

O TEMPO DESCONJUNTADO: A URGÊNCIA DO CRONOCENTRISMO E UMA POSSÍVEL FORMA DE FAZER HISTÓRIA NO NOVO TEMPO DO MUNDO

THE TIME DISJOINT: THE URGENCY OF CHRONOCENTRISM AND A POSSIBLE WAY OF MAKING HISTORY IN THE NEW WORLD TIME

João Paulo ROSSATTI*

Resumo: Este artigo tem alguns objetivos fundamentais. O primeiro é apresentar um argumento dialético em relação ao conceito de heterocronia, isto é, mostrar como os muitos tempos experimentados encontram seu limite no capitalismo tardio e, portanto, carregam sua negação dentro si mesmos, engolidos que são por um *cronocentrismo* impositivo. O segundo argumento, mais direto, visa apresentar o novo tempo do mundo, para tal empreitada seguimos o trabalho do filósofo Paulo Arantes. Em conjunto, estas duas seções nos permitirão propor a categoria de *ontologia em situação*, cujo emprego possibilita ao historiador uma compreensão relacional entre: o seu tempo, a sua experiência e o tempo por ele estudado.

Palavras chave: heterocronia, homocronia, novo tempo do mundo, ontologia em situação.

Abstract: This article has some fundamental goals. The first is to present a dialectical argument in relation to the concept of heterochrony, that is, to show how the many times experienced find their limit in late capitalism and, therefore, carry their negation within themselves, swallowed up by an imposing chronocentrism. The second, more direct argument, aims to present the new time of the world, for this endeavor we follow the work of the philosopher Paulo Arantes. Together, these two sections will allow us to propose the category of *ontology in a situation*, whose use allows the historian a relational understanding between his time, his experience, and the time he studies.

Keywords: heterochrony, homochrony, new world time, ontology in situation.

Introdução

Em seu *O tempo desconjuntado* (*Time out of joint* no original) Philip K. Dick conta a história de Ragle Gumm. Este vive numa pequena cidade norte-americana no ano de 1959 – também o ano de publicação do livro. Sua fonte de renda é um tanto estranha, ele vive com a premiação de um concurso de jornal que paga diariamente certa quantia aos acertadores. Sua vida, portanto, é baseada na repetição incessante de desvendar os enigmas e ganhar o dinheiro. Contudo, algo parece incomodar Ragle, pois coisas estranhas começam a acontecer a ele; a mais estranha delas, sem dúvidas, é a

* Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Mato Grosso e mestre pela mesma instituição. E-mail: jrossatti@gmail.com. Cabe ressaltar que este artigo é fruto do desdobramento de algumas reflexões desenvolvidas em minha tese de doutorado.

substituição de certos objetos por um pedaço de papel com o seu nome escrito (“vaso de flores”, por exemplo), tal como no quadro de René Magritte *Personagem caminhando em direção ao horizonte*, apenas o nome das coisas e não as próprias coisas aparecem a Ragle. O limite entre realidade e devaneio, em Philip Dick, sulca a modelagem *prêt-à-porter* partilhada através do laço social. As coisas se complicam ainda mais quando o protagonista encontra uma sala subterrânea abandonada com uma lista telefônica cujos telefones não *existem* e ao tentar sair da cidade ele simplesmente não consegue por que inúmeras coisas diferentes o impedem de seguir seu rumo. Ao final descobrimos que na verdade Ragle vive no futuro (os anos 1950 são apenas um facilitador mnemônico para o seu real propósito) e os enigmas por ele resolvidos são as localizações onde as bombas atômicas lançadas pelo inimigo (os EUA estão em guerra) cairão. Sua vida foi “construída” nos anos 1950 por que este fora o *tempo* mais feliz de sua vida.

Para além de uma análise da narrativa propriamente dita, o que interessa neste artigo é pensar uma subquestão que paira sob a história do livro: afinal, como a realidade experimentada influencia a sensação de tempo desarticulado que vivemos? Isto é, como devemos compreender as camadas sedimentares de tempo, que muitas vezes se sobrepõe, e, em choques violentos, irrompem sobre a superfície? Desse tema, nem um pouco banal, desponta, a nós historiadores, um objeto mais abrangente e fundamental para nossos estudos: como o tempo vivido interfere no tipo de história possível em tal ou qual época? Aprender a dialetização desse processo é fundamental.

Para responder tais questões será necessário, em primeiro lugar, compreender o tipo de tempo experimentado pelos indivíduos em sua vivência cotidiana. Nestes termos, portanto, o que deve ficar claro é, para usar um termo de Reinhart Koselleck, a prevalência de “estratos de tempo” cuja marca indelével é a sobreposição de camadas temporais que às vezes estão em pressão umas sobre as outras. A isto alguns historiadores e filósofos deram o nome de heterocronia, conceito que visa revelar a multiplicidade de tempos históricos que, por sua vez, permitem uma pluralidade de histórias narradas.

Tal encadeamento nos leva diretamente ao segundo ponto a ser desenvolvido aqui, ou seja, a tensão premente entre a heterocronia própria ao ser social/histórico e a vivência (no sentido da constituição subjetiva) em *um tempo* cuja marca mais evidente é a *uniformização* da medida temporal como demanda constituinte própria da organização capitalista. O estresse entre a heterocronia e uniformização forçada do tempo capitalista escande a pluralidade temporal e, de seu interior, abrolha o que estamos chamando aqui de *cronocentrismo*. O indício mais evidente disto é a ascensão de um tempo de

urgência, que, como assinalou Paulo Arantes, estabelece as coordenadas daquilo que ele chamou de *novo tempo do mundo*.

