pretende atingir o passado tal como foi, para maior proveito de uma historiografia igualmente sem filosofia.
13. O que se nos tornou incrível está contido nesta asserção: "O mundo atual, a forma atual do Espírito, sua consciência de si, compreende (*begreift*) em si tudo o que apareceu na história na forma dos graus anteriores. Estes, por certo, desenvolveram-se sucessivamente e de maneira independente, de formas sucessivas; mas o que o Espírito é, ele o foi sempre em si e a diferença provém unicamente do desenvolvimento desse em si" [182] (214).
14. Já no texto de Hegel, essa transição era a mais fraca [59-60] (80-81).
15. Minha posição, neste capítulo, é próxima da de H.G. Gadamer. Este não hesita em começar a segunda parte de seu grande livro *Verdade e método* com esta declaração surpreendente: "Se reconhecemos como nossa a tarefa de seguir mais a Hegel do que a Schleiermacher, a história da hermenêutica deve receber um acento novo" [162]; cf. igualmente [324-325] (185). Também para Gadamer, sempre se recusa Hegel por argumentos que reproduzem momentos reconhecidos e superados de seu empreendimento especulativo [325] (186). Mais ainda, contra as falsas interpretações e as refutações fracas, é preciso "preservar a verdade do pensamento hegeliano" (*ibid.*). Quando, por consequente, escreve Gadamer: "'Ser histórico' significa jamais poder resolver-se em saber de si mesmo" "*Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen aufgehen*" [285] (142), ele mais abandona a Hegel do que o vence pela crítica: "O ponto de Arquimedes que permitia levantar de seus gonzos a filosofia hegeliana jamais poderá ser encontrado na reflexão" [326] (188). Ele sai do "círculo mágico" por uma confissão que tem a força de uma renúncia. Aquilo a que renuncia é a própria idéia de uma "*mediação (Vermittlung) absoluta entre história e verdade*" [324] (185).

Hegel à parte, podemos ainda pretender *pensar* a história e o tempo da história? A resposta seria negativa se a idéia de uma "mediação total" esgotasse o campo do *pensar*. Permanece uma outra via, a da *mediação* aberta, inacabada, *imperfeita*, a saber, uma trama de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado, a vivência do presente, sem *Aufhebung* numa totalidade em que a razão da história e sua efetividade coincidam.

As páginas que se seguem são consagradas a explorar essa via. Inaugura-a uma decisão estratégica.

Renunciando a atacar de frente a questão da realidade fugidia do passado tal como foi, é preciso inverter a ordem dos problemas e partir do *projeto da história*, da história por fazer, com o objetivo de nela reencontrar a dialética do passado e do futuro e seu intercâmbio no presente. Acerca da realidade do passado, mal podemos ultrapassar, na visão direta do que foi, o jogo precedente de perspectivas fragmentadas entre a reafetua-

ção no Mesmo, o reconhecimento da Alteridade e a assunção do Análogo. Para ir mais adiante, é preciso tomar o problema pela outra extremidade, e explorar a idéia de que essas perspectivas fragmentadas possam reencontrar uma espécie de unidade plural, se as reunirmos sob a idéia de uma recepção do passado, levada até a de um *ser-afetado* pelo passado. Ora, essa idéia só ganha sentido e força quando oposta à de *fazer* a história. Pois ser afetado é também uma categoria do fazer. Mesmo a idéia de tradição — que já inclui uma autêntica tensão entre perspectiva sobre o passado e perspectiva do presente, e assim abre a distância temporal ao mesmo tempo que a atravessa — não se deixa pensar nem sozinha nem em primeiro lugar, apesar de suas inegáveis virtudes mediadoras, a não ser pela visão da história por fazer, que a ela remete. Enfim, a idéia de presente histórico, que, pelo menos numa primeira aproximação, parece destronada da função inaugural que tinha em Agostinho e Husserl, receberá, pelo contrário, um novo brilho de sua posição terminal no jogo das perspectivas cruzadas: nada diz que o presente se reduza à presença. Por que, no trânsito do futuro ao passado, o presente não seria o tempo da iniciativa, ou seja, o tempo em que o peso da história já feita é deposto, suspenso, interrompido e em que o sonho da história ainda por fazer é transposto como decisão responsável?

É, pois, na dimensão do agir (e do padecer, que é o seu corolário) que o pensamento da história vai cruzar suas perspectivas, sob o horizonte da idéia de *mediação imperfeita*.

1. O futuro e seu passado

O lucro imediato da reviravolta de estratégia é o de suspender a abstração mais tenaz de que sofreram nossas tentativas de cingir a “realidade” do passado, a abstração do passado como passado. Esta decorre do esquecimento do jogo complexo de intersignificações que se exerce entre nossas expectativas dirigidas para o futuro e nossas interpretações orientadas para o passado.

Para combater esse esquecimento, proponho adotar como fio condutor de todas as análises que se seguem a polaridade introduzida por Reinhart Koselleck entre as duas categorias de *espaço de experiência* e de *horizonte de expectativa*.¹

Considero muito judiciosa e particularmente esclarecedora a escolha desses termos, com relação a uma hermenêutica do tempo histórico. Por que, com efeito, falar antes de espaço de experiência e não de persistência do passado no presente, apesar do parentesco das noções?² Por um lado, a palavra alemã *Erfahrung* tem uma notável amplitude: quer se trate de uma experiência privada, quer se trate de uma experiência transmitida pelas gerações anteriores ou pelas instituições atuais, sempre se trata de uma estranheza superada, de uma aquisição que se tornou um *habitus*.³ Por outro lado, o termo espaço evoca possibilidades de percurso segundo múltiplos itinerários e sobretudo de agrupamento e de estratificação numa estrutura folheada que faz o passado assim acumulado escapar à mera cronologia.

Quanto à expressão *horizonte de expectativa*, ela não podia ser mais bem escolhida. Por um lado, o termo expectativa é amplo o bastante para incluir a esperança e o temor, o desejo e o querer, a preocupação, o cálculo racional, a curiosidade, em suma, todas as manifestações privadas ou comuns que visem ao futuro; como a experiência, a expectativa relativa ao futuro está inscrita no presente; é o *futuro-tornado-presente* (*vergegenwärtigte Zukunft*) voltado para o ainda-não. Se, por outro lado, preferimos, aqui, falar de horizonte a falar de espaço, isso acontece para marcar a potência de desdobramento e de superação que está ligada à expectativa. Com isso, é sublinhada a ausência de simetria entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. A oposição entre agrupamento e desdobramento o dá a entender claramente: a experiência tende à integração; a expectativa, à explosão das perspectivas — “*Gehegte Erwartungen sind überholbar, gemachte Erfahrungen werden gesammelt*” (p. 357). Nesse sentido, a expectativa não se deixa derivar da experiência: “O espaço de experiência nunca é suficiente para determinar um horizonte de expectativa” (p. 359). Inversamente, não há divina surpresa para quem

tem uma bagagem de experiência pequena demais; ele não poderia desejar outra coisa. Assim, espaço de experiência e horizonte de expectativa fazem mais do que se opor polarmente, eles se condicionam mutuamente: “É uma estrutura temporal da experiência não poder ser agrupada sem expectativa retroativa” (p. 358).

Antes de tematizar uma de cada vez essas duas expressões, importa lembrar, sob a direção de Koselleck, algumas das principais mudanças ocorridas no vocabulário da história na segunda metade do século XVIII alemão. As significações novas, com frequência atribuídas a palavras antigas, vão ulteriormente servir para identificar a articulação em profundidade da nova experiência histórica, marcada por uma relação nova entre espaço de experiência e horizonte de expectativa.

A palavra *Geschichte* está no centro dessa trama conceitual em movimento. Assim, em alemão, vemos o termo *Historie* ceder o lugar para o termo *Geschichte*, na dupla acepção de uma seqüência de acontecimentos que estão ocorrendo e da relação das ações feitas ou padecidas, ou seja, nos dois sentidos de história efetiva e de história dita. *Geschichte* significa precisamente a relação entre a série dos acontecimentos e a das narrativas. Na história-narrativa, a história-acontecimento tem acesso ao “saber de si mesma”, segundo a fórmula de Droysen, citada por Reinhart Koselleck.⁴ No entanto, para que se realize essa convergência entre os dois sentidos, foi preciso que eles acedessem juntos à unidade de um todo: é um único curso de acontecimentos, em seu encadeamento universal, que se deixa dizer numa história ela própria deliberadamente elevada à condição de um singular coletivo. Acima das histórias, diz Droysen, há a história. A palavra “história” pode doravante aparecer sem o complemento de um genitivo. As histórias de... tornaram-se a história sem mais. No plano da narrativa, essa história ostenta a unidade épica que corresponde à epopéia única que os homens escrevem.⁵ Para que a soma das histórias singulares se tornasse a história, foi preciso que a própria história se tornasse *Weltgeschichte*, portanto, que, de agregada, ela se tornasse sistema. Em compensação, a unidade épica da narrativa pôde levar à lingua-

gem um agrupamento, uma conexão dos próprios acontecimentos, que lhes confere sua própria unidade épica. Mais do que uma coerência interna, o que os historiadores contemporâneos do romantismo filosófico descobrem na história que se faz é uma potência — uma *Macht* — que a propulSIONA de acordo com um plano mais ou menos secreto, embora deixando ou tornando o homem responsável por seu surgimento. Assim é que surgem outros singulares coletivos ao lado da história: a Liberdade, a Justiça, o Progresso, a Revolução. Nesse sentido, a Revolução Francesa serviu como revelador para um processo anterior que ao mesmo tempo ela acelera.

Não é muito contestável que a idéia de progresso foi que serviu de laço entre as duas acepções da história: se a história efetiva tem um curso *sensato*, então, a narrativa que dela fazemos pode pretender igualar-se a esse sentido, que é o da própria história. Assim é que o surgimento do conceito de história como um singular coletivo é uma das condições nas quais se pôde constituir a noção de história universal, com a qual já nos confrontamos no capítulo anterior. Não voltarei a tratar da problemática de totalização ou de mediação total que se enxertou no saber da história como um todo único. Voltar-me-ei de preferência para aqueles traços desse singular coletivo que provocam uma *variação* significativa na relação do futuro com o passado.

Três temas se destacam das cuidadosas análises semânticas de Koselleck. Em primeiro lugar, a crença de que a época presente abre sobre o futuro a perspectiva de uma *novidade* sem precedente; em seguida, a crença de que a mudança para melhor se acelera; e, por fim, a crença de que os homens são cada vez mais capazes de *fazer* sua história. Tempo novo, aceleração do progresso, disponibilidade da história — esses três temas contribuíram para o desdobramento de um novo horizonte de expectativa que, por ricochete, transformou o espaço de experiência em que se depositaram as conquistas do passado.

1. A idéia de tempo novo inscreveu-se na expressão alemã *neue Zeit*,⁶ que precede em um século o termo *Neuzeit*, o qual, a partir de 1870 aproximadamente designa os tempos modernos.

Esta última expressão, isolada do contexto de sua formação semântica, parece pertencer fundamentalmente ao vocabulário da *periodização*, que remonta ele mesmo à velha classificação das "idades" segundo os metais, segundo a lei e a graça, ou segundo a visão apocalíptica da sucessão dos impérios, à qual o livro de *Daniel* dera um aspecto impressionante. Podemos também discernir na idéia de tempo novo um efeito da remodelagem do termo Idade Média, que, desde o Renascimento e a Reforma, já não abrange a totalidade dos tempos entre a epifania e a parusia, mas tende a designar um período limitado e sobretudo findo. É justamente a história conceitual que fornece a chave dessa rejeição da Idade Média para um passado de trevas. Com efeito, não foi no sentido trivial, segundo o qual cada momento presente é novo, que a expressão *Neuzeit* se impôs, mas sim no sentido de que surgiu uma qualidade nova do tempo, oriunda de uma relação nova com o futuro. É notável que seja o próprio tempo que seja declarado novo. O tempo já não é apenas forma neutra, mas força de uma história.⁷ Os próprios "séculos" já não designam somente unidades cronológicas, mas sim épocas. O *Zeitgeist* já não está longe: a unicidade de cada idade e a irreversibilidade de sua seqüência inscrevem-se na trajetória do *progresso*. O presente, doravante, é visto como um tempo de transição entre as trevas do passado e as luzes do futuro. Ora, só uma mudança de relação do horizonte de expectativa com o espaço de experiência dá conta dessa mudança semântica. Fora dessa relação, o presente é indecifrável. Seu sentido de novidade vem-lhe do reflexo sobre ele da claridade do futuro esperado. O presente nunca é novo, no sentido forte, senão na medida em que cremos que ele *abre* tempos novos.⁸

2. Tempo novo, portanto, também tempo *acelerado*. Esse tema da aceleração parece fortemente ligado à idéia de progresso. Porque o tempo se acelera, observamos a melhora do gênero humano. Correlativamente, encolhe de maneira sensível o espaço de experiência coberto pelo cabedal da tradição e se dissocia a autoridade desse cabedal.⁹ É por contraste com essa aceleração assumida que podem ser denunciadas reação, atraso, sobrevivências, todas expressões que ainda têm o seu lugar na fraseolo-

gia contemporânea, não sem dar um tom dramático à crença na aceleração do tempo, enquanto esta permanece ameaçada pelo sempiterno renascimento da hidra da reação — o que dá ao esperado estado paradisíaco o caráter de um "futuro sem futuro" (Reinhart Koselleck, p. 35), equivalente do mal infinito hegeliano. Sem dúvida, é a conjunção entre o sentido da novidade dos tempos modernos e o da aceleração do progresso que permitiu à palavra revolução, outrora reservada à circulação dos astros, como vemos no título da famosa obra de Copérnico *De Revolutio-nibus orbium caelestium* de 1543, significar algo diferente das perturbações desordenadas que afligem os negócios humanos, ou até das reviravoltas exemplares de fortuna ou suas tediosas alternâncias de derrubadas e de restaurações. Eis que agora se chamam revoluções a levantes que já não podem ser catalogados como guerras civis, mas que testemunham, por sua irrupção súbita, sobre a revolução geral em que entrou o mundo civilizado. É ela que se trata de acelerar e cuja marcha cumpre ordenar. A palavra revolução é doravante testemunha da abertura de um novo horizonte de expectativa.

3. Que a história seja *a fazer*, e possa ser *feita*, constitui a terceira componente do que Koselleck chama de a "temporalização da história". Ela já se delineava por trás do tema da aceleração e de seu corolário, a revolução. Lembremo-nos da frase de Kant em *O conflito das faculdades*: "Quando o próprio profeta faz e institui os acontecimentos que predisse de antemão." Com efeito, se um futuro novo é inaugurado pelos tempos novos, podemos dobrá-lo aos nossos planos: podemos *fazer* a história. E se o progresso pode ser acelerado, é porque podemos apressar o seu curso e lutar contra o que o atrasa, reação e sobrevivências ruins.¹⁰

A idéia de que a história está submetida ao fazer humano é a mais nova e — como diremos mais adiante — a mais frágil das três idéias que marcam a nova apercepção do horizonte de expectativa. De imperativo, a disponibilidade da história passa a ser um optativo, ou mesmo um indicativo futuro. Essa mudança de sentido foi facilitada pela insistência dos pensadores aparen-

tados a Kant e do próprio Kant em discernir os “signos” que, desde já, *autenticam* o apelo da tarefa e *encorajam* os esforços do presente. Essa maneira de justificar um dever mostrando os inícios de sua execução é totalmente característica da retórica do progresso, cujo auge é assinalado pela expressão “fazer a história”. A humanidade torna-se o sujeito de si mesma ao se dizer. Narrativa e coisa narrada podem de novo coincidir, e as duas expressões “fazer a história” e “fazer história” se recobrir. O fazer e o contar tornaram-se o verso e o reverso de um único processo.¹¹

Acabamos de interpretar a dialética entre horizonte de expectativa e espaço de experiência seguindo o fio condutor de três *topoi* — tempos novos, aceleração da história, domínio da história — que caracterizam *grosso modo* a filosofia do Iluminismo. Com efeito, parece difícil separar a discussão sobre os constituintes do pensamento histórico de uma consideração propriamente histórica acerca da expansão e do declínio de *topoi* determinados. Então se coloca a questão do grau de dependência das categorias-chave de horizonte de expectativa e de espaço de experiência relativamente aos *topoi* promovidos pelos pensadores do Iluminismo que serviram até agora para ilustrá-los. Não nos furtaremos à dificuldade. Digamos, antes, o declínio desses três *topoi* neste final de século XX.

A idéia de tempos novos parece-nos suspeita em muitos aspectos: em primeiro lugar, ela nos parece ligada à ilusão da *origem*.¹² Ora, as discordâncias entre os ritmos temporais das diversas componentes do fenômeno social global tornam difícil de se caracterizar globalmente uma época como ruptura e como origem. Galileu, para o Husserl da *Krisis*, é uma origem sem comparação com a Revolução Francesa, porque Husserl considera apenas uma batalha de gigantes, a batalha do transcendentalismo e do objetivismo. De modo mais grave, desde a reinterpretação do Iluminismo feita por Adorno e Horkheimer, podemos duvidar de que essa época tenha sido, em todos os aspectos, a tão celebrada aurora do progresso: a expansão da razão instrumental, o impulso dado às hegemonias racionalizantes em nome do universalismo, a repressão das diferenças ligadas a essas

pretensões prometéticas são os estigmas, visíveis a todos os olhos, desses tempos em tantos aspectos promissores de libertação.

Quanto à aceleração da marcha rumo ao progresso, já quase não acreditamos nela, ainda que possamos falar, com razão, de aceleração de muitas *mutações* históricas. Mas que estejam se encolhendo os espaços de tempo que nos separam de tempos *melhores* é algo de que demasiados desastres recentes ou desordens em curso nos fazem duvidar. O próprio Reinhart Koselleck sublinha que a época moderna se caracteriza não apenas por um encolhimento do espaço de experiência, que faz com que o passado pareça cada vez mais distante à medida que parece mais pretérito, mas por um afastamento crescente entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Não vemos recuar para um futuro cada vez mais distante e incerto a realização de nosso sonho de uma humanidade reconciliada? A tarefa que, para nossos antecessores, prescrevia a marcha ao traçar o caminho transforma-se em utopia, ou melhor, em ucrônia, já que o horizonte de expectativa recua mais rápido do que avançamos. Ora, quando a expectativa já não pode fixar-se num futuro *determinado*, balizado por etapas *discerníveis*, o próprio presente se vê dividido entre duas fugas, a de um passado superado e a de um último que não suscita nenhum penúltimo assinalável. O presente assim cindido em si mesmo reflete-se como “crise”, o que talvez seja, como diremos mais adiante, uma das significações maiores de nosso presente.

Dos três *topoi* da modernidade, sem dúvida, é o terceiro que nos parece mais vulnerável e, em muitos aspectos, o mais perigoso. Em primeiro lugar, como sublinhamos muitas vezes, teoria da história e teoria da ação jamais coincidem, em razão dos efeitos perversos oriundos dos projetos mais bem concebidos e mais dignos de nos envolver. O que acontece é sempre diferente do que havíamos esperado. E as próprias expectativas mudam de maneira amplamente imprevisível. Assim, não é certo que a liberdade, no sentido do estabelecimento de uma sociedade civil e de um estado de direito, seja a única esperança, nem mesmo a expectativa maior, de uma grande parte da humanidade. Mas

sobretudo a vulnerabilidade do tema do domínio da história se revela no próprio plano em que ele é reivindicado, o da humanidade tida como o único agente de sua própria história. Ao conferirem à humanidade o poder de *produzir* a si mesma, os autores dessa reivindicação se esquecem de uma coerção que afeta o destino dos grandes corpos históricos pelo menos tanto quanto o dos indivíduos: além dos resultados não desejados que a ação engendra, esta só produz a si mesma em circunstâncias que ela não produziu. Marx, que, porém, foi um dos arautos desse *topos*, conhecia os seus limites quando escrevia, em *O 18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*: “Os homens fazem sua própria história, mas nas circunstâncias encontradas, dadas, transmitidas” (*Marx Engels Werke*, VIII, p. 115).¹³

O tema do domínio da história baseia-se, assim, no desconhecimento fundamental desta outra vertente do pensamento da história que consideraremos mais adiante, a saber, o fato de que somos *afetados* pela história e de que afetamos a nós mesmos pela história que fazemos. É justamente esse vínculo entre a ação histórica e um passado herdado e não feito que preserva a relação dialética entre horizonte de expectativa e espaço de experiência.¹⁴

De qualquer forma, essas críticas incidem sobre os *topoi*, e as categorias de horizonte de expectativa e de espaço de experiência são mais fundamentais do que os *topoi* em que elas foram investidas pela filosofia do Iluminismo; ainda que seja preciso reconhecer que foi esta que nos permitiu tomar sua medida, porque é o momento em que a diferença entre elas se tornou, ela mesma, um acontecimento histórico maior.

Três argumentos parecem-me defender uma certa universalidade dessas duas categorias.

Apoiando-me primeiro nas definições que delas propusemos quando as introduzimos, direi que são de uma condição categorial superior a todos os *topoi* considerados, quer se trate dos que o Iluminismo destronou — Juízo Final, *historia magistra vitae* — quer daqueles que ele instaurou. Reinhart Koselleck tem toda razão de considerá-las como categorias meta-históricas,

válidas no nível de uma antropologia filosófica. Assim, elas governam todas as maneiras como em todos os tempos os homens pensaram sua existência em termos de história: de história feita ou de história dita ou escrita.¹⁵ Nesse sentido, podemos aplicar-lhes o vocabulário das condições de possibilidade, que as qualifica como transcendentais. Elas pertencem ao *pensamento* da história, no sentido proposto na introdução deste capítulo. Elas tematizam diretamente o tempo histórico, melhor, a “temporalidade da história” (p. 354).

Uma segunda razão de considerar as categorias de horizonte de expectativa e de espaço de experiência como autênticos transcendentais a serviço do pensamento da história reside na própria *variabilidade* dos investimentos que elas autorizam, conforme as épocas. Seu estatuto meta-histórico implica que elas sirvam de indicadores para as variações que afetam a temporalização da história. Por essa razão, a relação entre o horizonte de expectativa e o espaço de experiência é ela própria uma relação variável. E é porque essas categorias são transcendentais que elas tornam possível uma história conceitual das variações de seu conteúdo. Nesse aspecto, a diferença entre horizonte de expectativa e espaço de experiência só é notada quando muda; se, portanto, o pensamento do Iluminismo tem um lugar privilegiado na exposição, é porque a *variação* na relação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência se tornou objeto de uma tomada de consciência tão viva que pôde servir de revelador para categorias sob as quais essa variação pode ser pensada. Corolário importante: ao caracterizar os *topoi* da modernidade como uma variação da relação entre horizonte de expectativa e espaço de experiência, a história conceitual contribui para relativizar esses *topoi*. Estamos, agora, em condições de colocá-los no mesmo espaço de pensamento que a escatologia política que reinou até o século XVI, ou que a visão política comandada pela relação entre a *virtù* e a Fortuna, ou que o *topos* das lições da história. Nesse sentido, a formulação dos conceitos de horizonte de expectativa e de espaço de experiência fornece-nos o meio de compreender a dissolução do *topos* do progresso como variação plausível dessa mesma relação entre horizonte de expectativa e espaço de variação.

Para encerrar, gostaria de dizer — e este será meu terceiro argumento — que a ambição universal das categorias meta-históricas só se salva por suas implicações *éticas* e *políticas* permanentes. Ao dizer isso, não passo da problemática dos transcendentais do pensamento histórico para a da política. Com K.O. Apel e J. Habermas, afirmo a unidade profunda das duas temáticas: por um lado, a própria modernidade pode ser tida, a despeito do declínio de suas expressões particulares, como um “projeto inacabado”;¹⁶ por outro lado, esse projeto mesmo requer uma argumentação legitimante que pertença à esfera do modo de verdade reivindicado pela prática em geral e pela política em particular.¹⁷ A unidade das duas problemáticas define a razão prática como tal.¹⁸ É somente sob a égide dessa razão prática que a ambição universal das categorias meta-históricas do pensamento histórico pode ser afirmada. Sua descrição é sempre inseparável de uma prescrição. Se, portanto, admitirmos que não há história que não seja constituída pelas experiências e pelas expectativas de homens que agem e sofrem, ou ainda que as duas categorias tomadas conjuntamente tematizam o tempo histórico, implicamos com isso que a tensão entre horizonte de expectativa e espaço de experiência *deve* ser preservada para que ainda haja história.

As transformações de suas relações descritas por Koselleck confirmam isso. Se é verdade que a crença em tempos novos contribuiu para encolher o espaço de experiência, ou até para rejeitar o passado nas trevas do esquecimento — o obscurantismo medieval! —, ao passo que o horizonte de expectativa tendia a recuar para um futuro cada vez mais vago e indistinto, podemos perguntar-nos se a tensão entre expectativa e experiência não começou no próprio dia em que foi reconhecida. Esse paradoxo se explica facilmente: se a novidade do *Neuzeit* só é vista graças ao aumento da diferença entre experiência e expectativa, ou seja, se a crença em tempos novos se baseia em expectativas que se afastam de todas as experiências anteriores, então, a tensão entre experiência e expectativa só pôde ser observada no momento em que seu ponto de ruptura já estava visível. A idéia de progresso que ainda vinculava ao passado um futuro melhor,

tornado ainda mais próximo pela aceleração da história, tende a ceder o lugar para a da utopia, tão logo as esperanças da humanidade perdem toda ancoragem na experiência adquirida e são projetadas num futuro propriamente sem precedentes. Com a utopia, a tensão torna-se um cisma.¹⁹

A implicação ética e política *permanente* das categorias meta-históricas de expectativa e de experiência é, então, clara; a tarefa é impedir que a tensão entre esses dois pólos do pensamento da história se torne um cisma. Este não é o lugar de precisar essa tarefa. Limitar-me-ei aos dois seguintes imperativos:

Por um lado, é preciso resistir à sedução de expectativas puramente *utópicas*; elas só podem desesperar a ação; pois, na falta de uma ancoragem na experiência em curso, elas são incapazes de formular um caminho praticável dirigido para os ideais que elas situam “alhores”.²⁰ Expectativas devem ser *determinadas*, portanto finitas e relativamente modestas, se devem poder suscitar um compromisso *responsável*. Sim, é preciso impedir que o horizonte de expectativa fuja; é preciso aproximá-lo do presente por meio de um escalonamento de projetos intermediários ao alcance da ação. Esse primeiro imperativo, na realidade, leva-nos de volta de Hegel a Kant, segundo o estilo kantiano pós-hegeliano que preconizo. Como Kant, considero que toda expectativa deve ser uma esperança para a humanidade inteira; que a humanidade só é uma espécie na medida em que é uma história; reciprocamente, que, para que haja história, a humanidade inteira deve ser o seu sujeito, a título de singular coletivo. Sem dúvida, não é certo que possamos hoje identificar pura e simplesmente essa tarefa comum à edificação de uma “sociedade civil que administre o direito de maneira universal”; surgiram direitos sociais através do mundo, cuja enumeração não pára de crescer. E sobretudo direitos à diferença vêm continuamente contrabalançar as ameaças de opressão ligadas à própria idéia de história universal, se a realização desta é confundida com a hegemonia de uma sociedade particular ou de um pequeno número de sociedades dominantes. Em compensação, a história moderna da tortura, da tirania, da opressão em todas as suas

formas ensinou-nos que nem os direitos sociais, nem os direitos à diferença recentemente reconhecidos mereceriam o nome de direitos sem a realização simultânea de um Estado de direito em que os indivíduos e as coletividades não-estatais permaneçam como os últimos sujeitos de direito. Nesse sentido, a tarefa definida mais acima, aquela que, segundo Kant, a insociável sociabilidade obriga o homem a resolver, não foi superada hoje em dia, pois sequer é alcançada, quando não é perdida de vista, desviada ou cinicamente ultrajada.

Por outro lado, é preciso resistir ao encolhimento do espaço de experiência. Para tanto, é preciso lutar contra a tendência a só se considerar o passado do ponto de vista do acabado, do imutável, do irrevocável. É preciso reabrir o passado, nele reviver potencialidades não realizadas, contrariadas ou até massacradas. Em suma, contra o adágio que pretende que o futuro seja em todos os aspectos aberto e contingente, e o passado univocamente fechado e necessário, é preciso tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada. Ora, essas são duas faces de uma mesma tarefa: pois só expectativas determinadas podem ter sobre o passado o efeito retroativo de revelá-lo como *tradição viva*. Assim é que nossa meditação crítica sobre o futuro chama o complemento de uma tal meditação sobre o passado.

2. Ser-afetado-pelo-passado

É o próprio propósito de “fazer a história” que reclama o passo atrás do futuro para o passado: a humanidade, dissemos com Marx, só faz sua história em *circunstâncias* que ela não fez. A noção de *circunstâncias* torna-se, assim, o indício de uma relação inversa com a história: somos os agentes da história apenas na medida em que somos os seus pacientes. As vítimas da história e as multidões inúmeras que, ainda hoje, padecem-na infinitamente mais do que a fazem são as testemunhas por excelência dessa estrutura maior da condição histórica; e aqueles que são — ou acreditam ser — os agentes mais ativos da história

não *padecem* menos a história do que as vítimas ou suas vítimas, mesmo que fosse só pelos efeitos não desejados de suas ações mais bem calculadas.

Não gostaríamos, porém, de tratar este tema em tom de lamúria ou de execração. A sobriedade que convém ao pensamento da história exige que extraiamos da experiência de padecer e de sofrer, em seus aspectos mais emocionais, a estrutura mais primitiva do ser-afetado-pelo-passado, e que a vinculemos ao que chamamos, com Reinhart Koselleck, o espaço de experiência correlativo do horizonte de expectativa.

Para derivarmos o ser-afetado-pelo-passado da noção de espaço de experiência, tomaremos como guia o tema introduzido por H.G. Gadamer, em *Verdade e método*, sob o título geral de “a consciência de estar exposto à eficiência da história” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).²¹ Ele tem a vantagem de nos obrigar a apreender nosso ser-afetado-por... como o correlativo da ação (*Wirken*) da história sobre nós ou, de acordo com a feliz tradução de Jean Grondin, como o indício do *trabalho da história*.²² Evitaremos deixar esse tema, de grande poder heurístico, encerrar-se numa apologia da tradição, como tende a fazer a lamentável polêmica que contrapôs a crítica ideológica segundo Habermas à pretensa hermenêutica das tradições segundo Gadamer.²³ Evocá-la-emos apenas *in fine*.

A primeira maneira de atestar a fecundidade heurística do tema do ser-afetado-pela-história é pô-lo à prova de uma discussão que iniciamos anteriormente e interrompemos no momento em que ela passava da epistemologia para a ontologia.²⁴ O que estava em jogo, em última análise, nessa discussão, era a antinomia aparente entre descontinuidade e continuidade na história. Podemos falar aqui de antinomia, na medida em que, por um lado, é a própria *recepção* do passado histórico pela consciência presente que parece requerer a continuidade de uma memória comum, e, por outro lado, a revolução documentária realizada pela nova história parece fazer prevalecer, na reconstrução do

passado histórico, os cortes, as rupturas, as crises, a irrupção de acontecimentos de pensamento, em suma, a descontinuidade.

É em *A arqueologia do saber* de Michel Foucault que a antinomia recebe sua formulação mais rigorosa, ao mesmo tempo que sua resolução em favor do segundo termo da alternativa.²⁵ Por um lado, o privilégio afirmado da descontinuidade é associado a uma disciplina nova, precisamente a arqueologia do saber, que não coincide com a história das idéias, no sentido em que os historiadores comumente a entendem. Por outro lado, o privilégio contestado da continuidade é associado à ambição de uma consciência constituinte e senhora do sentido.

Confrontado a essa aparente antinomia, apresso-me em dizer que não tenho nenhuma objeção estritamente epistemológica contra a primeira parte do argumento. É apenas da segunda que me dissocio inteiramente, em nome, justamente, do tema da consciência afetada pela eficácia da história.

A tese de que a arqueologia do saber acolhe cortes epistemológicos que a história clássica das idéias desconhece legitimase pela própria prática dessa nova disciplina. Em primeiro lugar, ela procede de uma opção cuja originalidade podemos compreender se a opusermos ao modelo de história das idéias tomado emprestado de Maurice Mandelbaum no fim de *Tempo e narrativa I*.²⁶ A história das idéias figurava ali sob a invocação das histórias especiais, recortadas artificialmente pelo historiador sobre o fundo da história geral, que é a das entidades de primeiro grau (comunidades concretas, nações, civilizações etc.), definidas justamente por sua persistência histórica, portanto, pela continuidade de sua existência. As histórias especiais são as da arte, da ciência etc.: elas reúnem obras descontínuas por natureza, que foram ligadas entre si apenas pela unidade de uma temática que já não é dada pela vida em sociedade, mas sim autoritariamente definida pelo próprio historiador, que decide o que, segundo a sua concepção própria, deve ser tido como arte, como ciência etc. Ao contrário das histórias especiais de Mandelbaum, que são abstrações praticadas sobre a história geral, a arqueologia do saber de Michel Foucault não tem obrigação de fidelidade nenhu-

ma para com a história de eventuais entidades de primeiro grau. Tal é o partido inicial assumido pela arqueologia do saber. Essa opção metodológica é, em seguida, confirmada e legitimada pela natureza dos campos discursivos considerados. Os saberes de que se trata na arqueologia não são "idéias" medidas por sua influência sobre o curso da história geral e sobre as entidades duradouras que nela aparecem. A arqueologia do saber trata de preferência das estruturas anônimas em que se inscrevem as obras singulares; é no nível dessas estruturas que são balizados os acontecimentos de pensamento que marcam a descontinuidade de uma *epistémé* a outra; quer se trate da clínica, quer da loucura, quer das taxinomias na história natural, na economia, na gramática e na lingüística, são os discursos mais próximos do anonimato que melhor exprimem a consistência sincrônica das *epistémé* dominantes e suas rupturas diacrônicas; é por isso que as categorias-chave da arqueologia do saber — "formações discursivas", "formações das modalidades enunciativas", "*a priori* histórico", "arquivo" — não têm de ser levadas a um nível de enunciação que ponha em cena enunciadores singulares responsáveis pelo seu dizer; é por isso, sobretudo, que a noção de "arquivo" pode parecer, mais do que qualquer outra, diametralmente oposta à de tradicionalidade.²⁷ Ora, nenhuma objeção epistemológica séria proíbe que se trate a descontinuidade "ao mesmo tempo como instrumento e objeto de pesquisa" (*L'archéologie du savoir*, p. 17) e, assim, que a faça passar "do obstáculo à prática" (*ibid.*). Uma hermenêutica mais atenta à *recepção* das idéias limitar-se-ia, aqui, a lembrar que a arqueologia do saber não pode se livrar inteiramente do contexto geral em que a continuidade temporal reencontra seus direitos e, portanto, não pode deixar de se articular sobre uma história das idéias no sentido das histórias especiais de Mandelbaum. Assim, as rupturas epistemológicas não impedem que as sociedades existam de maneira contínua em outros registros — institucionais ou outros — do que os dos saberes. É isso, até, que permite que os diferentes cortes epistemológicos nem sempre coincidam: um ramo do saber pode continuar, ao passo que outro é submetido a um efeito de ruptura.²⁸ Nesse aspecto, uma transição legítima

entre a arqueologia do saber e a história das idéias é oferecida pela categoria de *regra de transformação*, que me parece a mais "continuista" de todas as que emprega a arqueologia. Para uma história das idéias referida às entidades duradouras da história geral, a noção de regra de transformação remete a um dispositivo discursivo caracterizado não só por sua coerência estrutural, mas por potencialidades não exploradas que um novo acontecimento de pensamento deve revelar, ao preço da reorganização de todo o dispositivo; assim compreendida, a passagem de uma *epistémé* a outra deixa-se aproximar da dialética de inovação e de sedimentação pela qual caracterizamos diversas vezes a tradicionalidade, correspondendo a descontinuidade ao momento da inovação e a continuidade ao da sedimentação. Fora dessa dialética, o conceito de transformação, inteiramente pensado em termos de *corte*, ameaça reconduzir à concepção eleática do tempo, que, em Zenão, leva a compor o tempo de *minima* insecáveis.²⁹ Esse risco, é preciso dizer que *A arqueologia do saber* o assume por *parti pris* de método.

No que diz respeito ao outro ramo da antinomia, nada obriga a ligar a sorte do ponto de vista continuista da memória às pretensões de uma consciência constituinte.³⁰ Rigorosamente, o argumento só vale para os pensamentos do Mesmo, cujo processo seguimos anteriormente.³¹ Acho perfeitamente admissível invocar uma "cronologia contínua da razão", ou até "o modelo geral de uma consciência que adquire, progride e se lembra" (p. 16), sem, porém, evitar o descentramento do sujeito pensante realizado por Marx, Freud e Nietzsche. Nada exige que a história se torne "para a soberania da consciência um abrigo privilegiado" (p. 23), um expediente ideológico destinado a "restituir ao homem tudo o que de um século para cá não cessou de lhe escapar" (p. 24). Pelo contrário, a noção de uma memória histórica às voltas com o trabalho da história parece-me exigir o mesmo descentramento que o invocado por Michel Foucault. Mais ainda, "o tema de uma história viva, contínua e aberta" (p. 23) parece-me ser o único capaz de amparar uma ação política vigorosa na memorização das potencialidades abafadas ou recalçadas do passado. Em suma, se se trata de legitimar a presunção

de continuidade da história, a noção de consciência exposta à eficiência da história que vamos agora explicitar por si mesma oferece uma alternativa válida à de consciência soberana, transparente a si mesma, senhora do sentido.

Explicitar a noção de receptividade à eficiência da história é fundamentalmente explicar-se sobre a noção de *tradição* a que ela é demasiado rapidamente identificada. Em vez de falar de maneira indiscriminada da tradição, é preciso antes distinguir vários problemas que colocarei sob três títulos diferentes: a *tradicionalidade*, as *tradições*, a *tradição*. Só o terceiro se presta à polêmica instaurada contra Gadamer por Habermas, em nome da crítica da ideologia.

O termo *tradicionalidade* já nos é familiar:³² designa um estilo de encadeamento da sucessão histórica ou, para falar como Koselleck, um traço da "temporalização da história". É um transcendental do pensamento da história, da mesma forma que a noção de horizonte de expectativa e de espaço de experiência. Assim como o horizonte de expectativa e o espaço de experiência formam um par contrastado, a tradicionalidade pertence à esfera de uma dialética subordinada, interna ao próprio espaço de experiência. Essa dialética segunda procede da tensão, no próprio interior do que chamamos de experiência, entre a eficiência do passado, que padecemos, e a recepção do passado, que realizamos. O termo "trans-missão" (que traduz o alemão *Ueberlieferung*) exprime bem essa dialética interna à experiência. O estilo temporal que ele designa é o do tempo *atravessado* (expressão que também encontramos na obra de Proust).³³ Se há um tema de *Verdade e método* que responda a essa significação primordial da tradição transmitida é o de distância temporal (*Abstand*).³⁴ Esta não é apenas um intervalo de separação, mas um processo de mediação, balizado, como diremos mais adiante, pela cadeia das interpretações e das reinterpretações das heranças do passado. Do ponto de vista formal em que ainda nos mantemos, a noção de distância atravessada opõe-se ao mesmo tempo à do passado tido como meramente findo, abolido, absolvido, e à de contemporaneidade integral, que foi o ideal herme-

nêutico da filosofia romântica. Distância insuperável ou distância anulada, este parece ser o dilema. A tradicionalidade designa de preferência a dialética entre o distanciamento e o desdistanciamento, e faz do tempo, segundo a frase de Gadamer, “o fundamento e a sustentação do processo (*Geschehen*) em que o presente se enraíza” [281] (137).

Para pensar essa relação dialética, a fenomenologia oferece o auxílio de duas noções muito conhecidas e complementares, a de *situação* e a de *horizonte*: encontramos-nos numa situação; desse ponto de vista, toda perspectiva se abre para um horizonte vasto, mas limitado. Mas, se a situação nos limita, o horizonte oferece-se a ser superado sem jamais ser incluído.³⁵ Falar de um horizonte em movimento é conceber um único horizonte constituído, para cada consciência histórica, pelos mundos estrangeiros sem relação com o nosso, nos quais nos recolocamos alternadamente.³⁶ Essa idéia de um único horizonte não reconduz de modo algum a Hegel. Ela apenas visa afastar a idéia nietzschiana de um hiato entre horizontes cambiantes onde seria preciso a cada vez se recolocar. Entre o saber absoluto que abole os horizontes e a idéia de uma multidão de horizontes incomensuráveis, é preciso abrir espaço para a idéia de uma *fusão entre horizontes*, que não cessa de se produzir todas as vezes que, pondo à prova nossos preconceitos, nós nos obrigamos a conquistar um horizonte histórico e nos impomos a tarefa de reprimir a assimilação apressada do passado a nossas próprias expectativas de sentido.

Essa noção de fusão entre horizontes leva ao tema que é, afinal, o que está em jogo nessa hermenêutica da consciência histórica, a saber, a *tensão* entre o horizonte do passado e o do presente.³⁷ O problema da relação entre passado e presente vê-se, assim, posto sob uma nova luz: o passado é-nos revelado pela projeção de um horizonte histórico ao mesmo tempo separado do horizonte do presente e retomado, reassumido por ele. A idéia de um horizonte temporal simultaneamente projetado e afastado, distinguido e incluído, acaba de dialetizar a idéia de tradicionalidade. O que resta de unilateral na idéia de um ser-

afetado-pelo-passado é com isso mesmo superado: é ao *projetar-mos* um horizonte histórico que experimentamos, na tensão com o horizonte do presente, a eficácia do passado, cujo correlato é o nosso ser-afetado. Poder-se-ia dizer que a história da eficiência é o que se faz sem nós. A fusão dos horizontes é aquilo pelo qual nos esforçamos. Aqui, trabalho da história e trabalho do historiador se socorrem mutuamente.

Nesse primeiro ponto, a tradição, formalmente entendida como tradicionalidade, já constitui um fenômeno de grande alcance. Ela significa que a distância temporal que nos separa do passado não é um intervalo morto, mas sim uma *transmissão geradora de sentido*. Antes de ser um depósito inerte, a tradição é uma operação que só se compreende dialeticamente no intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante.

Dizendo isso, já atravessamos o limiar do primeiro para o segundo sentido do termo “tradição”, ou seja, do conceito formal de tradicionalidade para o conceito material de conteúdo tradicional. Por tradição, entendemos doravante as *tradições*. A passagem de uma acepção a outra está contida no recurso às noções de *sentido* e de *interpretação* na consideração que acaba de fechar a nossa análise da tradicionalidade. Dar uma apreciação positiva das tradições ainda não é, porém, fazer da tradição um critério hermenêutico da verdade. Para dar às noções de sentido e de interpretação toda sua envergadura, cumpre pôr provisoriamente entre parênteses a questão da verdade. A noção de tradição, tomada no sentido das tradições, significa que nunca estamos numa posição absoluta de inovadores, mas sempre inicialmente numa situação relativa de herdeiros. Essa condição está essencialmente ligada à estrutura de *linguagem* da comunicação em geral e da transmissão dos conteúdos passados em particular. Ora, a linguagem é a grande instituição — a instituição das instituições — que desde sempre precedeu a cada um de nós. E por linguagem é preciso entender aqui não apenas o sistema da língua em cada língua natural, mas as coisas já ditas, ouvidas e

recebidas. Por tradição entendemos, conseqüentemente, *as coisas já ditas*, enquanto nos são transmitidas ao longo das cadeias de interpretação e de reinterpretação.

Esse recurso à estrutura de linguagem da tradição-transmissão nada tem de extrínseco ao propósito de *Tempo e narrativa*: em primeiro lugar, sabemos desde o início de nossa pesquisa que a função simbólica não é ela mesma estranha ao domínio do agir e do padecer. É por isso que a primeira relação mimética trazida pela narrativa pôde ser definida pela referência a esse caráter primordial da ação de ser simbolicamente mediatizada. Em seguida, a segunda relação mimética da narrativa com a ação, identificada com a operação estruturante da armação de intriga, ensinou-nos a tratar a ação imitada como um texto. Ora, sem nem por isso desdenhar a tradição oral, a efetividade do passado histórico coincide em ampla medida com a dos *textos* do passado. Enfim, a equivalência parcial entre uma hermenêutica dos textos e uma hermenêutica do passado histórico recebe um reforço do fato de que a historiografia, como conhecimento por rastros, depende em ampla medida de textos que conferem ao passado um estatuto documentário. Assim é que a compreensão dos textos herdados do passado pode ser elevada à condição, com as devidas reservas, de experiência testemunha relativamente a toda relação com o passado. O aspecto literário dessas heranças, diria Eugen Fink, equivale ao corte de uma "janela"³⁸ aberta para a vasta paisagem da passadidade enquanto tal.

Essa identificação entre a consciência exposta à eficiência da história e a recepção dos textos do passado transmitidos até nós permitiu a Gadamer passar do tema heideggeriano da compreensão da historicidade, tal como o expusemos na primeira seção deste volume, ao problema inverso da historicidade da própria compreensão.³⁹ Nesse aspecto, a leitura cuja teoria fizemos anteriormente é a *recepção* que responde e corresponde ao ser-afetado-pelo-passado, em sua dimensão textual e de língua.

Não pode ser ignorado o caráter dialético — mais uma vez interno à noção de espaço de experiência — de nosso segundo conceito de tradição: ele redobra a dialética formal da distância temporal, composta de tensão entre afastamento e distanciamento. Uma vez que entendemos por tradições as *coisas ditas* no passado e transmitidas até nós por uma cadeia de interpretações e de reinterpretações, é preciso acrescentar uma dialética material dos conteúdos à dialética formal da distância temporal; o passado nos interroga e questiona antes que o interroguemos e questionemos. Nessa luta pelo *reconhecimento do sentido*, o texto e o leitor são cada qual ora familiarizados, ora desfamiliarizados. Essa segunda dialética depende também da lógica da pergunta e da resposta, invocada sucessivamente por Collingwood e por Gadamer.⁴⁰ O passado nos interroga na medida em que o interrogamos. Ele nos responde na medida em que lhe respondemos. Essa dialética encontra um apoio concreto na teoria da leitura que elaboramos anteriormente.

Chegamos, enfim, ao terceiro sentido do termo "tradição", cujo exame deliberadamente adiamos: é o sentido que deu lugar ao confronto entre a chamada hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias. Ele procede de uma passagem da consideração das tradições à apologia da tradição.

Duas observações antes de nos empenharmos nesse confronto.

Notemos, em primeiro lugar, que a passagem da questão *das* tradições à questão *da* tradição não é inteiramente indevida. Existe realmente uma problemática que merece ser colocada sob o título da tradição. Por quê? Porque a questão do sentido, colocada por todo conteúdo transmitido, só por abstração pode ser separada da questão da verdade. Toda *proposta de sentido* é ao mesmo tempo uma *pretensão à verdade*. O que recebemos do passado são, com efeito, crenças, persuasões, convicções, ou seja, maneiras de "*ter-como-verdadeiro*", conforme o gênio da palavra alemã *Für-wahr-halten*, que significa crença. A meu ver, é o laço entre o regime de linguagem das tradições e a pretensão à verdade ligada à ordem do sentido que confere certa plausibilidade à tripla defesa do preconceito, da autoridade e, por fim, da

tradição, pela qual Gadamer introduz, num espírito voluntariamente polêmico, a sua problemática maior da consciência exposta à eficiência da história.⁴¹ Com efeito, é relativamente à pretensão das tradições à verdade, pretensão incluída no ter-como-verdadeiro de toda proposta de sentido, que essas três noções controversas devem ser compreendidas: no vocabulário de Gadamer, essa pretensão à verdade, que não procede de nós, mas nos alcança como uma voz vinda do passado, enuncia-se como auto-apresentação das “coisas mesmas”.⁴² O pré-conceito é, assim, uma estrutura da pré-compreensão, fora da qual a “coisa mesma” não se pode fazer valer; é assim que a reabilitação do preconceito se choca frontalmente com o preconceito contra o preconceito da *Aufklärung*. Quanto à autoridade, ela significa primariamente o aumento (*auctoritas* vem de *augere*), o acréscimo que a pretensão à verdade soma ao mero sentido, na suspensão do ter-como-verdadeiro; ela tem como face-a-face, do lado da recepção, não a obediência cega, mas sim o reconhecimento de uma superioridade. A tradição, enfim, recebe um estatuto próximo do que Hegel reservava aos costumes — à *Sittlichkeit*: somos carregados por ela, antes que estejamos em condições de julgá-la, ou mesmo de condená-la; ela “preserva” (*bewahrt*) a possibilidade de ouvir as vozes extintas do passado.⁴³

Segunda observação prévia: o primeiro parceiro do debate não é a *Crítica*, no sentido herdado de Kant, por meio de Horkheimer e de Adorno, mas sim o que Gadamer chama de *metodologismo*. Sob esse título, Gadamer visa menos ao conceito “metódico” de *pesquisa* do que à pretensão de uma consciência julgante, elevada à condição de tribunal da história e ela própria indene de todo preconceito. Essa consciência julgante é, no fundo, parente da consciência constituinte, senhora do sentido, que Foucault denuncia e de que nos dissociamos anteriormente. A crítica do metodologismo não tem como ambição senão lembrar à consciência julgante que a tradição nos liga às coisas já ditas e à sua pretensão à verdade antes que submetamos esta última à pesquisa. A tomada de distância, a liberdade para com os conteúdos transmitidos não podem ser a atitude primeira. Pela tradição, já nos achamos situados na ordem do sentido e, por-

tanto, também da verdade possível. A crítica do metodologismo apenas sublinha o acento fundamentalmente anti-subjetivista da noção de história da eficiência.⁴⁴ Dito isso, a *pesquisa* é a parceira obrigatória da tradição, na medida em que esta só oferece pretensões à verdade: “Toda hermenêutica histórica — escreve Gadamer — deve começar abolindo a oposição abstrata entre tradição e ciência histórica, entre o curso da história e o saber da história” [267] (222). Ora, com a idéia de pesquisa, afirma-se um momento crítico, por certo segundo, mas inelutável, que chamo de relação de *distanciamento*, e que deixa desde já em aberto o lugar da crítica das ideologias, de que falaremos logo mais. São essencialmente as vicissitudes da tradição — ou, melhor dizendo, das tradições rivais a que pertencemos numa sociedade e numa cultura pluralistas —, suas crises internas, suas interrupções, suas reinterpretações dramáticas e seus cismas que introduzem, na própria tradição, como instância de verdade, uma “polaridade entre familiaridade e estranheza; é nela que se funda a tarefa da hermenêutica” [279] (135).⁴⁵ Ora, como cumpriria a hermenêutica essa tarefa, se não se valesse da objetividade historiográfica como de um crivo para as tradições mortas ou para o que consideramos desvios das tradições em que nós mesmos nos reconhecemos?⁴⁶ É realmente essa passagem pela objetivação que distingue a hermenêutica pós-heideggeriana da hermenêutica romântica, em que “a compreensão era entendida como a reprodução de uma produção original” [230] (136). Não pode, sem dúvida, ser questão de compreender melhor; “basta dizer que, *pelo mero fato de compreender*, se compreende *diferentemente*” [280] (137). Desde que a hermenêutica se afasta de sua origem romântica, ela se impõe a obrigação de integrar o melhor da atitude que reprova. Para tanto, precisa distinguir a honesta metodologia do historiador de profissão, do distanciamento alienante (*Verfremdung*) que faria da crítica um gesto filosófico mais fundamental do que o humilde reconhecimento do “processo (*Geschehen*) em que o presente se enraíza”. A hermenêutica pode rejeitar o metodologismo, como posição filosófica que se ignora como filosófica: ela deve integrar a “metódica”. Mais do que isso, é ela que pede que, no plano epistemológico, “seja

igualmente aguçada a consciência metodológica da ciência" [282] (138). Pois, como se deixaria o intérprete interpelar pelas "coisas mesmas", se não se valesse, pelo menos de modo negativo, da "filtragem" realizada pela distância temporal? Não se deve esquecer que o fato da má compreensão é que deu origem à hermenêutica; a questão propriamente crítica da "distinção a operar entre os preconceitos *verdadeiros*, que guiam a compreensão, e os preconceitos *falsos*, que acarretam a *má compreensão*" [282] (137) torna-se, assim, uma questão interna à própria hermenêutica, como Gadamer admite de bom grado: "A consciência formada na escola hermenêutica incluirá, por conseguinte, a consciência historiográfica" [282] (139).

Feitas essas duas observações, podemos finalmente evocar o debate entre crítica das ideologias e hermenêutica da tradição, com o único objetivo de melhor cingir a noção de eficiência da história, e seu correlato, nosso ser-afetado-por essa eficiência.⁴⁷

Há matéria para debate na medida em que passar das tradições à tradição é, quanto ao essencial, introduzir uma questão de *legitimidade*: a noção de autoridade, ligada nesse contexto à de tradição, não pode não se erguer como uma instância legitimante — é ela que transforma o preconceito gadameriano em favor do preconceito em posição de direito. Ora, que legitimidade pode proceder do que parece ser apenas uma condição empírica, ou seja, a finitude inelutável de toda compreensão? Como uma necessidade — *müssen* — se converteria num direito — *sollen*? Ao que parece, a hermenêutica da tradição não pode escapar desse questionamento, tanto mais que sua própria noção de preconceito o requer; como o termo indica, o preconceito (*préjugé*) classifica a si mesmo na órbita do julgamento (*jugement*); assim, ele se faz defensor no tribunal da razão; e, perante esse tribunal, não tem outro recurso a não ser se submeter à lei do melhor argumento; não poderia, pois, elevar-se à condição de autoridade própria sem se comportar como acusado que recusa seu juiz, logo, sem se tornar seu próprio tribunal.

Quer isso dizer que a hermenêutica da tradição não admite réplica, aqui? Não acho. Perguntemo-nos apenas: De que armas dispõe a razão nessa competição que a contrapõe à autoridade da tradição?

São, primeiro, as armas de uma crítica das ideologias; esta começa recolocando a *linguagem*, em que a hermenêutica parece encerrar-se, numa constelação maior, que também comporta o *trabalho* e a *dominação*; aos olhos da crítica materialista que se segue, a prática da linguagem revela-se como a sede de distorções sistemáticas que resistem à ação corretiva que uma filologia generalizada — o que a hermenêutica parece ser, em última análise — aplica à mera má compreensão inerente ao uso da linguagem, uma vez arbitrariamente separada de sua condição social de exercício. É assim que uma *presunção* de ideologia pesa sobre toda *pretensão* à verdade.

Mas uma tal crítica, sob pena de arruinar a si mesma por auto-referência a seus próprios enunciados, deve limitar-se a si mesma. Ela o faz relacionando a *interesses* distintos a soma de todos os enunciados possíveis; é a um interesse pelo controle instrumental que remetem as ciências empíricas e seus prolongamentos tecnológicos, portanto, a área do trabalho; é a um interesse pela comunicação que correspondem as ciências hermenêuticas, portanto, a tradição da linguagem; é, enfim, a um interesse pela emancipação que se apegam as ciências sociais críticas, cuja expressão mais acabada é, com a psicanálise e com base em seu modelo, a crítica das ideologias. A hermenêutica deve, pois, renunciar à sua pretensão universalista para permanecer com o crédito de uma legitimidade regional. Em compensação, o acoplamento da crítica das ideologias a um interesse pela emancipação provoca uma nova pretensão à universalidade. A emancipação vale para todos e para sempre. Ora, o que é que legitima essa nova pretensão? A questão é inelutável: se levarmos a sério a idéia de distorções sistemáticas da linguagem, ligadas aos efeitos dissimulados da dominação, coloca-se a questão de saber perante que tribunal não-ideológico a comunicação assim pervertida poderia comparecer. Esse tribunal só pode consistir

na autopoção de um transcendental a-histórico, cujo esquema, no sentido kantiano do termo, seria a representação de uma comunicação sem entraves e sem limites, portanto, de uma situação de fala caracterizada por um consenso oriundo do próprio processo da argumentação.

Ora, em que condições uma tal situação de fala se deixa pensar?⁴⁸ Seria preciso que a crítica *pela razão* pudesse escapar a uma crítica ainda mais radical *da própria razão*. Com efeito, a crítica é também ela carregada por uma tradição histórica, a saber, a da *Aufklärung*, de que nos demos conta, anteriormente, de algumas ilusões e cuja violência própria, resultante da conversão instrumental da razão moderna, foi desmascarada pela crítica acerba de um Horkheimer e de um Adorno. Uma competição de superação — e de superação de superações — desencadeou-se então: após se ter perdido numa “dialética negativa”, que sabe perfeitamente reconhecer o mal, como em Horkheimer e Adorno, a crítica da crítica projeta o “princípio-esperança” numa utopia sem alcance histórico, como em E. Bloch. Resta, então, a solução que consiste em fundamentar o transcendental da situação ideal de fala numa versão, renovada de Kant e de Fichte, da *Selbstreflexion*, sede de todo direito e de toda validade. Mas, sob pena de voltar a um princípio de verdade radicalmente monológico, como na dedução transcendental kantiana, é preciso poder pôr a identidade originária do princípio reflexivo com um princípio eminentemente dialógico, como em Fichte; senão, a *Selbstreflexion* não poderia fundar a utopia de uma comunicação sem entraves e sem restrições. Isso só é possível se o princípio de verdade for articulado sobre o pensamento da história, tal como a expusemos neste capítulo, e que relaciona um horizonte de expectativa determinado a um espaço de experiência especificado.

É nesse caminho de volta da questão do fundamento à da eficiência histórica que a hermenêutica da tradição se faz de novo entender. Para escapar à fuga sem fim de uma verdade perfeitamente a-histórica, é preciso discernir os seus signos nas antecipações do acordo, em vigor em toda comunicação bem-sucedida, em toda comunicação em que fazemos a *experiência* de certa

reciprocidade de intenção e de reconhecimento de intenção. Em outras palavras, é preciso que a transcendência da idéia de verdade, como, logo de saída, uma idéia dialógica, seja vista já em ação na prática da comunicação. Assim reinvestida no horizonte de expectativa, a idéia dialógica não pode não alcançar as antecipações escondidas na própria tradição. Tomado como tal, o transcendental puro assume muito legitimamente o estatuto negativo de uma *idéia-limite* com relação tanto a nossas expectativas determinadas quanto a nossas tradições hipostasiadas. Mas, sob pena de permanecer estranha à eficiência da história, essa idéia-limite deve *fazer-se idéia diretriz*, orientando a dialética concreta entre horizonte de expectativa e espaço de experiência.

A posição ora negativa, ora positiva da *idéia* não se exerce menos em relação ao horizonte de expectativa do que ao espaço de experiência. Ou antes, ela só se exerce em relação ao horizonte de expectativa na medida em que se exerce também em relação ao espaço de experiência. Esse é o momento hermenêutico da crítica.

Poderíamos, a partir daí, balizar da seguinte maneira o caminho percorrido pela noção de tradição: 1) a *tradicionalidade* designa um estilo formal de encadeamento que garante a continuidade da recepção do passado; assim, designa a reciprocidade entre a eficiência da história e nosso ser-afetado-pelo-passado; 2) *as tradições* consistem nos conteúdos transmitidos como portadores de sentido; elas colocam todas as heranças recebidas na ordem do simbólico e, virtualmente, numa dimensão de linguagem e de texto; desse modo, as tradições são *propostas de sentido*; 3) *a tradição*, como instância de legitimidade, designa a *pretensão à verdade* (o ter-como-verdadeiro) oferecida à argumentação no espaço público da discussão. Ante a crítica que devora a si mesma, a pretensão à verdade dos conteúdos de tradições merece ser tida como uma *presunção de verdade*, enquanto uma razão mais forte, ou seja, um argumento melhor, não se apresenta. Por *presunção de verdade*, entendo o crédito, a recepção confiante pela qual respondemos, num primeiro impulso que precede toda crítica, a toda proposta de sentido, a toda

pretensão de verdade, pela razão de que nunca estamos no começo do processo de verdade e de que *pertencemos*,⁴⁹ antes de todo gesto crítico, a um reino da verdade presumida. Com essa noção de presunção de verdade, é lançada uma ponte sobre o abismo que separava, no início deste debate, a *inelutável* finitude de toda compreensão e a absoluta *validade* da idéia de verdade comunicacional. Se é possível uma transição entre a necessidade e o direito, quem a garante é a noção de presunção de verdade: nela, o inevitável e o válido se alcançam assintoticamente.

Dois grupos de conclusões devem ser tirados dessa meditação sobre a condição de um ser-afetado-pelo-passado.

Em primeiro lugar, cumpre lembrar energicamente que essa condição vai de par com a visão de um horizonte de expectativa. Nesse aspecto, uma hermenêutica da história da eficiência só esclarece a dialética interna ao espaço de experiência, abstração feita dos intercâmbios entre as duas grandes modalidades do pensamento da história. A restituição dessa dialética envolvente não deixa de ter conseqüências para o sentido de nossa relação com o passado; por um lado, o ricochete de nossas expectativas relativas ao futuro sobre a reinterpretação do passado pode ter como efeito maior abrir no passado considerado findo possibilidades esquecidas, potencialidades abortadas, tentativas reprimidas (nesse aspecto, uma das funções da história é reconduzir a esses momentos do passado em que o futuro ainda não estava decidido, em que o próprio passado era um espaço de experiência aberto para um horizonte de expectativa); por outro lado, o potencial de sentido assim liberto da ganga das tradições pode contribuir para dar carne e sangue àquelas de nossas expectativas que têm a virtude de determinar no sentido de uma história a fazer a idéia reguladora, mas vazia, de uma comunicação sem entraves nem restrições. É por esse jogo da expectativa e da memória que a utopia de uma humanidade reconciliada pode investir-se na história *efetiva*.

Em seguida, é preciso reafirmar a preeminência da noção de eficiência da história e de seu correlato, nosso ser-afetado-pelo-passado, sobre a constelação de significações que gravitam

ao redor do termo tradição. Não voltarei a tratar da importância das distinções introduzidas entre a tradicionalidade, compreendida como estilo formal de transmissão das heranças recebidas, as tradições, como conteúdos dotados de sentido, e, por fim, a tradição, como legitimação da pretensão à verdade cultivada por toda herança portadora de sentido. Preferiria mostrar de que maneira essa preeminência do tema da eficiência do passado sobre o da tradição permite que este comece a se relacionar com as diversas noções relativas ao passado que foram postas à prova ao longo dos capítulos anteriores.

Voltando atrás, pouco a pouco, na seqüência das análises anteriores, é em primeiro lugar a problemática do *face-a-face* (*Gegenüber*), de nosso terceiro capítulo, que ganha uma nova coloração. Por um lado, a dialética do Mesmo, do Outro e do Análogo recebe uma significação hermenêutica nova, de estar submetida ao pensamento da eficiência do passado. Tomada isoladamente, essa dialética ameaça despertar em cada uma dessas estações um sonho de potência exercido pelo sujeito do conhecer; quer se trate de reafirmação dos pensamentos passados, quer de diferença em relação às invariantes colocadas pela pesquisa histórica, quer de metaforização do campo histórico prévio à armação de intriga, percebemos a cada vez, em filigrana, o esforço de uma consciência constituinte para dominar a relação do passado conhecido com o passado advindo. É justamente a esse desejo de domínio — mesmo dialetizado da maneira como dissemos — que o passado tal como foi não cessa de escapar. A abordagem hermenêutica, em compensação, começa reconhecendo essa exterioridade do passado relativamente a toda tentativa centrada numa consciência constituinte, seja ela confessa, dissimulada ou ignorada. Ela faz passar toda a problemática da esfera do *conhecer* para a do *ser-afetado*, ou seja, do *não-fazer*.

Em contrapartida, a idéia de *dívida* para com o passado, que nos pareceu reger a dialética do Mesmo, do Outro e do Análogo, traz um enriquecimento considerável à idéia de tradição; a idéia de herança, que é uma das expressões mais apropriadas da eficiência do passado, pode ser interpretada como a fusão

das idéias de dívida e de tradição. Até a dialética do Mesmo, do Outro e do Análogo desenvolve o germe de dialetização contido na idéia de transmissão mediatizante, que é o coração da idéia de tradição. Esse germe desabrocha quando submetemos a própria idéia de tradição ao triplo crivo decodificador da reafetuação, da diferenciação e da metaforização. Testemunhas disso são as dialéticas dispersas do próximo e do distante, do familiar e do estranho, da distância temporal e da fusão sem confusão entre os horizontes do passado e do presente. Afinal, essa inclusão da dialética do Mesmo, do Outro e do Análogo na hermenêutica da história é o que preserva a noção de tradição de se deixar novamente capturar pelos encantos do romantismo.

Voltando mais atrás na cadeia de nossas análises, é da noção de *rastro*, com a qual se encerrou nosso primeiro capítulo, que a noção de tradição deve ser aproximada. Entre *rastro deixado* e percorrido e tradição *transmitida* e recebida, revela-se uma profunda afinidade. Deixado, o rastro designa, pela materialidade da marca, a exterioridade do passado, a saber, sua inscrição no tempo do universo. A tradição ressalta uma outra espécie de exterioridade, a de nossa afecção por um passado que não fizemos. Mas há correlação entre a significância do rastro *percorrido* e a eficiência da tradição *transmitida*. São duas *mediações* comparáveis entre o passado e nós.

Graças a essa junção entre rastro e tradição, todas as análises de nosso primeiro capítulo são reassumidas pelo que aqui chamamos de pensamento da história. Voltando das análises do rastro à que as precede, o que primeiro se esclarece é a função do *documento* na constituição de uma grande memória: o rastro, dizíamos, é deixado, o documento é colecionado e conservado. Desse modo, ele vincula rastro a tradição. Por ele, o rastro já constitui tradição. Correlativamente, a crítica do documento é também ela inseparável da crítica das tradições. Mas esta não é, afinal, senão uma variante no estilo da tradicionalidade.

Voltando atrás um grau em nossas análises anteriores, a tradição deve ser aproximada da *seqüência das gerações*: ela ressalta o caráter hiperbiológico da trama dos contemporâneos,

dos predecessores e dos sucessores, a saber, a pertença dessa trama à ordem simbólica. Reciprocamente, a seqüência das gerações fornece à cadeia das interpretações e das reinterpretações o esteio da vida e da continuidade dos vivos.

Enfim, na medida em que o rastro, o documento e a seqüência das gerações exprimem a reinserção do tempo vivido no tempo do mundo, é também o *tempo do calendário* que entra na zona de influência do fenômeno da tradição. Essa articulação é visível no nível do momento axial que define o instante zero do cômputo e confere ao sistema de todas as datas a sua bidimensionalidade. Por um lado, esse momento axial permite a inscrição de nossas tradições no tempo do universo: graças a essa inscrição, a história efetiva, pontuada pelo calendário, é apreendida como algo que engloba nossa vida e a seqüência de suas vicissitudes. Em compensação, para que um acontecimento fundador seja julgado digno de constituir o eixo do tempo do calendário, é preciso que estejamos vinculados a ele pela corrente de uma tradição-transmissão: esse acontecimento depende, então, da eficiência de um passado que ultrapassa toda memória individual. O tempo do calendário fornece, assim, a nossas tradições o quadro de uma instituição apoiada na astronomia, ao passo que a eficiência do passado fornece ao tempo do calendário a continuidade de uma distância temporal *atravessada*.

3. O presente histórico

Há lugar para uma mediação distinta sobre o presente histórico numa análise que tomou como guia a oposição entre espaço de experiência e horizonte de expectativa? Acho que sim. Se a tradicionalidade constitui a dimensão passada do espaço de experiência, é no presente que esse espaço é reunido e pode, como sugerimos antes, ampliar-se ou encolher-se.

Gostaria de colocar a meditação filosófica que se segue sob a égide do conceito de *iniciativa*. Desenharei os seus contornos traçando dois círculos concêntricos. O primeiro circunscreve o fenômeno de iniciativa, sem considerar sua inserção no pensa-

mento da história, que é aqui o nosso propósito. O segundo precisa a relação da iniciativa com um ser em comum que leva a iniciativa ao nível do presente histórico.

Ligar a sorte do presente à da *iniciativa* é subtrair de uma só vez o presente ao prestígio da *presença*, no sentido quase óptico do termo. Talvez porque o olhar para trás na direção do passado tenda a fazer prevalecer a retrospectiva, portanto, a vista, a visão, sobre o ser afetado pela consideração do passado, é que tendamos, de modo semelhante, a pensar o presente em termos de visão, de especção. Assim, Agostinho definiu o presente pela *attentio*, que ele também chama de *contuitis*. Em compensação, Heidegger caracteriza, justamente, a circunspeção como uma forma inautêntica do Cuidado, como uma espécie de fascínio do olhar pelas coisas de nossa preocupação; o *tornar-presente* faz-se, assim, olhar estupefado. É para restituir ao tornar-presente uma autenticidade igual à da resolução antecipante, voltada para o porvir, que proponho ligar as duas idéias de tornar-presente e de iniciativa. O presente já não é, então, uma categoria do ver, mas sim do agir e do padecer. Um verbo exprime-o melhor do que todos os substantivos, inclusive "presença": o verbo "começar"; começar é dar às coisas um curso novo, a partir de uma iniciativa que anuncia uma seqüência e, assim, abre uma duração. Começar é começar a continuar: uma obra deve seguir.⁵⁰

Mas em que condições a iniciativa se dá a pensar?

A mais radical das posições é aquela pela qual Merleau-Ponty caracterizou a inserção do sujeito que age no mundo, a saber, a experiência do "eu posso", raiz do "eu sou"; essa experiência tem a vantagem maior de designar o *corpo próprio* como o mediador mais originário entre o curso da vivência e a ordem do mundo. Ora, a mediação do corpo precede todos os conectores de nível histórico que consideramos no primeiro capítulo da seção anterior, e aos quais ligaremos mais adiante o presente histórico. O corpo próprio — ou melhor, a carne — depende do que Descartes chamava, na *Sexta Meditação*, a "terceira substância", edificada sobre o corte entre o espaço e o pensamento. Num vocabulário mais apropriado, aquele mesmo de Merleau-Ponty,⁵¹

é preciso dizer que a carne desafia a dicotomia do físico e do psíquico, da exterioridade cósmica e da interioridade reflexiva. Ora, é sobre o solo de uma tal filosofia da carne que o "eu posso" se deixa pensar; nesse sentido, a carne é o conjunto coerente de meus poderes e de meus não-poderes; ao redor desse sistema dos possíveis carnis, o mundo se desdobra como conjunto de utilidades rebeldes ou dóceis, de permissões e de obstáculos. A noção de *circunstância*, evocada anteriormente, articula-se sobre a de meus não-poderes, enquanto designa o que *circunscreve* — limita e situa — a potência de agir.

Essa descrição do "eu posso", do âmbito de uma fenomenologia da existência, fornece um quadro apropriado para uma retomada das análises conduzidas no campo da *teoria da ação*, e que evocamos a propósito da primeira relação mimética da narrativa com a esfera prática; lembremo-nos de que distinguiamos, na esteira de Arthur Danto, entre as ações de base, que sabemos fazer com base numa simples familiaridade com nossos poderes, e as ações derivadas, que exigem que façamos algo *para* que façamos ocorrer um acontecimento, que não é o resultado de nossas ações de base, mas sim a consequência de uma estratégia de ação que comporta cálculos e silogismos práticos.⁵² Essa adjunção das ações estratégicas às ações de base é da maior importância para uma teoria da iniciativa; ela, com efeito, estende o nosso poder-fazer muito além da esfera imediata do "eu posso"; em compensação, coloca as consequências longínquas de nossa ação na esfera do agir humano, subtraindo-as ao mero estatuto de objetos de observação; assim, como agentes, produzimos algo que, propriamente falando, não vemos. Essa observação é da maior importância na querela do determinismo e permite reformular a antinomia kantiana do ato livre, considerado como começo de uma cadeia causal. Com efeito, não é na mesma atitude que observamos o que acontece e fazemos acontecer alguma coisa. Não podemos ser ao mesmo tempo observadores e agentes. Decorre daí que só podemos pensar sistemas fechados, determinismos parciais, sem poder proceder a extrapolações estendidas ao universo inteiro, sob pena de nos excluirmos como agentes capazes de produzir acontecimentos. Em outras pala-

vras, se o mundo é a totalidade do que é o caso, o *fazer* não se deixa incluir nessa totalidade; melhor: o *fazer faz* com que a realidade não seja totalizável.

Uma terceira determinação da iniciativa aproximar-nos-á de nossa meditação sobre o presente histórico. Ela nos faz passar da teoria da ação à *teoria dos sistemas*. Ela está antecipada de maneira implícita no que precede. Construimos modelos de estado de sistemas e de transformação de sistemas que comportam esquemas em árvore, com ramificações e alternativas. Assim, definimos anteriormente,⁵³ com H. von Wright, a *intervenção* — noção equivalente à de iniciativa no quadro da teoria dos sistemas — pela capacidade que tem um agente de conjugar o poder-fazer de que tem a compreensão imediata — as “ações de base” segundo Arthur Danto — às relações internas de condicionalidade de um sistema: a intervenção é o que garante o fechamento do sistema, ao pô-lo em movimento a partir de um estado inicial determinado por essa mesma intervenção. É ao fazer alguma coisa, dizíamos então, que um agente aprende a isolar as possibilidades de desenvolvimento inerentes a esse sistema. A intervenção situa-se, assim, na interseção de um dos poderes do agente e dos recursos do sistema. Com a idéia de pôr em movimento um sistema, as noções de ação e de causalidade se recobrem. O debate sobre o determinismo, evocado há pouco, é aqui retomado com uma potência conceitual muito mais forte: com efeito, se duvidamos de nosso livre poder-fazer, é porque extrapolamos à totalidade do mundo as seqüências regulares que observamos. Esquecemo-nos de que as relações causais são relativas a segmentos da história do mundo que têm o caráter de sistema fechado, e que a capacidade de pôr em movimento um sistema produzindo seu estado inicial é uma condição de seu fechamento; a ação vê-se, assim, implicada na própria descoberta das relações causais.

Transposta do plano físico para o plano histórico, a intervenção constitui o ponto nodal do modelo de explicação dito quase causal; esse modelo, lembremo-nos, articula entre si segmentos teleológicos, que correspondem às fases intencionais da

ação, e segmentos nômicos, que correspondem a fases físicas. É nesse modelo que a reflexão sobre o presente histórico encontra seu esteio epistemológico mais apropriado.

Não gostaria de terminar este primeiro ciclo de considerações sobre a iniciativa sem sublinhar de que maneira a *linguagem* é incorporada às *mediações* internas à ação e, mais precisamente, às intervenções pelas quais o agente toma a iniciativa dos começos que insere no curso das coisas. Lembremo-nos de que Émile Benveniste definia o presente como o momento em que o locutor torna seu ato de enunciação contemporâneo dos enunciados que profere.⁵⁴ Assim era sublinhada a sui-referencialidade do presente. De todos os desenvolvimentos que Austin e Searle trouxeram a essa propriedade de sui-referencialidade, reterei apenas aqueles que contribuem para marcar o caráter *ético* da iniciativa.⁵⁵ Este não é um rodeio artificial, na medida em que, por um lado, os atos de fala ou de discurso levam a linguagem à dimensão da ação (“Quand dire, c'est faire...”), e em que, por outro lado, o agir humano é intimamente articulado por signos, normas, regras, estimativas, que o situam na região do sentido, ou, se se preferir, na dimensão simbólica. É, pois, legítimo levar em consideração as mediações de linguagem que fazem da iniciativa uma ação *sensata*.

Num sentido amplo, todos os atos de fala (ou de discurso) estabelecem um compromisso com o leitor e o comprometem no presente: não posso constatar algo sem introduzir em meu dizer uma cláusula tácita de sinceridade, em virtude da qual significo efetivamente o que digo; nem tampouco sem ter como verdadeiro o que afirmo. É dessa maneira que toda iniciativa de fala (Benveniste dizia: toda instância de discurso) torna-me responsável pelo dizer de meu dito. Mas se todos os atos de fala comprometem implicitamente seu locutor, alguns o fazem explicitamente. É o caso dos “comissivos”, cujo modelo é a promessa. Ao prometer, coloco-me intencionalmente na obrigação de fazer o que digo que

* “Quando dizer é fazer.” Título da tradução francesa de *How to do things with words* de Austin. (N.T.)

farei. Aqui, o compromisso tem o valor forte de uma fala que me obriga. Essa coerção que imponho a mim mesmo tem de notável o fato de que a obrigação estabelecida no presente compromete o futuro. Uma característica notável da iniciativa é assim sublinhada, bem expressa pelo advérbio “doravante” (o inglês diz bem: *from now on*). Prometer, de fato, é não somente prometer que farei alguma coisa, mas também que mantereí minha promessa. Assim, manter a palavra é fazer com que a iniciativa tenha uma seqüência, com que a iniciativa inaugure realmente um novo curso de coisas, em suma, com que o presente não seja apenas uma incidência, mas sim o começo de uma continuação.

Estas são as fases atravessadas pela análise geral da iniciativa: pelo “eu posso”, a iniciativa marca minha potência; pelo “eu faço”, ela se torna meu ato; pela intervenção, ela inscreve meu ato no curso das coisas, fazendo, assim, coincidir o presente vivo com o instante qualquer; pela promessa mantida, ela dá ao presente a força de perseverar, em suma, de durar. Por este último traço, a iniciativa assume uma significação ética que anuncia a caracterização mais especificamente política e cosmopolítica do presente histórico.

Tendo sido traçado o contorno mais amplo da idéia de iniciativa, falta assinalar o lugar da iniciativa entre o horizonte de expectativa e o ser-afetado-pelo-passado, graças ao qual a iniciativa se iguala ao presente histórico.

Fazer aparecer essa equivalência é mostrar como a consideração do presente histórico leva a seu estágio último a réplica do pensamento da história às aporias da especulação sobre o tempo, alimentadas pela fenomenologia. Esta, não nos esqueçamos, cavara um abismo entre a noção de um *instante* sem espessura, reduzido ao mero corte entre duas extensões temporais, e a de um *presente*, grávido da iminência do futuro próximo e do caráter recente de um passado que acabou de transcorrer. O instante pontual impunha o paradoxo da inexistência do “agora”, reduzido a um mero corte entre um passado que não é mais e um futuro que ainda não é. O presente vivo, em contrapartida, dava-se como a incidência de um “agora”, solidário da

iminência do futuro próximo e do caráter recente do passado que acabou de transcorrer. A primeira conexão operada pelo pensamento da história fora, lembremo-nos também, a do tempo do calendário. Ora, nossa meditação sobre o presente histórico encontra na constituição do tempo do calendário seu primeiro apoio, na medida em que este se baseia, entre outras coisas, na escolha de um momento axial a partir do qual todos os acontecimentos podem ser datados; nossa própria vida e a das comunidades a que pertencemos faz em parte desses acontecimentos que o tempo do calendário permite situar a uma distância variável desse momento axial. O momento axial pode ser considerado a primeira base do presente histórico, e comunica a este a virtude do tempo do calendário de constituir um terceiro-tempo entre o tempo físico e o tempo fenomenológico. O presente histórico, assim, participa do caráter misto do tempo calendário, que une o instante pontual ao presente vivo. Ele se edifica sobre a base do tempo do calendário. Além disso, ligado a um acontecimento fundador, que deve abrir uma era nova, o momento axial constitui o modelo de todo começo, senão do tempo, pelo menos no tempo, ou seja, de todo acontecimento capaz de inaugurar um curso novo de acontecimentos.⁵⁶

O presente histórico, além disso, esteia-se, como o passado e o futuro histórico de que é solidário, no fenômeno ao mesmo tempo biológico e simbólico da seqüência das gerações. O esteio do presente histórico é aqui fornecido pela noção de reino dos contemporâneos, que aprendemos, com Alfred Schutz, a intercalar entre o dos predecessores e o dos sucessores. A mera simultaneidade física, com todas as dificuldades que sua pura determinação científica suscita, é, assim, substituída pela noção de contemporaneidade, que confere logo de saída ao presente histórico a dimensão de um ser-em-comum, em virtude da qual vários fluxos de consciência são coordenados num “envelhecer-juntos”, de acordo com a magnífica expressão de Alfred Schutz. A noção de reino dos contemporâneos — onde o *Mitsein* está diretamente implicado — constitui, assim, a segunda base do presente histórico. O presente histórico é logo de saída apreendido como espaço *comum* de experiência.⁵⁷

Falta dar a esse presente histórico todos os traços de uma iniciativa que lhe permitam realizar a buscada mediação entre a recepção do passado transmitido por tradição e a projeção de um horizonte de expectativa.

O que dissemos mais acima sobre a promessa pode servir de introdução ao desenvolvimento que se segue. A promessa, dizíamos, estabelece formalmente um compromisso, porque coloca o locutor na obrigação de fazer; assim, uma dimensão ética é conferida à consideração do presente. Um traço comparável da noção de presente histórico nasce da transposição da análise da promessa, do plano ético para o plano político. Essa transposição se faz pela consideração do *espaço público* em que se inscreve a promessa. A transposição de um plano a outro é facilitada pela consideração do caráter dialógico da promessa, que omitimos sublinhar mais acima; a promessa, com efeito, não tem nenhum caráter solipsista: não me limito a *me* obrigar ao prometer; é sempre a *alguém* que prometo; se ele não é o beneficiário da promessa, outrem é pelo menos testemunha dela. Antes mesmo do ato pelo qual me comprometo, há, pois, o pacto que me liga a outrem; a regra de fidelidade em virtude da qual é preciso manter as promessas precede, assim, na ordem ética, toda ação singular de promessa. Por sua vez, o ato de pessoa a pessoa que preside à regra de fidelidade destaca-se sobre o fundo de um espaço público regido pelo pacto social, em virtude do qual a discussão é preferida à violência, e a pretensão à verdade inerente a todo ter-como-verdadeiro é submetida à regra do melhor argumento. A epistemologia do discurso verdadeiro é, assim, subordinada à regra política, ou melhor, cosmopolítica, do discurso verídico. Há, assim, uma relação circular entre a responsabilidade pessoal dos locutores que estabelecem um compromisso por promessa, a dimensão dialogal do pacto de fidelidade em virtude do qual é preciso cumprir as promessas, e a dimensão cosmopolítica do espaço público gerado pelo pacto social tácito ou virtual.

A responsabilidade assim manifestada num espaço público difere radicalmente da resolução heideggeriana ante a morte, da qual sabemos o quanto não é transferível de um ser-aí a outro.

Não cabe a este trabalho sequer esboçar as grandes linhas da filosofia ética e política à luz da qual a iniciativa do indivíduo poder-se-ia inserir num projeto de ação coletiva sensata. Podemos, ao menos, situar o presente dessa ação, inseparavelmente ética e política, no ponto de articulação do horizonte de expectativa e do espaço de experiência. Reencontramos, então, o propósito esboçado mais acima, quando observávamos, com Reinhart Koselleck, que a nossa época se caracteriza ao mesmo tempo pelo afastamento do horizonte de expectativa e por um encolhimento do espaço de experiência. Sofrida passivamente, essa dilaceração faz do presente um tempo de crise, nos dois sentidos de tempo de julgamento e de tempo de decisão.⁵⁸ Na crise se exprime a distensão própria da condição histórica, homóloga da *distentio animi* agostiniana. O presente é inteiramente crise quando a expectativa se refugia na utopia e quando a tradição se transforma em depósito morto. Ante essa ameaça de estilhaçamento do presente histórico, a tarefa é aquela que antecipamos anteriormente: impedir que a tensão entre os dois pólos do pensamento da história se transforme em cisma; portanto, por um lado, aproximar do presente as expectativas puramente utópicas por uma ação estratégica atenta aos primeiros passos a dar na direção do desejável e do razoável; por outro lado, resistir ao encolhimento do espaço de experiência, libertando as potencialidades inexploradas do passado. No plano histórico, a iniciativa não consiste senão na incessante transação entre essas duas tarefas. Mas para que essa transação não exprima apenas uma vontade reativa, mas sim um enfrentamento da crise, é preciso que ela exprima a forma mesma do presente.