Apenas ao compreendermos esta base será possível apontar uma possível forma de história nesse novo tempo. Na terceira parte, o conceito que guiará a reflexão será o de *ontologia em situação* (ou *ontologia transitória*). O primeiro fora melhor desenvolvido por Vladimir Safatle e o segundo por Alain Badiou, não sem suas diferenças, é claro, mas também não sem uma convergência fundamental (afinal, Safatle foi orientando de Badiou). *Essa proposição de uma ontologia em situação como forma de compreensão do ser que se é em determinado momento histórico* (ou, como afirma Ian Hacking – outro autor fundamental aqui –, a pessoa possível em tal ou qual tempo histórico) nos parece essencial para: compreender o tipo de história possível de ser produzida em determinado momento e o tipo de sujeito possível de ser produzido em determinado período. A correlação mais evidente entre a história possível e o sujeito possível é, portanto, aquela que se dá entre o sujeito historiador – produzido temporalmente – e o objeto (lembrando que nossos objetos também podem ser sujeitos).

O que, esperamos demonstrar ao final, é que a dinamicidade epistemológica concedida pela categoria de *ontologia em situação* permite uma dupla reflexão: primeiro e mais evidente, sobre a heterocronia temporal e a multiplicidade de sujeitos históricos que devem ser compreendidos em *suas situações*; em segundo, o tipo de historiador que *chega* ao objeto com seus problemas e questões, pois ele, também, apenas *é em sua situação*. *A história possível depende, portanto, de um sujeito possível*, ou seja, os temas, os interesses, as teorias e metodologias são, elas também, temporais e localizadas em determinadas situações históricas. Portanto, é assim que devemos entrever o sujeito possível nesse novo tempo do mundo, pois ele é marcado pela urgência, pois experimenta um descolamento não apenas em relação ao passado e ao futuro, mas também ao *hoje*, aflora daí a necessidade de compreender o que ocorre *hoje “pra ontem”*. Ser historiador demanda, por isso mesmo, uma compreensão da variabilidade dos sujeitos nestes tempos de emergência e em como isso se reflete nos sujeitos/objetos estudados.

Uma heterocronia?

Na introdução de sua coletânea de ensaios sobre o tempo histórico Marlon Salomon faz, digamos assim, uma arqueologia do uso do conceito de heterocronia, desde o seu aparecimento na biologia, passando pela paleontologia e chegando até a sua

“estreia” na história. Apesar da obviedade de sua transposição para a história, somente a partir dos anos 1970 a noção começa a se fazer presente nos estudos históricos no intuito de fazer referência às “múltiplas temporalidades” (SALOMON, 2018a, p. 20-21). Inúmeros historiadores, preocupados com a fundamentação teórica de seus trabalhos, perceberam que, ao contrário do que a história científica desenvolvida no séc. XIX fazia parecer (e como a física já havia demonstrado no início do séc. XX), o tempo não é uno; ao contrário, ele é múltiplo e variável. *Isto é, não há uma homocronia, mas sim uma heterocronia.*

O tempo para a história, portanto, também se tornou um problema (no amplo sentido que o termo pode ter em nosso meio). De acordo com Enrico Gattinara, a partir dos anos 1990 a questão da multiplicidade temporal fez com que o historiador pensasse criticamente (isto é, para além da crítica às fontes) também sobre a sua concepção de tempo, pois “o tempo não é mais algo que se pode dispor” e tão pouco ele “é uma realidade física exterior e uniforme” (GATTINARA, 2018b, p. 67). O historiador está no tempo, trabalha com o tempo e através do tempo, ou seja, a conclusão mais óbvia: é preciso pensar sobre o tempo (!).

Quando se vê as coisas sob esta perspectiva fica bastante evidente que não existe um único tempo, mas sim uma multiplicidade de tempos possíveis. Isso ocorre por que há um choque entre a *nossa* ideia de tempo e a experiência de tempo dos *outros* (nossos objetos), que quanto mais distantes no tempo mais “estranhos” nos parecem. Isto significa que, em última instância, a própria relação com o tempo nunca é neutra. É comum, como fosse algo de nossa *natureza*, a tendência em considerar o tempo um fenômeno *a priori*, no sentido kantiano, como intuição universal dada pelo fenômeno apreendido (KANT, 2014, p. 45). Isto é, a experiência empírica da passagem do tempo é condicionada mais pela percepção do fenômeno do que pela contagem da coisa em-si. Nestes termos, Estevão R. Martins afirma que “o tempo (a)parece como próximo e distante: como fruto do meu pensar e agir e como resultado do pensar e agir dos outros” (MARTINS, 2018c, p. 83) – estamos falando, é claro, do tempo fenomenológico.

Por outro lado, para além da apercepção imediata do fenômeno a operacionalização do tempo, em termos absolutos, sempre foi importante para os agrupamentos humanos por motivos óbvios, as colheitas e as culturas tinham, de modo geral, *tempos* específicos que deveriam ser observados, apreendidos, contados e repetidos por aqueles que pretendessem estabelecer-se em algum lugar. Da observação por necessidade foi um “pulo” para a teologização do tempo – geralmente transformado em divindade pelos povos antigos; e assim também voltamos à fenomenologia no

mesmo “pulo”. O sentido do tempo depende da experiência cotidiana do indivíduo, a cristianização, por exemplo, alterou a relação do homem com o tempo uma vez que estabeleceu uma nova forma de relação com este, pois o colocou de face ao futuro, o fim estava próximo – a segunda vinda de Cristo era iminente – e, por isso mesmo, o que estava por vir era o que importava (WHITROW, 1993, p. 80-81). Como esse fim foi retardado cada vez mais a escatologia perdeu sua função (KOSELLECK, 2006) e uma outra concepção, a partir dos séculos XV e XVI, tomou o seu lugar: o tempo do relógio.

Segundo o historiador britânico G.J. Whitrow o relógio mecânico foi inventado, possivelmente, entre 1280 e 1300 (WHITROW, 1993, p. 121). Tal invenção acelerou a secularização do tempo cristão, pois “enquanto os sinos das Igrejas anunciavam o momento dos vários ofícios religiosos, o relógio comunal era instrumento secular que batia as horas” (WHITROW, 1993, p. 125) e determinava a então nascente jornada de trabalho. Este processo, bastante lento é verdade, estabeleceu uma nova atitude diante do tempo. O futuro deixa de ser o tempo do fim para se tornar o tempo do planejamento, do aumento da produtividade e dos lucros. Outra consequência da invenção, aperfeiçoamento e popularização do relógio mecânico (ao menos na Europa do séc. XVI em diante) foi o advento de uma concepção mecânica do tempo – em consonância com a mecanização do universo observável instituída pelos astrônomos do período. De acordo com essa concepção o tempo “flui”, segue uma direção; o que, invariavelmente, levou ao otimismo do progresso do séc. XVIII em diante (KOSELLECK, 2006; AGAMBEN, 2008).

Outro fator determinante para a concepção de tempo dominante atualmente entre nós foi o advento da indústria moderna e o desenvolvimento global do capitalismo. Estes, em conjunto, tornaram a padronização temporal algo fundamental para o seu funcionamento, pois a necessidade da cronometria estabeleceu o tempo correto da jornada de trabalho e da circulação de produtos e informações. O efeito premente de tal movimento conjugado foi uma transformação do laço social, baseado agora na uniformização global do tempo. Isto ocorreu sobretudo a partir de 1884 quando a Conferência Internacional do Meridiano, realizada em Washington nos EUA, determinou o Tempo Médio de Greenwich (GMT em inglês) como padrão de medida; nos anos 1970 um novo padrão global foi adotado quando o Tempo Coordenado Universal (UTC em inglês) entrou em vigor baseando sua medida em relógios atômicos (WHITROW, 1993, p. 185-89). De modo inegável essa pasteurização da medida temporal refletiu-se em uma disciplina do corpo em relação ao trabalho (THOMPSON, 1993).

A multiplicidade de tempos experimentados pelos sujeitos outrora foram, assim, solapados pela universalização (necessária) do tempo capitalista (aqui cabe uma observação importante: por mais que as experiências de medida temporal tenham sido variadas, a uniformidade dos padrões de medida não o foi: o período claro e o período escuro, as lunações, a sucessão de estações, a translação. Todas estas foram – e algumas ainda são – marcações naturais bastante eficientes da passagem do tempo). Contudo, se a experimentação e a análise histórica do tempo evidenciam a heterocronia, isto é, uma sobreposição de camadas temporais que se intercalam (KOSELLECK, 2014), não podemos deixar de levar em conta outro fator determinante que é a padronização da experimentação temporal no capitalismo global.

Esta última observação é determinante para o desenvolvimento do argumento aqui defendido, uma vez que ao mesmo tempo ela refuta e confirma a ideia da heterocronia. Para seguirmos, portanto, uma distinção fundamental se mostra necessária para entender porque, mesmo em um mundo cujo tempo é *uniforme* ainda podemos falar em experiência heterocrônica.

Evidentemente a experiência uniforme de tempo relaciona-se a um fenômeno maior, a globalização. O termo remete à integração, sobretudo a econômica, em que dinheiro, produtos e, em menor medida, (algumas) pessoas podem se movimentar sem restrições em um mundo cujas *fronteiras* não são mais impedimentos (o que, sabemos bem, é uma inverdade) e onde ser flexível é emblema de sucesso (HARVEY, 2014, p. 209-ss). A consequência humana para a experimentação do tempo gestada pela globalização, como afirma Zygmunt Bauman, é que “o encolhimento do espaço abole o fluxo do tempo” (BAUMAN, 1999, p. 96). A fluidez do capital globalizado gera, portanto, um epifenômeno curioso: a *abolição* da própria experiência de fluxo temporal. O que, repitamos, não significa que o tempo não possa ser experimentado de modo diferente da uniformidade global. Nesse ponto, a diferenciação entre parceiros, que nem de longe são iguais, reflete as características locais onde o fenômeno da globalização é experimentado, naquilo que Roland Robertson chamou de “*glocalização*”, isto é, a tensão entre as pressões globais sobre as organizações locais (ROBERTSON *apud* BAUMAN, 1999, p. 78). O global se impõe ao local, no entanto, isso não significa que não haja um contra movimento de pressão do local em direção ao global e isso, é claro, engloba também a experiência temporal. Ou seja, a homocronia do capital se choca com a heterocronia das experiências locais do mesmo modo que a riqueza global bate de frente com a pobreza local.

Em resumo, o tempo uniforme e a unidimensionalidade do espaço no capitalismo (resultado do ciclo de produção e consumo) esbarra na pluralidade das experiências locais. Contudo, e aqui está o essencial de nosso argumento, isso não significa que essas experiências (sobretudo quando consideradas afrontosas) sejam toleradas. Ao contrário, elas são incessantemente absorvidas – quando não extintas – pela *máquina de integração* do sistema e transformadas pelos agentes da presentificação: a mídia, a moda, a economia, a política. Nesse sentido, nos é possível falar em um novo tempo do mundo que visa conjugar o tempo desconjuntado em que *naturalmente* vivemos em um presente sempiterno.

Um novo tempo do mundo

Ao menos desde a década de 1960, mas, sobretudo, a partir dos choques econômicos da década de 70, formatou-se o que alguns apontaram como uma nova forma de experimentação temporal. A culminância do significado dessa nova experiência, contudo, só ocorreu a partir da data simbólica que marcou, para alguns, o “Fim da História”: 1989 (FUKUYAMA, 1992). Para o cientista político francês Zaki Laïdi a data precisa foi o 9 de novembro de 1989, quando o muro de Berlim foi abaixo levando consigo todo o sistema soviético. Para o autor “[...] este dia foi de liberdade, mas também de ruptura com a condição temporal solidamente interiorizada” e o efeito colateral (ou seria unilateral?) dessa mudança foi a *emergência* de um “presente que deseja então bastear-se a si próprio para enfrentar a incerteza radical do mundo em que estramos a partir desse momento.” (LAÏDI, 2001, p. 09). As consequências da passagem de um tempo de expectativas e promessas, que colapsou sobre o peso de seus próprios compromissos, para um novo tempo, marcado pela compressão, instituiu a *acontecimentalização* da interpretação eventual historiográfica que a partir daí redobra-se sobre si mesma e cujo efeito hermenêutico (im)posto aos sujeitos foi de que: “O acontecimento não está para vir. Ele está ai, exposto nas fronteiras do mundo. Temos, pois, que o pensar ao mesmo tempo que temos que o viver.” (LAÏDI, 2001, p.11; cf., DOSSE, 2013)

Podemos notar melhor como se deu essa passagem ao perceber o quanto ela é marcada pelo crescente uso de uma linguagem que remete à velocidade (a urgência, a emergência, a rapidez, o instantâneo, a mobilidade, todos estes aparecem para estampar o novo tempo com seu nobre selo de *movimento*). Como toda experiência linguageira envolve o estabelecimento de uma gramática normativa é, portanto, *legítimo* que a nossa

relação com o tempo se dê nos termos da urgência¹. A essas impressões primárias coloca-se a pergunta fundamental: mas o que é esse tempo da urgência afinal?