A “força do presente”, um filósofo teve a *força* de pensá-la: Nietzsche, na segunda das *Considerações inatuais* (ou *intempesativas*), intitulada: “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”.⁵⁹ O que Nietzsche ousou conceber foi a *interrupção* que o presente vivo opera, senão sobre a influência do passado, pelo menos sobre o fascínio que este exerce sobre nós, pela própria historiografia, enquanto ela realiza e cauciona a abstração do passado em prol do passado.

Por que uma tal reflexão é “intempestiva”? Por duas razões correlativas: em primeiro lugar, ela rompe de uma vez com o problema do saber (*Wissen*) em favor do da vida (*Leben*), e assim faz a questão da verdade passar para a da utilidade (*Nutzen*) e do inconveniente (*Nachteil*); intempestivo é esse salto imotivado numa criteriologia, de que sabemos, pelo resto da obra, que ela é da esfera do método genealógico, e cuja legitimidade só é garantida pela convicção que a própria vida engendra. É igualmente intempestiva a mutação sofrida pela palavra “história” (Nietzsche escreve *Historie*); ela já não designa nenhum dos dois termos que tentamos ligar depois de tê-los desligado, nem as *res gestae*, nem a narrativa delas, mas sim a “cultura histórica”, o “sentido histórico”. Na filosofia de Nietzsche, essas duas modalidades intempestivas são inseparáveis: uma estimativa genealógica é, ao mesmo tempo, uma avaliação da cultura. Ora, essa transferência de sentido tem como efeito principal substituir toda consideração epistemológica sobre as condições da história, no sentido de historiografia, e mais ainda toda tentativa especulativa de escrever a história mundial, pela questão de saber o que significa *viver historicamente*. Lutar com essa questão é, para Nietzsche, entrar numa contestação gigantesca da modernidade, que perpassa toda a sua obra.⁶⁰ A cultura histórica dos modernos transformou a aptidão à recordação, pela qual o homem difere do animal, num fardo: o fardo do passado, que faz de sua existência (*Dasein*) um “imperfeito [no sentido gramatical] que não terminará nunca” [212] (205). Esse é o ponto intempestivo por excelência do panfleto: para sairmos dessa relação perversa com o passado, precisamos tornar a ser capazes de esquecimento, “ou, para dizê-lo em termos mais eruditos, poder sentir de maneira a-histórica, enquanto durar o esquecimento” (*ibid.*). O esquecimento é uma força, uma força inerente à “força plástica de um homem, de um povo, de uma cultura; refiro-me à faculdade de crescer por si mesmo, de transformar e de assimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar as feridas, de reparar as perdas, de reconstruir as formas destruídas” [213] (207). O esquecimento é a obra dessa força: e, como força, ele delimita o horizonte “fechado e completo” no interior do qual só um vivente pode permanecer sadio, forte e fecundo.⁶¹

O deslocamento da questão da história (historiografia ou história mundial) para a do histórico é assim realizado, no texto de Nietzsche, pela oposição entre o histórico e o a-histórico, fruto da irrupção intempestiva do esquecimento no campo da filosofia da cultura: “O a-histórico e o histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de uma nação, de uma civilização” [214] (209). E essa “proposição” (*Satz*) é ela própria intempestiva, uma vez que eleva o estado (*Zustand*) a-histórico à condição de instância de julgamento acerca do abuso, do excesso, constitutivos da cultura histórica dos modernos. Então, o homem da vida julga o homem do saber, aquele para quem a história é uma maneira de encerrar a conta de vida da humanidade.⁶² Denunciar um excesso (*Ubermass*) [219] (221) é presumir um bom uso. Aqui tem início a arbitragem da “vida”. Mas não nos devemos enganar: a espécie de tipologia que tornou famoso esse ensaio de Nietzsche, a distinção entre história *monumental*, história *ao modo antiquário* (*antiquarische*) e história *crítica*, não é de modo algum uma tipologia “neutra”, epistemológica. Ainda menos representa ela uma progressão ordenada em função de uma forma rainha, como a história filosófica em Hegel (assim, o terceiro termo de Nietzsche ocupa o segundo lugar em Hegel, o que tem sua importância. Talvez até a tripartição de Nietzsche tenha uma relação irônica com a de Hegel). Trata-se, a cada vez, de uma *figura cultural* e não de um modo epistemológico.

Cada uma delas oferece a oportunidade de discernir a espécie de *dano* que a história escrita faz à história efetiva em certa constelação cultural. O serviço da vida permanece sempre como o critério.

A história *monumental* pertence à esfera da cultura erudita: ainda que seja escrita por mentes esclarecidas, ela se endereça privilegiadamente “a homens de ação e de poder, a combatentes, à procura de modelos, de iniciadores, de consoladores, que não encontram à sua volta nem entre seus contemporâneos” [219] (223).⁶³ Como sugere a denominação escolhida, ela *ensina* e *adverte* pela insistência de um olhar obstinadamente retrospectivo, que interrompe toda ação na respiração presa da reflexão.

Nietzsche fala dela sem sarcasmo: sem uma visão de conjunto da cadeia contínua dos acontecimentos, não se formaria nenhuma idéia do homem. A grandeza só se revela no monumental; a história ergue-lhe o mausoléu da fama, que não é senão “a crença na coesão e na continuidade da grandeza através de todos os tempos: é um protesto contra a fuga das gerações e contra a precariedade de tudo o que existe” [221] (227). Em nenhum outro lugar Nietzsche está mais perto de ratificar a defesa que Gadamer faz do “clássico”: de seu comércio com este, a consideração monumental da história tira a convicção de “que, se a grandeza passada foi uma vez possível, ela sem dúvida também será possível no futuro” [221] (229). “E no entanto...!” (*Und doch*): o vício secreto da história monumental é “enganar pela analogia”, igualando as diferenças; desaparece a disparidade; restam apenas “efeitos em si”, imitáveis para sempre, os que os grandes aniversários comemoram. Nesse apagamento das singularidades, “o próprio passado sai prejudicado” (*so leidet die Vergangenheit selbst Schaden*) [223] (233). Se isso ocorre com os maiores homens de ação, que dizer dos medíocres, que se abrigam atrás da autoridade do monumental para ali disfarçar seu ódio a toda grandeza?⁶⁴

Se a história monumental pode ajudar os fortes a dominar o passado para criar grandeza, a *história ao modo de antiquário* ajuda os homens comuns a persistir em tudo o que uma tradição bem enraizada num solo familiar oferece de *habitual* e de *venerável*. *Preservar* e *venerar*: essa divisa está compreendida por instinto na área de uma célula familiar, de uma geração, de uma cidade. Ela justifica um companheirismo duradouro e alerta contra as seduções da vida cosmopolita, sempre apaixonada pelas novidades. Para ela, ter raízes não é um acidente arbitrário, é tirar do passado o crescimento, fazendo-se herdeiro dele, a flor e o fruto. Mas o perigo não está longe: se tudo o que é antigo e passado é igualmente venerável, a história, mais uma vez, é lesada, não apenas pela visão estreita da veneração, mas pela mumificação de um passado que o presente já não anima, já não inspira. A vida não quer ser preservada, mas acrescida.

Eis aí por que, para servir à vida, é preciso uma outra espécie de história, a *história crítica*; seu tribunal não é o da razão crítica, e sim o da vida forte; para ele, “todo passado merece condenação” [229] (247). Pois estar vivo é ser injusto e, mais ainda, implacável: é condenar as aberrações, as paixões, os erros e os crimes de que somos descendentes. Essa crueldade é o tempo do esquecimento, não por negligência, mas por desprezo. É o tempo de um presente tão ativo, até, quanto o da promessa.

É claro que o leitor dessas páginas terríveis deve saber que todas as palavras devem ser recolocadas no quadro da grande metafórica que une a filologia e a fisiologia numa genealogia da moral, que é também uma teoria da cultura.

É por isso que a continuação do ensaio rompe com as aparências taxinômicas dessa tipologia, para adotar o tom do requisitório: *contra* a história ciência; *contra* o culto da interioridade, oriundo da distinção entre o “interior” e o “exterior” [233] (259);⁶⁵ em suma, *contra* a modernidade! Não falta a invectiva: eis que nossos homens de biblioteca se transformam em enciclopédias ambulantes; os indivíduos, esvaziados de todo instinto criador, reduzidos a portadores de máscaras, nascidos com cabelos grisalhos; os próprios historiadores tratados de eunucos, encarregados da guarda de uma história ela própria cativa do grande harém da história do mundo [239] (273). Já não é o eterno feminino que nos atrai para as alturas — como nos dois últimos versos do segundo *Fausto* de Goethe —, mas sim o “eterno objetivo”, celebrado por toda a cultura histórica!

Desliguemo-nos da invectiva: retenhamos apenas a importantíssima oposição instaurada entre a pretensa virtude de imparcialidade e a *virtude de justiça*, ainda mais rara do que a já “rara virtude de magnanimidade (*Grossmut*)” [244] (285). Ao contrário do demônio gelado da objetividade, a justiça — que era, algumas páginas atrás, chamada de injustiça! — ousa segurar a balança, condenar, constituir-se como juízo final. Assim, a verdade nada é sem “o impulso e a força da justiça” [243] (285). Pois a mera justiça, sem a “força do julgamento”, foi o que infligiu aos homens os mais pavorosos sofrimentos. “Só a força superior tem

o direito de julgar; a fraqueza só pode suportar" [246] (291). Mesmo a arte de compor artisticamente um tecido sólido com os fios dos acontecimentos, à maneira do dramaturgo — em suma, o que chamamos de armação da intriga —, ainda depende das ilusões do pensamento objetivo, por seu culto do inteligível. Objetividade e justiça nada têm a fazer juntas. É bem verdade que Nietzsche se opõe não à arte de compor, mas sim à estética do desapareço, que adapta novamente a arte à história monumental e antiquária. Em ambos os casos, falta a força da justiça.⁶⁶

Se essa "intempestiva" defesa da história justiceira encontra aqui um lugar, em nossa própria busca, é porque ela se mantém na *aresta do presente*, entre a projeção do futuro e a apreensão do passado: "É somente em virtude da força (*Kraft*) suprema do presente que vocês têm o direito de interpretar (*deuten*) o passado" [250] (301). Só a grandeza de hoje reconhece a de outrora: de igual para igual! Em última instância, a força de refigurar o tempo procede da força do presente: "O verdadeiro historiador deve ter a força de transformar numa verdade totalmente nova o que é conhecido por todos, e de exprimi-lo com tanta simplicidade e profundidade que a profundidade faça esquecer a simplicidade e a simplicidade, a profundidade" [250] (301). Essa força constitui toda a diferença entre um senhor e um erudito.

Em ainda menor medida o presente é, na suspensão do a-histórico, o presente eterno da filosofia hegeliana da história. Mencionei anteriormente o grave mal-entendido infligido à filosofia hegeliana da história: Nietzsche contribuiu pesadamente para isso.⁶⁷ Mas, se Nietzsche pôde difundir a má interpretação do tema hegeliano do fim da história,⁶⁸ isso ocorreu porque viu, na cultura que denuncia, a exata realização dessa má interpretação. Para os epígonos, com efeito, que pode significar a época, senão "a coda musical do *rondo Weltgeschichtlich*" (*ibid.*), em suma, uma existência supérflua? Afinal, o tema hegeliano da "potência (*Macht*) da história" só terá servido para apoiar "a admiração sem disfarces do sucesso, a idolatria do factual" [263] (335). Nietzsche ouve esses "apologistas do factual" exclamarem: "Eis-nos chegados ao fim, nós somos o fim! Somos a natureza chegada à perfeição" [267] (343).

Com isso, Nietzsche apenas fustigou a arrogância da Europa do século XIX? Se assim fosse, seu panfleto não permaneceria "intempestivo" também para nós. Se permanece tal, é porque encerra uma significação duradoura que uma hermenêutica do tempo histórico tem a tarefa de reatualizar em contextos sempre novos. Para a nossa própria pesquisa acerca do encadeamento dos três *ek-stases* do tempo, realizado poeticamente pelo pensamento histórico, essa significação duradoura diz respeito ao estatuto do presente com relação à história. Por um lado, o presente histórico é, em cada época, o termo último de uma história consumada, ele próprio fato consumado e fim da história. Por outro lado, também em cada época, o presente é — ou pelo menos pode tornar-se — a força inaugural de uma história por fazer.⁶⁹ O presente, no primeiro sentido, diz o envelhecimento da história e faz de nós os que chegaram tarde; no segundo sentido, ele nos qualifica como os primeiros a chegar.⁷⁰

Nietzsche faz, assim, a noção do presente histórico passar do negativo ao positivo, indo da mera suspensão do histórico — pelo esquecimento e pela reivindicação do a-histórico — à afirmação da "força do presente". Ao mesmo tempo, inscreve nessa força do presente o "ímpeto da esperança" — o *hoffendes Streben* —, o que lhe permite abrigar da vituperação contra as desvantagens da história o que continua sendo "a utilidade da história para a vida".⁷¹

Certo iconoclasmo para com a história, como fechamento no que passou, constitui, assim, uma condição necessária de seu poder de refigurar o tempo. Um tempo de *suspensão* é, sem dúvida, requerido para que nossas visões do futuro tenham a força de reativar as potencialidades não realizadas do passado, e para que a história da eficiência seja carregada por tradições ainda *vivas*.

Notas

1. Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979. A que disciplinas pertencem essas duas categorias históricas? Em Reinhart Koselleck, elas são conceitos-guias,

pertencentes a um empreendimento bem definido, o de uma *semântica conceitual* aplicada ao vocabulário da história e do tempo da história. Como *semântica*, essa disciplina se aplica mais ao sentido das palavras e dos textos do que aos estados de coisas e aos processos de uma *história social*. Como *semântica conceitual*, ela pretende extrair as *significações* das palavras-chave, como justamente "história", "progresso", "crise" etc., que mantêm com a história social uma dupla relação de *indicadores* e de *fatores* de mudança. Com efeito, na medida em que essas palavras-chave trazem à linguagem as mudanças em profundidade cuja teoria a história social faz, o próprio fato de ter acesso ao plano lingüístico contribui para produzir, para difundir, para fortalecer as transformações sociais que elas nomeiam. Essa dupla relação da história conceitual com a história social só se revela quando concedemos à semântica a autonomia de uma disciplina distinta.

2. "A experiência é o passado presente (*Gegenwärtige Vergangenheit*) cujos acontecimentos foram incorporados (*einverleibt*) e podem ser restituídos à lembrança" (p. 354).
3. R. Koselleck não deixa de remeter a H.G. Gadamer, em *Verdade e método* (trad. francesa, p. 329ss.), para o sentido integral do termo *Erfahrung* e suas implicações para o pensamento da história (*op. cit.*, p. 355, n. 4).
4. J.G. Droysen. *Historik*. Editado por R. Hübner. Munique e Berlim, 1943: "A convergência entre a história como acontecimento e a história como exposição (*Darstellung*) preparou, no plano da língua, a virada transcendental que levou à filosofia da história do idealismo" (citado por R. Koselleck, *op. cit.*, p. 48).
5. Deixo aqui de lado as aproximações entre *Historik* e *Poetik* que essa qualidade épica assumida pela história narrada provoca. Koselleck vê as expressões "história" e "romance" lado a lado entre 1690 e 1750, não para depreciar a história, mas para elevar as pretensões do romance à verdade. Reciprocamente, Leibniz pode falar da história como do "romance" de Deus. Kant usa metaforicamente o termo "romance" em sua *História de um ponto de vista cosmopolita* (Nona Proposição), para exprimir a unidade inteligível da história geral.
6. R. Koselleck registra a expressão ainda mais enfática *neueste Zeit* (*op. cit.*, p. 319).
7. "O tempo é dinamizado como força da própria história" (*op. cit.*, p. 321). R. Koselleck sublinha a proliferação, entre 1770 e 1830, de expressões compostas (*Zeit-Abschnitt*, *-Anschauung*, *-Ansicht*, *-Aufgabe* etc.) que valorizam o próprio tempo em função de suas qualificações históricas. Desse florilégio, *Zeitgeist* é como que a epítome (*op. cit.*, p. 337).
8. A idéia de um tempo novo, de onde saiu nossa idéia de modernidade, ganha todo seu relevo se a opusermos aos dois *topoi* do pensamento histórico anterior, que impediram o surgimento dessa idéia. Ela se destaca, inicialmente, sobre o fundo desmoronado das *escatologias políticas*, de que

Koselleck encontra manifestações até o século XVI. Colocada sobre o horizonte do fim do mundo, é inessencial a diferença temporal entre os acontecimentos do passado e os do presente. Mais ainda, como todos esses acontecimentos são, de diversos modos, "figuras" antecipadas do fim, circulam entre todos eles relações de simbolização analógica que superam em densidade de significação as relações cronológicas. Outro contraste faz compreender a mudança no horizonte de expectativa a que devemos a posição moderna do problema da relação entre o futuro e o passado: ele diz respeito a um *topos* famoso, mais tenaz do que as escatologias políticas, designado pela epígrafe *historia magistra vitae* (R. Koselleck. "Historia magistra vitae". *Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, *op. cit.*, pp. 38-66). Reduzidas ao estado de coleções de exemplos, as histórias do passado são despojadas da temporalidade original que as diferencia, são apenas a ocasião de uma apropriação educativa que as atualiza no presente. A esse preço, os exemplos tornam-se ensinamentos, monumentos. Por sua perenidade, eles são ao mesmo tempo o sintoma e a caução da continuidade entre o passado e o futuro. Ao inverso dessa neutralização do tempo histórico pela função magistral dos *exempla*, a convicção de viver em tempos novos por assim dizer "temporalizou a história" (pp. 19-58). Em contrapartida, o passado privado de sua exemplaridade é rejeitado do espaço de experiência para as trevas do que é findo.

9. R. Koselleck cita um texto de Lessing em *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 90, em que a aceleração é não só constatada, como também desejada e querida (*op. cit.*, p. 34; igualmente p. 63, n. 78). E esta frase de Robespierre: "Chegou o tempo de chamá-lo a seus verdadeiros destinos; os progressos da razão humana prepararam esta grande revolução, e é a vós que é especialmente imposto o dever de acelerá-la" (*Oeuvres complètes*, IX, p. 495, citado por R. Koselleck, *op. cit.*, p. 63, n. 78). Kant faz eco na *Paz perpétua*: esta não é uma idéia vazia, "porque os tempos em que tais progressos se realizam se tornam, felizmente, cada vez mais curtos" (*ibid.*).
10. Ao mesmo tempo, os dois esquemas anteriores são invertidos: é do futuro projetado e querido que nascem as verdadeiras escatologias — elas se chamam utopias; elas é que desenham, à mercê do fazer humano, o horizonte de expectativa; elas é que dão as verdadeiras lições da história: aquelas que desde já ministra o futuro entregue ao nosso arbítrio. A potência da história, em vez de nos esmagar, exalta-nos; pois ela é nossa obra, mesmo no desconhecimento de nosso fazer.
11. R. Koselleck. "Über die Verfügbarkeit der Geschichte", *op. cit.*, pp. 260-277. A outra expressão notável é *Machbarkeit der Geschichte* (*ibid.*).
12. Lembremo-nos da observação de François Furet em *Pensar a Revolução Francesa*: "A Revolução Francesa não é uma transição, mas uma origem e um fantasma de origem. O que constitui seu interesse histórico é o que nela há de único; e, aliás, esse 'único' é que se tornou universal: a primeira experiência da democracia" (p. 109).

13. A noção de *circunstância* tem um alcance considerável: inscrevêmo-la entre as componentes mais primitivas da noção de ação, no nível de *mimese* I. É também a parte das circunstâncias que é imitada no nível de *mimese* II, no âmbito da intriga, enquanto síntese do *heterogêneo*. Ora, também na história, a intriga conjuga metas, causas e acasos.
14. R. Koselleck gosta de citar esta frase de Novalis: se sabemos apreender a história em amplos conjuntos, "*bemerkt man die geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen, und lernt die Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung zusammensetzen*" (op. cit., pp. 352-353).
15. "Trata-se de categorias do conhecimento que ajudam a fundamentar a possibilidade de uma história... Não existe história que não tenha sido constituída graças às experiências e às expectativas dos homens que agem e padecem" (p. 351). "Essas categorias são da alçada de um pré-dado (*Vorgegebenheit*) antropológico, sem o qual a história não é nem possível nem sequer pensável" (p. 352).
16. J. Habermas. "La modernité: Un projet inachevé", *Critique*, nº 413, outubro de 1981.
17. J. Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
18. P. Ricoeur. "La raison pratique", in: T.F. Geraets (org.) *La rationalité aujourd'hui*. Ottawa: Éd. de l'université d'Ottawa, 1979.
19. Deparamos com um problema idêntico ante a polaridade entre sedimentação e inovação, acerca da tradicionalidade característica da vida dos paradigmas de armação da intriga. Reconhecemos os mesmos extremos: a repetição servil e o cisma; já disse o quanto compartilho com Frank Kermodé, de quem tomo emprestado o conceito de *cisma*, a recusa visceral de uma revisão que transforme em cisma a crítica dos paradigmas herdados (cf. terceira parte, cap. I).
20. R. Koselleck parece sugerir um procedimento semelhante: "Seria muito possível que se fizesse justiça a uma antiga maneira de determinar as relações: quanto mais vasta é a experiência, mais antecipante, mas também mais aberta será a expectativa. Então seria alcançado, para além de toda ênfase, o fim da *Neuzeit*, no sentido do otimismo do progresso" (p. 374). Mas o historiador e o semanticista dos conceitos históricos não quer dizer mais do que isso.
21. H.G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1ª ed. 1960, 3ª ed. 1973, p. 284ss.; tradução francesa, Paris: Seuil, 1976, p. 185ss.: "A ação (*Wirkung*) dessa história da eficiência está mobilizada em toda compreensão, estejamos expressamente conscientes disso ou não... A potência (*Macht*) da história da eficiência não depende do reconhecimento que lhe confirmamos" [285] (141-142).
22. Jean Grondin. "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique", *Archives de philosophie*, 44, nº 3, julho-setembro de 1981, pp. 435-453. Encontraríamos um precedente para a noção de ser-afetado-pela-história na noção kantiana de auto-afecção, mencionada anteriormente no âmbito das aporias do tempo. Afetamo-nos a nós mesmos, diz Kant, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, por nossos próprios atos. Ao tirarmos a linha, dissera ele em outro lugar da primeira edição, produzimos o tempo: mas não temos nenhuma intuição direta dessa produção, a não ser pela representação de objetos determinados por essa atividade sintética (nesta obra, pp. 84-88).
23. P. Ricoeur. *Herméneutique et critique des idéologies*. In: E. Castelli (org.) *Archivio di filosofia* (colóquio internacional Roma, 1973: *Demitizzazione e ideologia*). Paris: Aubier-Montaigne, 1973, pp. 25-64.
24. p. 215, n. 34.
25. Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. A arqueologia do saber descreve os "erichamentos da descontinuidade" (p. 13), "ao passo que a história propriamente dita parece apagar, em proveito das estruturas sem labilidade, a irrupção dos acontecimentos" (*ibid.*).
26. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 276-305.
27. *L'archéologie du savoir*, pp. 166-175.
28. Sobre esse ponto, *A arqueologia do saber* corrige a impressão de uma coerência global e de uma substituição total que *As palavras e as coisas* podiam ter deixado, embora apenas três campos epistemológicos fossem ali considerados, sem prejudicar o destino dos outros, e menos ainda o destino das sociedades portadoras: "A arqueologia desarticula a sincronia dos cortes, como teria disjungido a unidade abstrata da mudança e do acontecimento" (p. 230). A essa observação está ligado um alerta contra qualquer interpretação demasiado monolítica da *epistémé*, que sem demora traria de volta o reinado de um único legislador (pp. 249-250). No limite, se uma sociedade estivesse *sob todos os aspectos* submetida a uma mutação global, encontrar-nos-íamos na hipótese imaginada, segundo Karl Mannheim, por Hume e outros, da substituição integral de uma geração por outra. Ora, vimos como a substituição *contínua* das gerações umas pelas outras contribui para preservar a continuidade do tecido histórico.
29. Sobre esse ponto, cf. V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, op. cit., p. 14.
30. Até a mutação em andamento, segundo M. Foucault, a história foi regida por um mesmo fim: "Reconstituir, a partir do que dizem esses documentos — e às vezes por meias-palavras — o passado de que emanam e que agora se desvaneceu longe atrás deles; o documento era sempre tratado como a linguagem de uma voz agora reduzida ao silêncio — seu rastro frágil, mas por sorte decifrável" (p. 14). Surge, então, a fórmula em que a intenção de

longo alcance de *A arqueologia do saber* se declara: "O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma e de pleno direito memória; a história é uma certa maneira de uma sociedade dar estatuto e elaboração a uma massa documentária de que ela não se separa" (p. 14).

31. *Segunda seção*, capítulo III, § 1.
32. *Tempo e narrativa*, t. II, cap. I.
33. *Ibid.*, t. II, pp. 253-254.
34. *Verdade e método*, "A significação hermenêutica da diferença temporal" [275-283] (130-140). "Quando procuramos compreender um fenômeno histórico com base na distância histórica que determina globalmente a nossa situação hermenêutica, estamos sempre submetidos, desde o começo, aos efeitos (*Wirkungen*) da história da eficiência (*Wirkungsgeschichte*)" [284] (141).
35. "O horizonte é, antes, algo em que penetramos progressivamente e que se desloca conosco. Para quem se move, o horizonte se furta. Da mesma forma, o horizonte do passado, de que vive toda vida humana e que está presente na forma de tradição transmitida, está também ele sempre em movimento. A consciência histórica não é a primeira a pôr em movimento o horizonte que engloba tudo. Nela, esse movimento simplesmente tomou consciência de si mesmo" [288] (145). Pouco importa que Gadamer aplique à dialética entre passado e presente o termo horizonte, ao passo que Koselleck reserva o termo à expectativa. Poder-se-ia dizer que Gadamer escreve sob esse termo uma tensão constitutiva do espaço de experiência. Ele pode fazê-lo, na medida em que a própria expectativa é um componente do que chamamos aqui de horizonte do presente.
36. "Todos juntos, esses mundos formam o único e vasto horizonte intimamente móvel que, para além das fronteiras do presente, abrange a profundidade histórica da consciência que temos de nós mesmos" [288] (145).
37. Também aqui, a hermenêutica dos textos é um bom guia: "Todo encontro com a tradição, realizado com uma ciência histórica explícita, traz consigo a experiência de uma relação de tensão entre o texto e o presente. A tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão com uma ingênua assimilação, mas em desdobrá-la em plena consciência. É por isso que a atitude hermenêutica implica necessariamente a projeção de um horizonte histórico que seja distinto do horizonte do presente" [290] (147).
38. "Représentation et image", § 34, in: Eugen Fink. *Studien zur Phaenomenologie (1930-1939)*. La Faye: Nijhoff, 1966; trad. francesa de Didier Franck. *De la phénoménologie*. Paris: Minuit, 1974.
39. H.G. Gadamer, *op. cit.* [250] (103).
40. H.G. Gadamer. "La logique de la question et de la réponse", *op. cit.* [351-360] (216-226).

41. H.G. Gadamer, *op. cit.* [250ss] (103ss).
42. Na esteira de Heidegger, escreve Gadamer: "Quem procura compreender está exposto aos erros suscitados por pré-concepções que não passaram pela prova das coisas mesmas. Tal é a tarefa constante do compreender: elaborar os projetos justos e apropriados à coisa, que, como projetos, são antecipações que aguardam sua confirmação apenas das 'coisas mesmas'. Não há aqui outra 'objetividade' do que a confirmação que uma pré-concepção pode receber ao longo de sua elaboração" [252] (105). Atesta-o a busca de uma *homologia* no próprio conflito das interpretações: "A meta de todo compreender (*Verständigung*) e de toda compreensão é sempre que nos entendamos (*Einverständnis*) sobre a coisa" [276] (132). A antecipação de sentido que governa a compreensão dos textos não é inicialmente privada, mas sim comum.
43. "O que enche a nossa consciência histórica é sempre uma multidão de vozes, em que ressoa o eco do passado. Ela só está presente na multiplicidade dessas vozes: é isso que constitui a essência da tradição, de que já fazemos parte e da qual queremos participar. Na própria história moderna, a pesquisa não é apenas pesquisa, mas também transmissão de tradição" [268] (123).
44. "Há em todo caso um pressuposto comum às ciências humanas e à sobrevivência das tradições: é ver na tradição uma interpelação" [266] (121).
45. "Essa posição intermediária entre a estranheza e a familiaridade que ocupa para nós a tradição é o intervalo que se estabelece entre a objetividade, entendida nos termos da historiografia e posta à distância de nós, e a pertença a uma tradição. É nesse intervalo (*Zwischen*) que a hermenêutica tem seu verdadeiro lugar" (*ibid.*). Comparar com a idéia de Hayden White, segundo a qual a história é tanto uma familiarização com o não-familiar quanto uma desfamiliarização do familiar.
46. O verme da crítica estava contido no famoso texto de Heidegger sobre a compreensão, do qual partiu a reflexão hermenêutica de Gadamer: "O círculo [característico da compreensão] encerra em si uma possibilidade autêntica do conhecer mais original; só o captamos corretamente se a explicitação primeira se dá como tarefa primeira, permanente e última não se deixar impor suas aquisições e idéias prévias e suas antecipações como intuições e noções populares quaisquer, mas garantir seu tema científico pelo desenvolvimento de suas antecipações de acordo com 'as próprias coisas'" (*Sein und Zeit* [153] (190)). Heidegger não diz como, concretamente, o intérprete aprende a discernir uma antecipação de sentido "segundo as próprias coisas" das idéias fantasistas e das concepções populares.
47. Não pretendo atenuar o conflito entre hermenêutica das tradições e crítica das ideologias; a "ambiçãõ de universalidade" delas, para retomar o tema de uma controvérsia entre Gadamer e Habermas, consignado no volume *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), procede de dois "lugares diferentes", a reinterpretacão dos textos recebidos da tradiçãõ,

- em um, e a crítica das formas sistematicamente alteradas da comunicação, no outro. É por isso que não podemos simplesmente sobrepor o que Gadamer chama de pré-conceito, que é um pré-conceito favorável, e o que Habermas chama de ideologia, que é uma distorção sistemática da competência comunicativa. Podemos apenas mostrar que, falando de dois lugares diferentes, cada um deve integrar um segmento do outro. É o que tento demonstrar em "Herméneutique et critique des idéologies" (op. cit.).
48. Quanto a tudo o que diz respeito ao debate interno à teoria crítica, declaro minha dívida para com a obra inédita de J.M. Ferry, *Éthique de la communication et théorie de la démocratie chez Habermas*, 1984.
49. Esse combate de grande envergadura, que ocupa a segunda parte de *Verdade e método*, é o mesmo que o que foi travado, na primeira parte, contra a pretensão do juízo estético a se elevar à condição de tribunal da experiência estética e que aquele que é travado na terceira parte contra uma redução semelhante da linguagem a uma mera função instrumental, na qual seria ocultado o poder que a fala tem de elevar ao verbo a riqueza da experiência integral.
50. Edward W. Saïd. *Beginnings, intention and method*. cap. II, "A meditation on beginnings". Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1975.
51. Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, pp. 172-204, 302-304, 307-310 e *passim*.
52. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 89, 195-196.
53. *Ibid.*, pp. 194-205.
54. É. Benveniste. "Les relations de temps dans le verbe français", in: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, pp. 237-250.
55. P. Ricoeur. "Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique", in: *Colloque sur la théorie des actes de langage et la théorie du droit, Archives de philosophie du droit*, Paris, 1985.
56. pp. 183-187.
57. pp. 191-193.
58. Emmanuel Mounier e Paul Landsberg já se haviam dado conta, na noção de *crise*, para além do caráter contingente da crise da década de 1950, de uma componente permanente da noção de pessoa, em conjunção com as de enfrentamento e de engajamento. Num sentido próximo, Eric Weil caracteriza a "personalidade" por sua aptidão a responder a um desafio visto como crise. Nesse sentido, a crise é constitutiva da *atitude* que veicula a categoria de "personalidade": "A personalidade está sempre na crise; sempre, isto é, em cada instante, ela se cria ao criar sua imagem, que é seu ser por vir. Ela sempre está em conflito com os outros, com o passado, com o inautêntico" (*Logique de la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1950, p. 150).
59. *Unzeitgemässe Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Obra em três volumes. t. I. Munique: Karl Hauser Verlag, pp. 209-365. O leitor há de se reportar à edição bilingüe, com tradução francesa de Geneviève Bianquis: *Considérations inactuelles*. Paris: Aubier, 1964. t. I: "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie", pp. 197-389. "Só serviremos à história na medida em que ela serve à vida, mas o abuso da história e a superestima que dela é feita são causa de que a vida se estiola e degenera, fenômeno de que nos é também mais necessário do que doloroso, talvez, dar-nos conta, pelos sintomas impressionantes que dele se manifestam em nossa época" (pp. 197-198). E mais adiante: "Se esta consideração é intempestiva, é também porque tento compreender como um mal, uma lástima, uma carência, algo de que este tempo legitimamente se glorifica, a sua cultura histórica; isso porque creio que sofremos todos de uma febre histórica devoradora e que deveríamos pelo menos reconhecer que sofremos dela" (p. 199).
60. Nietzsche é precedido nesse terreno por Jacob Burckhardt, em seus *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Stuttgart, 1905), em que a questão do "histórico" (*das Historische*) substitui a busca do princípio de sistematização da história universal. À questão de saber quais invariantes antropológicas fazem com que o homem seja histórico, Burckhardt responde com sua teoria das *Potenzen des Geschichtlichen*: Estado, religião, cultura, constituindo os dois primeiros princípios de estabilidade, e a terceira, o aspecto criador do espírito. Antes de Nietzsche, J. Burckhardt sublinha o caráter irracional da vida e das necessidades que encontra na origem das potencialidades da história, e afirma o laço entre vida e *crise*. Na realidade, a metafísica da vontade de Schopenhauer constitui o último plano comum a Burckhardt e a Nietzsche. Mas foi também porque Burckhardt permaneceu fiel ao conceito de *Geist*, que nele permanece acoplado o de *Leben*, que Burckhardt não pôde aceitar a simplificação brutal efetuada por Nietzsche em *Vom Nutzen*, em favor da mera noção de vida e que as relações entre os dois amigos se afrouxaram seriamente depois da publicação da segunda *Intempestiva*. Leia-se em Herbert Schnädelbach (*Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Friburgo, Munique: Karl Alber, 1974) os elementos de uma comparação mais afinada entre Burckhardt e Nietzsche (pp. 48-89).
61. É de notar esse uso limitativo do termo horizonte, por contraste com as conotações de abertura sem fim encontradas nas duas análises anteriores. Em Nietzsche, o horizonte tem de preferência o sentido de um meio envolvente: "A ausência do sentido histórico é comparável a uma nebulosa no interior da qual a vida produz a si mesma, para desaparecer tão logo é destruída essa nuvem protetora... Um excesso de história destrói o homem: ele não teria jamais começado nem ousado começar a pensar sem essa nebulosa que envolve a vida antes da história" [215] (211).
62. Poder-se-ia dizer que o excesso do próprio Nietzsche, nesse texto, é sua recusa a distinguir entre a crítica genealógica da cultura histórica e a crítica

no sentido epistemológico da história como ciência. É justamente esse excesso — essa recusa a distinguir entre duas críticas — que é a marca soberana do “intempestivo”. Nietzsche sabe muito bem que aborda uma outra espécie de doença, tão próximo está o a-histórico do ponto de vista supra-histórico a que, como conhecimento, um historiador da estatura de B.G. Niebuhr pode pretender ter acesso. Mas tanto o a-histórico é uma obra de vida quanto o supra-histórico é um fruto de sabedoria... e de náusea. O a-histórico tem como única função ensinar-nos cada vez mais a “fazer história (*Historie zu treiben*) em proveito da vida”.

63. Cruzamos aqui o *topos* da *historia magistra vitae*, a que aludimos anteriormente.
64. Também aqui, podemos evocar o que foi dito anteriormente do contraste entre a reafirmação no *Mesmo* e o “inventário das diferenças”.
65. O ataque dirigido contra a separação entre o interior e o exterior, contra a ênfase posta na interioridade, contra a oposição entre conteúdo e forma, lembra uma luta semelhante, levada adiante em nome da “substância”, da *Sittlichkeit*, na *Fenomenologia do espírito*, e, mais tarde, do *Volksgeist* na *Filosofia da história* em Hegel. O fantasma de Hegel sempre surge de algum armário!
66. Note-se nesta ocasião a expressão “fazer história” discutida anteriormente. “Nossos eruditos podem tirar as histórias a contar do eterno inaproximável, mas, porque eunucos, não podem ‘fazer história’” [241] (276)!
67. Hegel teria não só pronunciado o fim da história, mas o teria realizado em sua obra. Teria, assim, inculcado a convicção “da velhice da humanidade” [258] (323), e teria encerrado um pouco mais a humanidade, já madura para o juízo final, no estéril *memento mori* ensinado sem descanso pelo cristianismo. Depois de Hegel, os homens só poderiam ser sucessores sem herdeiros, serôdios, tardios: o que é exatamente a visão antiquária da história.
68. A maledicência é elevada à condição de farsa: Hegel teria visto “o cimo e o ponto final do *Weltprozess* coincidir com sua própria existência berlinense” [263] (333)!
69. Cedendo à imagem vinda de Schopenhauer de uma “república de gênios”, Nietzsche vê os gigantes da história escaparem ao *Prozess* da história e “viverem numa intemporal contemporaneidade (*zeitlos-gleichzeitig*), graças à história, que permite uma tal *cooperação*” [353] (270). Outro sentido do presente aqui desponta, consiste na *contemporaneidade do não-contemporâneo*, já mencionada por ocasião da noção de “mesma geração”.
70. Todo o final de *Vom Nutzen* é um apelo à juventude, que às vezes beira a demagogia, contra a história escrita pelos eruditos nascidos com cabelos grisalhos: “Pensando, neste ponto, na juventude, exclamo: Terra! Terra!” [276] (367).

71. Também nós estaríamos autorizados a dizer: e, no entanto, Nietzsche nunca recorre a uma intuição nua da vida. Os antídotos, os contravenenos são também interpretações. O a-histórico, ainda mais do que o supra-histórico, nunca é retorno ao esquecimento bovino mencionado no início, mas sim um momento de irônica nostalgia. Sem dúvida, o próprio Nietzsche, em outras obras, exige a *ruminação*. Uma cultura do esquecimento exige mais:... uma grande cultura. Mesmo quando Nietzsche fala de vida “sem mais”, nunca devemos nos esquecer do estatuto genealógico, ou seja, ao mesmo tempo filológico e sintomatológico, de todos os “conceitos” relativos à vida, aos efeitos e ao corpo. Ora, o que seria uma grande cultura, senão a redescoberta do bom uso da história, mesmo que ainda se tratasse apenas do bom uso de uma doença, como diz um dos predecessores mais detestados de Nietzsche? Salvar a história e seu triplice caminho: monumental, antiquária, crítica? Reduzir a história à sua função: servir a vida? Como o faríamos sem discernir no passado suas promessas não realizadas, suas potencialidades impedidas de atualização, mais do que seus êxitos? Senão, como compreender que o livro se encerre com um último apelo à idéia *grega* de cultura? Que ironia, para um Hegel, essa comunhão no grande sonho da filosofia romântica alemã! Assim, o discurso “intempestivo” convida-nos a uma releitura da filosofia da tradição à luz da filosofia da *strebende Hoffnung* — releitura guiada não pelo *fato consumado* do presente, mas pela “força do presente”.

CONCLUSÕES

As conclusões¹ que proponho tirar no final de nosso longo percurso não se limitam a reunir os resultados alcançados; têm, além disso, a ambição de explorar os limites que nosso empreendimento encontra, como o fez, tempos atrás, o último capítulo de *A metáfora viva*.

Aquilo cujo teor e limites tento experimentar é a hipótese que desde o começo orientou o nosso trabalho, a saber, que a temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração. A metade negativa da demonstração reside na constatação de que as tentativas mais exemplares de se exprimir a vivência do tempo em sua imediatidade mesma multiplicam as aporias, à medida que vai afinando-se o instrumento de análise. Justamente, a poética da narrativa trata essas aporias como nós que ela se empenha em desatar. De forma esquemática, a nossa hipótese de trabalho equivale, assim, a *considerar a narrativa como o guardião do tempo*, na medida em que só haveria tempo pensado quando narrado. Daí o título geral de nosso terceiro

tomo: *O tempo narrado*. Apreendemos pela primeira vez essa correspondência entre narrativa e tempo no face-a-face entre a teoria agostiniana do tempo e a teoria aristotélica da intriga, que abria *Tempo e narrativa I*. Toda a continuação de nossas análises foi concebida como uma vasta extrapolação dessa correlação inicial. A questão que coloco, na releitura, é a de saber se essa amplificação equivale a uma mera multiplicação das mediações entre o tempo e a narrativa, ou se a correspondência inicial mudou de natureza ao longo de nossos desenvolvimentos.

Essa questão colocou-se primeiramente no plano *epistemológico*, acerca da *configuração do tempo pela narrativa*, sucessivamente no âmbito da *historiografia* (*Tempo e narrativa I*, segunda parte), e depois no da *narrativa de ficção* (*Tempo e narrativa II*). Pudemos avaliar os enriquecimentos que a noção cardeal de armação da intriga recebeu em ambos os casos, quando a explicação histórica ou a racionalidade narratológica se sobrepujaram às configurações narrativas de base. Inversamente, graças ao método husserliano de "questionamento às avessas" (*Rückfrage*), pôde ser demonstrado que as racionalizações da narrativa remetem sim, por intermediários apropriados, ao princípio formal de configuração descrito na primeira parte de *Tempo e narrativa I*: as noções de quase-intriga, de quase-personagem, de quase-acontecimento, elaboradas no fim da segunda parte, dão testemunho, da parte da historiografia, dessa derivação sempre possível, como dela testemunha, da parte da narratologia, a persistência do mesmo princípio formal de configuração até nas formas de composição romanesca aparentemente mais inclinadas ao cisma, segundo as nossas análises de *Tempo e narrativa II*. cremos, a partir daí, poder afirmar que, no plano epistemológico da configuração, a multiplicação dos elos intermediários entre narrativa e tempo apenas alongou as mediações, sem nunca rompê-las, apesar dos cortes epistemológicos legitimamente operados nos dias de hoje pela historiografia e pela narratologia em suas áreas respectivas.

Ocorre o mesmo no plano *ôntico* da *refiguração do tempo pela narrativa*, plano sobre o qual se desenvolvem as análises de

Tempo e narrativa III? Duas razões fazem com que a questão mereça ser colocada. Por um lado, a aporética do tempo, que ocupa a primeira seção, foi tão consideravelmente enriquecida, pela adjunção ao núcleo agostiniano, o das análises iniciais, de desenvolvimentos consideráveis trazidos pela fenomenologia, que podemos com razão pôr em questão o caráter homogêneo dessa expansão da aporética. Por outro lado, não é evidente que o conjunto dos sete capítulos que dão a réplica da poética da narrativa à aporética do tempo obedeça à mesma lei de derivação do complexo a partir do simples, ilustrada pela epistemologia da historiografia e da narratologia.

É para responder a essa dupla interrogação que aqui proponho uma releitura da aporética do tempo, que siga uma ordem de composição diferente da imposta pela história das doutrinas.

Três problemáticas, ao que me parece, permaneceram emaranhadas nas análises autor por autor, ou até obra por obra, da primeira seção:

1. Privilegiamos a aporia resultante da *ocultação mútua* da perspectiva fenomenológica e da perspectiva cosmológica. Essa dificuldade pareceu-nos tão considerável que regeu a construção, em forma de polêmica, de nossa primeira seção: Aristóteles contra Agostinho, Kant contra Husserl, os defensores do pretenso "tempo vulgar" contra Heidegger. Além disso, não foram precisos menos do que cinco capítulos para elaborar a resposta da função narrativa à mais visível das aporias da temporalidade. A primeira questão a colocar é, então, a de verificar até que ponto o entrecruzamento das visões referenciais entre a história e a ficção constitui uma resposta adequada à primeira grande aporia, a da dupla perspectiva na especulação sobre o tempo.

2. A resposta amplamente positiva a essa primeira questão não deve, por sua vez, ocultar uma dificuldade muito mais rebelde, que permaneceu entremeada à precedente na aporética do tempo. Trata-se do sentido a dar ao *processo de totalização* das *ek-stases* do tempo, em virtude do qual o tempo sempre se

diz no singular. Essa segunda aporia não é só irreduzível à primeira: ela a domina. A representação do tempo como um singular coletivo ultrapassa, com efeito, o desdobramento das abordagens fenomenológica e cosmológica. Será, então, necessário proceder a uma revisão das aporias ligadas a essa representação e dispersas na investigação histórica, para devolver-lhes a preeminência que o privilégio concedido ao primeiro ciclo de aporias pareceu obliterar. Feito isso, estaremos em condições de colocar a questão de saber se nossos dois últimos capítulos trazem uma resposta tão adequada à aporia da totalidade do tempo quanto os cinco precedentes à aporia da dupla perspectiva sobre o tempo. Uma menor adequação da resposta à questão, no nível da segunda grande aporia da temporalidade, dará a presentir os limites que finalmente encontrará a nossa ambição de saturar a aporética do tempo pela poética da narrativa.

3. Continua a aporia da totalização sendo a palavra final da aporética do tempo? Não é o que julgo, nesta releitura. Uma aporia mais intratável ainda se dissimula por trás das duas anteriores. Ela diz respeito à última *irrepresentabilidade* do tempo, que faz com que a própria fenomenologia não se canse de recorrer a metáforas e a devolver a palavra ao mito, para dizer quer o surgimento do presente, quer o transcurso do fluxo unitário do tempo. Ora, nenhum capítulo particular foi consagrado a essa aporia, que circula, por assim dizer, nos interstícios da aporética. A questão paralela é, então, saber se a narratividade é suscetível de dar uma réplica adequada, tirada apenas de seus recursos discursivos, a esse fracasso da representação do tempo. Ora, nem a resposta a essa embaraçosa questão nem a própria questão constituem o objeto de um exame separado em nossa segunda seção. Será preciso, pois, reunir os *membra disjecta* desse discurso não unitário que está encarregado de responder à aporia mais forte. Por enquanto, contentemo-nos em formular o problema da maneira mais breve: pode-se ainda dar um equivalente narrativo à estranha situação temporal que faz com que se diga que todas as coisas — inclusive nós mesmos — estão no tempo, não no sentido que daria a esse “em” uma acepção “vulgar” qualquer, como pretendia o Heidegger de *Ser e tempo*,

mas no sentido em que os mitos dizem que o tempo nos envolve com sua vastidão? Responder a essa pergunta constitui a prova suprema a que se vê submetida nossa ambição de fazer com que seja adequadamente recoberta a aporética do tempo pela poética da narrativa.

A nova hierarquia entre as aporias da temporalidade que aqui propomos ameaça, assim, fazer aparecer uma inadequação crescente da resposta à questão, logo, da poética da narrativa à aporética do tempo. A virtude dessa prova de adequação terá sido pelo menos revelar, ao mesmo tempo, a amplitude do domínio em que a réplica da poética da narrativa à aporética do tempo é pertinente — e o *limite* para além do qual a temporalidade, escapando à trama da narratividade, retorna do problema ao mistério.

1. A primeira aporia da temporalidade: A identidade narrativa

É com certeza à primeira aporia que a poética da narrativa traz a resposta menos imperfeita. O tempo narrado é como uma ponte lançada sobre a brecha que a especulação não cessa de abrir entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico.

A releitura da aporética confirma até que ponto a progressão das nossas análises acentuou a gravidade da própria aporia.

Agostinho não tem outro recurso além de opor às doutrinas cosmológicas o tempo de um espírito que se distende; esse espírito só poderia ser uma alma individual, mas de modo algum uma alma do mundo. E, no entanto, a meditação sobre o começo da Criação leva *Agostinho* a confessar que o próprio tempo começou com as coisas criadas; ora, esse tempo só pode ser o de todas as criaturas, portanto, num sentido que não pode ser explicitado no âmbito da doutrina do livro XI das *Confissões*, um tempo cosmológico. Em contrapartida, *Aristóteles* sabe muito bem que o tempo não é o movimento e requer uma alma para distinguir os instantes e contar os intervalos; mas essa implicação da alma não poderia figurar na pura definição do tempo como

“número do movimento segundo o anterior e o posterior”, para que o tempo não seja elevado à condição dos princípios últimos da Física, que só admite nesse papel o movimento e sua enigmática definição como “a enteléquia da potência como potência”; assim, a definição física do tempo é incapaz de dar conta das condições psicológicas da apreensão deste último.

Quanto a Husserl, ele pode pôr entre parênteses o tempo objetivo e suas determinações já constituídas: a constituição efetiva do tempo fenomenológico só pode produzir-se no nível de uma hilética da consciência; ora, um discurso sobre a hilética só pode ser feito graças a empréstimos que esta toma às determinações do tempo constituído. O tempo constituinte não pode, assim, ser elevado à condição do puro aparecer sem transferência de sentido do constituinte para o constituído. Mesmo que pudessemos, mal podemos ver como se conseguiria tirar de um tempo fenomenológico, que só pode ser o de uma consciência individual, o tempo objetivo que, por hipótese, é o da realidade inteira. Inversamente, o tempo segundo Kant tem logo de saída todos os traços de um tempo cosmológico, na medida em que ele é a pressuposição de todas as mudanças empíricas; ele é, pois, uma estrutura da natureza, que inclui o eu empírico de cada qual. Mas não se vê em que sentido se pode dizer que ele “reside” no *Gemüt*, uma vez que não se pode articular nenhuma fenomenologia desse *Gemüt*, sob pena de ressuscitar a psicologia racional, que seus paralogismos condenaram sem apelação.

É com Heidegger que a aporia resultante da ocultação mútua do tempo fenomenológico e do tempo cosmológico me parece atingir seu mais alto grau de virulência, a despeito do fato de que a hierarquia dos níveis de temporalização revelados pela fenomenologia hermenêutica do ser-aí concede um lugar à intratemporalidade, ou seja, ao ser-no-tempo. Tomado nesse sentido derivado, mas original, o tempo parece ser coextensivo ao ser-no-mundo, como atesta a própria expressão tempo-mundano. E, no entanto, mesmo esse tempo-mundano continua sendo o tempo de um ser-aí, singular a cada vez, em virtude do laço íntimo entre o Cuidado e o ser-para-a-morte, traço intransferível que caracte-

riza cada ser-aí como um “existente”. É por isso que a derivação do tempo vulgar por meio de um nivelamento dos traços de mundanidade da temporalidade autêntica nos pareceu carecer de credibilidade. Achamos, pelo contrário, mais enriquecedor para a discussão situar a linha divisória entre as duas perspectivas sobre o tempo no ponto mesmo em que Heidegger discerne, por uma operação de nivelamento que só pode aparecer-lhe como uma imperfeição do pensamento, uma traição à fenomenologia autêntica. A fratura, aqui, parece tanto mais profunda quanto mais estreita.

É a essa aporia da ocultação mútua das duas perspectivas sobre o tempo que a nossa poética da narrativa tem a ambição de oferecer a sua resposta.

A atividade mimética da narrativa pode ser esquematicamente caracterizada pela invenção de um *terceiro-tempo* construído sobre a própria linha de fratura cujo traçado a aporética balizou. Essa expressão — terceiro-tempo — surgiu em nossa análise para caracterizar a construção feita pelo pensamento histórico de conectores tão determinados quanto o tempo do calendário. Mas a expressão merece ser estendida ao conjunto de nossas análises, pelo menos até o limiar de nossos dois últimos capítulos. A questão a que ainda não respondeu a análise, e que aqui colocamos, é a de apreciar o grau de adequação da réplica. Ou seja, até que ponto o *entrecruzamento* das intenções ontológicas respectivas da história e da ficção constitui uma réplica apropriada à ocultação recíproca das duas perspectivas, fenomenológica e cosmológica, sobre o tempo?

Para preparar a nossa resposta, resumamos a estratégia que adotamos. Partimos da idéia de que esse terceiro-tempo tinha sua dialética própria, não podendo sua produção ser atribuída de maneira exaustiva nem à história nem à narrativa de ficção, mas sim ao entrecruzamento delas. Essa idéia de um entrecruzamento entre as intenções referenciais respectivas da história e da narrativa governou a estratégia adotada em nossos cinco primeiros capítulos. Para dar conta da referência cruzada entre a história e a narrativa, efetivamente cruzamos os nossos

próprios capítulos: partimos do contraste entre um tempo histórico reinscrito sobre o tempo cósmico e um tempo entregue às variações imaginativas da ficção; depois, detivemo-nos no estádio do paralelismo entre a função de representância do passado histórico e os efeitos de sentido produzidos pelo confronto entre o mundo do texto e o mundo do leitor; por fim, elevamo-nos ao nível de uma interpenetração da história e da ficção, oriunda dos processos cruzados de ficcionalização da história e de historicização da ficção. Essa dialética do entrecruzamento seria em si mesma um sinal de inadequação da poética à aporética, se não nascesse dessa fecundação mútua um *reberto*, cujo conceito introduzo aqui e que testemunha certa unificação dos diversos efeitos de sentido da narrativa.

O frágil rebento oriundo da união da história e da ficção é a *atribuição* a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica que podemos chamar de *identidade narrativa*. O termo "identidade" é aqui tomado no sentido de uma categoria da prática. Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: *Quem* fez tal ação? *Quem* é o seu agente, o seu autor?² Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? Que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa. Responder à questão "quem?", como o dissera energicamente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história narrada diz o *quem* da ação. A *identidade* do quem é apenas, portanto, uma *identidade narrativa*. Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, com efeito, fadado a uma antinomia sem solução: ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume ou de Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições. Desaparece o dilema se substituímos a identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*) pela identidade compreendida

no sentido de um si mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade se baseia numa estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo. O si mesmo pode, assim, ser dito refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida.³ O sujeito mostra-se, então, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida, segundo o voto de Proust.⁴ Como a análise literária da autobiografia verifica, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas.

Essa conexão entre ipseidade e identidade narrativa confirma uma de minhas mais antigas convicções, a saber, que o *si* do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico cuja hipocrisia — e ingenuidade —, bem como o caráter de superestrutura ideológica e o arcaísmo infantil e neurótico as hermenêuticas da suspeita denunciaram. O si do conhecimento de si é o fruto de uma vida examinada, segundo a frase de Sócrates na *Apologia*. Ora, uma vida examinada é, em ampla medida, uma vida depurada, explicada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias veiculadas por nossa cultura. A ipseidade é, assim, a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si mesmo.

A noção de identidade narrativa mostra ainda a sua fecundidade no fato de que ela se aplica tanto à comunidade quanto ao indivíduo. Podemos falar da ipseidade de uma comunidade, como acabamos de falar da de um sujeito individual: indivíduo e comunidade constituem-se em sua identidade ao receberem tais narrativas, que se tornam para um e outro sua história efetiva.

Dois exemplos merecem aqui ser postos em paralelo: um é tomado da esfera da subjetividade individual mais retirada, o segundo é tirado da história das culturas e das mentalidades. Por um lado, a experiência psicanalítica ressalta o papel da componente narrativa no que se convencionou chamar de "história de caso"; é no trabalho do analisando, que Freud, aliás, chama de perlaboração (*Durcharbeitung*), que esse papel se deixa discernir; ele se justifica, além disso, pela própria finalidade do processo inteiro de cura, que é substituir fragmentos de histórias ao mesmo tempo ininteligíveis e insuportáveis por uma história coerente e aceitável, na qual o analisando possa reconhecer sua ipseidade. Nesse aspecto, a psicanálise constitui um laboratório particularmente instrutivo para uma investigação propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa. Ali vemos, com efeito, como a história de uma vida se constitui por uma seqüência de retificações aplicadas a narrativas anteriores, da mesma forma como a história de um povo, de uma coletividade, de uma instituição procede da seqüência das correções que cada novo historiador traz às descrições e às explicações de seus predecessores e, aos poucos, às lendas que precederam esse trabalho propriamente historiográfico. Como foi dito, a história sempre procede da história.⁵ O mesmo ocorre com o trabalho de correção e de retificação constitutivo da perlaboração analítica: um sujeito reconhece-se na história que conta a si mesmo sobre si mesmo.

A comparação entre a perlaboração analítica e o trabalho do historiador facilita a transição do nosso primeiro para o nosso segundo exemplo. Este último é tomado da história de uma comunidade particular, o Israel bíblico. O exemplo é particularmente tópico, pela razão de que nenhum povo foi tão exclusivamente apaixonado pelas narrativas que contou sobre si mesmo. Por um lado, a delimitação das narrativas ulteriormente admitidas como canônicas exprime, ou até mesmo reflete, o caráter do povo que se ofereceu, entre outros escritos, as narrativas dos patriarcas, as do Êxodo, do estabelecimento em Canaã, depois os da monarquia davídica, os do exílio e do retorno. Mas podemos dizer, com igual pertinência, que é ao contar narrativas tidas como o testemunho dos acontecimentos fundadores de sua pró-

pria história que o Israel bíblico se tornou a comunidade histórica que traz esse nome. A relação é circular: a comunidade histórica que se chama o povo judeu tirou sua identidade da recepção mesma dos textos que ela produziu.

A relação circular entre, por um lado, o que podemos chamar de um caráter — e que pode ser tanto o de um indivíduo quanto o de um povo — e, por outro lado, as narrativas que, ao mesmo tempo, exprimem e moldam esse caráter, ilustra maravilhosamente o círculo evocado no início de nossa exposição da tripla *mimese*.⁶ A terceira relação mimética da narrativa com a prática, dizíamos nós, retorna à primeira por meio da segunda. Esse círculo então nos inquietara, na medida em que se pode objetar que a primeira relação mimética já carrega a marca de narrativas anteriores, em virtude da estrutura simbólica da ação. Haverá, perguntávamos, uma experiência que já não seja o fruto da atividade narrativa? No final de nossa investigação sobre a refiguração do tempo pela narrativa, podemos afirmar sem medo que esse círculo é um círculo saudável: a primeira relação mimética só remete, no caso do indivíduo, à semântica do desejo, a qual não comporta ainda senão os traços pré-narrativos ligados à demanda constitutiva do desejo humano; a terceira relação mimética define-se pela *identidade narrativa* de um indivíduo ou de um povo, oriunda da retificação sem fim de uma narrativa anterior por uma narrativa ulterior, e da cadeia de refigurações que daí resulta. Numa palavra, a identidade narrativa é a solução poética do círculo hermenêutico.

Ao final deste primeiro conjunto de conclusões, gostaria de assinalar os limites da solução que a noção de identidade narrativa oferece à primeira aporia da temporalidade. Sem dúvida, a constituição da identidade narrativa ilustra muito bem o jogo cruzado da história e da narrativa na refiguração de um tempo que é ele próprio indissolúvelmente tempo fenomenológico e tempo cosmológico. Porém, ela comporta, por sua vez, uma limitação interna de que serve como testemunha a primeira inadequação da resposta trazida pela narração à questão colocada pela aporética.

Em primeiro lugar, a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas; assim como é possível compor várias intrigas acerca dos mesmos incidentes (os quais, com isso, já não merecem ser chamados de os mesmos acontecimentos), assim também sempre é possível tramar sobre sua própria vida intrigas diferentes, ou até opostas. Nesse aspecto, poder-se-ia dizer que, na troca de papéis entre a história e a ficção, a componente histórica da narrativa sobre si mesmo puxa esta última para o lado de uma crônica submetida às mesmas verificações documentárias que qualquer outra narração histórica, ao passo que a componente ficcional a puxa para os lados das variações imaginativas que desestabilizam a identidade narrativa. Nesse sentido, a identidade narrativa não cessa de se fazer e de se desfazer, e a questão de confiança que Jesus propunha a seus discípulos — Que dizeis que sou? —, cada um pode propor a si mesmo acerca de si mesmo, com a mesma perplexidade que os discípulos interrogados por Jesus. A identidade narrativa torna-se, assim, o título de um problema, pelo menos tanto quanto o de uma solução. Uma pesquisa sistemática sobre a autobiografia e o auto-retrato verificaria, sem dúvida nenhuma, essa instabilidade principal da identidade narrativa.

Em seguida, a identidade narrativa não esgota a questão da ipseidade do sujeito, seja este um indivíduo particular ou uma comunidade de indivíduos. Nossa análise do ato de leitura levamos de preferência a dizer que a prática da narrativa consiste numa experiência de pensamento através da qual nos exercitamos a habitar mundos estranhos a nós mesmos. Nesse sentido, a narrativa exercita mais a imaginação do que a vontade, embora continue sendo uma categoria da ação. É bem verdade que essa oposição entre imaginação e vontade se aplica de preferência àquele momento de leitura que chamamos de momento da *estase*. Ora, a leitura, acrescentamos nós, comporta também um momento de *missão*: é então que a leitura se torna uma provocação a ser e a agir de modo diferente.⁷ De qualquer forma, a missão só se transforma em ação por uma decisão que faz com que cada qual diga: Este aqui sou eu! A partir daí, a identidade narrativa só equivale a uma verdadeira ipseidade em virtude desse momen-

to derrisório, que faz da responsabilidade ética o fator supremo da ipseidade. Prova disso são as muito conhecidas análises da promessa e, para dizê-lo numa só palavra, a obra inteira de Emmanuel Lévinas. A defesa que a teoria da narrativa poderia, porém, opor à ambição que a ética tem de reger sozinha a constituição da subjetividade consistiria em lembrar que a narratividade não está desprovida de toda dimensão normativa, valorativa, prescritiva. A teoria da leitura advertiu-nos sobre isto: a estratégia de persuasão fomentada pelo narrador visa impor ao leitor uma visão do mundo que nunca é eticamente neutra, mas de preferência induz, implícita ou explicitamente, uma nova avaliação do mundo e do próprio leitor: nesse sentido, a narrativa já pertence ao campo ético em virtude da pretensão, inseparável da narração, à correção ética. De qualquer forma, cabe ao leitor, tornado novamente *agente*, iniciador de *ação*, escolher entre as múltiplas propostas de correção ética veiculadas pela leitura. É nesse ponto que a noção de identidade narrativa encontra seu limite e deve unir-se às componentes não-narrativas da formação do sujeito que age.

2. A segunda aporia da temporalidade: Totalidade e totalização

A aporia da *totalidade* é uma outra aporia. A primeira procedia da não-congruência entre duas perspectivas sobre o tempo, a da fenomenologia e a da cosmologia. A segunda nasce da dissociação das três *ek-stases* do tempo: futuro, passado, presente, a despeito da noção incontornável do tempo entendido como um singular coletivo. Sempre dizemos o tempo. Se a fenomenologia não traz uma resposta teórica a essa aporia, será que o pensamento da história, sobre o qual dissemos que transcende a dualidade da narrativa histórica e da narrativa de ficção, oferece uma resposta prática? A resposta a essa pergunta constituiu o que estava em jogo em nossos dois últimos capítulos. Ora, em que a resposta depende efetivamente da prática? Em dois sentidos: em primeiro lugar, a renúncia à solução especulativa dada por Hegel obrigou-nos a substituir a noção de totalidade pela de totalização; em seguida, essa totalização se nos revelou

como o fruto de uma mediação *imperfeita* entre horizonte de expectativa, retomada das heranças passadas, incidência do presente intempestivo. Nesses dois sentidos, o processo de totalização situa o pensamento da história na dimensão prática.

Para poder avaliar o grau de adequação entre o processo prático de totalização e a aporia teórica da totalidade, mostra-se necessário proceder a uma nova leitura da aporética, na medida mesma em que a exposição histórica de nossa primeira seção privilegiou a primeira aporia e deixou num estado de dispersão as expressões variadas da segunda.

Que só haja um tempo, o *Timeu* o pressupõe desde que define o tempo como "certa imitação móvel da eternidade" (37 d); além disso, o tempo é coextensivo à alma única do mundo, e nasceu com o Céu. Contudo, essa alma do mundo procede de muitas divisões e misturas, todas elas regidas pela dialética do Mesmo e do Outro.⁸

A discussão que *Aristóteles* dedica às relações entre o tempo e o movimento não pressupõe menos a unicidade do tempo. A questão que preside o exame prévio da tradição e de suas aporias é a de saber "o que é o tempo e a sua natureza" (*Física*, IV, 218 a 32). A unicidade do tempo é visada explicitamente pelo argumento que distingue o tempo do movimento, a saber, que há *vários* movimentos, mas *um* só tempo. (O argumento conservará sua força enquanto o próprio movimento não tiver sido unificado, o que não acontecerá antes da formulação do princípio de inércia.) Em compensação, *Aristóteles*, ao evitar elevar o tempo à condição de princípio da natureza, não pode dizer como uma alma, ao distinguir os instantes e ao contar os intervalos, pode pensar a unidade do tempo.

Quanto a *Agostinho*, lembramo-nos da força com que ele coloca a questão embaraçosa: "Que é, pois, o tempo?" E não nos esquecemos a confissão que se segue e situa o exame na tonalidade do pensamento interrogativo. O conflito entre *intentio* e *distentio* deixa-se, então, reinterpretar nos termos de um dilema

entre a unidade reunida do tempo e o estilhaçamento deste entre a memória, a antecipação e a atenção. Toda a aporia se concentra, a partir daí, na estrutura tríplice do presente.

É com Kant, Husserl e Heidegger que a unicidade do tempo é problematizada enquanto tal.

Kant parece fazer eco a *Agostinho* quando coloca, por sua vez, a questão de saber "o que são o espaço e o tempo" (A 23, B 38). Mas é para introduzir, num tom seguro, a tábua das respostas possíveis, entre as quais faz uma escolha unívoca, a saber, "que eles dependem apenas da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva de nosso espírito (*Gemüt*)" (*ibid.*). Assim, a idealidade do tempo garante sua unicidade. A unicidade do tempo é a de uma forma de nossa capacidade de receber um diverso de impressões. Essa unicidade serve, por sua vez, como argumento na "exposição metafísica", depois "transcendental", do conceito de tempo: é porque o tempo é um singular coletivo que ele não pode ser um conceito discursivo, ou seja, um gênero divisível em espécies, mas sim uma intuição *a priori*. Daí a forma axiomática do argumento: "tempos diferentes são apenas partes do mesmo tempo" (A 31, B 47). E ainda: "A infinidade do tempo nada mais significa do que o fato de que toda grandeza determinada do tempo só é possível pelas limitações de um tempo único que lhe serve de fundamento" (A 32, B 48). No mesmo argumento, fala-se da "representação inteira" (*ibid.*) do tempo, que não é senão a "representação originária" (*ibid.*) do tempo. Assim, é em função do *a priori* que a intuição do tempo é posta como a de um único tempo.

E, no entanto, certa problematização dessa unidade se revela na *Analítica transcendental*. Primeiro, a doutrina do esquematismo introduz a distinção entre a "série do tempo", o "conteúdo do tempo", a "ordem do tempo" e o "conjunto do tempo relativamente a todos os objetos possíveis". Permanece o fato de que essa pluralidade das "determinações do tempo" (A 145, B 184), ligada à dos esquemas, não ameaça realmente a unidade estabelecida no plano da *Estética*.⁹ Não é certo que o mesmo possa ser dito da distinção entre os "três modos do tempo" que o

exame sucessivo das *Analogias da experiência* impõe, a saber, a permanência, a sucessão e a simultaneidade. O problema mais grave é colocado pela permanência do tempo: ela está intimamente associada ao esquema da substância e, por meio deste, ao princípio que traz o mesmo nome de permanência. Ora, é por ocasião do primeiro desses vínculos que Kant declara, é bem verdade que num parêntese: "(O tempo não passa, a existência do que muda é que nele passa. Ao tempo, que é ele próprio imutável e fixo, corresponde, pois, no fenômeno, o imutável na existência, ou seja, a substância, e é nela, simplesmente, que podem ser determinadas a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos relativamente ao tempo)" (A 143, B 183). Essa declaração soa como um paradoxo: a permanência inclui de algum modo a sucessão e a simultaneidade. Como a *Estética* ainda não trata de objetos determinados, de fenômenos objetivos, ela só conhece o caráter de unicidade e de infinidade do tempo; eis que a objetividade fenomenal suscita esse traço inesperado, a permanência, que participa do mesmo caráter *a priori* que os traços do tempo reconhecidos pela *Estética*.

Manteremos, por enquanto, esse paradoxo nos limites da segunda aporia, que encontra uma reflexão transcendental ainda senhora de sua temática. Retomaremos o seu exame no quadro da terceira aporia, tanto a reflexão parece aqui beirar um inescrutável rebelde a qualquer esclarecimento. Nada, porém, dá a pensar que Kant tivesse considerado um objeto de espanto que o tempo, imutável e fixo, não passe.

Essa afirmação, a menos discutida de todas em Kant, do caráter único e unitário da forma do tempo, é justamente problemática em *Husserl*. Poder-se-ia acreditar que esse caráter pertencesse ao tempo objetivo que se começaria por desativar. Não é nada disso. Como o título das *Lições* dá a entender: a expressão composta que a língua alemã permite — *Zeitbewusstsein* — sugere a idéia de um duplo singular: *uma* consciência, *um* tempo.¹⁰ O que está finalmente em jogo é, com efeito, a autoconstituição do tempo como fluxo único. Ora, como, numa *hilética* — já que é a ela que cabe a constituição do tempo imanente —, é

possível constituir a forma unitária do tempo sem recorrer, como Kant e até Brentano, a um princípio extrínseco ao diverso das impressões? A descoberta maior que creditamos a Husserl, ou seja, a constituição do presente ampliado pela adjunção *contínua* das retenções e das protensões no ponto-fonte do presente vivo, só responde parcialmente à pergunta: com efeito, são assim constituídas apenas totalidades parciais — os famosos tempo-objetos do tipo do som que continua a ressoar. Mas como passar dos "fragmentos" de duração ao "conjunto da transcorrência" [28] (42)? Sem dúvida, é conhecida a direção em que se deve procurar a solução: *a totalidade do tempo só pode ser o corolário de sua continuidade*. Mas tirar-se-á esse corolário da mera *iteração* do fenômeno de retenção (e de protensão)? Não se vê como retenções de retenções comporiam um único fluxo. Isso não pode dar-se diretamente, na medida em que é preciso compor conjuntamente, no mesmo fluxo, lembranças continuamente oriundas do presente vivo, dos quase-presentes livremente imaginados com suas próprias praias de retenções e de protensões, relembrações sem vínculo contínuo com o presente vivo e dotados de um caráter posicional que os quase-presentes simplesmente imaginados não têm. O fenômeno de "recobrimento", que deve transpor, numa escala maior, o da continuação do presente no passado recente dá realmente conta do que o próprio Husserl chama de "encadeamento do tempo"? A insuficiência dessa solução é atestada pela necessidade de prosseguir a constituição do tempo imanente num nível mais profundo de radicalidade, alcançado apenas na terceira seção das *Lições*. A dificuldade a que se deve responder resulta da necessidade de reconhecer para as lembranças de qualquer natureza um *lugar fixo* no fluxo unitário do tempo, além do *afastamento crescente* dos conteúdos, que resulta da descida que faz esses conteúdos soçobrar num passado cada vez mais distante e nebuloso. Para enfrentar essa dificuldade, Husserl desdobra a intencionalidade que desliza ao longo do fluxo: da intencionalidade primária que visa às modificações de presença de uma vivência particular, ele distingue uma intencionalidade segunda, que visa à situação temporal dessa vivência, independentemente de seu grau de afastamento do presente vivo.

Ora, o lugar de um fenômeno no tempo refere-se à totalidade do fluxo considerado como forma.¹¹ Reencontramos, assim, o paradoxo de Kant, segundo o qual o próprio tempo não passa. E é essa constituição que rege o sentido a dar à expressão: produzir-se no tempo. O que a preposição *em* designa é justamente a fixidez da situação temporal, distinta do grau de afastamento dos conteúdos vividos.

Para Husserl, a dificuldade é, afinal, tirar de uma fenomenologia aplicada primariamente às expansões contínuas do ponto-fonte uma fenomenologia do conjunto do tempo; ora, nem a constituição de tempo-objetos, que têm ainda, se ousar dizê-lo, um pé no presente vivo, nem o fenômeno de recobrimento oriundo da sobreposição entre as praias de retenção e de protensão de todos os quase-presentes dão perfeitamente conta da autoconstituição do tempo imanente como fluxo total. O embaraço de Husserl sobre esse ponto exprime-se de várias maneiras: ora invoca "algumas leis *a priori* do tempo" (título do § 33); ora admite o caráter "chocante (senão mesmo absurdo)" da afirmação de que o fluxo da consciência constitui sua própria unidade [80] (105); ora faz esta simples confissão: "Para tudo isso, faltam-nos os nomes" [75] (99).

Podemos, então, perguntar-nos se a obstinação de Husserl em procurar uma resposta apropriada à questão da unidade de fluxo não está ligada à pressuposição mais fundamental de todas, a da unidade da própria consciência, que a unidade do tempo redobra. Ora, supondo que tal unidade possa ser subtraída às críticas de um Hume ou de um Nietzsche, o caráter *monádico* da constituição continuaria a ser problemático. É, então, à constituição da intersubjetividade que estaria suspensa a de um tempo *comum*. Pode-se duvidar de que a "comunalização" das experiências particulares proposta na *Quinta meditação cartesiana* se saia melhor em gerar um tempo *único* do que a experiência de recobrimento das vivências no interior de uma única consciência.

Com Heidegger, por fim, a questão da totalidade temporal atinge o ponto mais alto de reflexividade crítica e, com isso

mesmo, de perplexidade. Ao dar ênfase, como fizemos na discussão, à aporia do "tempo vulgar", empurramos para o segundo plano o tema que, porém, abre a segunda seção de *Ser e tempo*, a saber, a possibilidade para o ser-aí de ser um todo, de ser integral. Ora, em nenhum lugar se diz por que essa é a questão principal que se deve colocar uma fenomenologia hermenêutica do tempo. É somente a resposta trazida pela análise do ser-para-a-morte que revela retrospectivamente a urgência da questão da "possibilitação" do ser-integral. Não importa qual seja a prioridade da pergunta sobre a resposta, é dado um aspecto inédito à questão da totalidade por meio dessa relação com a moralidade. Em primeiro lugar, o tempo não será um infinito dado, como em Kant, mas sim um traço de finitude: a mortalidade — não o acontecimento da morte no tempo público, mas sim a destinação de cada qual à sua própria morte — designa o fechamento interno da temporalidade primordial. Em seguida, o tempo não será uma forma, nem no sentido kantiano nem sequer no sentido husserliano, mas sim um processo inerente à estrutura mais íntima do ser-aí, a saber, o Cuidado: já não é preciso, a partir daí, supor uma dupla intencionalidade, uma aderindo aos conteúdos e a seu jogo de retenções e de protensões, outra designando o lugar imutável de uma vivência num tempo ele mesmo fixo; a questão do lugar deve ser remetida, por intermédio da intratemporalidade e do nivelamento desta, aos falsos prestígios do tempo vulgar.

A perplexidade gerada por essa resposta à questão do ser-integral alimenta-se de várias razões. Em primeiro lugar, a soldadura entre o ser-integral e o ser-para-a-morte exige ser *atestada* pelo testemunho da consciência moral, cuja expressão mais autêntica, segundo Heidegger, reside na antecipação resoluta. Decorre daí que o sentido do processo de totalização não é acessível à reflexão impessoal que rege a *Estética transcendental* de Kant ou à de um sujeito tão desinteressado quanto o ego transcendental segundo Husserl. Com isso, torna-se difícil dissociar, no coração da antecipação resoluta, o que ainda é da alçada do existencial, em princípio comunicável, e do existenciário, isto é, de uma opção pessoal do homem Heidegger. Eu o disse anteriormente: outras concepções existenciárias, as

de Agostinho, de Pascal, de Kierkegaard, de Sartre, vêem-se afastadas em nome de uma espécie de estoicismo que faz da resolução ante a morte a prova suprema de autenticidade. A escolha de Heidegger é, sem dúvida, admissível no plano de uma ética pessoal, mas ele situa toda a análise do ser-integral numa espécie de névoa conceitual difícil de romper. Essa análise, com efeito, parece submetida a dois impulsos contrários: de acordo com o primeiro, a fenomenologia hermenêutica do Cuidado tende a se encerrar num fenômeno íntimo, não transferível de um ser-aí a outro, que seria preciso chamar de morte própria, como se diz corpo próprio.¹² De acordo com o segundo impulso, a estrutura temporal do Cuidado, restituída à abertura do *Sich-vorweg*, do ser-adiante-de si, desemboca na imensa dialética do por-vir, do ter-sido e do tornar-presente. Não escondo que esse segundo impulso dado à questão do ser-integral só predomine sobre o primeiro se a análise existencial tiver como portador uma atitude existenciária que coloque a despreocupação perante a morte própria acima da resolução antecipante e, com isso, incline-se a considerar a filosofia como uma celebração da vida de preferência a uma preparação para a morte. Os títulos dessa outra escolha existenciária devem ser reivindicados em outro lugar que não o quadro de uma simples analítica do ser-aí, ainda demasiado investida numa antropologia filosófica.

Supondo que se possa subtrair a questão do ser-integral à espécie de estrangulamento que lhe inflige a equação entre ser-integral e ser-para-a-morte, é revelada uma aporia ainda mais grave do ser-integral.

Lembramo-nos de que maneira Heidegger passa da noção de temporalização, paralelamente à substituição da possibilidade, no sentido kantiano, pela de possibilitação.¹³ O que a temporalização possibilita é justamente a *unidade* do por-vir, do ter-sido e do tornar-presente. Ora, essa unidade se mostra minada de dentro pela deiscência entre o que Heidegger chama agora de *ek-stases* do tempo, por referência ao *ekstatikon* grego, a que corresponde o *Ausser-sich* alemão. Daí a surpreendente declaração: "A temporalidade é o 'fora-de-si' ('*Ausser-sich*') originário, em

si e para si" [329]. Eis-nos, de uma só vez, reconduzidos ao início de nossa investigação: à *distentio animi* agostiniana, em suma, à concordância discordante que pôs em movimento todas as nossas análises.¹⁴

Esse "fora-de-si", pelo qual o tempo se exterioriza relativamente a si mesmo, constitui uma estrutura tão forte, no coração da experiência nuclear da temporalidade, que rege todos os processos de diferenciação que, nos dois outros níveis de temporalização, fazem estourar a unidade. Quer se trate do estiramento do tempo, no nível da historicidade, quer da extensão do lapso de tempo, no nível da intratemporalidade, o "fora de si" primordial prossegue sua carreira subversiva, até seu triunfo no conceito vulgar de tempo, que supostamente procede da intratemporalidade por nivelamento. Ora, esta última transição, que é também uma queda, torna-se possível pela extrapolação dos traços temporais do Cuidado para o conjunto do ser-no-mundo, graças a que se pode falar do caráter "historial-mundano"¹⁵ dos entes outros do que o ser-aí. A exterioridade mútua dos "agoras" do tempo cronológico é apenas uma representação degradada; pelo menos, ela tem a virtude de explicitar, ao preço de uma objetivação indevida, esse traço da temporalidade originária que faz com que ela só reúna ao dispersar.

Mas de onde sabemos que a temporalidade reúne, a despeito da potência de dispersão que a mina? Será porque o Cuidado, sem que nunca se tenha proposto a questão, é ele próprio tido como um *singular coletivo* — como o era a consciência husserliana, originariamente uma consigo mesma?

Como respondeu a poética da narrativa a essa multifacetada aporia da totalidade? Primeiro, ela contrapôs uma recusa, firme mas custosa, à ambição que o pensamento tem de operar uma totalização da história inteiramente permeável à luz do conceito, e recapitulada no eterno presente do saber absoluto. A essa solução inaceitável, ela em seguida opôs a noção de uma *mediação imperfeita* entre as três dimensões da expectativa, da tradição e da força do presente.

É essa totalização por mediação imperfeita adequada, então, à aporia da totalidade do tempo? Pode-se, a meu ver, observar uma boa correlação entre a mediação imperfeita que rege o pensamento da história e a unidade plural da temporalidade, com a condição de dar ênfase tanto ao caráter *plural* da unidade atribuída ao tempo tomado como singular coletivo, quanto ao caráter *imperfeito* da dita mediação entre horizonte de expectativa, tradicionalidade e presente histórico.

É notável, nesse aspecto, que o pensamento histórico transponha, de um modo decididamente *prático* e no plano *dialógico* de uma história comum, as análises fenomenológicas que vimos serem levadas adiante no modo *especulativo* e no plano *monológico*. Retomemos, para mostrá-lo, as etapas principais de nossa análise ternária da consciência histórica.

Ao começarmos deliberadamente pela noção de *horizonte de expectativa*, em certo sentido fizemos justiça à inversão de prioridade realizada por Heidegger no âmbito de uma fenomenologia hermenêutica do Cuidado. Horizonte de expectativa e ser-adiante-de-si correspondem-se, assim, termo a termo. Mas, em virtude da dupla transposição que acabamos de mencionar, a expectativa é de início entendida como uma estrutura da prática; seres que agem é que tentam fazer sua história e padecem dos males gerados por essa mesma tentativa. Além disso, essa projeção está aberta para o futuro das comunidades históricas a que pertencemos e, para além destas, para o futuro indeterminado da humanidade inteira. A noção de expectativa contrasta, assim, com o ser-adiante-de-si segundo Heidegger, a qual depara com o fechamento interno que o ser-para-a-morte impõe a toda antecipação.

O mesmo parentesco e o mesmo contraste deixam-se discernir entre o ter-sido segundo Heidegger e nosso conceito de *tradicionalidade*. O tema monológico da derrelição é transposto para o tema dialógico por excelência do ser afetado pela história. Além disso, o aspecto pático da derrelição é transposto para a categoria prática da consciência da eficácia da história. Por fim, os mesmos conceitos de rastro, de herança e de dívida é que governam ambas as análises. Mas ao passo que Heidegger só

concebe, pelo menos no plano mais originário, uma transmissão de herança de si mesmo a si mesmo, a tradicionalidade comporta a admissão de uma dívida que é fundamentalmente contraída junto a um outro; as heranças transmitidas o são principalmente por meio da linguagem e, no mais das vezes, com base em sistemas simbólicos que implicam que se compartilhe um mínimo de crenças comuns e de entendimentos sobre as regras que permitam o deciframento de signos, símbolos e normas em vigor no grupo.

Um terceiro jogo de correspondências deixa-se, enfim, discernir no nível do tornar-presente, a que corresponde, da parte da consciência histórica, a *força do presente*. Um parentesco certo pode ser reconhecido entre a circunscrição concedida à presença das coisas dadas e manejáveis, e o presente histórico, cujo enraizamento na "vida" — na medida, porém, em que a história pode ser avaliada em termos de "vantagens" e de "inconvenientes" — ressaltamos, na esteira de Nietzsche. Mas é aqui que a réplica da consciência histórica à aporética do tempo marca o afastamento maior na transposição de um plano para outro. Por um lado, o caráter abertamente *prático* de uma iniciativa dá à noção de presente histórico sua *têmpera original*. A iniciativa é, por excelência, o desempenho que atualiza a competência de um sujeito que age. O que cai sob uma "consideração intempestiva" são os traços intempestivos da própria iniciativa. O presente é, então, abertamente apreendido no ângulo de sua incidência no tempo. Por outro lado, o caráter *dialógico* do presente histórico coloca-o logo de saída sob a categoria do viver-juntos: é no mundo comum dos contemporâneos, para retomar o vocabulário de Schutz, que as iniciativas se inscrevem; fizemos a demonstração disso com a promessa, que só compromete o sujeito monádico com a condição de uma reciprocidade que regule um jogo de expectativas mútuas e, finalmente, com a condição de um pacto social colocado sob a idéia de justiça.