Para responder à pergunta proposta, vou começar por uma leitura da simples pergunta feita por Hegel há mais de dois séculos na sua *Fenomenologia do espírito*: “o que é o agora?” Para Hegel a certeza sensível, isto é, a experiência para-si do objeto, é marcada pela presença de um duplo marcador indagatório, ou seja, os dêiticos: *aqui* e *agora*. A objetividade desses marcadores da verdade da certeza sensível é, para o autor, bastante evidente e bastante complexa. Para a pergunta “que é o agora?”, nos diz Hegel, podemos anotar em uma folha de papel a resposta: “o agora é noite.” Essa resposta, contudo, não esgota o problema da imediatividade do agora, pois se Eu não estou mais aqui e este agora a que me refiro também não, como é que se torna possível identificar o agora? A relação entre o agora e o isto é, por causa dessa ambivalência, complexa, uma vez que para Hegel é o *agora* da pergunta que foi *conservado* assim como se apresentou, mas já não está mais presente no *aqui*. Assim, a essência do aqui e do agora depende da certeza sensível (HEGEL, 2014, p. 85-6) experienciada pelo Eu no que pode ser formulado nos seguintes termos: “um agora que é noite ou um Eu para quem é noite” (HEGEL, 2014, p. 88). O agora para se configurar como experiência depende de um indicador espacial (o isto), o que significa que sua relação nunca é imediata, mas sim mediatizada e dialetizada:

A unidade especulativa do espaço e do tempo apresenta-se, primeiramente, sob a forma da circulação de dois momentos no interior de uma mesma totalidade. Não só o espaço se torna tempo, mas também o espaço se reencontra ao termo da dialética do tempo. (ARANTES, 2000, p. 30)

A complexa realização da intelecção da permanência do agora em um tempo que não é mais *agora* caracteriza, de certo modo, nossa experiência temporal como sociedade do homem-presente, pois “o tempo ‘desmorona’ imediatamente no espaço, mas com isso é engendrada uma nova determinação, o lugar” (ARANTES, 2000, p. 31) – o presente escorre por entre nossos dedos e ocupa outro espaço que não mais nossas mãos apesar de *ainda* ser presente.

Falar em presente, em termos hegelianos, significa, assim, falar daquele que é o momento da negação por excelência. O presente como conceito mostra a negatividade constitutiva tanto do futuro quanto do passado. Como exemplo dessa valência dialética do conceito, vejamos como ela aparece em uma pergunta aparentemente corriqueira: qual seria o contrário de presente? Uma consulta no dicionário de antônimos nos dá a

pista: “ontem, passado, amanhã, futuro.”² Ao seguirmos a pista hegeliana é possível dizer que o presente é ao mesmo tempo o contrário do que já foi e do que ainda será, ele: “é o ser que *sendo, não é e, não sendo, é*” (HEGEL *Apud* ARANTES, 2000, p. 31). Ou seja, o Agora é em essência uma relação negativa de dupla vetorização, “o que implica dizer que o ser do Presente é, em si mesmo, imediatamente, a negação da sua imediatez, sua supressão de si mesmo.” (ARANTES, 2000, p. 68) O presente para Hegel deve, portanto, ser entendido como o ponto de injunção e flexão da temporalidade que atravessa o Eu, porém a sua negação constitutiva, faz com que ao negar a si mesmo o presente (como figura do Agora) supere a si mesmo em um movimento perpétuo de produção. O presente, em termos metafóricos, se come a partir de dentro. O presente é o resultado da determinação da negação do agora anterior (o si mesmo como passado) e o destino da negação do agora presente (como futuro) e, em última instância, ele é a figura absoluta do limite, o vazio a ser preenchido por aquilo que permanece do passado e daquilo que é vir-a-ser do futuro.³

O curto circuito no interior desse movimento do absoluto, constitutivo da lógica hegeliana, contudo, começa a se fazer sentir quando, ainda no tempo em que Hegel vivia, mas cuja experiência plena só será sentida a partir do século XX, o espaço de experiência (o que também podemos chamar de a negação do agora anterior) e o horizonte de expectativa (a negação do agora presente como berçário do futuro) são fundidos em único conceito de experiência da modernidade (KOSELLECK, 2006, p. 269-ss) cujo efeito premente foi nuclearizado no interior do conceito de Presente que utilizamos como moeda corrente atualmente – isso se seguirmos a argumentação de François Hartog e Zaki Laïdi. Isto é, o presente não representa mais a negação em movimento do agora anterior e do vir-a-ser futuro, mas sim um *permanecer no momento mesmo de sua negatividade*.

Nisto que chamamos de novo tempo do mundo (como veremos adiante), tudo se passa como em uma grande encenação de *O anjo exterminador* de Luis Buñuel em que por mais que tentemos sair simplesmente não conseguimos. O mote dessa experiência será um *gatopardismo* oculto em que a vivência urgente do novo esconde apenas a repetição infinita de vários *agoras* interiorizados, a partir de então, como um tipo de experiência ontológica da *eterna mudança*. No entanto, o que essa experiência dissimula é o essencial de si mesma, ou seja, ela é uma falsa mudança que só passa a impressão de transformação enquanto deixa para trás todas as coisas do modo como sempre foram. Assim, nós, sem que realmente possamos sair dessa temporalidade, acabamos presos em nossa própria inércia *agorificada*, ou seja, para ainda nos

mantermos no interior das metáforas literárias, a experiência deste tempo é um *oblomovismo* que se move apenas porque está em movimento.