De múltiplas maneiras, portanto, a mediação imperfeita da consciência histórica responde à unidade plural da temporalidade.

Falta dizer se algo corresponde, da parte da consciência histórica, à idéia mesma de uma *unidade* das três *ek-stases* do tempo, além da diferenciação entre elas. Um tema importante de *Ser e tempo* poderia encaminhar-nos para a resposta: o da *repetição*, ou melhor, da recapitulação (*Wiederholung*), cuja análise, justamente, pertence ao plano da historialidade. A repetição, como observamos,¹⁶ é o nome pelo qual a antecipação do futuro, a retomada da derrelição e o “lance de olhos” ajustado a “seu tempo” reconstituem sua frágil unidade: “A repetição”, diz Heidegger, “é a transmissão explícita, ou seja, o retorno às possibilidades do ser-aí tendo-sido-aí”. Assim, é reafirmada a primazia da resolução antecipante sobre o passado findo. Mas não é certo que a repetição satisfaça aos requisitos do tempo considerado como um singular *coletivo*. Em primeiro lugar, é surpreendente que esse tema não seja proposto no capítulo dedicado à temporalidade originária, no mesmo nível que o “fora-de-si” extático do tempo; além disso, o tema não acrescenta muita coisa ao da resolução antecipante, tão energeticamente marcada pelo ser-para-a-morte; por fim, ele não parece desempenhar papel nenhum quando o tornar-presente, terceiro êxtase do tempo, é levado em conta por si mesmo. É por isso que o axioma kantiano, segundo o qual tempos diferentes são apenas partes do mesmo tempo, não recebe nenhuma interpretação satisfatória na fenomenologia hermenêutica da temporalidade.

A réplica da consciência histórica tem de notável o fato de propor um estatuto original para a categoria *prática e dialógica* que faz face ao axioma da unicidade do tempo. Esse estatuto é o de uma idéia-limite que é ao mesmo tempo uma idéia diretriz. Essa idéia é a da história considerada como um singular coletivo. Retorno a Kant, dirão? Mas não é o Kant da primeira *Crítica*; é, no máximo, o da segunda, ou seja, precisamente a *Crítica da razão prática*. Além disso, é após um rodeio necessário por Hegel que pode ser feito um retorno a Kant. Do Hegel da *Fenomenologia do espírito* e dos *Princípios da filosofia do direito* é que aprendemos a paciência do conceito, no percurso das grandes mediações históricas, no plano da economia, do direito, da ética, da religião e, em geral, da cultura. Mas se já não acreditamos que essas

grandes mediações possam culminar num saber absoluto, que repose no presente eterno da contemplação, é, no entanto, o próprio luto do saber absoluto que nos reconduz à *idéia* kantiana, visada agora no horizonte das mediações históricas.

Ora, que mais fizemos, em nosso longo capítulo dedicado à consciência histórica, senão articular as mediações práticas e dialógicas? E como poderíamos falar de mediações, mesmo imperfeitas, senão sob o horizonte de uma idéia-limite que seria também uma idéia diretriz? Esse visar da idéia guia encontrou diversas expressões ao longo de nossas análises. A primeira foi o surgimento da própria palavra história no sentido de um singular coletivo.¹⁷ Uma concepção épica da humanidade é aqui pressuposta; sem ela, só haveria espécies humanas múltiplas e, finalmente, raças diferentes. Pensar a história como una é colocar a equivalência entre três idéias: um tempo, uma humanidade, uma história. Isso é, no fundo, a pressuposição do ponto de vista cosmopolítico introduzido por Kant em seus ensaios de filosofia da história. Mas Kant não dispunha dos instrumentos conceituais, que só se tornaram disponíveis depois de Hegel, para integrar o conceito de uma história considerada do ponto de vista cosmopolítico ao edifício das três *Críticas*, eventualmente a título de terceira parte da *Crítica da faculdade de julgar*.

Que essa idéia de uma única história e de uma única humanidade não permaneça sendo um transcendental vazio e exangue, nós o atestamos ao apoiarmos as categorias meta-históricas de horizonte de expectativa e de espaço de experiência sobre a afirmação do *dever*, ético e político, de fazer com que a tensão entre horizonte de expectativa e espaço de experiência seja preservada de descambar para o cisma. Para que assim seja, fizemos duas propostas: que a imaginação utópica se converta sempre em expectativa determinada, e que as heranças recebidas sejam libertas de sua esclerose.¹⁸ Essa segunda reivindicação dominou toda a nossa análise da tradicionalidade; se nos recusamos a nos deixar encerrar na alternativa de uma hermenêutica das tradições e de uma crítica das ideologias é precisamente para dar um apoio concreto à própria crítica;¹⁹ sem memória, como

não nos cansamos de afirmar, nada de princípio-esperança. Se deixássemos de acreditar que tais e tais heranças do passado pudessem ser ainda reinterpretadas numa era pós-crítica, definida por Max Weber como "mundo desencantado",²⁰ a crítica seria trazida de volta a seu estágio pré-hegeliano, já que toda mediação histórica se teria tornado vã. O interesse pela antecipação, que por assim dizer esquematiza — no sentido kantiano do termo, igualmente — a idéia de uma humanidade una e de uma história una, deve ser visto como já em ação na prática anterior e contemporânea da comunicação, portanto, em continuidade com tais ou tais antecipações escondidas na própria tradição.

Evoco, por fim, a última aparição em nosso texto da tese de que a idéia diretriz só ganha sentido como horizonte da mediação imperfeita entre futuro, passado e presente: ela diz respeito ao nosso tratamento do presente como iniciativa. Esta, com efeito, não se resume na mera incidência intempestiva de um presente vivido como interrupção, mas inclui todas as formas de transações entre expectativa e memória.²¹ Essas transações constituem a réplica mais apropriada, no plano da prática coletiva, à repetição heideggeriana. Esse poder de recapitulação do presente nos pareceu encontrar sua melhor ilustração no ato da promessa, em que se fundem o compromisso pessoal, a confiança interpessoal e o pacto social, tácito ou virtual, que confere à própria relação dialógica a dimensão cosmopolítica de um espaço público.

São essas as maneiras múltiplas como a mediação imperfeita entre expectativa, tradicionalidade e iniciativa requer o horizonte de uma única história, a qual, por sua vez, responde e corresponde ao axioma do tempo único.

Significa isso que essa boa correlação entre a unidade plural das *ek-stases* do tempo e a mediação imperfeita da consciência histórica possa ainda ser atribuída à narrativa? Pode-se duvidar disso por duas razões.

Em primeiro lugar, a narrativa tomada no sentido estrito de "gênero" discursivo oferece apenas um meio inadequado ao

pensamento da história comum, na medida em que as intrigas são múltiplas para um mesmo curso de acontecimentos e articulam sempre apenas temporalidades fragmentárias. Ainda que a disparidade entre narrativa histórica e narrativa de ficção seja superada por seu entrecruzamento, este sempre produz apenas o que chamamos anteriormente de uma identidade narrativa. Ora, a identidade narrativa permanece a de uma pessoa ou de um personagem, ou até a das entidades coletivas particulares que merecem ser elevadas à condição de quase-personagens. A noção de intriga privilegia, assim, o plural à custa do singular coletivo na refiguração do tempo. Não existe intriga de todas as intrigas, capaz de se igualar à idéia da humanidade una e da história una.²²

Um segundo tipo de inadequação entre a narrativa *stricto sensu* e a unidade plural do tempo decorre do fato de que a categoria literária da narrativa é ela própria inadequada ao pensamento da história. É um fato que não usamos de categorias narrativas, no sentido estrito do gênero narrativo, quer oral, quer escrito, para caracterizarmos o de expectativa, a transmissão das tradições passadas e a força do presente. Podemos, pois, legitimamente, perguntar-nos se o pensamento histórico não nos fez sair dos limites da narrativa.

São possíveis duas respostas: podemos, primeiro, observar que o pensamento histórico, sem ser enquanto tal narrativa, tem uma afinidade particular com o gênero discursivo da narrativa, que seria o seu meio privilegiado. Esse papel mediador da narrativa é evidente no que diz respeito à transmissão das tradições: as tradições são, no essencial, narrativas.²³ Em compensação, o laço entre horizonte de expectativa e narrativa é menos direto. Ele não é, porém, inexistente: podemos, com efeito, considerar as antecipações do futuro como retrospectões antecipadas, graças à notável propriedade que tem a voz narrativa — categoria da teoria literária de que tratamos em *Tempo e narrativa II*²⁴ — de se estabelecer em qualquer ponto do tempo, que se torna para ela um quase-presente, e, do alto desse observatório, apreender como quase-passado o futuro de nosso presente. É assim atribuí-

do a esse quase-presente um passado narrativo que é o passado da voz narrativa. A profecia corrobora essa estrutura: o profeta vê o futuro iminente e a sua ameaça precipitam-se sobre o presente, e conta como uma coisa já ocorrida a precipitação do presente na direção de sua ruína futura. Podemos aproximar da profecia a utopia, a qual une à descrição da cidade perfeita uma narração antecipada da caminhada que dá acesso a ela. Além disso, essa narração é muitas vezes feita de empréstimos tomados a narrativas tradicionais, repintadas com as cores da novidade.²⁵ Nessas condições, o futuro parece só poder ser representado com o auxílio de tais narrativas antecipadas que transformam o presente vivo em futuro anterior: esse presente terá sido o início de uma história que um dia será contada.

Não poderíamos, porém, abusar desse estiramento da categoria da narrativa, compreendida como gênero narrativo, sem fazer violência à própria noção de projeção de horizonte, com relação à qual a narrativa não pode ser mais do que uma mediação subalterna.

Uma segunda resposta mais pertinente pode ser dada à objeção: a noção de narratividade pode ser tomada num sentido mais amplo do que o gênero discursivo que a codifica. Podemos falar de programa narrativo para designar um percurso de ação composto de uma seqüência encadeada de desempenhos. É esse o sentido adotado na semiótica narrativa e na psicossociologia dos atos de linguagem, em que se fala correntemente de programas, de percurso ou de esquemas narrativos.²⁶ Podemos considerar esses esquemas narrativos como subjacentes aos gêneros narrativos propriamente ditos, que lhes conferem um equivalente discursivo apropriado. O que vincula o esquema narrativo ao gênero narrativo é a virtualidade na narrativa que a articulação estratégica da ação mantém como reserva. Poder-se-ia exprimir essa proximidade entre os dois sentidos do narrativo distinguindo o *contável* do contado. É mais o contável do que a narrativa no sentido de gênero discursivo que pode ser tido como coextensivo à mediação que o pensamento da história opera entre horizonte de expectativa, transmissão das tradições e força do presente.

Podemos dizer, concluindo, que a narratividade não oferece à segunda aporia da temporalidade uma resposta tão adequada quanto o foi a resposta à primeira. Essa inadequação não será vista como um fracasso, se não perdermos de vista as duas máximas seguintes. Primeira máxima: a réplica da narratividade às aporias do tempo consiste menos em resolver as aporias do que em fazê-las trabalhar, em torná-las produtivas. É com isso que o pensamento da história contribui para a refiguração do tempo. Segunda máxima: uma teoria, seja ela qual for, acede à sua expressão mais alta quando a exploração da área em que sua validade é verificada termina no reconhecimento dos limites que circunscrevem sua área de validade. Essa é a grande lição que aprendemos de Kant.

Todavia, é somente por ocasião da terceira antinomia da temporalidade que a nossa segunda máxima vai ganhar todo o seu sentido.

3. A aporia da inescrutabilidade do tempo e os limites da narrativa

Minha releitura atinge aqui o ponto em que a meditação sobre o tempo não sofre apenas de sua incapacidade de ultrapassar a bifurcação da fenomenologia e da cosmologia, nem mesmo de sua dificuldade em dar um sentido à totalidade que se faz e se desfaz por meio dos intercâmbios entre por-vir, ter-sido e presente — mas sofre, muito simplesmente, de não *pensar o tempo* verdadeiramente. Essa aporia permaneceu tão dissimulada em nossas análises, que nenhum desenvolvimento distinto lhe foi consagrado: ela surge apenas esporadicamente, quando o próprio trabalho do pensamento parece sucumbir sob o peso de seu tema. A aporia aparece no momento em que o tempo, escapando a toda tentativa de constituí-lo, revela-se pertencente a uma ordem do constituinte sempre-já pressuposta pelo trabalho de constituição. É o que exprime a palavra inescrutabilidade: é a de Kant, quando topa com uma origem do mal que resiste à explicação. É aqui que o perigo de má interpretação é maior. Com efeito, o que é assim posto em xeque não é o pensar, em todas as

acepções do termo, mas sim o impulso, ou, melhor dizendo, a *hybris* que leva o nosso pensamento a se colocar como senhor do sentido. Esse fracasso, o pensamento não o encontra apenas por ocasião do enigma do mal, mas também quando o tempo, escapando à nossa vontade de controle, surge da parte do que, de uma ou de outra maneira, é o verdadeiro senhor do sentido.

A essa aporia, difusa em todas as nossas reflexões sobre o tempo, responderá, da parte da poética, a admissão dos limites que a narratividade encontra fora de si mesma e em si mesma: esses limites atestarão que tampouco a narrativa esgota a potência do dizer que refigura o tempo.

Dentre as concepções do tempo que guiaram a nossa reflexão, umas levam a marca de *arcaísmos* que o conceito não domina inteiramente, outras se voltam prospectivamente para *hermetismos* que elas se recusam a acolher enquanto tais em seu pensamento, mas que impõem a este a reviravolta que situa o tempo na posição do fundamento já sempre pressuposto.

Ao primeiro grupo pertencem os dois pensamentos que guiaram os nossos primeiros passos em *Tempo e narrativa I*, depois de novo no início de nossa aporética do tempo. O espantoso, aqui, é que *Agostinho* e *Aristóteles* não somente se enfrentam como primeiro fenomenólogo e primeiro cosmólogo, mas também no bojo de duas correntes arcaicas, oriundas de fontes diferentes — a fonte grega e a fonte bíblica —, que ulteriormente misturaram suas águas no pensamento do Ocidente.

O surgimento do arcaísmo em *Aristóteles* parece-me mais fácil de balizar na interpretação da expressão “estar no tempo”. Essa expressão que atravessa toda a história do pensamento sobre o tempo admite duas interpretações: conforme a primeira, o “em” exprime certa degradação do pensamento, que cede à representação do tempo como uma seqüência de “agoras”, ou seja, de instantes pontuais; de acordo com a segunda, que me importa aqui, o “em” exprime a precedência mesma do tempo em relação ao pensamento, que ambiciona circunscrever o seu sentido, portanto, envolvê-lo. Essas duas linhas de interpretação do

“em” se confundem na afirmação enigmática de *Aristóteles*, segundo a qual as coisas que estão no tempo são *envolvidas pelo tempo*.²⁷ Sem dúvida, como o ressalta *Victor Goldschmidt*, a interpretação dada por *Aristóteles* à expressão “estar no tempo” “continua a explicitar o sentido do ‘número do movimento’”.²⁸ Com efeito, diz *Aristóteles*, “os seres estão no tempo, no sentido de que o tempo é o seu número. Se assim é, eles são envolvidos pelo tempo assim como [o que está no número é envolvido pelo número] e o que está num lugar é envolvido pelo lugar.” Só podemos ficar impressionados com a estranheza da expressão: ser envolvido pelo número. *Aristóteles*, com efeito, volta à carga algumas linhas adiante: “Todas as coisas que estão no tempo são envolvidas pelo tempo... [e] sofrem por assim dizer a ação do tempo.” A adição desta última observação puxa a interpretação para os lados de um dito antigo sobre o tempo, ele próprio veiculado por um ditado popular: “É por isso que se costuma dizer que o tempo consome, que tudo envelhece pelo (*hypo*) tempo, que o tempo nos torna esquecidos, mas não que ele nos instrua, nem que nos torne jovens e belos...” A riqueza de sentido dessas expressões não passa sem deixar marcas na explicação que *Aristóteles* delas oferece: “Pois, por si mesmo, o tempo é antes causa de corrupção: é que ele é número do movimento; ora, o movimento abole o que existe.” Concluímos nosso próprio comentário com uma observação que então permaneceu em suspenso: um conluio secreto, dizíamos, parece ser percebido pela sabedoria imemorial entre a mudança que desfaz — esquecimento, envelhecimento, morte — e o tempo que simplesmente passa.²⁹

Voltando em direção do arcaísmo para o qual aponta o texto de *Aristóteles*, encontramos a “fábula filosófica” do *Timeu*, à qual não pudemos, infelizmente, consagrar mais do que uma longa nota.³⁰ Na expressão “certa imitação móvel da eternidade”, não é somente o caráter do singular coletivo assim conferido ao tempo que atormenta o pensamento, mas justamente a pertinência desse tema a uma *fábula* filosófica; é apenas numa retomada filosófica do mito que a gênese do tempo pode chegar à linguagem: ter “nascido com o céu” só se diz figuradamente. Pode-se dizer que um tal pensamento filosófico, por sua vez, *envolve* as operações

altamente dialéticas que presidem às divisões e às misturas, aos encaixes do círculo do Mesmo e do Outro. E, sobretudo, só uma fábula filosófica pode situar a gênese do tempo além da distinção entre psico-logia e cosmo-logia, forjando a representação de uma alma do mundo que ao mesmo tempo se move e pensa a si mesma. É dessa "reflexão" tão hiperpsicológica quanto hipercosmológica que o tempo é parente.³¹

Como, então, não nos deixarmos arrastar para trás na direção do arcaísmo que, sem ser o mais antigo, nem cronologicamente, nem sequer culturalmente, continua sendo o arcaísmo *interno* à filosofia: o dos três grandes pré-socráticos Parmênides, Heráclito, Anaximandro? Não se trata, evidentemente, de abrir o processo do tempo nos pré-socráticos neste momento tardio de nossa investigação.³² Seja simplesmente dito aqui que esse pensar arcaico, sem dúvida não repetível hoje segundo o teor original ou originário, aponta para uma região em que cessa de ter curso a pretensão de qualquer sujeito transcendental a constituir o sentido. Esse pensar só é arcaico porque se mantém junto a uma *arkhé* que é a condição de possibilidade de todas as pressuposições que ainda podemos *pôr*. Só um pensamento que se faz ele próprio arcaico pode ouvir o Dito de Anaximandro, cuja voz permaneceu — em nossa leitura de Aristóteles — como a testemunha isolada desse tempo que continua inescrutável tanto para a fenomenologia quanto para seu outro, a cosmologia: "E essas coisas de onde os entes nascem são também aquelas rumo a que eles encontram destruição, segundo a necessidade; pois eles exercem uns para com os outros justiça e retribuição segundo a atribuição do tempo (*kata tou khronou taxin*)."³³

O arcaísmo dos pré-socráticos é ainda interno à filosofia, no sentido de que é a sua própria *arkhé* que a filosofia repete, quando retorna àqueles que foram os primeiros a separar sua noção de *arkhé* da do começo mítico, segundo as teogonias e as genealogias divinas. Essa ruptura realizada no coração da idéia de *arkhé* não impediu a filosofia grega de herdar, de um modo transposto, um segundo arcaísmo, aquele mesmo com que havia rompido o primeiro, o arcaísmo mítico. Evitamos sempre pene-

trar aí.³⁴ Contudo, não podemos ignorá-lo inteiramente, pois é desse fundo que sobem à tona certas figuras, aparentemente incontornáveis, do tempo inescrutável. De todas essas figuras, reterei apenas aquela que parece ter fornecido o esquema simbólico sobre o qual se enxertou o tema, evocado anteriormente, do envolvimento de todas as coisas pelo tempo. Em *Mito e pensamento entre os gregos*,³⁵ que traz observações em Hesíodo, Homero e Ésquilo, Jean-Pierre Vernant balizou nos três grandes gêneros da poesia grega — a teogonia, a epopéia e a tragédia — a aproximação entre *Khronos* e *Okéanos*, que encerra o universo com seu curso infatigável. Quanto às figuras míticas vizinhas que assimilam o tempo a um círculo, a ambivalência das significações que lhes são atribuídas é, para nós, da maior importância: ora a unidade e a perenidade atribuídas a esse tempo fundamental negam radicalmente o tempo humano, experimentado como um fator de instabilidade, de destruição e de morte; ora o grande tempo exprime a organização cíclica do cosmos, à qual se encontram harmoniosamente integrados o revezamento das estações, a seqüência das gerações, o retorno periódico das festas; ora o *aiôn* divino se destaca da imagem mesma do círculo, que se aparenta, então, com a roda cruel dos nascimentos, como vemos em muitos pensamentos da Índia e no budismo; a permanência do *aiôn* torna-se a permanência de uma identidade eternamente imóvel. Aqui, alcançamos o *Timeu* de Platão, por meio de Parmênides e de Heráclito.

Dois traços nos importam nessa evocação, feita como que sorrateiramente, do duplo fundo arcaico de que Aristóteles está ao mesmo tempo abertamente afastado e secretamente próximo: por um lado, a marca do *inescrutável* que esse duplo arcaísmo imprime no próprio trabalho do conceito; por outro lado, o *polimorfismo* das figurações e, por meio delas, das estimativas do tempo humano, ligadas à representação de um além do tempo. O segundo traço é apenas, sem dúvida, um corolário do primeiro; pois o irrepresentável só pode projetar-se, ao que parece, em representações fragmentárias que prevalecem alternadamente, em ligação com as variações da própria experiência temporal, em seus aspectos psicológicos e sociológicos.³⁶

Se, portanto, uma significação não-vulgar pode ser concedida à expressão “estar no tempo”, o pensamento de um Platão e de um Aristóteles a deve às ressurgências desse duplo arcaísmo.

Mas o pensamento do Ocidente tem dois arcaísmos: o grego e o hebraico. É no último plano da fenomenologia de Agostinho que podemos ouvir a voz do segundo, como ouvimos a voz do primeiro no último plano da *Física* de Aristóteles. A inescrutabilidade do tempo, mas também a diversidade das figuras do além do tempo, dão-se ali novamente a pensar.

No que diz respeito ao livro XI das *Confissões*, não se pode, com certeza, falar de arcaísmo, na medida em que ali se exprime um pensamento teológico fortemente impregnado de filosofia neoplatônica. O que, no entanto, aponta para o arcaísmo é o contraste do tempo e da eternidade que envolve literalmente o exame da noção de tempo.³⁷ Ora, discernimos nesse contraste três temáticas que, cada uma à sua maneira, levam o tempo para além de si mesmo. Em primeiro lugar, é num espírito de *louvor* que Agostinho celebra a eternidade do Verbo, que permanece enquanto as nossas palavras passam; a imutabilidade desempenha, assim, o papel de idéia-limite relativamente a uma experiência temporal marcada pelo signo do transitório: “sempre estável” é a eternidade, jamais estáveis são as coisas criadas.³⁸ Pensar um presente sem futuro nem passado é, por contraste, pensar o próprio tempo como em falta relativamente a essa plenitude, em suma, como rodeado de nada. Em seguida, é no tom de *lamento*, sob o horizonte da eternidade estável, que a alma agostiniana se descobre exilada na “região da dessemelhança”. Esses gemidos da alma dilacerada são, aqui, inseparavelmente os da simples criatura e os do pecador. A consciência cristã leva em conta, assim, a grande elegia que atravessa as fronteiras culturais e canta em modo menor a tristeza do finito. É, enfim, num ímpeto de *esperança* que a alma agostiniana atravessa níveis de temporalização cada vez menos “distendidos” e cada vez mais “tendidos”, atestando que a eternidade pode habitar do interior a experiência temporal, para hierarquizá-la em níveis e, assim, mais aprofundá-la do que aboli-la.

Assim como no último plano do pensamento de Platão e de Aristóteles percebemos as profundidades de um duplo arcaísmo, o dos pré-socráticos, retido “na” e “pela” filosofia clássica, e o pensamento mítico “denegado”, mas não abolido pelo pensamento filosófico, assim também devemos ouvir, por trás do louvor, do lamento e da esperança que acompanham a especulação agostiniana sobre a eternidade e o tempo, a palavra especificamente hebraica. A exegese dessa palavra revela uma multiplicidade de significações que não deixam de modo nenhum reduzir a eternidade à imutabilidade de um presente estável. A diferença de nível entre o pensamento de Santo Agostinho e o pensamento hebraico, que constitui seu arcaísmo próprio, é dissimulada pela tradução grega, depois latina, do famoso *éhyéh asher éhyéh* de Êxodo 3, 14a. Em português, lemos hoje: “Eu sou o que sou.” Graças a essa ontologização da mensagem hebraica, ocultamos todas as valências da eternidade rebeldes à helenização. Assim, perdemos a valência preciosa, cujo melhor equivalente em nossas línguas modernas seria o termo fidelidade; a eternidade de Iavé é antes de tudo a fidelidade do Deus da Aliança, que acompanha a história de seu povo.³⁹

Quanto ao “começo” segundo Gênesis 1, 1, a especulação helenizante não deve procurar fixar, inicialmente, o seu sentido fora da história (“fora da história”) dos “seis dias”, “história” ritmada por uma série articulada de atos de fala, que instauram gradualmente uma ordem regular de criaturas, sendo o sétimo “dia” reservado à celebração conjunta do criador e da criatura, num *Sabbat* primordial, indefinidamente reatualizado pelo culto e pelo louvor; o “começo” de Gênesis 1, 1 não poderia mais ser separado desse outro começo que constitui a eleição de Abraão em Gênesis 12, 1; Gênesis 1-11 desenrola-se, assim, à maneira de um grande prefácio, com seu tempo próprio, à história da eleição. Por sua vez, a lenda dos patriarcas serve de grande prefácio à história da saída do Egito, da doação da lei, da marcha no deserto e da entrada em Canaã; nesse aspecto, o Êxodo constitui um acontecimento gerador de história, portanto, um começo, mas num sentido diferente de Gênesis 1, 1 e de Gênesis 12, 1; e todos esses começos dizem a eternidade, na medida em

que uma fidelidade ali se enraíza. Por certo, não faltam os textos segundo os quais Deus vive “para sempre”, “nos séculos dos séculos”; “da eternidade à eternidade, tu és Deus”, lemos no Salmo 90, versículo 2. Mas esses textos, tomados sobretudo da literatura hínica e sapiencial, criam um espaço de dispersão, pelo menos tão vasto quanto o que percorremos um pouco antes no domínio grego, arcaico e mítico. Tais textos, somando o lamento ao louvor, contrapõem sobriamente a eternidade de Deus ao caráter transitório da vida humana: “Mil anos são a teus olhos como o dia de ontem que passou, como uma vigília da noite” (Salmo 90, 4). Tais outros se inclinam abertamente para o lado do lamento: “Meus dias são como os dias que declinam... Tu, Iavé, tu reinas na eternidade” (Salmo 102, 12ss). Uma pequena diferença no tom basta para inverter o lamento em louvor. “Uma voz ordena: ‘Grita!’ e eu respondi ‘Que gritarei?’ ‘Toda carne é como a relva/e sua delicadeza é a da flor dos campos./A relva seca, a flor fenece/quando o sopro de Iavé passa sobre elas./ (Sim, o povo é a relva.)/A relva seca, a flor fenece,/ mas a palavra de nosso Deus permanece para sempre” (Isaiás 40, versículos 6-8; essa proclamação abre o livro do consolo de Israel, atribuído ao segundo Isaiás). É um humor completamente diferente que reina nas palavras do Qohélet, que vive a vida humana dominada por tempos inelutáveis (um tempo para gerar, um tempo para morrer etc.) e por um retorno incessante dos mesmos acontecimentos (“o que foi será, o que se fez se refará”). Essa diversidade de tom ajusta-se a um pensamento essencialmente não-especulativo, não-filosófico, para quem a eternidade transcende a história do meio da história.⁴⁰

Esse breve giro do horizonte basta para deixar entrever a riqueza de sentido que tanto se dissimula quanto se mostra no *nunc stans* do eterno presente segundo Agostinho.

Situado como que a meio caminho entre os pensadores portadores de seu próprio arcaísmo, e os que se aproximam do hermetismo, Kant representa, à primeira vista, uma figura totalmente neutra. A idéia de que o tempo seja afinal *inescrutável* parece totalmente estranha à *Crítica*. A ancoragem do conceito de

tempo no transcendental, tomado em seu nível mais baixo, o da *Estética transcendental*, parece pôr esse conceito ao abrigo de toda especulação ontológica, bem como de toda exaltação entusiasta. O estatuto de *pressuposto*, corolário do de transcendental, mantém-no sob a vigilância de um pensamento atento a refrear os impulsos do entendimento a sair dos limites de seu emprego legítimo. Essencialmente, o transcendental alerta contra as seduções do transcendente. E no entanto... E no entanto, pudemos espantar-nos com a declaração de que as mudanças ocorrem no tempo, mas o tempo não passa. Não ficamos inteiramente persuadidos com o argumento de que o terceiro “modo” do tempo, a permanência, também chamado “tempo em geral”, torne-se inteiramente inteligível por sua correlação com o esquema da substância e o princípio da permanência. A idéia da permanência do tempo parece mais rica de sentido do que a permanência de algo no tempo; ela parece, antes, ser a sua última condição de possibilidade. Essa suspeita recebe um reforço de um retorno sobre o que é preciso chamar os enigmas da *Estética transcendental*: Que pode significar uma intuição *a priori* de que não há intuição, uma vez que o tempo é invisível? Que sentido dar à idéia de uma “propriedade formal que o sujeito tem de ser afetado por objetos”? É o pensamento ainda senhor do sentido com relação a esse ser afetado, mais fundamental do que o ser afetado pela história evocado em nossas análises anteriores?⁴¹ Qual é esse *Gemüt*, de que se diz ora que ele é afetado pelos objetos [A 19, B 33], ora que ele é aquilo em que reside a forma de receptividade [A 20, B 34]? A interrogação torna-se mais premente quando o ser afetado se torna afecção de si mesmo por si mesmo: o tempo é aí, com efeito, implicado de um modo mais radical, sublinhado na segunda edição da *Crítica* (B 66-69): é ainda no tempo que “colocamos (*setzen*) nossas representações”; o tempo permanece realmente como a “condição formal da maneira como dispomos [as representações] em nosso *Gemüt*”. Ora, nessa medida mesma, ele não pode ser senão a maneira como esse espírito é afetado por sua própria atividade, a saber, por essa posição (*Setzung*), por conseguinte, por si mesmo; ou seja, um sentido interior considerado em sua forma. A conclusão que Kant tira daí, a saber, que

o espírito não se intui tal como é em si mesmo, mas sim tal como se representa na condição dessa afecção de si mesmo por si mesmo, não poderia eclipsar a dificuldade específica que está ligada a essa *auto-afecção*, em que culmina o ser-afetado. Se há um ponto em que o tempo se revela inescrutável, pelo menos aos olhos de uma dedução transcendental senhora de seu próprio funcionamento, é o que diz respeito à noção de permanência do tempo e às implicações para o tempo da afecção de si mesmo por si mesmo.

Seria inútil procurar em *Husserl* os rastros de um arcaísmo ou os ecos de um hermetismo que apontasse para um tempo mais fundamental do que toda constituição. A ambição das *Lições sobre a consciência íntima do tempo* é, evidentemente, *constituir* de um só golpe a consciência e o tempo que lhe é imanente. Nisso, o transcendentalismo de Husserl não é menos vigilante do que o de Kant. No entanto, além da dificuldade, mencionada anteriormente, que existe em derivar a totalidade do tempo da continuidade do processo de recobrimento entre todas as intencionalidades longitudinais, eu gostaria de evocar uma última vez o paradoxo que consiste em elaborar um *discurso sobre a hilética*, uma vez suspensa a intencionalidade *ad extra*. Todas as dificuldades ligadas, em Kant, à afecção de si mesmo por si mesmo voltam à carga ameaçando a autoconstituição da consciência. Essas dificuldades subterrâneas têm sua tradução no nível da linguagem em que essa constituição vem dizer-se. O que primeiro chama a atenção é o caráter de ponta a ponta *metafórico* dessa hilética transcendental: jorro, fonte, cair, soçobrar, escoar-se etc.; no centro dessa constelação metafórica, a metáfora-mãe do *fluxo*. O que procuram dizer as *Lições*, em sua terceira seção, é o "fluxo absoluto da consciência, constitutiva do tempo".⁴² Ora, essas metáforas não constituem de forma alguma uma linguagem figurada que possamos traduzir numa linguagem literal. Elas constituem a única linguagem de que dispõe o trabalho de retorno à origem. A metafórica é, assim, o primeiro sinal do não-domínio da consciência constituinte sobre a consciência assim constituída. Além disso, uma questão de prioridade se ergue entre o fluxo e a consciência: É a consciência que

constitui o fluxo? Ou o fluxo que constitui a consciência? Na primeira hipótese, voltamos a um idealismo de tipo fichtiano. Na segunda, estamos numa fenomenologia de tipo completamente diferente, em que o domínio da consciência sobre a sua produção é ultrapassado pela produção que a constitui. Ora, a hesitação entre as duas interpretações permanece permitida. Não levanta Husserl a questão: "Como é possível saber (*wissen*) que o fluxo constitutivo último da consciência possui unidade?"⁴³ A resposta dada a essa pergunta, a saber, o desdobramento de duas intencionalidades longitudinais, arranca de Husserl a seguinte declaração: "Por mais chocante (senão mesmo absurdo, no início) que pareça dizer que o fluxo da consciência constitui sua própria unidade, é este, no entanto, o caso."⁴⁴ Em outra oportunidade, ele admitirá com franqueza: "Para tudo isso, faltam-nos nomes."⁴⁵ Da metafórica à carência de palavras, é a deficiência da linguagem que aponta para a última "consciência *impressional*",⁴⁶ de que podemos dizer que o fluxo a constitui ao se constituir, e não o inverso.

O filósofo que, a nosso ver, aproxima-se do hermetismo é, evidentemente, *Heidegger*. Falar nestes termos nada tem de desacatante: para o tipo de discurso que ainda se pretende fenomenológico, como o de *Ser e tempo* e dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, pode-se dizer que o avanço de uma analítica do ser-aí na direção da compreensão do ser enquanto tal se aproxima do hermetismo; tanto é verdade que esse avanço conduz a fenomenologia hermenêutica aos limites de suas possibilidades mais próprias. Ora, Heidegger tenta esse avanço sem nada conceder aos equivalentes modernos da *Schwärmerei* — a exaltação delirante, denunciada por Kant — que foram, tanto para Heidegger quanto para Husserl, as filosofias da vida, da existência e do diálogo.

A relação da analítica do ser-aí com a compreensão do ser só se deixa inicialmente descobrir, afora as declarações ainda programáticas da grande introdução de *Ser e tempo*, nos sinais de inacabamento da analítica, a única, porém, a ser levada a termo em *Ser e tempo*: sinais que testemunham, ao mesmo

tempo, que essa analítica não visa se encerrar numa antropologia filosófica. Ora, o perigo de má compreensão do projeto filosófico de Heidegger na época de *Ser e tempo* não é afastado, mas mantido pela assimilação da problemática do tempo à do ser-integral, e desta última à do ser-para-a-morte. Mal vemos, ao término da segunda seção de *Ser e tempo*, em que todas essas análises satisfazem ao título dado à primeira parte: "A interpretação do ser-aí pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser" [40] (58). É a segunda metade do título que parece carecer de fundos numa análise que, na melhor das hipóteses, propõe uma interpretação do caráter *ek-stático* do tempo, mas não de seu caráter aberto para a questão do ser. A questão do ser-integral, explicitada pela do ser-para-a-morte, parece antes fechar esse horizonte.

Mas, aqui, *Os problemas fundamentais da fenomenologia* vão mais longe do que *Ser e tempo*, ao proporem distinguir entre ser-temporal (*Temporalität*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*) no sentido dado no livro principal.⁴⁷ E, justamente, o caráter constantemente *interrogante* do pensamento que sustenta essa distinção ressalta, retrospectivamente, o caráter *inescrutável* da temporalidade segundo *Ser e tempo*.

A distinção entre ser-temporal e temporalidade consoma, na realidade, um movimento que permanecera imperceptível em *Ser e tempo*, a saber, uma reviravolta no emprego da noção de condição de possibilidade. Sem dúvida, repete-se que "a constituição ontológica do ser-aí se fundamenta na temporalidade" (*Problemas* [323] (276)). Acrescenta-se agora que o sentido da temporalidade é "a possibilitação da compreensão do ser" (*ibid.*). Ora, o novo uso da noção de possibilidade se regula na descrição da temporalidade como horizonte a partir do qual compreendemos o ser. A conjunção das duas palavras: *ek-stático* e horizontal (no sentido de caráter de horizonte) assinala a abertura da nova problemática colocada sob a invocação do ser-temporal [374-379] (309-322).

Nessa nova problemática, o caráter de horizonte do tempo é diretamente ligado à *intencionalidade* constitutiva de cada uma

das *ek-stases* do tempo, e principalmente à do por-vir, compreendida no sentido de avanço sobre si mesma e de advir a si mesma. O papel do ser-para-a-morte relativamente à totalização do tempo *ek-stático* é silenciado, ao passo que é acentuado o transporte *ek-stático* rumo a..., na direção de..., que assinala a inflexão da problemática. Fala-se agora em temporalidade *ek-stática* horizontal, ficando entendido que horizontal significa: "caracterizado por um horizonte dado com a própria *ek-stase*" [378] (322). Segundo Heidegger, esse desdobrar-se do horizontal a partir do *ek-stático* atesta o reinado do fenômeno da intencionalidade sobre toda a abordagem fenomenológica. Mas, ao contrário de Husserl, é o caráter *ek-stático*-horizontal da temporalidade que condiciona a intencionalidade, e não o inverso. É num sentido abertamente ontológico que a intencionalidade é repensada: como o projeto na direção de... implicado na compreensão do ser. Ao discernir nesta última algo como "um projeto do ser na direção do tempo" [397] (337), Heidegger julga discernir também a orientação da temporalidade na direção de seu horizonte, o ser-temporal.

Ora, é preciso admitir que, no âmbito de um pensamento que se pretende ainda fenomenológico, ou seja, governado pela idéia de intencionalidade, todas as declarações de Heidegger sobre esse "projeto do ser na direção do tempo" permanecem enigmáticas. Os auxílios que ele propõe ao pensamento correm o risco de, antes, desorientá-lo: assim, a aproximação entre seu novo propósito e o famoso "além do ser" (*epekeina tés ousias*) de Platão no livro VI da *República*. Por certo, o propósito de Heidegger convida também a "questionar para além do ser, na direção daquilo em direção a que o próprio ser, enquanto tal, está aberto-como-projeto" [399] (339). Mas, separada da idéia do Bem, a *epekeina tés ousias* já não é de grande valia, só subsiste o elemento de direção, a passagem para além: "Caracterizamos essa direção (*wohin*) da *ek-stase* como o horizonte, ou melhor, o esquema horizontal da *ek-stase*" [429] (362). A partir daí, que compreendemos realmente, quando dizemos que "a temporalidade (*Temporalität*) é a temporalização mais originária da temporalidade como tal" [429] (363)? Nada, na verdade, enquanto não

estivermos em condições de vincular a distinção entre temporal [*temporel*] e temporâneo [*temporal*] à diferença ontológica, ou seja, à diferença entre o ser e o ente, que é pela primeira vez afirmada explícita e publicamente nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*. A distinção entre temporâneo e temporal tem, a partir daí, apenas uma função: apontar para a diferença ontológica. Fora desse papel, ela só consegue assinalar o caráter inescrutável da temporalidade compreendida como a integralidade do ser-aí. Pois, tomada em si mesma, a distinção entre o ser-temporal e a temporalidade já não designa um fenômeno acessível à fenomenologia hermenêutica *enquanto tal*.⁴⁸

A questão mais embaraçosa que nosso empreendimento inteiro encontra resume-se em saber se a irrepresentabilidade do tempo encontra ainda um paralelo da parte da narratividade. A questão parece, à primeira vista, inconveniente: Que sentido poderia haver, com efeito, em refigurar o inescrutável? A poética da narrativa não está, porém, sem recursos, ante a anomalia da questão. *É na maneira como a narratividade é levada a seus limites que reside o segredo de sua réplica à inescrutabilidade do tempo*.

Abordamos várias vezes a questão dos limites da narratividade, mas sem relação com a irrepresentabilidade do tempo. Assim, perguntamo-nos se o modelo aristotélico de armação da intriga ainda dava conta das formas mais complexas de composição de que se servem a historiografia contemporânea ou o romance de hoje. A questão obrigou-nos a elaborar, da parte da historiografia, as noções de quase-intriga, de quase-personagem e de quase-acontecimento, que dão a entender que o modelo inicial da armação de intriga é levado pela historiografia à vizinhança de um ponto de ruptura para além do qual já não podemos dizer que a história é uma extensão da narrativa.⁴⁹ Foi-nos preciso fazer uma confissão semelhante da parte do romance, e conceder que, na era que alguns chamam de pós-moderna, é possível que já não se saiba o que quer dizer narrar. Com Walter Benjamin, deploramos a mutação mortal que seria a passagem da humanidade a um estágio em que ninguém teria

mais uma experiência a comunicar a ninguém. Fizemos até, com Frank Kermode, o ato de fé de que a capacidade de metamorfose da narrativa permitirá, ainda por muito tempo, que esta última esconjure o cisma.

Os limites de que vamos tratar são de outra ordem: os precedentes só diziam respeito à capacidade que a narrativa tem de refigurar o tempo por meio de seus recursos de configuração interna. Trata-se, agora, dos *limites mesmos da refiguração do tempo pela narrativa*.

Ora, o termo "limite" pode ser entendido em dois sentidos: por limite interno, entenderemos a ultrapassagem até o esgotamento da arte de narrar nas proximidades do inescrutável. Por limite externo, o transbordamento do gênero narrativo por outros gêneros de discurso que, à sua maneira, também se empenham em *dizer* o tempo.