Essa experiência urgente de um tempo que muda constantemente (para justamente não ter de mudar) e nos arrasta consigo revela em seu anverso o seu momento trágico, a ascensão da imobilidade (ARANTES, 2014, p. 152). O paradigma dessa experiência temporal que estamos aludindo aqui pode ser melhor visualizado no filme *O feitiço do tempo* de 1993 do diretor Harold Ramis. Nele o personagem de Bill Murray, Phil Connors, é o jornalista responsável pela cobertura do Dia da Marmota (*groundhog day* no original e que dá título no original ao filme). Irritado com essa função, repetida pelo quarto ano consecutivo, o protagonista percebe que sua vida *estagnou*. As coisas ficam ainda piores *no dia seguinte* ao se dar conta de que os eventos estavam se repetindo, repetindo e repetindo. E assim continuam por, ao seguirmos o que afirma o diretor do filme, cerca de 30 ou 40 anos.⁴ Nos primeiros dias (ou seriam anos? Não sabemos, afinal este tempo não se *move*) de seu *loop* Phil aproveita a situação para agir de modo transloucado e sem nenhum cuidado com a própria vida ele comporta-se de modo destrutivo em relação a tudo, objetos, pessoas e ele mesmo, pois ao experienciar esse estranho fechamento do tempo sobre si mesmo ele parece sentir que pode tudo já que não há mais nada a perder, uma vez que no outro dia tudo estará como *sempre* foi. Contudo, essa embriaguez de liberdade logo se torna maçante e ele, ao se apaixonar por Rita (produtora da emissora em que Phil trabalha e interpretada por Andie MacDowell), percebe que entregar-se a *um* só tempo (o Agora) é devastador.

A era da emergência, como paradigma do novo tempo do mundo, não faz com que sejamos todos um pouco parecidos com o Phil inconsequente? Não estamos todos presos em um “grande dia da marmota” entregues a mais destrutiva experiência de mundo jamais vista – destruição de biomas, de povos inteiros, o aparecimento constante de pandemias e pestes, aquecimento global, etc. – com muitos de nós em total deriva?

Uma sociedade global, que destrói continuamente as pontes que unem a experiência à expectativa, tende a fechar-se sobre si mesma instituindo como gramática normativa o fenômeno narcísico típico de sujeitos que lutam desesperadamente para manter um mínimo Eu. Se Narciso acha feio tudo o que não é o espelho, e o espelho só pode refletir o agora, então é evidente que estamos todos narcisicamente refletidos nesse tempo *agorificado*. Para o homem-presente a emergência do novo tempo – em sua dupla acepção, como aquilo que emerge e como aquilo que tem pressa – marca a sua entrada na seara das coisas urgentes.

Na obra *O novo tempo do mundo*, o filósofo Paulo Arantes busca identificar o tempo do mundo como sendo o da economia-mundo europeia que se estabeleceu do século XVIII em diante, uma vez que é ela a fundadora do sistema ainda vigente de acumulação-produção-integração global (ARANTES, 2014, p. 31). O surgimento dessa economia-mundo é também o tempo da crise (do antigo regime, é claro, mas não só), do surgimento da Nação e da aceleração do conjunto socioeconômico⁵ (Arantes segue a descrição de Koselleck em *Crítica e Crise*). A consequência imediata da assimilação generalizada desse imperativo da urgência foi a instauração de um estado de crise permanente assim que o globo foi *unificado* pelas condições econômicas elencadas anteriormente (ARANTES, 2014, p. 55). A coisa toda ficou mais complicada a partir dos anos 1970 e, sobretudo, após o desmanche soviético (quando, aparentemente, a História teria chegado ao seu fim), já que a transição desse mundo bipolar – no campo político e ideológico – para uma monopolaridade indicou também a passagem de todos os habitantes dessa economia-mundo para o grande sítio de gerência de riscos: “o tempo do fim (da História) é antes de tudo um (novo) tempo de guerra. E com este último, um novo *regime de expectativas* entrará em vigor, redefinindo segundo uma redistribuição igualmente desigual de riscos e urgências.” (ARANTES, 2014, p. 63 – grifos do autor). Isto é, “o Novo Tempo do Mundo também pode ser entendido como uma Emergência Perpétua.” (ARANTE, 2014, p. 39)

Qual poderia ser, ao menos de acordo com o argumento desenvolvido por Arantes, o novo regime de expectativas desse mundo inteiramente integrado? Uma resposta possível pode ser encontrada na homocrônia global que teve como consequência que:

[...] a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo fosse reabsorvida, e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar *expectativas decrescentes*, algo “vivido” em qualquer que seja o registro, alto ou baixo, e vivido em *regime de urgência*. (ARANTES, 2014, p. 67 – grifos do autor)

A ultrapassagem do futuro pelo presente marca, de acordo com Koselleck e Arantes, a assunção de dois tipos distintos de relação temporal. Primeiro a diagnose do passado, em sua acepção exemplar, deixa de ser, pouco a pouco, motivo para o estudo do passado e cede lugar a outra forma, a segunda a que nos referimos, que é a prognose, como forma de buscar um conhecimento antecipado sobre o tempo (ou seja, a ideia de que é possível controlar as variáveis do futuro). Contudo, esse futuro antecipado está cada vez mais perto devido, justamente, às *expectativas decrescentes*. A “politização

das técnicas de visualização do Horizonte” (ARANTES, 2014, p. 69)⁶ está, assim, inerentemente ligada à busca pelo controle do tempo, uma vez que o surgimento do Estado-Nação e do capitalismo moderno são umbilicalmente ligados e ambos, cada um a seu termo, dependem de um bom *fluxo* temporal para o seu andamento. O substrato que se extrai dessa união faz com que o cálculo e a gestão de riscos tornem-se o modelo normativo desse novo regime de expectativas – cujo anverso indecente é uma deflação de futuro baseado que é em um modelo que gira “em volta do princípio de precaução” (ARANTES, 2014, p. 72) isto por que: “À medida, portanto, que o globo encolhe e os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente, o *horizonte do desejo* tende a zero, pelo menos na base da pirâmide (...)” (ARANTES, 2014, p. 75 – grifos do autor) Um estado de emergência constante é, desse modo, o ponto nodal de regulação da plasticidade do sujeito moderno, pois “todos estão, assim, em permanente estado de alerta, intervindo: policiais, militares, psiquiatras, humanitários, etc. Das populações à informação, tudo é fluxo a ser controlado, tudo é objeto de segurança, alimentar, sanitária, energética, etc.” (ARANTES, 2014, p. 192)

A expectativa decrescente de futuro é, desse modo, o subproduto do *tempo morto* – no amplo sentido possível – que nos resta e, de certo modo, fundamenta a nossa constituição subjetiva, pois este ao mesmo tempo em que amarra a expectativa muito próximo de si *desaparece* com a experiência. O Presente, como observou Hegel, é o vazio, mas em nossa época o paroxismo de tal ideia foi elevado à condição de Coisa, pois se o Presente aparece como a eternidade do movimento contínuo, aqueles que não conseguem (ou não podem) acompanhar o *perpetuum mobile* estarão então condenados à estagnação eterna – ao vencedor o movimento, ao perdedor a poltrona da sala de espera. Voltamos mais uma vez ao *feitiço do tempo*, pois só estão realmente integrados ao sistema aqueles que continuam a viver o mesmo dia *um dia de cada vez*, os outros que, por qualquer motivo, não puderem fazê-lo estarão condenados ao tempo morto da fila de espera – amarrados ao passado e sem poder esperar nada do futuro sem, contudo, poder aproveitar o presente, por assim dizer. Em última instância, isso significa que o movimento, ele também, passou por um processo de comodificação:

Numa virada histórica de aceleração máxima, não espanta que o tempo, assim como os demais pré-requisitos elementares da vida, como espaço, sossego, atenção etc., redescobertos ao término de seu périplo, tenha se tornado o mais importante dos ativos de luxo. (ARANTES, 2014, p. 154-55)

A onipresença do presente se transforma, em uma curiosa virada dialética, na onipresença da espera. A urgência do novo tempo torna-se, por causa disso, para todos os despossuídos, algo como “a inflação das múltiplas esperas” (ARANTES, 2014, p. 164). Condenados a filas intermináveis os proletários do século XXI esperam por emprego, por remédios, por atendimento de saúde, por aposentadoria, por assistência, para poder votar, para tirar documentos, para comer, etc. A disciplina da espera (ARANTES, 2014, p. 166), para Arantes, é o que podemos chamar de resultado biopolítico do novo regime de historicidade *presentista* – afinal, visto que cada vez mais nos retiraram o peso do passado e a expectativa do futuro, o único tempo do qual podemos de fato *esperar* algo é o tempo presente, e neste estamos *imóveis* (!):

Nos tempos que correm (sem trocadilhos), a espera tornou-se uma punição porque *imobiliza*. E pelas mesmas razões – a saber, aceleração social máxima, conforme o aumento exponencial da velocidade de rotação do capital intensifica a exploração do trabalho, que por sua vez se fragmenta e dessocializa [...]. A prova de que a velocidade é antes de tudo um fenômeno político [...] pode ser encontrada na polarização social que ela produz, reinventando verdadeiras “aristocracias da velocidade” cuja “lógica da corrida”, que no fundo é a mesma da guerra, através da qual a dominação se exerce por meio do controle do movimento, da supremacia do não lugar sobre o lugar, prosseguirá por outros meios no tempo instantâneo em que se descola o capital fictício autonomizado. O poder foi assim se tornando imponderável, e suas elites, móveis, elites da mobilidade [...]. (ARANTES, 2014, p. 152-53 – grifos do autor)

O envelhecimento precoce do futuro – ou seja, o abandono mesmo da noção de progresso – e a fluidez constituinte da experiência passada atestam a marca de um tempo imediatizado, visto que esse Presente não cansa de ultrapassar a si mesmo para esconder o fato de que, justamente, como o personagem Phil anteriormente aludido, *não consegue sair do lugar*. A urgência/emergência, para Paulo Arantes, é a marca distintiva desse tempo que ao assumir a forma mercadoria termina por atrair para seu núcleo ao mesmo tempo o que *já foi* e o que *ainda não foi*, plasmando uma única massa temporal cuja marca distintiva é a forma da aceleração constante, naquilo que podemos definir como *cronocentrismo*, isto é, *a coincidência de todos os tempos em um só*. Então o novo tempo do mundo, na definição do filósofo, é o:

[...] o que vem a ser um *estado de perpétua emergência*, quer dizer também que o seu prazo de validade se encerrou, mas, de modo algum, que aquele horizonte de expectativa tenha desaparecido do cenário, pelo contrário: anulando a distância histórica que o separava da experiência retida – não custa insistir –, o futuro inexperimentável, irreconhecível como tal, infiltrou-se inteiramente no presente,

prologando-o indefinidamente como uma necessidade tão mais necessária por coincidir com um futuro que em princípio já chegou. (ARANTES, 2014, p. 77 – grifos do autor)

Em um tempo que se encerra em si, tanto por solapar o passado quanto por “coincidir com um futuro”, o que resta ao sujeito historiador? Como dar sentido ao trabalho daquele que, por natureza, mira o passado? Na seção a seguir faremos uma breve consideração sobre o conceito de ontologia em situação, apontando para o fato de ele poder ser duplamente útil ao historiador: primeiro como categoria de compreensão situacional, isto é, como forma de reconhecer como o seu *próprio* tempo influencia os resultados e rumos da pesquisa empreendida; segundo, como categoria de compreensão temporal, ou seja, uma forma de reconhecer o tempo do *outro* (seu objeto de estudo) como diferente do seu – o que não deixa de ser um tanto óbvio, afinal. E, talvez o principal, como enfrentar o problema do choque constante da heterocronia contra a homocronia cujo resultado evidente é um *cronocentrismo* sufocante?