Falemos primeiro dos limites explorados pela própria narrativa no interior de sua própria circunscrição. A narrativa de ficção é, certamente, a mais bem equipada para esse trabalho nos limites; conhecemos o seu método privilegiado, o das variações imaginativas. No capítulo que lhes é consagrado,⁵⁰ não podemos nos manter nos limites que nos havíamos proposto, a saber, o exame de soluções outras que a da história dadas pela ficção ao problema da dualidade da interpretação fenomenológica e da interpretação cosmológica do tempo; saindo desse quadro imposto, assumimos o risco de avaliar as contribuições de nossas fábulas sobre o tempo à exploração das relações entre *o tempo e seu outro*. O leitor, sem dúvida, tem presente na memória a evocação dos altos momentos de nossas três fábulas sobre o tempo, momentos em que a extrema concentração da temporalidade leva a uma variedade de experiências-limite que merecem ser colocadas sob o signo da eternidade.⁵¹ Não nos podemos esquecer nem da escolha trágica de Septimus em *Mrs. Dalloway*, nem das três figuras de eternidade em *A montanha mágica* — a *Ewigkeitssuppe*, a *Walpurgisnacht* e o episódio *Schnee* —, nem da dupla eternidade de *O tempo reencontrado*, aquela que arranca do tempo perdido e aquela que gera a obra que tentará

resgatar o tempo. Assim, a ficção multiplica as experiências de eternidade, levando, de diversas maneiras, a narrativa aos limites de si mesma. Essa multiplicação das experiências-limite não deve surpreender, se conservarmos na memória que cada obra de ficção manifesta seu mundo próprio. Ora, é a cada vez num mundo diferente que o tempo se deixa ultrapassar pela eternidade. Assim é que as fábulas sobre o tempo se tornam fábulas sobre o tempo e seu outro. Em nenhum lugar se verifica melhor a função da ficção, que é servir de laboratório para experiências de pensamento em número ilimitado. É para outras instâncias de vida, religiosa, ética e política, que uma escolha se impõe: o imaginário não tolera censura.

Tampouco nos podemos esquecer da segunda transgressão que a ficção opera relativamente à ordem do tempo cotidiano; balizando os confins da eternidade, as experiências-limite pintadas pela ficção exploram, além disso, uma outra fronteira, a dos confins entre a fábula e o mito.⁵² Só a ficção, dizíamos, porque é ficção, pode permitir-se alguma embriaguez. Compreendemos melhor, agora, a significação dessa exaltação: ela tem como face-a-face a sobriedade da fenomenologia, quando esta modera o ímpeto que colhe nos arcaísmos de que se afasta e nos hermetismos de que não quer se aproximar. Desses arcaísmos e desses hermetismos, a narrativa não teme se apropriar da substância, conferindo-lhe uma transcrição narrativa. Septimus, dizíamos, sabe escutar, para além do barulho da vida, a "ode imortal do Tempo". Quanto à *Montanha mágica*, o que a obra evoca é uma dupla magia invertida: por um lado, o enfeitiçamento de um tempo tornado incomensurável pela perda de seus pontos de referência e de suas medidas; por outro lado, a "elevação" (*Steigerung*) de um modesto herói, confrontado com as provações da doença e da morte, elevação que, às vezes, atravessa as fases de um franco hermetismo, e que, em seu conjunto, oferece os traços de uma iniciação de ressonância cabalística. Só a ironia serve de barreira entre a ficção e a repetição ingênua de um mito. *Em busca do tempo perdido*, enfim, narrativiza, lembremo-nos, uma experiência metafísica da Identidade perdida, vinda do idealismo alemão, a tal ponto que podemos chamar igualmente de iniciática

a experiência supratemporal da Beleza de onde procede o impulso da criação na direção da obra em que esta deverá encarnar-se. Não é por acaso, pois, que, em *Em busca do tempo perdido*, o tempo é como que remitizado. Tempo destrutor, por um lado, "o artista, o Tempo", por outro lado.⁵³ Não é por acaso, também, que *Em busca...* se encerra com as duas palavras "... no Tempo". O "em" já não é tomado aqui no sentido vulgar de uma locação em algum vasto continente, mas no sentido, próximo ao mesmo tempo do arcaísmo e do hermetismo, de que o tempo envolve todas as coisas — inclusive a narrativa que tenta ordená-lo.

Há uma outra maneira, para o tempo, de envolver a narrativa, que é suscitar a formação de modos discursivos outros do que o modo narrativo, que dizem, de outra maneira, o seu profundo enigma. Chega, assim, um momento, numa obra consagrada ao poder que a narrativa tem de elevar o tempo à linguagem, em que é preciso admitir que a narrativa não é tudo e que o tempo se diz também de outra maneira, porque, também para a narrativa, ele permanece inescrutável.

De minha parte, eu me tornei atento a esses limites externos da narrativa pela exegese bíblica. A Bíblia hebraica, com efeito, pode ser lida como o testamento do tempo em suas relações com a eternidade divina (com todas as reservas evocadas anteriormente, acerca da equivocidade da palavra eternidade). Ora, a narrativa não é ali a única a dizer a relação do tempo com seu outro. Seja qual for a amplitude da massa narrativa, é sempre em conjunção com outros gêneros que a narrativa funciona na Bíblia hebraica.⁵⁴

Essa conjunção, na Bíblia, entre o narrativo e o não-narrativo convida a investigar se, em outras literaturas também, a narrativa não soma seus efeitos de sentido aos de outros gêneros, para dizer o que, do tempo, é o mais rebelde à representação. Limitar-me-ei a evocar brevemente a trilogia familiar até os dias de hoje à poética alemã: o épico, o dramático, o lírico.⁵⁵ No que diz respeito aos dois primeiros gêneros, admitimos, já na análise da *Poética* de Aristóteles, que eles se deixam alistar, sem violência excessiva, sob a bandeira do narrativo, tomado num sentido

amplo, na medida em que a armação de intriga continua sendo o seu motor comum. Mas o argumento que vale do ponto de vista da configuração do tempo vale também do ponto de vista de sua refiguração? É notável que os monólogos e os diálogos abram, na trama puramente narrativa da ação fingida, as brechas que permitem a incrustação de breves meditações, ou até de amplas especulações sobre a miséria do homem entregue ao desgaste do tempo. Esses pensamentos, postos na boca de Prometeu, de Agamemnon, de Édipo, do coro trágico — e, mais perto de nós, de Hamlet —, inscrevem-se na longa tradição de uma sabedoria sem fronteira que, para além do episódico, atinge o fundamental. É a esse fundamental que a poesia lírica dá uma voz, que é também um *canto*. Não cabe mais à arte narrativa lastimar a brevidade da vida, o conflito do amor e da morte, a vastidão de um universo que ignora até nosso lamento. O leitor há de ter reconhecido, dissimulados em vários pontos de nosso texto, sob o pudor e a sobriedade da prosa, os ecos da sempiterna elegia, figura lírica do lamento. Assim, abandonávamo-nos brevemente, no início de nossa aporética, por ocasião de uma mera nota sobre o tempo no *Timeu*, a uma reflexão doce-amarga sobre o consolo que uma alma desolada pode achar na contemplação da ordem porém inumana dos movimentos celestes.⁵⁶ A mesma tonalidade impôs-se de novo, desta vez no fim de nossa aporética, por ocasião de uma reflexão provocada por Heidegger sobre as imbricações mútuas entre a intertemporalidade e o chamado tempo vulgar.⁵⁷ Registramos, então, as oscilações que a meditação impõe ao sentimento: ora prevalece a impressão de uma cumplicidade entre o não-domínio inerente a nosso ser jogado e decaído, e este outro não-domínio que nos lembra a contemplação do movimento soberano dos astros; ora, pelo contrário, prevalece o sentimento da incomensurabilidade entre o tempo concedido aos mortais e a vastidão do tempo cósmico. Assim balançamos entre a resignação que gera o conluio entre dois não-domínios e a desolação que sem cessar renasce do contraste entre a fragilidade da vida e a potência do tempo que de preferência destrói.⁵⁸ É de muitas outras maneiras que o *lirismo do pensamento meditante* vai ao fundamental sem passar pela arte de contar.

Essa conjunção final entre o épico, o dramático e o lírico estava anunciada já no "Prefácio" de *Tempo e narrativa I*: a poesia lírica, dizíamos, margeia a poesia dramática. A redescrição invocada em *A metáfora viva* e a refiguração segundo *Tempo e narrativa* trocam, assim, os seus papéis, quando, sob a égide de "o artista, o Tempo", conjugam-se a potência de redescrição exibida pelo discurso lírico e a potência mimética atribuída ao discurso narrativo.

Um último olhar para o caminho percorrido: nestas páginas de conclusão, distinguimos três níveis na aporética do tempo que, antes, havíamos articulado em função dos autores e das obras. Ora, a passagem de um nível a outro assinala certa progressão, sem, contudo, fazer sistema, sob pena de desmentir o argumento sistemático contido em cada aporia e na última delas, mais do que em nenhuma outra. O mesmo se deve dizer das réplicas que a poética da narrativa opõe às aporias do tempo: elas constituem uma constelação significativa, sem, porém, formar uma cadeia obrigatória: com efeito, nada obriga a passar da noção de *identidade narrativa* à idéia da *unidade da história*, e depois à admissão dos *limites da narrativa* ante o mistério do tempo que nos envolve. Em certo sentido, a pertinência da réplica da narrativa às aporias do tempo diminui de uma fase a outra, a tal ponto que o tempo parece sair vencedor da luta, depois de ter-se mantido prisioneiro nas malhas da intriga. É bom que assim seja: *não se dirá que o elogio da narrativa terá sorrateiramente dado nova vida à pretensão que o sujeito constituinte tem de dominar o sentido*. Pelo contrário, convém que todo modo de pensamento verifique a validade de seu emprego na circunscrição que lhe é concedida, avaliando exatamente os limites de seu emprego.

Mas se, de uma a outra aporia e de uma réplica a outra, a progressão é livre, em compensação, a ordem inversa é obrigatória: não é verdade que a admissão dos limites da narrativa venha a abolir a posição da idéia da unidade da história, com suas implicações éticas e políticas. Ela, antes, o exige. *Tampouco se dirá que a admissão dos limites da narrativa, correlativa da*

admissão do mistério do tempo, terá caucionado o obscurantismo; o mistério do tempo não equivale a uma interdição que recaia sobre a linguagem; ele, antes, provoca a exigência de pensar e de dizer mais. Se assim for, é preciso prosseguir até o fim o movimento de retorno, e sustentar que a reafirmação da consciência histórica nos limites de sua validade requer, por sua vez, a busca, pelo indivíduo e pelas comunidades a que ele pertence, de sua respectiva identidade narrativa. Esse é o núcleo duro de toda a nossa investigação; pois é só nessa busca que se respondem com uma pertinência suficiente a aporética do tempo e a poética da narrativa.

Notas

1. Estas conclusões deveriam chamar-se posfácio. Resultam, com efeito, de uma releitura feita cerca de um ano depois de acabado *Tempo e narrativa III*. Sua redação é contemporânea da última revisão do manuscrito.
2. Hannah Arendt. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958; trad. francesa de G. Fradier. *La condition de l'homme moderne*. Com prefácio de P. Ricoeur. Calmann-Lévy, 1983. Sobre o mesmo tema, Martin Heidegger. *Ser e tempo*, § 25 ("O 'quem' do ser-aí") e § 74 ("Cuidado e ipseidade").
3. Sobre os conceitos de "coesão da vida", "mutabilidade", "constância a si mesmo", cf. Heidegger, *Ser e tempo*, § 72.
4. Marcel Proust. *A la recherche du temps perdu*. t. III, p. 1033.
5. *Tempo e narrativa*, t. I, p. 283, n. 27.
6. *Ibid.*, pp. 111-116.
7. Sobre a leitura como *estase* e como *missão*, cf. cap. IV, pp. 303-304.
8. p. 35, n. 17.
9. A figuração do tempo por uma linha fortalece a pressuposição da unicidade do tempo: é em virtude dessa representação que o tempo pode ser dito linear.
10. Cf. a expressão "o tempo imanente do curso da consciência" (*Lições* [6] [9]).
11. Sobre esse difícil argumento, cf. os textos de Husserl citados anteriormente, pp. 67-70.

12. Esse fechamento é preparado de longe na analítica do ser-aí. Se, com efeito, o ser-aí é suscetível de receber uma caracterização *existencial*, é em virtude de sua relação com a *existência*. Ora, a existência consiste no fato de que o ser-aí "tem de ser seu ser enquanto seu (*dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat*)" [12] [13]. Ao frisar assim o "a cada vez" (*je*, em alemão) da existência, Heidegger abre desde o começo o caminho para uma análise do Cuidado que desemboca no fenômeno em que o "a cada vez" é levado ao seu cúmulo: o ser-para-a-morte; com efeito, que um ser-aí não se possa fazer representar (*Vertretbarkeit*) por outro faz com que "ninguém possa subtrair (*abnehmen*) a outro o seu morrer" [239-240]. Nada de espantoso, então, se o tempo, segundo Heidegger, fragmenta-se em tempo mortal, tempo histórico, tempo cósmico.
13. pp. 117-118.
14. Se, ao final de nosso périplo, reencontramo-nos sobre um chão agostiniano, isto talvez se deva ao fato de que a problemática da temporalidade não mudou radicalmente de quadro de referência ao passar do *animus* segundo Agostinho ao ser-aí segundo Heidegger, passando pela consciência íntima segundo Husserl. O caráter distributivo do existencial, o "a cada vez" sublinhado anteriormente, impõe uma tonalidade subjetivista residual a uma análise que se pretende, porém, deliberadamente ontológica. É essa, sem dúvida, uma das razões pelas quais a primeira parte de *Ser e tempo* permaneceu sem seqüência.
15. p. 130.
16. Essas observações centradas em Heidegger não excluem a pesquisa de outras correlações com as análises husserlianas; por exemplo, entre as retenções e a tradicionalidade; exploramos esse caminho no capítulo sobre a ficção e as variações imaginativas (pp. 224-228).
17. pp. 176-178.
18. pp. 371, 397-399.
19. pp. 384-387.
20. M. Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
21. pp. 394-397.
22. Ainda que um pensamento de outra ordem, a de uma teologia da história, que não é levada em conta aqui, proponha vincular uma Gênese a um Apocalipse, não é certamente produzindo uma intriga de todas as intrigas que esse pensamento pode relacionar o Começo e o Fim de todas as coisas. O simples fato de que tenhamos quatro Evangelhos para contar o acontecimento tido como o pivô da história pela confissão de fé da Igreja cristã primitiva basta para proibir que o pensamento teológico se construa sobre uma superintriga unívoca.

23. O caso de Israel antigo, evocado anteriormente acerca da noção de identidade narrativa, é particularmente impressionante: von Rad pôde, assim, dedicar seu primeiro volume de *A teologia do Antigo Testamento (Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferung Israels)*. Munique: G. Kaiser, 1957; trad. francesa, *La théologie des traditions historiques de Israël*. Labor et Fides, 1963) à "teologia das tradições" constituída pela integração progressiva de narrativas de origens diversas numa narrativa contínua, que alcançou na obra do Jahvista suas primeiras dimensões, sua primeira estrutura, seus primeiros contornos; a esse primeiro núcleo, vieram juntar-se outras narrativas que prolongaram a narração para além da fundação da monarquia davídica, como se vê na história deuteronômica. O caso de Israel antigo interessa, em primeiro lugar, ao nosso propósito, na medida em que o meio narrativo se mostra ser o veículo principal da confissão de fé acerca das relações de uma aliança entre o povo e seu Deus. O caso é interessante de outro modo também: poder-se-ia objetar, com efeito, que essa teologia das tradições comporta segmentos não-narrativos, essencialmente leis, que fazem dessa parte da Bíblia hebraica uma instrução, uma *torá*; a que podemos responder que a massa das legislações, ulteriormente relacionada à figura emblemática de Moisés, só pode ser integrada à teologia das tradições em troca de uma narrativização do próprio momento legislativo; a doação da lei é elevada à condição de acontecimento digno de ser contado e integrado à grande narrativa. É, portanto, relativamente fácil colocar a equação entre tradição e narração. Quanto à conjunção entre narrativo e não-narrativo, voltaremos a tratar dela no âmbito da terceira aporia do tempo. Cf. P. Ricoeur. "Temps biblique", in: *Ebraísmo, Ellenismo, Cristianismo*. Marco M. Olivetti (org.) *Archivio di filosofia*. Pádua: Cedam, 1985, pp. 23-35.
24. *Tempo e narrativa*, t. II, pp. 146-163.
25. Assim, os judeus sobreviventes do exílio babilônico projetaram sua visão dos novos tempos com os traços de um novo êxodo, de um novo deserto, de uma nova Sião, de uma nova realeza davídica.
26. É o sentido retido por Greimas em sua semiótica narrativa. Num sentido próximo, Claude Chabrol, em sua tese inédita *Éléments de psycho-sociologie du langage*, designa com o termo "esquemas narrativos" os percursos realizados pelos atos complexos como o Dom, a Agressão, a Troca etc., os quais são ao mesmo tempo interações e interlocuções e recebem uma expressão apropriada em atos de linguagem como os comissivos e os diretivos. Uma categorização diferente da dos gêneros, a dos atos de linguagem, pode, assim, ser aplicada a esses esquemas narrativos.
27. pp. 26-28.
28. Cf. o comentário de V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 76.
29. Cf. p. 25 e p. 35, n. 15. Essa abertura para um abismo de sentido se une a esta outra abertura, também ela encontrada por nosso comentário de Aristóteles (p. 25 ss.), a saber, a invencível obscuridade da definição do

próprio movimento como a entelúquia do que é em potência enquanto tal (*Física*, II, 201 a 10-11).

30. Cf. pp. 35-36, n. 17.
31. Remeto, a esse respeito, às considerações de aspecto mais existencial que gravitam ao redor da expressão "estar no tempo" a que a tábua filosófica do *Timeu* nos remete.
32. Clémence Ramnoux. "La notion d'Archaïsme en philosophie", *Études présocratiques*. Paris: Klincksieck, 1970.
33. Diels Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim: Weidmannsch Verlagbuchhandlung, 1952, frag. B 1.
34. Encontrar-se-á em Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1949) uma tipologia dessas relações entre o nosso tempo e os elementos fundadores ocorridos *in illo tempore*, com uma ênfase especial dada ao "terror da história" que decorre das relações antinômicas entre o tempo das origens e o tempo cotidiano.
35. Jean-Pierre Vernant. *Mythe et pensée chez les grecs*, *op. cit.*, p. 99.
36. É essa correlação que guia as análises de Jean-Pierre Vernant (*ibid.*, pp. 99-107) que visam reconstituir numa psicológica histórica a atividade mental organizada do homem grego antigo (*ibid.*, p. 5).
37. Cf. *Tempo e narrativa*, t. I, pp. 41-54.
38. Recordo a citação de Agostinho: "No eterno, nada passa, mas tudo está inteiramente presente, ao passo que nenhum tempo é inteiramente presente" (*Confissões*, II, 13). E ainda: "Teus anos não vão nem vêm." Eles "subsistem simultaneamente (*simul stant*)" (*ibid.*, 13, 16). Remeto à nota de *Tempo e narrativa*, t. I, p. 49, n. 35, quanto à questão de saber qual termo é positivo e qual é negativo.
39. A exegese de Êxodo 3, 14 não pode ser feita sem levar em conta a declaração seguinte: «E ele acrescentou: "Eis em que termos tu te dirigirás aos filhos de Israel: 'Eu sou' enviou-me até vós.» Deus diz ainda a Moisés: "Tu falarás assim aos filhos de Israel: Iavé, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. Este é o nome que carregarei para sempre, sob o qual me invocarão as gerações futuras" (Êxodo 3, 14b-15).
40. O nome impronunciável de JHWH designa o ponto de fuga comum ao supra-histórico e ao intra-histórico. Acompanhado da interdição das imagens talhadas, esse "nome" preserva o inescrutável e o põe à distância de suas próprias figuras históricas.
41. Essas questões recebem um desenvolvimento considerável e uma orientação nova em Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann, 1973; trad. francesa, Paris: Gallimard, 1953), principalmente

§ 9 e 10, 32-34. Igualmente em *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., § 7-9 e 21; igualmente em *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison pure" de Kant*, trad. francesa de E. Martineau (Paris: Gallimard, 1982) do t. XXV da *Gesamtausgabe*.

42. pp. 65-66, p. 99, n. 31.
43. pp. 67-68.
44. pp. 67-68.
45. pp. 65-66.
46. p. 69.
47. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., § 19-22.
48. Não cabe ao presente trabalho tomar posição sobre a ambição, declarada por Heidegger no fim dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, de constituir uma ciência ontológica do novo *a priori* que doravante constitui o ser-temporal [465] (391). A intenção de não cair aqui num novo hermetismo é, em todo caso, firmemente sublinhada nas últimas páginas do Curso (aliás, inacabado), em que Heidegger retoma por conta própria a oposição feita por Kant no breve opúsculo *De um tom soberbo adotado tempos atrás na filosofia* (1796) entre a sobriedade do Platão das *Cartas* e a suposta embriaguez do Platão da Academia, mistagogo contra a vontade.
49. Cf. *Tempo e narrativa*, t. I, segunda parte, cap. III.
50. Cf. cap. II.
51. Cf. pp. 228-231.
52. Cf. pp. 231-233.
53. A palavra magia aparece sob a pena de Proust quando ele fala dos moribundos do jantar de cabeças que se segue à cena da Visitação: "Bonecas banham-se nas cores imateriais dos anos, bonecas que exteriorizam o Tempo, o Tempo que, habitualmente não sendo visível, para tornar-se tal busca corpos e, sempre que os encontra, deles se apodera para mostrar sobre eles a sua lanterna mágica" (III, p. 924).
54. O primeiro entrecruzamento caracteriza o Pentateuco; já no documento jahvista, narrativas e leis vêem-se entrelaçadas; cruzam-se, assim, o imemorial da narração, aberta para trás pelos prefácios de prefácios que precedem as narrativas de aliança e de libertação, e o imemorial da Lei, condensado na Revolução do Sinai. Outros entrecruzamentos significativos somam-se ao precedente: a abertura profética para o tempo provoca, por ricochete, uma perturbação da teologia das tradições desenvolvida pelo Pentateuco. Por sua vez, a historicidade, tanto retrospectiva quanto prospectiva, comum às tradições e às profecias, é confrontada com este outro imemorial, o da sabedoria recolhida nos escritos sapienciais dos Provérbios, do Livro de Jó, do Qohélet. Por fim, todas as figuras do imemorial se vêem

reatualizadas no lamento e no louvor recolhidos nos Salmos. É, assim, por uma cadeia de mediações não-narrativas que, na Bíblia, a narrativa bíblica ganha acesso à estatura de uma narrativa confessional (cf. p. 466, n. 23).

55. Cf. Käte Hamburger. *Die Poetik der Dichtung* (cf. *Tempo e narrativa*, t. II, pp. 115-117).
56. Cf. pp. 35-36, n. 17.
57. Cf. pp. 149-152.
58. Cf. pp. 151-152.

AUTORES CITADOS

Tempo e narrativa I, II, III

AGOSTINHO, Santo. *Confessions*. a) livro XI, trad. francesa de E. Tréhorel e G. Bouissou sobre o texto de M. Skutella (Ed. Teubner, 1934) com introdução e notas de A. Solignac, Desclée de Brouwer, "Bibliothèque augustinienne", t. XIV, 1962, pp. 270-343; b) "Notes complémentaires", de A. Solignac, *ibid.*, pp. 583-584, 588-591.

ALEXANDER, J. *The venture of form in the novels of Virginia Woolf*. Port Washington, Nova York, Londres: Kennikat Press, 1974.

ALTER, R. *Partial magic: The novel as a self-conscious genre*. Berkeley: University of California Press, 1975.

ANSCOMBE, E. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

ARENDT, H. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958; tradução francesa de G. Fradier. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1961, 1983.

- ARIÈS, P. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.
- ARISTÓTELES. *Physique*. Tradução francesa de Victor Goldschmidt para o livro IV (*vide* Goldschmidt, V.); outros livros, tradução francesa de H. Carteron. 2ª ed. Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- _____. *Métaphysique*. Tradução francesa de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1953.
- _____. *Éthique à Nicomaque*. Tradução francesa de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1959.
- _____. *Rhétorique*. Texto estabelecido e traduzido por M. Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- _____. *La poétique*. Texto, tradução, notas de Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot. Paris: Seuil, 1980.
- _____. *Poétique*. Texto estabelecido e traduzido para o francês por J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- ARON, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938). "Bibliothèque des Idées". Paris: Gallimard, 1957.
- _____. *La philosophie critique de l'histoire: Dilthey, Rickert, Simmel, Weber* (1938). 4ª ed., Paris: Vrin, 1969.
- _____. "Comment l'historien écrit l'épistémologie: À propos du livre de Paul Veyne", in *Annales* nº 6, novembro-dezembro de 1971, pp. 1319-1354.
- AUERBACH, E. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Berna: Francke, 1946; trad. francesa de Cornélius Heim. *Mimèsis: La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris: Gallimard, 1968.
- AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. Harvard University Press, 1962; trad. francesa de Gilles Lane. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil, 1970.

- BAKHTIN, M. *La poétique de Dostoïevski*. Trad. francesa de Isabelle Kolicheff, apresentação de Julia Kristeva; 1ª ed., *Problemy tvortchevsta Dostoïevskogo*. Leningrado, 1929; 2ª ed., *Problemy poetiki Dostoïevskogo*. Leningrado, 1963; 3ª ed., 1972; 4ª ed., 1979.
- BALÁS, D.L. "Eternity and time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*", in: *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (Segundo Colóquio Internacional sobre Gregório de Nissa, 1972). Leiden: E.J. Brill, 1976.
- BARREAU, H. *Construction de la notion de temps*. Atelier du Département de Physique, VLP — Estrasburgo, 1985.
- BARTHES, R. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil, 1953.
- _____. "Introduction à l'analyse structurale des récits". *Communications* nº 8, 1966; reimpresso em *Poétique du récit*. Paris: Seuil, 1977.
- BEIERWALTES, W. *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*. Frankfurt: Klostermann, 1967.
- BENJAMIN, W. "Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows", in: *Illuminationen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969; trad. francesa de Maurice de Gandillac. "Le narrateur", in: *Poésie et révolution*. Paris: Denoël, 1971.
- BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard, 1966a.
- _____. "Le langage et l'expérience humaine", in: *Problèmes du langage*. Coleção "Diogène". Paris: Gallimard, 1966b.
- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan, 1889.
- BERLIN, I. "Historical inevitability", in: *Four essays on liberty*. Londres: Oxford University Press, 1969. Republicado em P. GARDINER. *The philosophy of history*. Londres: Oxford University Press, pp. 161-186.

- BERNET, R. "Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins", in: E.W. Orth (org.) *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Friburgo, Munique, 1983. "La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps", *Revue de métaphysique et de morale* n° 2, 1983.
- BERR, H. *L'histoire traditionnelle et la synthèse historique*. Paris: Alcan, 1921.
- BERSANI, L. "Déguisement du moi et art fragmentaire", in: *Recherche de Proust*. Paris: Seuil, 1980.
- BLOCH, M. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Prefácio de Georges Duby. 7ª ed., Paris: Armand Colin, 1974.
- BLUMENBERG, H. "Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte der schöpferischen Menschen", *Studium Generale* n° 10, 1957.
- BOOTH, W. "Distance et point de vue", in: *Essays in Creation* XI, 1961a; republicado em *Poétique* IV, 1970.
- _____. *The rhetoric of fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1961b; 2ª ed. (acrescida de um importante posfácio), 1983.
- _____. "The way I loved George Eliot. Friendship with books as a neglected metaphor", *Kenyon Review*, II, 2, 1980, pp. 4-27.
- BOROS, S. "Les catégories de la temporalité chez saint Augustin", in: *Archives de philosophie*, t. XXI, 1958, pp. 323-385.
- BRAUDEL, F. *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.
- _____. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969.
- _____. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècles)*. t. I, *Les structures du quotidien*; t. II, *Les jeux de l'échange*; t. III, *Le temps du monde*. Paris: Armand Colin, 1967-1979 (cf. M. Vovelle. "L'histoire et la longue

durée", in: *La nouvelle histoire*. Enciclopédia dirigida por Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel. Paris: Retz-CEPL, 1978, pp. 316-343).

- BREMOND, C. "Le message narratif", *Communications* n° 4, 1964; republicado em *Logique du récit*. Paris: Seuil, 1973.
- BRISSON, L. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon; un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974.
- BURCKHARDT, J. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Leipzig: E.A. Seemann, 1877; trad. francesa de H. Schmitt e R. Klein. *La civilisation de la Renaissance en Italie*. Paris: Plon, 1958.
- _____. *Weltgeschichte Betrachtungen*. Berlin e Stuttgart: Spemann, 1905; trad. francesa de S. Stelling-Michaud. Paris: Alcan, 1938.
- BURKE, K. *A grammar of motives*. Nova York: Braziller, 1955; Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1969.
- _____. *Language as symbolic action. Essays on life, literature and method*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1966.
- CALLAHAN, J.F. *Four views of time in ancient philosophy*. Harvard University Press, 1948, pp. 149-204.
- _____. "Gregory of Nyssa and the psychological view of time", *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*. Venezia, 1958a; Florença, 1960, p. 59.
- _____. "Basil of Caesarea, a new source for St. Augustine's theory of time", *Harvard Studies in Classical Philology* n° 63, 1958b.
- CANARY, R. e KOZICKI, M. *The writing of history: Literary form and historical understanding*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

CERTEAU, M. de. "L'opération historique", in: *Faire de l'histoire*, sob a direção de J. Le Goff e P. Nora. t. I. Paris: Gallimard, 1974, pp. 3-41.

_____. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

CHARLES, M. *Rhétorique de la lecture*. Paris: Seuil, 1977.

CHATMAN, S. "The structure of narrative transmission", in: Roger Fowler (org.) *Style and structure in literature. Essays in the new stylistics*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

_____. *Story and discourse: Narrative structure in fiction*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

CHAUNU, P. *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*. 12 vols. Paris: SEVPEN, 1955-1960.

_____. *Histoire quantitative, histoire sérielle*. Paris: Armand Colin, 1978a.

_____. *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*. Paris: Fayard, 1978b.

COHN, D. *Transparent minds*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1978; trad. francesa, *La transparence intérieure*. Paris: Seuil, 1979.

COLLINGWOOD, R.G. *An autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

_____. *An essay on metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1948.

_____. *The idea of history*. Editado por T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1956.

CONEN, P.F. *Die Zeittheorie des Aristoteles*. Munique: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.

CORNFORD, F.M. *Plato's cosmology*. Londres: Kegan Paul, Nova York: Harcourt and Brace, 1937.

COSTA DE BEAUREGARD, O. *La notion de temps. équivalence avec l'espace*. Paris: Hermann, 1953.

_____. "Two lectures of the direction of time". *Synthesis* n^o 35, 1977.

COUDERC, P. *Le calendrier*. Coleção "Que sais-je?". Paris: PUF, 1961.

COURCELLE, P. *Recherches sur les confessions de saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, 1950.

_____. "Traditions néo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la région de dissemblance", in: *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* n^o 24, 1927, pp. 5-33, republicado como apêndice em *Recherches sur les confessions de saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, 1950.

COURTÈS, J. e GREIMAS, A.J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979.

CULLER, J. "Defining narrative units", in: Roger Fowler (org.) *Style and structure in literature. Essays in the new stylistics*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

DAGOGNET, F. *Écriture et iconographie*. Paris: J. Vrin, 1973.

DAICHES, D. *The novel and the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1939; ed. revista, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

_____. *Virginia Woolf*. Norfolk (Conn.): New Directions, 1942, Londres: Nicholson and Watson, 1945; ed. revista, 1963.

DANTO, A.C. "What can we do?", *The Journal of Philosophy* n^o 60, 1963.

_____. "Basic actions", *Am. Phil. Quarterly* n^o 2, 1965a.

_____. *Analytical philosophy of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965b.

- _____. *Analytical philosophy of action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- DELEUZE, G. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1964; 6^a ed., 1983.
- DERRIDA, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967.
- _____. "Ousia et Grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*", in: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- DILTHEY, W. "Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat", 1875, *Ges. Schriften*, V.
- DOLEZEL, L. "The typology of the narrator: Point of view in fiction", in: *To honor R. Jakobson*. t. I. Haia: Mouton, 1967.
- _____. *Narrative modes in Czech literature*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.
- DRAY, W. *Laws and explanation in history*. Londres, Nova York: Oxford University Press, 1957.
- _____. *Philosophical analysis and history*. Nova York: Harper and Row, 1966.
- DROYSEN, J.G. *Historik*. Editado por R. Hübner. Munique e Berlim: 1943.
- DUBY, G. Prefácio a Marc Bloch. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. 7^a ed., Paris, 1974a.
- _____. "Histoire sociale et idéologie des sociétés", in: *Faire de l'histoire*, sob a direção de J. Le Goff e P. Nora. t. I, *Nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 1974b.
- _____. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1978.
- DUFRENNE, M. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF, 1953.
- DUHEM, P. *Le système du monde*. t. I. Paris: Hermann, 1913.

- DUMÉZIL, G. "Temps et mythe", *Recherches philosophiques*. Paris: Boivin, 1935-1936.
- _____. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, 1977.
- DUNDES, A. *Introdução a Morphology of the folktale* de Propp. 2^a ed., Austin, Londres: University of Texas Press, 1968.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan, 1912; reed. PUF, 1968.
- ELSE, G.F. *Aristotle's poetics: The argument*. Harvard University Press, 1957.
- ESCANDE, J. "Le récepteur face à l'acte persuasif. Contribution à la théorie de l'interprétation (à partir de l'analyse de textes évangéliques)", tese de terceiro ciclo em semântica geral, dirigida por A.J. Greimas, EHESS, 1979.
- FEBVRE, L. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1953.
- FERRY, J.M. "Éthique de la communication et théorie de la démocratie chez Habermas", tese inédita, 1984.
- FESSARD, G. *La philosophie historique de Raymond Aron*. Paris: Julliard, 1980.
- FINDLAY, J.N. *Kant and the transcendental object, a hermeneutic study*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- FINK, E. *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. Haia: M. Nijhoff, 1966; trad. francesa de Didier Franck. *De la phénoménologie*. Paris: Minuit, 1974.
- FLORIVAL, G. *Le désir chez Proust*. Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1971.
- FOCILLON, H. *La vie des formes*. Paris: E. Leroux, 1934; 3^a ed., PUF, 1947.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

- FRANKEL, C. "Explanation and interpretation in history", *Philosophy of Science* n° 24, 1957, pp. 137-155, republicado in: P. Gardiner. *Theories of history*. Nova York: Macmillan, 1959, pp. 408-427.
- FRASER, J.T. *The genesis and evolution of time. A critic of interpretation in physics*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982.
- FRIEDEMANN, K. *Die Rolle des Erzählers im Epik*. Leipzig, 1910.
- FRYE, N. *The anatomy of criticism. Four essays*. Princeton: Princeton University Press, 1957; trad. francesa de G. Durand. *L'anatomie de la critique*. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. "New directions from old", in: *Fables of identity*. Nova York: Harcourt, Brace, and World, 1963.
- FURET, F. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978.
- GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1ª ed., 1960; 3ª ed., 1973; trad. francesa de E. Sacre, *Vérité et méthode*. Paris: Seuil, 1973.
- GALLIE, W.B. *Philosophy and the historical understanding*. Nova York: Schocken Books, 1964.
- GAMBEL, I. "Clarissa Dalloway's double", in: Jacqueline E.M. Latham (org.) *Critics on Virginia Woolf*. Coral Gables (Fl.): University of Miami Press, 1970.
- GARDINER, P. *The nature of historical explanation*. Londres: Clarendon University Press, 1952, 1961.
- _____. *Theories of history*. Nova York: The Free Press, 1959.
- _____. *The philosophy of history*. Londres: Oxford University Press, 1974.
- GARELLI, J. *Le reel et la dispersion. Essai sur le champ de lecture poétique*. Paris: Gallimard, 1978.

- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. Nova York: Basic Books, 1973.
- GENETTE, G. "Frontières du récit", *Figures II*. Paris: Seuil, 1969.
- _____. "Le discours du récit", *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.
- _____. "La question de l'écriture", in: *Recherche de Proust*. Paris: Seuil, 1980.
- _____. *Nouveau discours du récit*. Paris: Seuil, 1983.
- GILSON, E. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", in: *Recherches augustiniennes*. Paris, 1929, pp. 246-255.
- _____. *Philosophie et incarnation chez saint Augustin*. Montreal: Institut d'études médiévales, 1947a.
- _____. "Regio dissimilitudinis de Platon à saint Bernard de Clairvaux", *Mediæv. Stud.* n° 9, 1947b, pp. 108-130.
- GOETHE, J.W. "Ueber epische und dramatische Dichtung" (1797), in: *Goethe: Sämtliche Werke*. Stuttgart e Berlin: Jubiläums-Ausgabe, 1902-1907, vol. XXXVI, pp. 149-152.
- GOLDEN, L. e HARDISON, O.B. "Catharsis", in: *Transaction of the Am. Philological Assoc.* n° 43, 1962, pp. 51-60.
- _____. *Aristotle's Poetics. A translation and commentary for students of literature*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1968.
- GOLDMAN, A.I. *A theory of human action*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1970.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: J. Vrin, 1953.
- _____. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris: Vrin, 1982.
- GOMBRICH, E.H. *Art and illusion*. Princeton/Bollingen Series XXXV.5, Princeton/Bollingen Paperbacks, 1ª ed., 1960; 2ª ed., 1961; 3ª ed., 1969; trad. francesa de G. Durand. *L'art*

- et l'illusion. *Psychologie de la représentation picturale*. Paris, Gallimard, 1971.
- GOODFIELD, J. e TOULMIN, S. *The discovery of time*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.
- GOODMAN, N. *The languages of art. An approach to a theory of symbols*. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1968.
- GOUBERT, P. *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*. Paris: SEVPEN, 1960; reeditado com o título *Cent mille provinciaux au XVII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1968.
- GRAHAM, J. "Time in the novels of Virginia Woolf", in: *University of Toronto Quarterly*, vol. XVIII, 1949; republicado in: Jacqueline E.M. Latham (org.) *Critics on Virginia Woolf*. Corall Gables (Fl.): University of Miami Press, 1970.
- GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. Prefácio a Husserl. *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1964; 2^a ed., 1983.
- GRANGER, G.G. *Essai d'une philosophie du style*. Paris: Armand Colin, 1968.
- GRANIER, J. *Le discours du monde*. Paris: Seuil, 1977.
- GREIMAS, A.J. *Sémantique structurale*. Paris: Larousse, 1966.
- _____. "Les jeux des contraintes sémiotiques". Em colaboração com F. Rastier, in: *Yale French Studies* n^o 41, 1968, "The interaction of semiotic constraints", republicado em *Du sens*.
- _____. "Éléments d'une grammaire narrative", in: *L'Homme*, vol. IX, n^o 3, 1969; republicado em *Du sens*.
- _____. *Du sens*. Paris: Seuil, 1970.
- _____. *Maupassant: La sémiotique du texte, exercices pratiques.*, Paris: Seuil, 1976.
- _____. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, em colaboração com J. Courtès. Paris: Hachette, 1979.
- _____. *Du sens II*. Paris: Seuil, 1983.
- GRONDIN, J. "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique", *Archives de philosophie*, vol. XLIV, n^o 3, julho-setembro de 1981.
- GUIGUET, J. *Virginia Woolf et son oeuvre: L'art et la quête du réel*, "Études anglaises" n^o 13. Paris: Didier, 1962; trad. inglesa, *Virginia Woolf and her works*. Londres: The Hogarth Press, 1965.
- GUILLAUME, G. *Temps et verbe*. Paris: Champion, 1929 e 1965.
- GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, (1933). 4^a ed., Paris: J. Vrin, 1971.
- HABERMAS, J. "La modernité: Un projet inachevé", in: *Critique* n^o 413, outubro de 1981.
- _____. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- HAFLEY, J. *The glass roof: Virginia Woolf as novelist*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1954.
- HALBWACHS, M. *Mémoire et société*. PUF, 1950; reeditado com o título *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968.
- HAMBURGER, K. *Die Logik der Dichtung*. 2^a ed., Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1957; trad. inglesa, *The logic of literature*. Ann Harbor: Indiana University Press, 1973.
- HARDISON, O.B. e GOLDEN, L. *Aristotle's poetics. A translation and commentary for students of literature*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1968.

- HART, H.L.A. "The ascription of responsibility and rights", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* nº 49. Londres, 1948, pp. 171-194.
- HART, H.L.A. e HONORÉ, A.M. *Causation in the law*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- HEGEL, F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. francesa de J. Hyppolite. Paris: Aubier, 1939.
- _____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. t. I, *Die Vernunft in der Geschichte*. Edição estabelecida por Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Felix Meiner, 1955; trad. francesa Kostas Pappaioannou. *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Plon, 1965; também Union Générale d'Éditions, coleção "10/18".
- _____. *Principes da la philosophie du droit*. Trad. francesa de R. Derathé. Paris: J. Vrin, 1975.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* (1927). 10ª ed., Tübingen: Max Niemeyer, 1963; trad. francesa parcial de R. Boehm e A. de Waelhens, *L'être et le temps*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. "Ce qu'est et comment se détermine la Physis" (Aristote, *Physique* B 1)", seminário de 1940; trad. francesa de Fédier, in: *Questions II*. Paris: Gallimard, 1968; original alemão, acompanhado de trad. italiana de G. Guzzoli, in: *Il Pensiero* nº 2 e 3, Milão, 1958.
- _____. *Gesamtausgabe*. v. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann, 1975; trad. francesa de J.F. Courtine. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985.
- HEMPEL, C.G. "The function of general laws in history", *The Journal of Philosophy* nº 39, 1942, pp. 35-48, artigo republicado in: P. Gardiner. *Theories of history*. Nova York: The Free Press, 1959, pp. 344-356.