Uma proposta: por uma ontologia em situação

O problema, contudo, como vimos, não se encerra no simples apontamento dos vetores que condicionam a experimentação temporal ou na análise de sua constante transformação (a heterocronia), por isso cabe agora um breve apontamento sobre a consequência geral de toda essa complexa relação: o tempo vivido, o tempo como objeto e o tempo do outro. Duas perguntas que formam uma só podem ser formuladas a partir disso: afinal que tipo de ontologia histórica surge dessa relação temporal e de que forma devemos nos entender como sujeitos sociais e historiadores nesse *novo tempo*?

Acreditamos, portanto, que indicar de modo efetivo a categoria de apreensão/compreensão do tempo, o que chamamos de ontologia em situação (SAFATLE, 2019), é indispensável para se pensar enquanto sujeito historiador *no* tempo presente e em nossa relação com os tempos passado(s) e futuro(s). (Por que, como já demonstrou Koselleck com as suas categorias de experiência do tempo histórico, o passado e o futuro alteram-se na dialética dinâmica cuja inflexão é o tempo presente. Aqui ainda cabe um apontamento sobre o que pode diferenciar o que pretendemos dizer daquilo que Koselleck efetivamente disse: ele fala em categorias históricas universais para a análise da própria história⁷, aqui falamos em categoria ontológica, isto é, aquilo que me torna o ser que sou e permite um tipo de escrita da história possível em tal ou qual momento.)

Em seu livro *Ontologia histórica* o filósofo canadense Ian Hacking se põe a refletir em torno de uma questão aparentemente bem simples: quais os modos possíveis de ser uma pessoa? (HACKING, 2009, p. 15) Sua explicação para o que despertou tal interesse foi a tentativa de descobrir “[...] como nossas práticas de nomear interagem com as coisas que nomeamos” (HACKING, 2009, p. 14). Isto é, como os nomes dados as coisas *criam* situações e formas de interação novas (que funcionam para frente e para trás no tempo) fundando uma *nova* realidade. A intenção primordial de sua investigação, portanto, é descobrir os modos como nos constituímos a nós mesmos em dado período histórico utilizando as ferramentas que estão disponíveis para tal empreitada em tal momento. (Somente por causa desse aspecto já deveria ficar evidente que a constituição ontológica possível de tal ou qual grupo de sujeitos depende de uma interação dinâmica entre as variáveis individuais e sociais que, caso Durkheim esteja certo, pendem mais para está última o que faz com que, em última instância, a ontologia, ou seja, o estudo das características do ser em geral, seja, necessariamente, situacional e transitória, pois a sociedade muda constantemente e ao mudar, muda os seus sujeito que, em um processo bastante complexo, alteram novamente a sociedade.)

Para Hacking, portanto, o *passar a existir* de uma instituição, um povo, de objetos e até mesmo de tipos de pessoas respeita três eixos fundamentais: conhecimento, poder e ética. São os efeitos em conjunto desses três fatores, defende o autor, que devem ser analisados para tornar reconhecível o tipo de sujeito histórico *possível* em determinado tempo.⁸ Em outras palavras, a análise conjunta desses eixos permite ao historiador ter a sensibilidade para a apreensão de fenômenos que, muitas vezes, não saltam aos olhos imediatamente, mas que, uma vez reconhecidos em sua importância relacional, (re)agem sobre as possibilidades analíticas reais do vir-a-ser do sujeito ou, nas palavras do próprio: “[...] de quem se é e porque se é como se é.” (HACKING, 2009, p. 32) É somente quando observada em sua relação com esses fatores que, nos informa o autor, uma ontologia histórica ganha importância para a compreensão do *tornar-se sujeito* pois:

De fato, muitas opções que estavam disponíveis para mim não o estão, acredito, para meus netos, que podem decidir ser *hacker*, ou qualquer outro papel que corresponda a isso em uns poucos anos, mas que literalmente não era um modo de ser uma pessoa quando eu era jovem.[...]

A ontologia histórica versa sobre os modos como as possibilidades de escolha, e de ser, surgem na história.[...]

A ontologia histórica não diz respeito tanto à formação do caráter quanto ao espaço de possibilidades para a formação do caráter que

cerca uma pessoa, e cria potenciais para “experiência individual”. (HACKING, 2009, p. 36)

O que o surgimento de categorias, conceitos, quadros explicativos, etc., torna manifesto não são os constructos normativos que apareceram por aí, mas sim ações linguageiras que “inventam pessoas” e *reprogramam* todo o mundo *presente* (mas não só isso, pois também refazem o passado – no que alguns poderiam ver anacronismo – e o futuro – no que alguns poderiam ver a temida filosofia da história em sua dupla face: a utópica ou a do ideal de progresso). O que se descobre aí é que “mudanças sociais criam novas categorias de pessoas” e muitas vezes “as pessoas espontaneamente passam a se encaixar em suas categorias.” (HACKING, 2009, p. 116-17) A naturalização e incorporação (no duplo sentido do tempo: como algo assumido e como algo colocado *no corpo*) de categorias que inventam pessoas é, portanto, histórica, o que significa que, em última instância: “Quem somos não é apenas o que fizemos, fazemos e faremos, mas também o que poderíamos ter feito e podemos vir a fazer.” (HACKING, 2009, p. 123) A historicidade dos modos de ser, segundo o autor, “[...] altera o espaço de possibilidades para se ser uma pessoa.” (HACKING, 2009, p. 123). Assim, quando o avanço da medicina, por exemplo, incorre na descoberta de uma nova doença⁹ ou condição patológica, todos os indivíduos que sofrem dela (no presente, no passado – quando possível identificar a sintomatologia – e mesmo no futuro) passam a se encaixar nessa nova categoria; isto, evidentemente, se estende também para o surgimento de ideologias políticas e religiosas que podem reinterpretar eventos que já foram (e mesmo os que ainda serão) à luz de suas coordenadas discursivas.