- HENRY, A. *Proust romancier, le tombeau égyptien*. Paris: Flammarion, 1983.
- HERRSTEIN, Smith, B. *Poetic closure. A study of how poems end*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1968.
- HEUSSI, K. *Die Krisis des Historismus*. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1932.
- HONORÉ, A.M. e HART, H.L.A. *Causation in the law*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- HUBERT, R. "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", in: *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan, 1909.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. t. I. Halle: M. Niemeyer, 1913; ed. W. Biemel, *Husserliana*, III, 1950; trad. francesa de P. Ricoeur. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950, 1985.
- _____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. t. X, *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928, editado por Heidegger; ed. R. Boehm, *Husserliana*, V. Haia: Nijhoff, 1966; trad. francesa de H. Dussort, prefácio de G. Granel. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. 2ª ed., Paris: PUF, 1964, 1983.
- _____. *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser, *Husserliana*, I, 1950; trad. francesa de G. Peiffer e E. Lévinas. *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Colin, 1938; J. Vrin, 1966.
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie*. Ed. W. Biemel, *Husserliana*, VI, 1954; trad. francesa de G. Granel. *La crise des*

sciences européennes et la phénoménologie transcendentale. Paris: Gallimard, 1976.

ISER, W. *Die Appelstruktur der Text. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, 1966; trad. inglesa, "Indeterminacy as the reader's response in prose fiction", in: *Aspects of narrative*. Ed. por J. Hillis-Miller. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1971.

_____. *The implied reader, Patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1975.

_____. *Der Akt des Lesens, Theorie aesthetischer Wirkung*. Munique: Wilhelm Fink, 1976; trad. francesa de E. Sznycer. *Théorie de l'effet esthétique*. Bruxelas: P. Mardaga, 1985.

JACOB, A. *Tempos et langage. Essai sur les structures du sujet parlant*. Paris: Armand Colin, 1967.

JACQUES, F. *Dialogiques, recherches logiques sur le dialogue*. Paris: PUF, 1979.

_____. *Dialogiques II, l'espace logique de l'interlocution*. Paris: PUF, 1985.

JAMES, H. Prefácio a *The portrait of a lady* (1906), in: *The art of the novel*. Nova York: R.P. Blackmuir, 1934, pp. 42-48.

JAUSS, H.R. *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust "A la recherche du temps perdu"*. Heidelberg: Carl Winter, 1955.

_____. "Kleine Apologie der aesthetischen Erfahrung". Constança: Verlaganstalt, 1972; também em *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Munique: W. Fink, 1977; trad. francesa in: *Pour une esthétique de la réception*; fragmento traduzido in: *Poétique* nº 39, setembro de 1979, com o título: "La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la poïèsis, de l'aïsthésis et de la catharsis"; outro fragmento in: *Le temps de la réflexion*, 1981, I,

com o título: "Poësis: L'expérience esthétique comme activité de production (construire et connaître)".

_____. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____. *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Munique: Wilhelm Fink, 1977; Frankfurt: Suhrkamp, 2ª ed., 1982, 4ª ed., 1984.

_____. "Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik", in: *Poetik und Hermeneutik IX*. Munique: W. Fink, 1980; trad. francesa, "Limites et tâches d'une herméneutique littéraire", *Diogenè* nº 109, janeiro-março de 1980; também em *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Munique: W. Fink, 1977.

_____. *Pour une esthétique de la réception*. Trad. francesa de C. Maillard, prefácio de J. Starobinski. Paris: Gallimard, 1978.

KANT, E. *La philosophie de l'histoire* (Opuscles). Introdução e trad. francesa de S. Piobetta. Paris: Aubier, 1947.

_____. *Projet de paix perpétuelle* (1795). Trad. francesa de J. Gibelin. Paris: J. Vrin, 1948.

_____. *Critique de la raison pratique*. Trad. francesa de F. Picavet. Paris: PUF, 1949a.

_____. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Trad. francesa, introdução e notas de R. Kempf. Paris: Vrin, 1949b.

_____. *Dissertation de 1770*. Trad. francesa de P. Mouy. Paris: J. Vrin, 1951.

_____. *Critique de la raison pure*. Trad. francesa de A. Tremesaygues e B. Pacaud. Paris: PUF, 1963.

- _____. *Critique de la faculté de juger*. Trad. francesa de A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1965.
- KELLOGG, R. *The nature of narrative*. Em colaboração com R.E. Scholes. Nova York: Oxford University Press, 1966.
- KENNY, A. *Action, emotion and will*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- KERMODE, F. *The sense of an ending. Studies in the theory of fiction*. Londres, Oxford, Nova York: Oxford University Press, 1966.
- _____. *The genesis of secrecy. On the interpretation of narrative*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1979.
- KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- KOZICKI, H. e CANARY, R. *The writing of history*. University of Wisconsin Press, 1978.
- KRACAUER, S. "Time and history", in: *Zeugnisse, Theodor Adorno zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963.
- KRIEGER, L. *Ranke. The meaning of history*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1977.
- KUCICH, J. "Action in the Dickens Ending: *Bleak House* and *Great Expectations*", in: *Narrative Ending*, número especial de *XIXth Century Fiction*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1978.
- LACOMBE, P. *De l'histoire considérée comme une science*. Paris, Hachette, 1984.
- LANGLOIS, C.V. e SEIGNOBOS, C. *Introduction aux études historiques*. Paris, 1898.
- La Nouvelle Histoire*. Enciclopédia dirigida por J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris: Retz-CEPL, 1978.
- LE GOFF, J. *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: Diz-huit essais*. Paris: Gallimard, 1977.

- _____. "L'histoire nouvelle", in: *La Nouvelle Histoire*. Enciclopédia dirigida por J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris: Retz-CEPL, 1978, pp. 210-241.
- _____. "Documento/Monumento", *Enciclopedia Einaudi*. Turim: G. Einaudi, vol. V, pp. 38-48.
- LEJEUNE, P. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.
- LE ROY-LADURIE, E. *Les paysans de Languedoc*. Paris: Mouton, 1966; ed. abreviada, Paris: Flammarion, 1959.
- _____. *Histoire du climat depuis l'an mil*. Paris: Flammarion, 1967.
- _____. *Le territoire de l'historien*. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. *Le carnaval de Romans: De la chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*. Paris: Gallimard, 1979.
- LÉVINAS, E. "La trace", in: *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1955.
- _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- _____. "La Geste d'Asdiwal", *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, Anuário (1958-1959), 1958.
- _____. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in: Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1960.
- _____. *Mythologiques*. Paris: Plon, 1964-1971.
- LONGINO. *Do sublime*. Texto estabelecido e traduzido para o francês por Henry Lebègue. Paris: Les Belles Lettres, 1939, 1965.

- LOTMAN, I. *Struktura khudozhstvennogo teksta*. Moscou, 1970; trad. francesa de A. Fournier, B. Kreise, E. Malleret e J. Yong. *La structure du texte artistique*. Prefácio de H. Meschonnic. Paris: Gallimard, 1973.
- LOVE, J.O. *Worlds in consciousness, mythopoetic thoughts in the novels of Virginia Woolf*. Berkeley: University of California Press, 1970.
- LOYSEAU, C. *Traité des ordres et simples dignités*, 1610.
- LUBAC, H. de. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 5 vols. Paris: Aubier, 1959-1962.
- LÜBBE, H. "Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlung-sinterferenz; Heterogenie der Zwecke; Widerfahrnis; Handlungsgemengeladen; Zufall", in: *Vernünftiges Denken, Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, editado por Jürgen Mittelstrass e Manfred Riedel. Berlím, Nova York: W. de Gruyter, 1978, pp. 237-268.
- LUCAS, D.W. *Aristotle, poetics*. Introdução, comentários e apêndices. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MACKIE, J.L. *The cement of the universe: A study of causation*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- MANDELBAUM, M. *The problem of historical knowledge*. Nova York: Geveright, 1938.
- _____. *The anatomy of historical knowledge*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- MANN, T. *Der Zauberberg*. Romance, *Ges. Werke*, v. III. Oldenburg: S. Fischer, 1960; os comentários anteriores a 1960 referem-se à edição Fischer 1924, 2 vols.; ed. de bolso, Fischer Taschenbuch Verlag, 1967; trad. francesa de M. Betz. *La montagne magique*. Paris: Fayard, 1931, 2 vols.
- MANNHEIM, K. "Das Problem der Generationen", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII. Munique e Leipzig: Verlag von Duncker and Humblot, 1928.

- _____. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Cohen, 1929; *Ideology and utopia, an introduction to the sociology of knowledge*. Nova York: Harcourt & Brace, 1936.
- MARROU, H.I. *De la connaissance historique*. Paris: Seuil, 1954.
- MARTIN, G. *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Colônia: Kölner Universitätsverlag, 1951; trad. francesa de J.C. Piguët. *Science moderne et ontologie chez Kant*. Paris: PUF, 1963.
- MARTIN, R. *Historical explanation, reenactement and practical inference*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1977.
- MARTINEAU, E. "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger", *Archives de philosophie*, janeiro-março de 1980.
- MARX, K. *L'idéologie allemande*. Paris: Sociales, 1979.
- MEIJERING, E.P. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*. Leiden: E.J. Brill, 1979.
- MENDILOW, A.A. *Time and the novel*. Londres e Nova York: Peter Nevill, 1952; Nova York: Humanities Press, 2ª ed., 1972.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MEYER, E. *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. Halle, 1901.
- MEYER, H. *Thomas Mann*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- MICHEL, H. "La notion de l'heure dans l'antiquité". *Janus* n° 57, 1970.
- MILLER, H.J. "The problematic of ending in narrative", in: *Narrative endings*, número especial de *XIXth Century Fiction*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1978.

MINK, L.O. "The autonomy of historical understanding", in *History and theory*, vol. V, n° 1, 1965, pp. 24-47, republicado in: Dray, W. *Philosophical analysis and history*. Nova York: Harper and Row, 1966, pp. 160-192.

_____. "Philosophical analysis and historical understanding", in: *Review of Metaphysics* n° 20, 1968, pp. 667-698.

_____. "History and fiction as modes of comprehension", in: *New literary history*, 1979, pp. 541-558.

MITTELSTRASS, J. *Neuzeit und Aufklärung, Studium zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*. Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 1970.

MOMIGLIANO, A. *Essays in ancient and modern historiography*. Oxford: B. Blackwell, 1977.

MOODY, A.D. "Mrs. Dalloway as a comedy", in: J.E.M. Latham (org.) *Critics on Virginia Woolf*. Corall Gables, Flórida: University of Miami Press, 1970.

MOREAU, J. *L'espace et le temps selon Aristote*. Pádua: Antenore, 1965.

MÜLLER, G. *Morphologische Poetik*. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1968.

NABERT, J. "L'expérience interne chez Kant", in: *Revue de métaphysique et de morale*. Paris: Colin, 1924.

NAGEL, E. "Some issues in the logic of historical analysis". *The scientific monthly*, 1952, pp. 162-169. Republicado in: P. Gardiner. *Theories of history, op. cit.*, pp. 373-386.

NEF, F. et al. *Structures élémentaires de la signification*. Bruxelas: Complexe, 1976.

NGARDEN, R. *Das literarische Kunstwerk*. 1ª ed., Halle: M. Niemeyer, 1931; 2ª ed., Tübingen: M. Niemeyer, 1961; trad. inglesa de George Grabowicz. *The literary work of art*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____. *A cognition of the literary work of art*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässe Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Editado por Karl Schlechta, obra em três volumes. Munique: Karl Hauser Verlag, t. I; ed. bilíngüe, trad. francesa de G. Bianquis. *Considérations inactuelles*, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie". Paris: Aubier, 1964.

OUSPENSKI, B. *A poetics of composition, the structure of the artistic text and typology of compositional form*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1973.

PARIENTE, J.C. *Le langage et l'individuel*. Paris: Armand Colin, 1973.

PEPPER, S. *World hypotheses, a study in evidence*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1942.

PETIT, J.L. "La narrativité et le concept de l'explication en histoire", in: *La narrativité*. Paris: CNRS, 1980, p. 187ss.

PHILIBERT, M. *L'échelle des âges*. Paris: Seuil, 1968.

PICON, G. *Introduction à une esthétique de la littérature*. Paris: Gallimard, 1953.

PLATÃO. *Timée*. Trad. francesa de A. Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

PLOTINO. *Ennéades*, III. Texto estabelecido e traduzido por E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfüllingen: Neske, 1963; trad. francesa de M. Simon. *La pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

POUILLON, J. *Temps et roman*. Paris: Gallimard, 1946.

POULET, G. *Études sur le temps humain*. Paris: Plon e Rocher, 1952-1958, t. I e IV.

- _____. *L'espace proustien*. Paris: Gallimard, 1963.
- PRINCE, G. *Narratology: The form and function of narrative*. Haia: Mouton, 1982.
- PROPP, V. *Morfologija skazki*. Leningrado: Gosudarstvennyi institut istorii iskusstva, coleção "Voprozy poetiki", nº 12, 1928; 2ª ed., Leningrado: Nanka, 1969; trad. inglesa, *Morphology of the folktale*, 1ª ed., Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Publ. 10, 1958; 2ª ed., revista, prefácio de Louis A. Wagner, nova introdução de Alan Dundes. Austin, Londres: University of Texas Press, 1968; trad. francesa, *Morphologie du conte*, segundo a 2ª ed. russa Nanka, completada pela tradução do artigo "Les transformations du conte merveilleux" (1928). Paris: Seuil, 1965, 1970.
- _____. "Les transformations du conte merveilleux", in: *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*. Reunidos por T. Todorov. Paris: Seuil, 1966.
- PROUST, M. *A la recherche du temps perdu*. Texto estabelecido e apresentado por Pierre Clarac e André Ferré, 3 vols. Coleção "La Pléiade". Paris: Gallimard, 1954.
- RAD, G. von. *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*. Munique: G. Kaiser, 1957; trad. francesa, *La théologie des traditions historiques d'Israel*. Labor et Fides, 1963.
- RANKE, L. *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*. Wiesbaden: Willy Andreas, 1957.
- _____. *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*. Ed. Hans Herzfeld, Schloss Laupheim; e in: *Aus Werk und Nachlass*. vol. II. Munique: Th. Schieder e H. Berding, 1964-1975.
- REDFIELD, J.M. *Nature and culture in the Iliad. The tragedy of Hector*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- REICHENBACH, H. *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*. Berlim, 1928; trad. inglesa de Maria Reichenbach e John Freund. *The philosophy of space and time*. Nova York: Dover Publications, 1958.
- RIFFATERRE, M. "The reader's perception of narrative", in: *Interpretation of narrative*. Toronto. Republicado em *Essais de stylistique structurale*. Paris: Flammarion, 1971.
- RIMMON-KENAN, S. *Narrative fiction: Contemporary poetics*. Londres e Nova York: Methuen, 1983.
- ROSS, D. *Aristotle's physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- ROSSUM-GUYON, F. van. "Point de vue ou perspective narrative", *Poétique* nº 4, Paris, 1970.
- RUSSELL, B. "On the notion of cause", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* nº 13, 1912-1913, pp. 1-26.
- RYLE, G. *The concept of mind*. Londres, Nova York: Hutchinson's University Library, 1949; trad. francesa de Suzanne Stern-Gillet. *La notion d'esprit*. Paris: Payot, 1978.
- SAÏD, E. "Molestation and authority in narrative fiction", in: J. Hillis Miller (org.) *Aspects of narrative*. Nova York: Columbia University Press, 1971.
- _____. *Begginings: Intention and method*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1975.
- SCHAFER, R. *A new language for psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- SCHAPP, W. *In Geschichten verstrickt*. Wiesbaden: B. Heymann, 1976.
- SCELLENBERG, T.R. *Management of archives*. Nova York: Columbia University Press, 1965.
- _____. *Modern archives: Principles and technics*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1975.

- SCHNÄDELBACH, H. *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Friburgo, Munique: Karl Aber, 1974.
- SCHNEIDER, M. "Le temps du conte", in: *La narrativité*. Paris: CNRS, 1979.
- SCHOLES, R. *The nature of narrative*. Em colaboração com Robert Kellogg. Nova York: Oxford University Press, 1966.
- SCHUTZ, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena: Springer, 1932, 1960; trad. inglesa, *The phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- _____. *Collected papers*. Editados por Maurice Natanson. 3 vols. Haia: Nijhoff, 1962-1966.
- _____. *The structure of the life-world*. Trad. inglesa de R.M. Zaner e T. Engelhardt. Londres: Heinemann, 1974.
- SEGRE, C. *Le structure e il tempo*. Turim: G. Einaudi, 1974.
- SEIGNOBOS, C.V. e LANGLOIS, C. *Introduction aus études historiques*. Paris: Hachette, 1898.
- SHATTUCK, G. *Proust's binoculars, a study of memory, time, and recognition in "A la recherche du temps perdu"*. Nova York: Random House, 1963.
- SIMIAND, F. "Méthode historique et science totale", in: *Revue de synthèse historique*, 1903, pp. 1-22, 129-157.
- _____. "Introduction générale" a *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française*. Paris: PUF, 1944.
- SOUICHE-DAGUES, D. *Le développement de L'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. Haia: Nijhoff, 1972.
- _____. "Une exégèse heideggerienne: Le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*", *Revue de métaphysique et de morale*, janeiro-março de 1979.

- STANZEL, F.K. *Die typischen Erzählsituationen im Roman, dargestellt an "Tom Jones", "Moby Dick", "The Ambassadors", "Ulysses"*. Stuttgart, W. Braumüller, 1955.
- _____. *Theorie des Erzählens*. Göttingen: Van der Hoeck & Ruprecht, 1979.
- STEVENS, W. *Notes towards a supreme fiction*.
- STRAWSON, P.F. *Individuals*. Londres: Methuen and Co., 1959; trad. francesa de A. Shalom e P. Drong. Paris: Seuil, 1973.
- TAYLOR, C. *The explanation of behaviour*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- THIEBERGER, R. *Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, vom Zauberberg zum Joseph*. Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1962.
- TODOROV, T. *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Seuil, 1970.
- _____. "Langage et littérature", in: *Poétique de la prose*. Paris: Seuil, 1971.
- _____. "La notion de littérature", in: *Les genres du discours*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. "L'origine des genres", *ibid.*
- _____. *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*. Seguido de *Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris: Seuil, 1981.
- TOULMIN, S. *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- _____. *The discovery of time*. Em colaboração com June Goodfield. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.
- VALDÉS, M. *Shadows in the cave. A phenomenological approach to literary criticism based on hispanic texts*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

- VERGHESE, P.T. "Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a concept and the posing of a concept", in: *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (II Colóquio Internacional sobre Gregório de Nissa, 1972). Leiden: E.J. Brill, 1976, pp. 243-258.
- VERNANT, J.P. *Mythe et pensée chez les grecs*. t. I. Paris: Maspero, 1965.
- VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*. Acrescido de "Foucault révolutionne l'histoire". Paris: Seuil, 1971.
- _____. "L'histoire conceptualisante", in: *Faire de l'histoire*, I, sob a direção de J. Le Goff e P. Nora. Paris: Gallimard, 1974., pp. 62-92.
- _____. *L'inventaire des différences*. Aula inaugural no Collège de France. Paris: Seuil, 1976.
- VLEESCHAUWER, H. de. *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. Paris: E. Leroux; Haia: Nijhoff, 1934-1937, 3 vols.
- VOVELLE, M. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle: Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Paris: Seuil, 1979.
- WAHL, F. *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris: Seuil, 1968.
- _____. "Les ancêtres, ça ne se représente pas", in: *L'interdit de la représentation*. Colóquio de Montpellier. Paris: Seuil, 1984, pp. 31-64.
- WATT, J. *The rise of the novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Londres: Chatto and Windus, 1957; Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1957, 1959.
- WEBER, M. "Études critiques pour servir à la logique des sciences de la 'culture'", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. XXII. Republicado em *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 2^a ed. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1951; trad. francesa de J. Freund in: *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon, 1965, pp. 215-323.

- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5^a ed. revista, Studienausgabe. Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1972; trad. francesa de J. Freund et al. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971.
- WEIGAND, H.J. *The magic mountain*. 1^a ed., D. Appleton-Century Co., 1933; 2^a ed., sem mudanças, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1964.
- WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1950a.
- _____. *Hegel et l'état*. Paris: J. Vrin, 1950b.
- WEINRICH, H. *Tempus. Besprochene und erzählte Zeit*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1964; trad. francesa de M. Lacoste. *Le temps. Le récit et le commentaire*. Paris: Seuil, 1973.
- WEIZSÄCKER, C.F. von. "Zeit und Wissen", in: K. Maurin, K. Michalski, E. Rudolph (orgs.) *Offene Systeme II, Logik und Zeit*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- _____. "Zeit, Physik, Metaphysik", in: Christian Link (org.) *Die Erfahrung der Zeit, Gedenkschrift für Georg Picht*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- WHITE, H. "The structure of historical narrative", *Clio*, I, 1972, pp. 5-19.
- _____. *Metahistory. The historical imagination in XIXth century Europe*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1973.
- _____. "The historical text as literary artifact", *Clio*, vol. III, n^o 3, 1974; também reproduzido em Canary e Kozecki (orgs.) *The writing of history*. University of Wisconsin Press, 1978.
- _____. "Historicism, history and the figurative imagination", *History and theory*, vol. XIV, n^o 4, 1975.
- _____. "The fictions of factual representation", in: Angus Fletcher (org.) *The literature of fact*. Nova York: Columbia University Press, 1976.

_____. *Tropics of discourse*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press, 1978.

WHITE, M. *Foundations of historical knowledge*. Nova York: Harper and Row, 1965.

WINCH, P. *The idea of a social science*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958.

WINDELBAND, W. "Geschichte und Naturwissenschaft". Discurso de Estrasburgo, 1894, reproduzido in: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie ind ihrer Geschichte*. vol. II. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1921, pp. 136-160.

WOOLF, V. *Mrs. Dalloway*. Londres: The Hogarth Press, 1925; ed. de bolso. Nova York e Londres: Harcourt Brace Jovanovitch, 1925; trad. francesa de S. David, in: *L'oeuvre romanesque*. t. I. Paris: Stock, 1973, pp. 166-321.

_____. *A writer's diary*. Londres: The Hogarth Press, 1959.

WRIGHT, H. von. *Norm and action*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963.

_____. *An essay in deontic logic and the general theory of action*. Amsterdã: North Holland, 1968.

_____. *Explanation and understanding*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1971.

YERUSCHALMI, Y.H. *Zakhor, jewish history and jewish memory*. Seattle e Londres: University of Washington Press, 1982.

ÍNDICE TEMÁTICO

Tempo e narrativa I, II, III

- A-histórico: (III) 401
- Ação: (I) 9-13, 23-25, 42, 57, 68, 76-78, 87, 88, 91-94, 111, 117, 124-126, 134, 146, 189, 193-196, 200-203, 208, 214, 216, 226, 254, 256-261, 270, 281, 283, 293, 307, 317, 326; (II) 79
- Ações de base: (I) 89, 196
caráter intencional da: (I) 197-200, 210, 261
semântica da: (I) 88, 90, 291
teoria da: (I) 89, 96, 188, 189, 197, 211, 326; (III) 391
- Acontecer (em Kant): (III) 81, 89
- Acontecimento (ou evento): (I) 103, 125, 135, 139-159, 162-168, 179, 208, 211, 221, 235, 241, 244, 245, 260, 264, 266, 269, 285-287, 293-320; (II) 107 n. 48; (III) 244, 391
no discurso: (II) 113
de pensamento: (III) 348, 351
- Acrônico: (II) 60
- Actant* (cf. personagem, caráter): (II) 58, 77-99 (vs. função)
- Afetado (ser): (III) 360, 368, 372-391, 453, 454
- Alegoria: (II) 31
- Alteridade (cf. continuidade): (III) 96 n.15
- Alternativa: (II) 70
- Amizade: (II) 89
- Anacronia (prolepse, analepse): (II) 140
- Anagogia: (II) 31, 37, 44
- Analogia: (I) 269, 271, 280-283, 319, 327
- Análogo (cf. mesmo, outro): (III) 255-262, 389
- Ancestrais: (III) 195, 215 n.29
- Anisocronia: (II) 142
- Antropologia (histórica): (I) 156-158, 320
- Aplicação: (III) 275, 298-300
- Apocalipse: (II) 38, 44
- Aporética (do tempo): (vs. Poética do tempo): (III) 7-12, 17-169, 421
- Arcaísmo (cf. hermetismo): (III) 446-452, 460
- Arquétipo: (II) 27, 31
- Arquivo(s): (III) 194-198, 213, 375

Articulação: (II) 58
 Aspectos: (II) 88
 Aserção (vs. ficção): (II) 115-117
 Astúcia (da razão): (III) 339-345, 352
 Atos de fala: (III) 395
 Auto-afecção: (III) 87, 100 n.39, 454
 Autobiografia: (II) 139, 145, 174 n.66, 226, 237; (III) 425
 Autor (implicado): (II) 164 n.6; (III) 280-282, 290-293, 301, 302
 Autoridade: (II) 53 n.40
 Axiologia: (II) 89

Bildungsroman: (II) 205-207
 Busca: (II) 67, 81, 82

Calendário (vide tempo do calendário).
 Canto (cf. lirismo).
 Caráter, caracteres (na narrativa) (cf. actant, personagem, quase-personagem): (I) 62-65, 78, 94, 254, 260, 274-277, 279-286; (II) 18-20, 187
 Catarse (*catharsis*): (I) 72, 83; (III) 299-301
 Causal (análise): (I) 176-183, 192, 255, 260
 Círculo (da mimese): (I) 111-117; (III) 427
 Circunstâncias: (III) 370, 372, 393
 Clássico (o): (III) 294
 Cognitivo (fazer): (II) 91
 Comédia/cômico: (I) 56-59, 61, 65, 78, 236, 326; (II) 27, 28
 Comentado (cf. mundo): (II) 118-122
 Compreensão: (I) 89-91, 106, 120, 122, 140, 167, 189, 190, 197, 204, 214, 215, 222, 226, 227, 231, 243
histórica e compreensão de outrem: (III) 250
 Comunicação (comunicabilidade) (cf. voz narrativa): (II) 79, 163; (III) 302, 303 e referência: (I) 118-125
 Concordância/discordância: (I) 16, 41, 55, 71, 72, 96, 108, 109, 112, 113, 216, 240, 325; (II) 44-46, 193
 Condição de possibilidade (tempo como): (III) 74, 82
 Conectores: (III) 180-216, 320
 Configuração (temporal = *Mimese* II): (II) 9-13, 16, 41, 59, 111
vs. refiguração: (I) 110-131; (III) 7-12, 443
 Conjunção: (II) 80
 Consolo (*consolation*): (II) 43
 Continuidade/ descontinuidade: (III) 48, 55, 68-70, 96 n.16, 374-376, 433
 Conto: (II) 61-68
 Cosmopolítico: (III) 441
 Crise: (II) 39; (III) 399
 Cronologia: (I) 128, 229, 244, 256, 318, 320
 Cuidado: (III) 110-117, 435-437
 Cultura: (I) 84, 92-94, 278

Datação: (cf. tempo do calendário): (III) 136, 137
 Decadência: (II) 205
 Desativação (em Husserl): (III) 42-45
 Descontinuidade (cf. continuidade): (III) 46-49, 95 n.12
 Descronologização (*Déchronologisation*): (II) 60, 63
 Desejo: (II) 79, 231-239
 Destinadores (*Destinateur*): (II) 90
 Diacronia: (II) 81
 Dialética: (I) 80, 98, 113, 179, 258, 268, 319, 320
 da distentio e da intentio: (I) 39, 50, 54, 128
 da espera e da memória: (I) 39
 do ser e do parecer: (I) 121
 da explicação e da compreensão: (I) 175
 da historiografia e da narrativa: (I) 254
 do passado, do presente e do futuro: (I) 319, 320
 do triplo presente: (I) 25
 negativa: (III) 386
 Dialógico: (II) 160-163; (III) 386, 398
 Dianoia (pensamento): (I) 103, 106, 230

Diégêsis (vs. drama, mimese): (II) 120, 170 n.40
 Diferença: (III) 251-254, 298
 Discordância (cf. concordância).
 do tempo (cf. *distentio animi*).
 Discurso: (I) 9-11, 56, 90, 119-122, 276; (II) 57, 58, 110, 138
do narrador/— do personagem: (II) 176 n.77
direto e indireto (cf. voz narrativa): (II) 125
vs. história: (II) 111-114, 120, 139
 Disjunção: (II) 80
 Distância temporal: (III) 244, 248, 252, 377, 391
travessada: (II) 254-255
 Distanciação (distanciamento): (III) 383
Distentio animi: (I) 19, 22, 30-32, 37, 40-42, 46-48, 50-52, 54, 55, 71, 96, 114, 325; (II) 189; (III) 7-20, 90, 91, 108, 120, 437
 Dívida: (III) 242, 252, 271 n.43, 332, 389
 Documento: (III) 196-200
 Drama (vs. *diégêsis*): (II) 120, 148, 165 n.8
 Duração (vide permanência): (II) 141; (III) 79
 longo prazo: (I) 147-160, 256, 294-304, 319, 322

Échange (intercâmbio): (II) 85
 Escritura (*escrita*): (I) 123
 Efeito: (III) 292-314
 Eficiência (da história): (cf. ser-afetado).
 Ek-stases (do tempo): (III) 153-155, 429, 436, 457
 Elipse: (II) 142
 Encadeamento (do tempo): (III) 59
Enchâssement (inserção): (II) 238
 Entrecruzamento (da história e da ficção): (III) 315-333, 423-429
 Enunciação (vs. enunciado) (cf. tempos verbais): (II) 12, 109, 138-144
 Enunciado (narrativo): (II) 84
 Épica/epopéia: (I) 56, 59, 61, 63, 82, 108, 236, 238, 326; (III) 220-327, 362-441

Épisodique (episódica): (I) 71
 Epistemológico (corte): (I) 135, 205, 216-218, 231, 251-255, 259, 275, 291, 324
Épreuve (prova): (II) 80
 Escatologia: (II) 44; (III) 369
 Espaço (em Kant): (III) 71-77, 88
da experiência: (III) 361-372
 Esperança: (I) 54, 129, 207
 Esquematismo (esquematisação): (I) 10, 106, 117; (II) 33
do tempo: (III) 77-83, 85, 318-322, 431
 Estado: (III) 343, 352
 Estase (cf. leitura).
e missão: (III) 291, 304, 428
 Esteio: (III) 187, 209 n.12, 397
 Estética (da leitura) (cf. leitor).
 Estilo: (I) 204, 242
indireto livre (erlebte Rede): (II) 151
 Estrutura: (I) 153-159, 295, 310, 312, 313
 vs. forma: (II) 61
 profunda: (II) 55
 Eternidade (cf. morte): (I) 19-21, 41-54, 129-131; (III) 229-232, 450, 459-461
 Eterno presente (cf. presente): (I) 41-54; (III) 336, 346, 347, 349
 Ética: (I) 57, 61, 65, 68, 71, 77, 78, 94, 236, 264, 269, 301; (III) 115, 395, 396, 398, 429
 Existencial e existenciário: (III) 112-115
 Expectativa [ou espera] (do leitor) (vide horizonte de): (II) 40-42
 Experiência: (I) 23, 26, 49-52, 55, 86, 95, 117, 119-121, 227, 264, 289, 293
 espaço de experiência (cf. espaço).
 fictícia do tempo: (II) 13, 181-255
 Explicação: (I) 58, 136, 161-189, 190-205, 213-215, 222, 226, 235, 245, 247, 254, 255, 259, 261, 264, 269, 286, 319, 324
 por argumento: (I) 236, 257
 Causal: (I) 163, 181, 192, 193, 197, 246, 269, 286, 287
 por imputação causal singular: (I) 261-274
 por armação da intriga: (I) 233-235
 por implicação ideológica: (I) 236

- quase-causal: (I) 200-205
quase-teleológica: (I) 197-201
por razão: (cf. compreender, compreensão): (I) 185-189, 203-239
- Exposição (metafísica e transcendental): (III) 72
- Fábula sobre o tempo: (cf. experiência fictícia do tempo, variações imaginativas): (II) 182, 225, 245
- Fábula*: (II) 170 n.41
- Fala (vs. língua): (II) 56, 57
- Fazer: (II) 84, 91, 95
- Fechamento (de estrutura): (II) 57
do sistema: (I) 194
narrativo: (II) 36-46, 182
- Fenomenologia: (I) 28, 34, 96, 128, 218, 224-226, 229
da ação: (I) 96, 270
da consciência íntima do tempo: (III) 41-70
genética: (I) 257, 259, 276, 281, 324
hermenêutica: (I) 128, 129
- Ficção: (cf. *mimese II*): (I) 76, 94, 101-111, 123-125, 217, 218, 226, 230, 290, 323
vs. história (cf. variações imaginativas): (II) 9-13
vs. asserção: (III) 116-118, 148
- Ficcionalização (da história): (II) 179 n.91; (III) 317-327
- Figuratividade: (III) 322-326
- Filosofia (da história): (III) 335-347
- Finitude (da compreensão): (III) 353, 380
do tempo: (III) 142, 143
- Fins últimos (da história): (III) 333-336
- Fluxo (do tempo): (III) 65-71, 454
- Formalismo: (II) 61
- Função (vs. *actant*): (II) 61, 62
- Gemüt* (em Kant): (III) 71, 72, 453
- Gênero (vs. forma; vs. tipo; vs. estilo): (I) 62, 108, 109, 232
- Gêneros (grandes): (cf. mesmo, outro, análogo): (III) 241-243, 319-350
- Gênio (romance do): (II) 228
- Gerações (seqüência das): (I) 282; (III) 187-195, 319, 397
- Herança (cf. ser-afetado).
Husserl: (III) 52
Heidegger: (III) 125-128, 380, 389, 438
- Hermenêutica: (I) 86, 111, 123, 127, 130
círculo hermenêutico: (I) 111-117, 130
e Hegel: (III) 353, 357 n.15
das tradições: (III) 381-391
literária: (III) 296
- Hermetismo (cf. arcaísmo): (III) 452-456
- Hierárquica (estrutura): (I) 43, 130; (III) 57, 58
do discurso: (I) 276
das entidades da história: (I) 259
da temporalidade: (I) 51, 54, 127-129; (III) 108, 121-141
da tragédia: (I) 59
- Hilética (em Husserl): (III) 43, 422, 454
- História (narrada): (II) 112-119, 138, 223
factual e história-narrativa: (III) 362-364
especiais (vs. arqueologia do saber): (III) 374-377
universal: (III) 195, 336
- Historialidade: (I) 98, 128; (III) 121-133, 154, 155
e historiografia: (III) 123, 128-132, 201-207
e equi-originário: (III) 163 n.40
- Historicização (da ficção): (III) 327-333
- Historiografia (vide historialidade): (I) 58, 124, 128-130, 133-136
da conjuntura: (I) 153
demográfica: (I) 155
econômica: (I) 153-158
das entidades de primeira ordem: (I) 274-293
das entidades de segunda e terceira ordens: (I) 289-293
factual: (I) 138-152, 156, 293-320
geral: (I) 278, 289, 326
de longa duração: (cf. *factual*).
das mentalidades: (I) 156, 158
narrativa: (I) 133, 135, 147, 216, 217
- filosofia da: (I) 133-138, 161, 207, 320
política: (I) 148, 149, 316-318
serial (quantitativa): (I) 153, 154
social: (I) 153-158
especial: (I) 278, 289, 326
- Horizonte (de expectativa): (III) 294-303, 360-373, 388, 438, 443
fusão dos -s: (III) 378, 379
ontológico: (III) 456, 457
temporal: (III) 76, 378
- Horrível (O): (III) 326, 327
- Ícone/icônico (argumentação): (I) 123, 126; (III) 258
- Idéia (limite, diretriz): (III) 387, 441-445
- Identidade narrativa: (III) 324, 424-429, 443, 463
- Ideologia: (I) 121, 158, 159, 236, 237, 253, 257, 279, 282, 288, 302, 311-316; (III) 441
crítica das -s: (III) 381-387
- Iluminismo (*Aufklärung*): (III) 366-372, 385
- Ilusão: (III) 324
- Imaginação: (I) 77, 83, 109, 113, 118, 124, 262-266
histórica: (Collingwood): (III) 246-250
e lembrança: (III) 57
produtiva (produtora): (II) 10
- Imanência (do tempo): (III) 44, 70
- Imitação (da ação): (cf. *mimese*): (II) 20; (III) 331
- Implicado (cf. autor).
- Impressão (reencontrada): (II) 251-254
temporal: (III) 51, 52, 69, 70
- Imputação (causal singular): (III) 326, 327
- Incoatividade: (II) 88
- Individuação: (III) 251, 326
- Inescrutabilidade (do tempo): (III) 445-458
- Infinidade (do tempo): (III) 76
- Influência: (II) 72
- Iniciativa: 391-393, 439
- Inovação (vs. sedimentação): (I) 107-109, 238, 295
semântica: (I) 9, 10
- Instante (em Aristóteles): (III) 25-32, 144
em Husserl: (III) 46, 49, 144
e presente: (III) 29-33, 83, 92, 144, 145, 148, 149
- Integração: (I) 52
- Integral (ser): cf. (ser um) todo.
- Intencionalidade (histórica): (I) 129, 134, 251-327; (III) 12
- Interesse: (III) 385
- Interpretação: (I) 112-114, 170-173
- Interpretativo (fazer): (II) 92
- Intratemporalidade: (I) 97-101; (III) 132-141, 152-155, 204, 205
- Intriga (armação da): (I) 9-11, 16, 17, 55-84, 86, 91, 117, 126, 161, 204, 212, 214, 229, 230, 232-235, 240-242, 243-249, 256, 265, 274, 295, 318, 320; (III) 75
quase: (I) 305-309
- Intuição (*a priori*): (III) 71-74
- Invisibilidade (do tempo) (Kant): (III) 42, 70-92, 108
- Ipseidade (cf. identidade narrativa): (III) 424
- Ironia: (II) 29, 207, 211, 215, 221-223, 225, 267 n.65
- Irrepresentabilidade (do tempo): (III) 420, 458
- Irreversibilidade (do tempo): (III) 143
- Iteração: (II) 143
- Jouissance* (deleite): cf. leitura: (I) 84; (III) 297-299
- Jugement*: cf. ato configurante: (I) 104, 117, 222-224, 265
- Legitimidade: (III) 384-387
- Leitor: (cf. leitura): (I) 87
- Leitura: (cf. persuasão, estase e missão, autor implicado, estética da recepção, narrativa): (I) 111, 117, 118, 121; (II) 13, 34, 188; (III) 273-314, 428
tempo de: (II) 134, 140, 141, 202
- Lenda: (III) 330
- Liberdade (idéias de): (III) 336, 352, 353
da ficção: (III) 219, 220, 331, 332

- Limites (da narrativa): (III) 417-464
 Língua (vs. fala): (II) 56, 57
 Linguagem: (I) 9-11, 22-30, 52, 59, 87, 99, 109, 119-121, 146, 200, 210
 Lingüística: (I) 120
 Lirismo (cf. canto, elegia): (II) 36; (III) 461-464
 Literária (crítica): (I) 101, 116, 126, 222 (e historiografia): (I) 231-242
 Locução (situação de): (II) 118
 Lógica (da narrativa): (I) 67, 68, 78, 85; (II) 69-77
 do sistema: (I) 190-203
 probabilista: (I) 262-269
 Logicização: (II) 60
 Longo prazo (cf. duração): (I) 149-157, 254, 294-297, 319, 320
 Lugar (no tempo; cf. situação): (III) 59-71
 Luta: (II) 81, 97
- Manque* (privação): (II) 64, 67
 Mediação (absoluta, vs. imperfeita): (III) 348-357, 359, 360
Méfait (malefício): (II) 64, 67
 Memória (coletiva): (III) 78, 373-376
 involuntária: 233
 Mesmo (cf. outro, análogo): (III) 244-249, 389
Metabolé: (I) 72, 320
 Metáfora: (I) 9, 41, 83, 120-123, 150; (II) 249
 Metamorfoses (da intriga): (II) 15-46
Milieu (enlace da intriga): (II) 68
 Mímese (vide círculo da): (I) 11, 55-65, 70, 71, 76, 80, 307; (III) 427
Mímese I: (I) 77, 78, 86-101, 114, 124, 135, 189, 258, 260; (III) 164 n.42
Mímese II: (I) 77, 79, 86, 101-111, 117, 134, 189, 233, 260, 284, 323; (II) 9-13
Mímese III: (I) 77, 80, 86, 87, 106-117, 135, 233; (III) 7-13
 de ação: (I) 57-65; (III) 148
 do personagem: (II) 147
- Mito: (II) 28, 29, 38, 43, 44, 255; (III) 181, 182, 231-233, 420, 449, 458-460
 Modelo constitucional: (II) 83
 Modos (temáticos, ficcionais): (II) 27
Molestation: (II) 52 n.39
 Monólogo (*rapporé et auto-rapporé*): (III) 150
 Morfologia (do conto): (II) 61-69
poética: (II) 132-138
 Morte: (vide eternidade): (I) 131, 159, 160, 304, 310, 319, 320; (II) 183, 194-199, 203, 206, 207, 214, 222, 241-243, 246, 254, 261 n.30; (III) 194, 195, 206, 226, 229
 da narrativa: (II) 45
 ser para a: (III) 110-120, 142-144, 150-152, 154, 155, 229, 231, 435-438
- Mundo: (I) 122-124
 da vida: (I) 257
 da obra (cf. experiência fictícia do tempo): (II) 13, 132
 do texto: (I) 15, 84, 110, 118-124; (III) 275-277
raconté (vs. comentado): (II) 118, 127, 131
- Mutbos* (cf. intriga): (I) 56-65, 73, 76, 102, 108, 124, 216, 232, 258, 325
- Narração (na primeira pessoa): (II) 149
 na terceira pessoa: (II) 149, 151
 vs. narrativa: (II) 58, 138, 143-146
- Narrador: (cf. ponto de vista): (I) 62, 256, 269; (II) 116, 130, 143-147, 152-154, 184, 202, 230
 digno de confiança: (III) 279-283
- Narrativa: (I) 9-13, 15, 63, 90, 100, 103, 112, 124, 137, 161, 175, 204-206, 212, 215, 217, 226, 246, 255, 258-260, 275, 277, 284, 293, 295
 cf. intriga 55-84
 cf. narrativo: passim.
 cf. contar: passim.
diégétique: (I) 63 n. 14
 episódica: (I) 104-107
 de ficção: (I) 15, 57, 86, 123, 133, 147, 232, 321; (II) (passim); (III) 218-237, 315-332
 histórica: (I) 85, 95, 101, 126, 136, 220, 322
- temporalidade da: (I) 95, 104, 134, 227, 260, 294, 320
- Narrativo (a) (cf. narrativa, raconter).
 competência: (I) 135
 campo: (I) 323, 324
 configuração: (I) 103-106
 discurso: (I) 90
 função: (I) 15, 107
 frase: (I) 90, 206-213, 256
 voz: (cf. voz narrativa).
- Narratologia: (I) 54, 128; (II) 11, 55-99
 Nome próprio: (III) 424
 Nomológico (modelo): (I) 160-173, 175-205; (II) 59, 99
- Objetividade: (I) 173, 231
 Obra: (II) 245, 274 n.107
 Ontologia: (I) 11, 20, 45, 48, 50, 81, 97, 120, 122, 128, 129, 136, 139, 140, 226, 229, 281-283, 294, 322; (III) 106-108
 Ordem (do tempo): (III) 80-84
 Outro: (cf. mesmo, análogo): (III) 244, 245, 385
- Paciente (vs. agente): (II) 72
 Papel: (II) 72-78
 e intriga: (II) 75-78
 Paradigma: (I) 107-109, 113, 117, 122, 126, 238, 295
 ordem dos -s: (II) 25-33, 40
 Paradigmático (vs. sintagmático): (I) 90, 103; (II) 74, 124
 Passado (ter sido).
 histórico (realidade do).
 e tempo verbal: (I) 95-98
 e triplo presente: (III) 225
 Pausa (narrativa): (II) 142
 Percurso narrativo: (II) 87
 Pergunta-resposta: (III) 293, 381
 Peripécia (peripeteia) (cf. *metabolé*, reviravolta): (I) 105, 221, 295; (II) 38-40
 Permanência (do tempo): (II) 129; (III) 79, 80, 88, 432
 Personagem (cf. *actant*, caráter): (II) 147, 184
- Persuasão: (III) 277-284, 301, 302
 Persuasivo (fazer): (II) 91
 Pertença: (III) 384
 participativa: (I) 259, 275, 276, 281-284, 289, 325
Phronésis (prudencial): (I) 68, 224
 Piscar (ou lance) de olhos (Husserl, Heidegger): (III) 95 n.12, 137
Plainte (Lamento) (cf. lirismo).
 Poética: (I) 57, 94, 95
 da narratividade: (I) 127
 do Tempo: (III) 173-178, 417-464
 Ponto de vista (cf. voz): (II) 147-163
 Ponto-fonte: (III) 51, 97 n.19, 433
 Por-vir: (III) 117-119
 Posição: (cf. lugar): (III) 55-58, 63
 Possibilitação: (III) 120
 Pragmático (fazer): (II) 91
 Práxico (vs. pático): (II) 99
 (vs. semiótico): (II) 96
 Práxis: (III) 147
 Prazer: (I) 68, 71, 75, 80-82, 94, 110, 118
 Presença (cf. iniciativa): (III) 392
 Presente (cf. instante).
 de narração: (II) 161-163
 vivo: (II) 129
 e tempo verbal: (II) 112-115
 triplo: (I) 22-30; (III) 225
 tornar: (III) 119, 120, 134
 força do: (III) 399-405
 histórico: (III) 399-405, 439
 Progresso: (III) 344, 345, 363, 364
 Promessa: (III) 123, 395, 398-400, 429, 439, 442
 Proposição (narrativa): (II) 75
 Protensão: (II) 129; (III) 67
 Psicanálise: (I) 115; (III) 426
 Público (tempo): (III) 135-139
 Quadrado semiótico: (II) 84
 Quadro: (II) 54 n.43

- Quase-acontecimento: (I) 158, 312, 316, 320, 326; (III) 418
- Quase-fictício (cf. ficcionalização da história).
- Quase-histórico (cf. historização da ficção).
- Quase-intriga: (I) 259, 274, 280, 284, 289, 296, 305, 307, 316, 320, 326; (III) 418
- Quase-passado (cf. voz narrativa): (III) 329-332
- Quase-personagem: (I) 259, 280, 284, 289, 293, 320, 326; (III) 418
- Quase-presente: (III) 52-54, 433
- Quase-texto: (I) 93
- Quem (pergunta) (cf. identidade narrativa): (III) 123, 424
- Questionamento (às avessas): (I) 257-260; (III) 418
- Racionalidade (narrativa) (vs. inteligência): (II) 11, 55-99
- Racontant*(tempo) (vs. narrado): (II) 131-137; (III) 98 n.26
- Rastro: (III) 95 n.12, 200-209, 243, 262, 320, 347, 390, 438
- Realidade (do passado): (III) 7-12, 241-271
- Recepção (cf. leitura) estética da: (I) 118; (III) 292-308
do passado: (III) 373, 375, 380, 427
psicologia da: (I) 216
- Re-presentação: (III) 55, 61
- Recobrimento: (III) 56, 57, 225-228
- Reconhecimento: (II) 65, 250
- Redescrição/ Refiguração: (I) 111, 123; (III) (*passim*) (cf. referência).
- Reefetuação: (III) 244-248
- Referência: (I) 111, 119-125, 135, 212, 278, 281, 282, 294
cf. refiguração: (III) 173-178, 274-277
cruzada (cf. entrecruzamento): (I) 57, 125-127, 129, 135; (III) 315-333, 419-443
metafórica: (I) 11, 122, 125
por rastros: (I) 125
- Refiguração (cf. configuração/refiguração; redescricao/refiguração): (III) 7-12, 260, 300-304, 315
- Reinscrição (vs. variações imaginativas): (I) 117, 118; (III) 179-209
- Relembração: (III) 53
- Relief (mise en)*: (II) 123
- Repetição (*Wiederholung*): (I) 98; (III) 54, 114, 127, 128, 226-228, 236
- Representação (cf. passado histórico): (I) 233; (III) 250-260
- Representância: (III) 220, 221
- Retenção: (II) 129; (III) 45-53, 234
- Retentissement* (repercussão): (II) 199
- Retórica (da ficção): (III) 277-283
da leitura: (III) 283-286
- Retribuição: (II) 73
- Retrodição: (I) 194, 246, 303; (III) 326
- Reviravolta (cf. *Metabolé*, peripécia): (I) 72, 307
- Romance: (I) 118; (II) 17-25
de aprendizagem: (II) 18
do fluxo de consciência: (II) 19
- Seguir uma história (*Suivre une histoire*) (*followability*): (I) 105, 106, 213-222
- Seleção (processos de): (I) 168
- Semiologia, semiótica (narrativa, estrutural): (I) 65, 86, 90, 120, 157; (II) 11, 77-99
- Sentido (vs. referência): (I) 11, 119-122, 135
- Seqüência elementar: (II) 70
- Significação (cf. compreensão): (I) 10, 11, 91, 190
- Símbolo: (I) 88, 91-95
- Simultaneidade: (III) 79-84
- Singular coletivo: (III) 12, 74, 335, 362, 420, 431, 437, 438, 447
- Sintagmático (vs. paradigmático): (II) 74, 78-85
- Síntese (do heterogêneo): (I) 9, 104, 244, 245, 326; (III) 408 n.13
- Situações narrativas: (II) 152
- Sucessão (cf. ordem do tempo): (II) 62
- Suite performancielle* (seqüência performancial): (II) 85
- Taxinomia: (II) 29, 30, 61-63
- Teleologia (juízo teleológico): (II) 65, 70, 110
- Tempo: (I) 15-17, 19-54, 125-131, 135, 136, 156, 244, 245
escala do: (III) 145-149
do calendário: (III) 180-187, 205, 206, 318-320, 391, 397
clínico: (II) 209
como singular coletivo (cf. singular coletivo).
constituição na consciência íntima do: (III) 41-70
concepção "vulgar" do: (III) 140-150
do ato e do texto: (II) 122
da ação: (I) 134, 135
da ficção (cf. experiência fictícia do tempo).
da intriga: (I) 87, 88
da narrativa: (vs. tempo da diégese): (II) 139-146
e ciência: (III) 145-149
histórico: (I) 133-136, 153/ (neutralização): (III) 218
humano: (I) 319
mortal: (I) 129-131, 141
mítico (cf. mito): (III) 180, 231-233
objetivo (cf. constituição na consciência íntima do).
ontologia do: (I) 227
perdido: (II) 231-240
personificado: (II) 241, 254, 255
público: (I) 129-131, 141
do *raconter*(contar) (vs. tempo *raconté*) (contado): (II) 131-137, 200, 202
raconté e racontant (cf. diégese): (II) 140-143
reencontrado (redescoberto): (II) 240-248
social: (I) 147
terceiro: (III) 180, 423-426
verbais: (II) 110-130; (III) 328
monumental: (II) 190
- Temporalidade (*Temporalität*): (III) 456-458
- Tensividade: (II) 88
- Texto: (II) 53 n.43
do passado: (III) 380
- Tipo (vs. forma, gênero): (I) 108, 109, 326
- Tipos ideais: (cf. variações imaginativas): (I) 219, 247, 248, 292
- Todo (ser um) (cf. integralidade): (III) 110, 236, 435-437, 456
- Topologia: (II) 86, 98, 99
- Totalidade (cf. fechamento).
narrativa: (II) 66
- Totalização (da história): (III) 12, 261, 336-353, 419, 429-438
- Tradição (cf. ser afetado): (III) 377-391
- Tradicionalismo (tradicionalidade) : (I) 107-109, 117; (III) 377-379, 438
estilo de: (II) 30, 34
- Tragédia/trágico: (I) 56, 59, 61-65, 82, 83, 94, 108, 113, 326; (II) 27
- Tropos/tropologia: (III) 255-262
- Universais: (I) 69-71, 187
- Utopia: (III) 367, 371, 386-388, 399, 444
- Valores (troca de): (II) 86, 98
- Valorização: (II) 73
- Variações imaginativas (vs. reinscrição): (II) 183; (III) 217-137, 428
- Ver-como: (III) 260, 261, 275-277
- Verdade: (I) 15, 71, 82, 101, 321, 322; (III) 381-388
- Verossimilhança: (II) 20-25
- Violência: (II) 45
- Voz narrativa: (I) 247, 307; (II) 144, 150, 158-163, 201, 202, 230; (III) 329-331, 444
- Zeitroman*: (II) 199-225

ÍNDICE ONOMÁSTICO
Tempo e narrativa I, II, III

- Adalberon de Laon: (I) 313, 315
Adorno, T.W.: (III) 267 n.27
Alexander, J.: (II) 256 n.9
Alter (R.): (II) 175 n.69
Althusser (L.): (I) 159, 236-237 n.62
Ambrósio (santo): (I) 36
Anaxágoras: (III) 355 n.5
Anaximandro: (III) 26, 181, 448
Anscombe (G.E.): (I) 190 n.17, 199 n.23;
(III) 264 n.9
Apel (K.O.): (I) 236-237 n.62; (III) 370
Arendt (H.): (I) 283; (III) 333 n.7, 460 n.2
Ariès (P.): (I) 159
Aristarco: (I) 209
Aristófares: (II) 28
Aristóteles: (I) 10, 11, 16-21, 31-34, 41,
55-90, 102-104, 108 e n.22, 110,
118, 127, 161, 187, 190, 199 n.23,
208, 218, 224, 226, 230, 232, 234,
235, 245, 256, 261, 265, 295, 306,
309, 323, 326; (II) 12, 16, 17, 22 e
n.10, 23, 25, 27 e n.16, 35 e n.27, 39,
64, 67, 82, 91, 115, 120, 126, 147 n.62,
162, 166 n.17, 170 n.40, 230, 275, 279,
281; (III) 22-28, 83, 90, 91, 144, 181,
183, 256, 280, 314 n.55-56, 330, 331,
419, 421, 430, 446, 448, 450, 461
Aron (R.): (I) 137, 140-143, 145 e n.13, 161
n.37, 168, 183 n.8, 196 n.21, 237, 242
n.69, 243-246, 261, 262 n.15-16, 266-
268, 270 n.20, 274, 284, 285 n.30,
289, 293 n.36, 303; (III) 265 n.19
Atanásio: (I) 46-47 n.31
Audisio (G.): (I) 309 n.62
Auerbach (E.): (I) 108 n.21, 232; (II) 47
n.7, 141, 172 n.48
Agostinho (santo): (I) 12, 15-54, 55-57, 66,
85, 87, 96, 98, 99 n.12, 112, 125-131,
229, 311, 314; (II) 12, 82, 163, 183,
195, 217; (III) 17-39, 83, 89, 97 n.21,
100 n.40, 108, 140, 145, 183, 200,
235, 392, 399, 418, 421, 430, 465
n.14, 450, 452

- Austen (J.): (II) 151
Austin (J.L.): (I) 99; (II) 176 n.76, (III) 36
- Bachelard (G.): (II) 49 n.21, 199
Baker (H.): (II) 260 n.23
Bakhtin (M.): (II) 158-160, 162, 177 n.78, 178 n.86, 88, 89, 276-279; (III) 311 n.38
Balás (D.): (I) 34 n.20
Balzac (H. de): (II) 19, 113, 262 n.30
Barreau (H.): (III) 168 n.57
Barthes (R.): (I) 118; (II) 35, 56-60, 164 n.7; (III) 253
Bataille (G.): (II) 50 n.26
Baudelaire (C.): (III) 285
Beckett (S.): (II) 20, 42
Beierwaltes (W.): (I) 19 n.1, 34 n.20, 42 n.26, 46-47 n.31
Benjamin (W.): (I) 121; (II) 45, 54 n.44; (III) 458
Benveniste (E.): (I) 119; (II) 100 n.5, 112-114, 118, 120, 121, 125, 139, 144, 166 n.19; (III) 182, 183, 395
Bergson (H.): (II) 260 n.23, 262 n.30
Berlin (I.): (I) 171 n.56, 255
Bernet (R.): (III) 96 n.15, 97 n.18, 98 n.27
Berr (H.): (I) 148 e n.18
Bersani (L.): (II) 274 n.108
Bien (J.): (I) 12
Bismarck (O. von): (I) 263-265, 269
Blake (W.): (II) 33
Bloch (E.): (III) 386
Bloch (M.): (I) 140, 143-147, 155, 243, 248, 252 n.1; (III) 215 n.35, 262 n.4
Blumenberg (H.): (III) 294, 314 n.54
Boécio: (I) 228
Boehm (R.): (III) 92 n.1
Bony (A.): (II) 176 n.74
Booth (W.): (I) 232; (II) 159; (III) 281, 282, 290
Boros (S.): (I) 51
Bovon (F.): (I) 123 n.30
- Buda: (I) 151
Braudel (F.): (I) 146-154, 156, 243, 254, 276, 288 n.33, 296-310, 319, 320, 326; (II) 166 n.18; (III) 214 n.28
Braudi (K.): (I) 320
Brecht (B.): (III) 313 n.48
Bremond (C.): (I) 78 n.36; (II) 58, 69-77, 103 n.16 e 21, 104 n.26
Brisson (L.): (III) 36 n.17
Buffon: (III) 146
Bultmann (R.): (II) 43
Burke (K.): (II) 50 n.26; (III) 269 n.36
Burkhardt (J.): (I) 231, 239, 240; (III) 413 n.60
- Callahan (J.F.): (I) 19 n.1, 34 n.20; (III) 33 n.4, 35 n.14
Camus (A.): (II) 52 n.37; (III) 306 n.13
Canary (R.A.): (I) 231 n.54; (III) 268 n.30
Cassirer (E.): (I) 88, 92
Certeau (M. de): (I) 231 e n.53; (III) 252-254, 271 n.43
Cervantes (M. de): (III) 312 n.45
Cézanne (P.): (III) 301
Chabrol (C.): (III) 466 n.27
Chamson (A.): (I) 309 n.62
Charles (M.): (III) 283-314
Chartier (R.): (I) 143 n.9
Chatman (S.): (II) 171 n.43, 176 n.76
Chaunu (H.): (I) 149
Chaunu, P.: (I) 137 n.1, 149, 153, 154 n.24, 155 n.25, 158 n.32, 158-160
Chklovski (V.B.): (II) 170-171 n.41
Cochin (A.): (I) 317, 318
Cohn (D.): (II) 149 e n.65, 149-151, 156 e n.81, 178 n.85, 279
Coleridge (S.T.): (I) 253; (III) 290
Collingwood (R.G.): (I) 181 n.7, 182, 186 e n.12, 196 n.21; (III) 147, 245-248, 293
Colombo (C.): (I) 188
- Conen (P.F.): (III) 34 n.6, 35 n.15, 36 n.19, 37 n.21
Conrad (J.): (II) 137, 169 n.38
Constant (B.): (III) 285
Couderc (P.): (III) 210 n.8
Courcelle (P.): (I) 49 n.36
Cournot (A.A.): (I) 266; (III) 356 n.6-7
Courtés (J.): (I) 105 n.32, 121 n.26.
Croce (B.): (I) 212 e n.35, 231
Culler (J.): (II) 176 n.75
- Dagognet (F.): (I) 123
Daiches (D.): (II) 257 n.10
Dante: (II) 50 n.24, 194
Danto (A.): (I) 89 n.2, 196, 197, 206-213, 224 n.45, 226, 247, 256; (II) 75, 104 n.25, 106 n.41; (III) 394
Darwin (G.): (III) 146
Defoe (D.): (II) 21, 46 n.4, 47 n.6 e 10, 48 n.12
De Gaulle (C.): (I) 221 n.43
Deleuze (G.): (II) 226, 236; (III) 223, 253
Derrida (J.): (III) 95 n.12, 167 n.55, 253
Descartes (R.): (II) 123; (III) 392
Diderot (D.): (I) 209; (III) 312 n.15
Dilthey (W.): (I) 130, 161 n.37; (III) 128, 188-190, 239 n.7, 322
Dionísio o Areopagita: (I) 314
Dolezel (L.): (II) 176 n.77
Dostoevski (F.M.): (II) 158, 160
Dray (W.): (I) 163, 166 n.45, 176-189, 190 n.17, 203, 210, 213, 221, 223 n.44, 247, 261, 266, 285 n.29, 293 n.36, 303 n.52
Droysen (J.G.): (III) 362
Duby (G.): (I) 143 n.10, 145, 159, 312 e n.66-67, 313, 314
Dufrenne (M.): (III) 310 n.29
Duhem (P.): (I) 19 n.1
Dumézil (G.): (I) 313, 314; (III) 211 n.10
Dundes (A.): (II) 101 n.10
- Dupont-Roc (R.): (I) 57 e n.3, 58 e n.4, 60 n.10, 63 n.14-15, 72, 78 n.36, 83 n.42
Durkheim (E.): (III) 13 n.3, 210 n.8
Durrell (L.): (I) 309 n.62
Dussort (H.): (III) 92 n.1
- Eliade (M.): (II) 49 n.21, 193; (III) 467 n.34
Eliot (G.): (II) 42
Else (G.F.): (I) 57 e n.3, 62 n.12, 66 n.19, 67, 68 n.20, 72 e n.25, 75 e n.32-33-34, 78 n.36, 83 e n.42
Escande (J.): (II) 107 n.46
Ésquilo: (II) 194; (III) 449
- Faulkner (W.): (II) 169 n.38
Febvre (L.): (I) 140, 147, 155
Fédier (F.): (III) 167 n.54
Ferry (J.M.): (III) 412 n.48
Fessard (G.): (I) 262 n.15, 268
Feuerbach (L.): (III) 348, 349
Fichte (J.G.): (III) 386
Fielding (H.): (II) 46 n.4, 47 n.10, 48 n.12, 134
Findlay (J.N.): (III) 75, 101 n.44
Fink (E.): (I) 123 e n.29; (II) 128, 167 n.23, 286 n.2; (III) 380
Flaubert (G.): (II) 151; (III) 313 n.48
Florival (G.): (II) 269 n.75
Focillon (H.): (I) 145
Foucault (M.): (I) 242 n.69; (II) 48 n.13; (III) 215 n.34, 374-376, 382
Fraisse (P.): (III) 13 n.2
Frankel (C.): (I) 166 n.43, 170 e n.53, 171 n.56, 173 n.60
Fraser (J.T.): (III) 318, 319
Freud (S.): (III) 426
Freund (J.): (I) 262 n.14
Friedemann (K.): (II) 175 n.72
Frye (N.): (I) 106, 107, 232-233 e n.55, 238, 266; (II) 27-32, 37, 43, 44, 73; (III) 323

- Furet (F.): (I) 282, 316-319; (III) 265 n.18, 407 n.12
- Fustel de Coulanges (N.D.): (I) 292
- Gadamer (H.G.): (I) 110, 119, 123 e n.29; (II) 48 n.13; (III) 293-296, 303, 304 n.1, 357 n.15, 373, 377-402
- Galileu (G.): (I) 190
- Gallie (W.B.): (I) 105 n.19, 213-221, 224-226, 251-255, 257
- Galsworthy (J.): (II) 135, 169 n.36
- Gamble (I.): (II) 259 n.19
- Gardiner (P.): (I) 166 n.43, 167 e n.48, 170 n.53, 187 n.13, 255, 264
- Garelli (J.): (II) 14 n.6
- Geertz (C.): (I) 91, 92, 236-237 n.62, 284 n.28
- Genette (G.): (II) 110, 131, 137, 138-146, 164 n.7, 176 n.74, 177 n.81, 178 n.84, 179 n.90, 267 n.64, 274 n.108, 276
- Gérard de Cambrai: (I) 313, 315 e n.73
- Gilson (E.): (I) 19 n.1, 48 n.34, 50 n.37
- Goethe (J.W. von): (I) 271; (II) 18, 61, 63, 67-69, 102 n.12, 126, 130, 164 n.8, 168 n.30-31, 135, 146, 169 n.34, 169 n.36-37, 172 n.47, 205, 278; (III) 342
- Golden (L.): (I) 57 n.3, 68-69 n.20, 72 n.25, 76 n.33, 80, 83 e n.42
- Goldman (A.I.): (II) 104 n.25
- Goldschmidt (V.): (I) 24 n.10; (III) 34 n.6 e 10, 35 n.15, 36 n.18, 38 n.24, 39 n.25, 447
- Gombrich (E.H.): (I) 235; (II) 42; (III) 310 n.31
- Goodman (N.): (I) 124 n.31
- Górgias: (I) 60 n.8
- Gorman (B.S.): (III) 13 n.2
- Goubert (P.): (I) 155 n.26
- Gouhier (H.): (II) 277
- Graham (J.): (II) 258 n.15, 259 n.21
- Gramsci (A.): (I) 236-237 n.62
- Granel (G.): (III) 45, 92 n.1, 94 n.7 e 10
- Granger (G.G.): (I) 109 n.22; (III) 280, 311 n.41
- Granier (J.): (III) 211 n.12
- Gregório de Nissa: (I) 34 n.20, 46-47 n.31, 314
- Greimas (A.J.): (I) 90, 121 n.26; (II) 58, 65, 77-99, 110, 167 n.25, 172 n.52
- Grondin (J.): (III) 373
- Grünbaum (A.): (III) 167 n.56
- Gryphius (A.): (II) 169 n.37
- Guiguet (J.): (II) 256 n.7, 257 n.10, 259 n.18, 260 n.22
- Guillaume (G.): (II) 164 n.7
- Guitton (J.): (I) 19 n.1, 21 n.3, 26 n.13, 32 n.18, 37 n.24, 44 n.28, 47 n.32, 51 n.38
- Gurvitch (G.): (III) 13 n.3
- Guzzoli (G.): (III) 167 n.57
- Habermas, J. (I) 236-237 n.62; (III) 267 n.27, 373, 408 n.16
- Hafley, J. (II) 256 n.7
- Halbwachs, M. (III) 13 n.3, 210 n.8
- Hamburger, K. (II) 112, 115-117, 149, 162, 163 n.3, 174 n.63-64; (III) 469 n.55
- Hardison, O.B. (I) 57 e n.3
- Hardy, J. (I) 57 n.3
- Hart, H.L.A. (I) 184 n.9, 285 n.29
- Hegel, G.W.F. (I) 73 n.27, 94, 95, 150, 231, 254; (II) 18, 48 n.12, 277; (III) 264 n.12, 325, 335-357, 378, 382, 414 n.65, 440
- Heidegger, M. (I) 34, 73 n.27, 88, 96-101, 126-131, 229, 254, 322; (III) 18, 105, 156, 187, 202-212, 225-229, 235, 236, 392, 411 n.42 e 46, 419, 422, 434, 455-457, 462, 467 n.41.
- Hempel, K. (I) 162-166, 170 e n.54, 213, 235, 286 n.31
- Henry, A. (II) 228, 229, 267 n.63-64
- Heráclito (III) 448, 449
- Heródoto (I) 69
- Herrstein Smith, B. (II) 35-37, 53 n.41, 54 n.45
- Hesíodo (III) 449
- Heussi, K. (III) 242
- Hofmannsthal, H. von (II) 169 n.37
- Hölderlin, F. (I) 121
- Homero (I) 64, 68, 308; (II) 17, 120, 276
- Honoré, A.M. (I) 285 n.29
- Horkheimer, M. (III) 267 n.27, 382, 386
- Hubert, R. (III) 211 n.9
- Hume, D. (I) 285; (II) 22; (III) 263 n.7, 434
- Husserl, E. (I) 34, 60-61 n.10, 126-129, 235 n.59, 257-259, 281, 284 n.28, 322, 324; (II) 128, 167 n.22, 281; (III) 18, 42-70, 145, 212 n.20, 225-227, 234, 235, 288, 311 n.39, 319, 321, 366, 419, 422, 432, 454, 455, 457
- Ingarden (R.): (I) 118; (III) 287-289, 316
- Iser (W.): (I) 101 e n.15, 102 e n.41, 118; (III) 287-292
- Jacob (A.): (III) 13 n.4
- Jacques (F.): (III) 311 n.38, 314 n.61
- James (H.): (I) 64 e n.16; (II) 24, 152, 178 n.81; (III) 279, 282
- Janet (P.): (III) 13 n.2
- Jauss (H.R.): (I) 81 n.39, 84 n.44, 118; (II) 255, 268 n.66, 268 n.71; (III) 239 n.6, 285, 292-301, 310 n.30
- Jenatsch (J.): (II) 169 n.35
- Jesus: (I) 116, 151
- Joyce (J.): (I) 118; (II) 42, 169 n.38, 175 n.70, 256 n.7, 257 n.10, 279; (III) 289
- Kafka (F.): (I) 117; (II) 20, 149
- Kant (E.): (I) 104, 107, 228; (II) 26, 98, 108 n.52, 163 n.1; (III) 41, 70-103, 140, 184, 195, 366, 382-386, 393, 406 n.5, 409 n.22, 431, 435, 440, 452, 453, 455
- Kellogg (R.): (I) 108 n.21, 232, 256; (II) 46 n.3
- Kempff (R.): (II) 108 n.52
- Kenny (A.): (II) 107 n.49
- Kermode (F.): (I) 17 n.*, 64 e n.17, 106, 113, 116 e n.25; (II) 35, 37-46, 47 n.7, 50 n.25, 103 n.17; (III) 408 n.19, 459
- Kierkegaard (S.): (III) 348, 434
- Kolitcheff (I.): (II) 178 n.86
- Koselleck (R.): (III) 313 n.49, 354 n.3, 361-372, 399
- Kozecki (H.): (I) 231 n.54; (III) 268 n.30
- Kracauer (S.): (III) 312 n.44
- Krieger (L.): (III) 268 n.29
- Kries (H. von): (I) 265 e n.17
- Kristeva (J.): (II) 178 n.86
- Kucich (J.): (II) 50 n.26
- Kuhn (H.): (II) 48 n.13
- Kundera (M.): (II) 176 n.77
- Kuznets (S.): (I) 154
- Labrousse (E.): (I) 154-156
- Lacombe (P.): (I) 148 e n.18
- Lallot (J.): (I) 57 e n.3, 58 e n.4, 63 n.14, 72, 78 n.36, 83 e n.42
- Langlois (C.V.): (I) 140 e n.4
- Laplace (P.): (I) 228 n.51
- Lautréamont (I.D.): (III) 283
- Le Goff (J.): (I) 143 n.9, 157, 158, 159 n.33, 252 n.1, 310; (II) 101 n.9; (III) 266 n.21
- Lejeune (P.): (II) 174 n.66
- Le Roy Ladurie (E.): (I) 160 n.35, 288 n.33
- Lessing (G.E.): (II) 169 n.36
- Lévi (C.): (I) 309 n.62
- Lévinas (E.): (III) 261
- Lévi-Strauss (C.): (I) 83 n.42, 152; (II) 62, 65, 100 n.6, 102 n.10, 105 n.38
- Lewis (W.): (II) 42
- Lineu (C. von): (II) 61, 63, 67, 69, 102 n.11
- Locke (J.): (II) 22, 23; (III) 263 n.7
- Longin: (II) 49 n.16
- Lotman (I.): (II) 53 n.43, 155, 162, 177 n.78-79, 276
- Love (J.D.): (II) 259 n.18

- Loyseau (C. de): (I) 312, 313
Lubac (H. de): (II) 30, 49 n.18
Lübbe, H. (I) 73 e n.28, 189 n.14, 247; (III) 355 n.6
Lucas (F.C.): (I) 57 e n.3
- Mackie (J.L.): (I) 285 n.29
Macquarrie (J.): (I) 98 n.11
Maomé: (I) 151
Malcolm (N.): (I) 199 n.23
Mallarmé (S.): (II) 33, 101 n.8, 253
Malraux (A.): (III) 311 n.38
Mandelbaum (M.): (I) 163 n.42, 196 n.21, 202 n.29, 246, 247, 252 e n.3, 276-291; (III) 374, 375
Mann (T.): (II) 14 n.5, 130, 133, 134, 137, 169 n.37, 182, 199-225, 267 n.63; (III) 217-239
Mannheim (K.): (I) 237; (III) 188-190
Marcos (são): (I) 116, 117
Marcel (G.): (III) 221
Marczewski (J.): (I) 154
Marrou (H.I.): (I) 137, 141-143, 237, 243 e n.70, 291, 292; (III) 252, 265 n.19
Martin (G.): (III) 73, 99 n.38, 100 n.39, 101 n.48, 103 n.57
Martin (R.): (III) 265 n.14
Martineau (E.): (III) 468 n.41
Marx (K.): (I) 155, 172, 231, 237 n.62, 240 n.65, 288, 318; (III) 348, 368, 372
Maupassant (G. de): (II) 88, 89, 167 n.21
Mauss (M.): (I) 147; (II) 65
Mead (G.H.): (I) 284 n.28
Meijering (E.P.): (I) 19 n.1, 22 n.6, 24 n.8-9, 25 n.11, 31 n.17, 32, 34 n.20, 37 n.23, 42 n.26, 44 n.28, 45 n.29, 46 n.31; (III) 33 n.4
Menandro: (II) 28
Mendilow (A.A.): (II) 46 n.5, 47 n.10, 182, 256 n.4
- Merleau-Ponty (M.): (I) 34; (III) 96 n.14, 392, 412 n.51
Meschonnic (H.): (II) 53 n.43
Meyer (E.): (I) 262, 269 e n.19, 271, 273
Meyer (H.): (II) 261, 262 n.30
Michel (H.): (I) 24 n.9
Michelet (J.): (I) 145 n.15, 231, 240
Miller, J.H. (II) 50 n.27
Mink (L.O.): (I) 69, 104 n.17, 222-230, 234 n.58, 245, 256, 295; (II) 76
Minkowski (E.): (I) 49; (II) 199
Moody (A.D.): (II) 259 n.18
Moreau (J.): (III) 35 n.13
Mounier (E.): (III) 412 n.58
Müller (G.): (II) 110, 131-136, 138-140, 142, 146, 172 n.47 e 50
- Nabert (J.): (III) 102 n.54
Nagel (E.): (I) 168, 169
Nef (F.): (II) 106 n.44, 108 n.53
Nietzsche (F.): (I) 112, 231; (II) 45, 52 n.38, 190; (III) 295, 348, 399-415, 434
Nora (P.): (I) 159 n.33, 252 n.1
Novalis (F.): (III) 408 n.14
Numênio: (I) 57 n.31
- Otto (R.): (III) 325
- Pariente (J.C.): (III) 326
Parmênides: (III) 448, 449
Pascal (B.): (III) 436
Pascal (R.): (II) 176 n.74
Paulo (são): (I) 51
Peirce (C.S.): (I) 211
Pepper (S.): (I) 236
Petit (J.L.): (I) 191 n.18
Philibert (M.): (III) 212 n.18
Piaget (J.): (III) 13 n.2
- Picon (G.): (III) 311 n.38
Platão: (I) 20, 31, 46 n.31, 47, 50 e n.37, 52, 60 e n.8, 62 n.13, 123, 190, 227, 228 n.51, 281; (II) 164 n.8, 170 n.40; (III) 26, 36 n.17, 181, 243, 264 n.12, 256, 355 n.5, 347, 457
Plotino: (I) 19 n.1, 20, 31, 32, 34 e n.20, 42 n.26, 44 n.28, 46-47 n.31, 50, 51 n.38; (II) 82
Pöggeler (O.): (III) 157 n.5
Popper (K.): (I) 181
Pouillon (J.): (II) 150, 174 n.68, 175 n.71; (III) 305 n.8
Poulet (G.): (II) 269 n.71 e 73, 272 n.92
Pound (E.C.): (II) 42
Propp (V.): (I) 65, 90; (II) 58, 61-68, 69, 71, 73, 76, 79, 98, 101 n.8, 105 n.35, 107 n.45, 168 n.30, 177 n.77
Proust (M.): (II) 14 n.5, 137, 140, 143, 149, 169 n.38, 172 n.46 e 55, 173 n.59, 178 n.81, 182, 210, 226-255; (III) 217-239, 377, 425, 468 n.53
- Rabelais (F.): (II) 278; (III) 284, 285
Rad (G. von): (III) 466 n.24
Ramnoux (C.): (III) 467 n.33
Ramus (P. de La Ramée): (III) 269 n.33
Ranke (L. von): (I) 147, 150, 231, 236, 239, 240, 320; (III) 267 n.29, 322, 350, 357 n.12
Rastier (F.): (II) 105 n.31
Redfield (J.): (I) 57 n.3, 60 n.8, 64 n.17, 68 n.20, 72 n.25, 74 n.30, 75 n.31, 78 n.35, 83, 95 n.9, 104 e n.44
Reep (M.): (I) 305 n.57
Reichenbach (H.): (III) 167 n.56
Reid (T.): (II) 22
Revel (J.): (I) 143 n.9
Richardson (S.): (I) 74 n.29; (II) 21, 46 n.4, 47 n.10, 48 n.12
Rickert (H.): (I) 137, 161 n.37
Riegel (K.F.): (III) 13 n.2
- Riffaterre (M.): (III) 313 n.51
Rimmon-Kenan (S.): (II) 171 n.43
Robbe-Grillet (A.): (II) 52 n.37
Robespierre (M.): (I) 318
Rosenberg (H.): (II) 52 n.35
Ross (D.): (III) 37 n.21
Rossum-Guyon (F. van): (II) 178 n.83
Rouiller (G.): (I) 123 n.30
Russel (B.): (I) 163 e n.41
Ryle (G.): (I) 167, 187 n.13, 255, 264
- Said (E.W.): (II) 53 n.40, 178 n.85; (III) 412 n.50
Sartre (J.P.): (II) 52 n.37; (III) 115, 305 n.9, 310 n.29, 436
Saussure (F. de): (I) 119; (II) 172 n.47; (III) 253
Schafer (R.): (I) 115 e n.23
Schapp (W.): 115 e n.24
Schellenberg (T.R.): (III) 215 n.32
Schelling (F.W.J.): (II) 228, 230
Schiller (F. von): (II) 18, 116, 130, 164 n.8, 169 n.37, 278
Schlegel (A.W.): (II) 130
Schnädelbach (H.): (III) 413 n.60
Scholes (R.): (I) 108 n.21, 232, 256; (II) 46 n.3
Schopenhauer (A.): (II) 228, 230
Schumpeter (J.A.): (I) 301
Schutz (A.): (I) 283 n.27; (III) 191-195, 397, 439
Séailles: (II) 230
Searle (J.): (II) 176 n.77
Segre (C.): (II) 171 n.41
Seignobos (C.): (I) 140
Sextus Empiricus: (I) 24 n.10
Shakespeare (W.): (II) 39, 50 n.24, 189, 194, 197, 258 n.11 e 14; (III) 232
Shattuck (R.): (II) 249, 273 n.97-98-99
Shaw (B.): (III) 310 n.32

Simiand (F.): (I) 148 n.18, 154
 Simmel (G.): (I) 137, 161 n.37
 Simon (M.): (III) 157 n.5
 Simon (R.): (I) 145
 Sócrates: (I) 60 n.8; (III) 425
 Solignac (A.): (I) 19 n.1, 36 n.22, 42 n.26, 50 n.37, 53 n.40
 Sófocles: (I) 95; (II) 121, 276
 Souche-Dagues (D.): (III) 94 n.9, 167 n.55
 Souriau (E.): (II) 79, 170 n.40
 Spengler (O.): (I) 137, 233
 Spinoza (B.): (I) 51 n.38
 Stanzel (F.W.): (II) 152, 153, 157, 178 n.85
 Starobinski (J.): (III) 311 n.36
 Stein (E.): (III) 92 n.1
 Sterne (E.): (II) 137
 Stevens (W.): (II) 52 n.38-39, 53 n.42
 Strawson (P.): (I) 206 n.33

Tarde: (II) 228, 230
 Taylor (C.): (I) 190 n.17, 199 n.23
 Tesnière (L.): (II) 78
 Thieberger (R.): (II) 212, 263 n.31, 264 n.39, 265 n.48
 Tucídides: (I) 232, 248; (II) 272 n.93
 Tillich (P.): (II) 43
 Tocqueville (A.de): (I) 231, 236, 239, 317, 318
 Todorov (T.): (II) 13 n.2, 58, 75, 100 n.2, 101 n.10, 104 n.27, 105 n.38, 166 n.16, 170 n.41, 178 n.86
 Tolstoi (N.): (I) 160, 307; (II) 19, 158
 Tomatchevski (B.V.): (II) 170, 171 n.41
 Toulmin (S.): (I) 184 n.9; (III) 215 n.31
 Toynbee (A.): (I) 137, 151, 233
 Treitschke (H. von): (I) 150
 Turner (V.): (I) 284 n.28

Uspenski (B.): (II) 154-156, 162, 163, 276

Valdés (M.): (II) 14 n.6, 179 n.92, 255 n.3
 Valéry (P.): (II) 100 n.2
 Van Gogh (V.): (III) 301
 Varagnac (A.): (I) 311
 Vendryes (E.): (II) 173 n.56
 Verghese (P.T.): (I) 34 n.20
 Vernant (J.P.): (III) 238 n.5, 449, 467 n.35 e 36
 Veyne (P.): (I) 104 n.16, 161, 235, 242-249, 252 e n.1, 274, 290 e n.34, 305, 321; (II) 16; (III) 251, 252, 266 n.21-22
 Vico (G.): (I) 248; (III) 269 n.33
 Vleeschauwer (H. de): (III) 102 n.52-53
 Voltaire (F.M. Arouet): (I) 303; (II) 124
 Vovelle (M.): (I) 158 n.32, 160 e n.35

Wagner (L.A.): (II) 101 n.10
 Wahl (F.): (III) 215 n.29, 262 n.3
 Waldenfels (B.): (III) 96 n.14
 Walsh (W.): (I) 212, 223
 Watt (J.): (II) 46 n.4, 47 n.10, 48 n.11-12
 Weber (M.): (I) 137, 141, 145 n.13, 161 e n.37, 183 n.8, 196 n.21, 242, 248, 261-274, 284 n.28, 285 n.30, 292, 293 n.36, 303; (II) 97, 107 n.51; (III) 191, 213 n.21, 442
 Weigand (H.J.): (II) 261 n.25, 261-262 n.30, 263 n.32, 265 n.43
 Weil (E.): (II) 45; (III) 356 n.10, 412 n.58
 Weinrich (H.): (I) 29 n.15; (II) 112, 117-130, 132, 138, 147, 156, 162, 163 n.4, 171 n.45, 172 n.52, 271 n.89; (III) 328, 330
 Weizsäcker (C.F. von): (III) 168 n.64
 Wells (H.G.): (I) 233
 Wessman (A.): (III) 13 n.2
 Whewell (W.): (I) 223

White (H.): (I) 204, 230-242, 245, 253, 256; (III) 256-259, 322, 411 n.45
 Whitehead (A.N.): (I) 188; (III) 265 n.15
 Wilde (O.): (II) 44
 Winch (P.): (I) 93 n.8; 190 n.17
 Windelband (W.): (I) 161 e n.36, 271 n.21, 277
 Wittgenstein (L.): (I) 190 n.17, 192, 201 n.25; (III) 352
 Wolfe (T.C.): (II) 169 n.38

Woolf (V.): (II) 14 n.5, 19, 135, 160, 169 n.38, 182-199; (III) 217-239
 Wright (H. von): (I) 89 n.2, 104 n.16, 134 n.*, 190-205, 255, 259, 261, 270, 287 n.32, 289, 326; (III) 265 n.14, 394

Yeats (W.B.): (II) 42
 Yeruschalmi (Y.H.): (III) 333 n.5
 Yorck (conde): (III) 162 n.38

SBD / FFLCH / USP	
SEÇÃO DE: LETRAS	TOMBO: 241752
AQUISIÇÃO: DOAÇÃO / FAPESP	PROC.00/02691-0 / N.F.Nº 1482/MARCIANO
DATA: 20/11/03	PREÇO: R\$ 53,00