Então, das categorias jurídicas às sociológicas, passando por patologias mentais e ideologias políticas o nominalismo dinâmico, como chama Hacking, ajuda a estabelecer o tipo de *ser que sendo é*:

Mesmo os mortos são mais do que seus feitos, pois damos sentido a uma vida que acabou apenas dentro de sua esfera de possibilidades passadas. Mas nossas possibilidades, embora inexauríveis, são também limitadas. [...] O que poderia querer dizer em geral que modos possíveis de ser uma pessoa podem de tempos em tempos passar a existir ou desaparecer? [...] Temos uma imagem das gradações da possibilidade. Algumas coisas, por exemplo, são fáceis de fazer, algumas difíceis, e algumas totalmente impossíveis. O que é impossível para uma pessoa é possível para outra. (HACKING, 2009, p. 123)¹⁰

Em termos absolutos, a própria concepção de possível e impossível – para algumas coisas, é claro – é temporal, afinal, não é muito difícil imaginar um grego observando a Lua e pensando em como seria estar lá, coisa que para ele era impossível e para nós plenamente possível (não muito fácil, é verdade, mas ainda assim possível). Assim, a invenção de modos de ser (ou não ser) é, como aponta o filósofo, um modo de compreender que determinados tipos de pessoas são aceitáveis ou rejeitáveis e isto deve ser, por isso mesmo, um dos eixos fundamentais do estudo da História. Por que toleramos certos comportamentos, ações e discursos de certas pessoas e não fazemos o mesmo com outras? A tolerância ou não aos modos de ser leva, invariavelmente, a outra questão: por que mudamos, como seres sociais, ao longo do tempo?

A invenção de critérios intersubjetivos de plasticidade normativa, às vezes interiorizada pelo uso da força em populações inteiras, é o agente que delimita o campo de possibilidades de todos os indivíduos que estão “sob seu guarda-chuva”. Essa observação, um tanto banal é verdade, coloca em questão, contudo, algo que nos interessa aqui: o tipo de historiador possível. Se pessoas são inventadas (e *desinventadas*) isso significa que o historiador, ele também, é reinventado constantemente. Podemos dizer que a única constante que nos une a Heródoto (o “pai de todos”) é a preocupação em entender e explicar os eventos passados, a aproximação, contudo, acaba aí. O modo como observamos, compreendemos, analisamos e descrevemos o passado é bastante diferente. É essa verdadeira dialética temporal que impele a história enquanto ciência a continuar.

Aqui, portanto, a chave interpretativa deve estar na posição que visa entender a correlação existente entre o “sujeito possível” em determinado tempo histórico, isto é, o sujeito em uma situação histórica dinâmica, e o Agora que o engendrou (SAFATLE, 2019, p. 40). A dinamicidade dessa ontologia do “sujeito possível” está necessariamente em situação relacional com o tempo, pois nasce com ele e transforma-se através dele e por isso ela é, como afirma o filósofo Alain Badiou, uma ontologia transitória já que é: “[...] aquela que se desdobra entre a ciência do ser enquanto ser; ou teoria do múltiplo puro, e a ciência do aparecer, ou Lógica da consistência dos universos efetivamente apresentados.” (BADIOU, 1999, p. 10) Em nossa interpretação, o que deve ficar claro é que os *universos efetivamente apresentados* determinam a pessoa possível em tal ou qual período, isso significa que existe um sistema de ideias que regula a gramática da subjetividade que é epocal. Para Badiou o sujeito enquanto *sendo* é o resultado da trança de figuras ativas em sua subjetividade, isto é, o ser é multiplicidade, mas uma multiplicidade “irremediavelmente *local*” (BADIOU, 1999, p. 185 – grifos do autor).

Contudo, como ainda falamos em ontologia pode parecer que caímos em um paradoxo, pois se a ontologia se preocupa com o fundamento do Ser como a entender como uma estrutura transitória? No entanto, para o tipo de história que pretendemos propor aqui, esse movimento que dinamiza o que é próprio do ser se mostra essencial, pois, de acordo com Badiou a ontologia depende do Evento e este “é também aquilo que funda o tempo, *ou antes, evento a evento, tempos*” (BADIOU, 1999. p. 93 – grifos meus) O Evento, nestes termos, enquanto situação de *fundação* é uma forma de “ruptura” com a ordem pré-disposta que organiza a intersubjetividade:

Um evento é a criação de novas possibilidades. Situa-se não simplesmente no nível das possibilidades objetivas, mas no nível da possibilidade dos possíveis. [...] um evento abre a possibilidade daquilo que, do estrito ponto de vista da composição dessa situação ou da legalidade desse mundo, é propriamente impossível. (BADIOU, 2013, p. 138)

O impossível de que nos fala Badiou aqui é justamente aquilo que é *inimaginável* em determinado período, um Evento, poderíamos dizer, é o que, para repetir Hacking, “altera o espaço de possibilidades para se ser uma pessoa”. A *fundação evental* que altera o espaço de possibilidade para ser uma pessoa é, também, a própria condição de possibilidade de produção do conhecimento histórico uma vez que *funda novas possibilidades* ao instalar a heterocronica no coração do cronocentrismo.

Então, quando falamos programaticamente em uma ontologia em situação estamos falando de uma forma de ontologia histórica que:

[...] seria aquela que deixaria evidente como situações sócio-históricas engendram sistemas de ideias que se procuram passar por dotados de necessidade atemporal. Nesse sentido, ela seria apenas uma maneira de mostrar como particularidades, impasses e tensões de dinâmicas em situação são, de certa forma, sublimados em sistemas de ideias com aspirações universalizantes. A força normativa de tais sistemas daria então lugar a uma reflexão crítica sobre a gênese material das normas. Dessa maneira, uma ontologia em situação seria, necessariamente, uma reflexão crítica sobre a própria ontologia. (SAFATLE, 2019, p. 40)

É desse modo que o filósofo Vladimir Safatle, na esteira de Marx e Engels na famosa passagem de *A ideologia alemã* em que os autores versam sobre como as ideias da classe dominante são as ideias dominantes de cada época, indica que a relação das condições ontológicas prévias, *eternizadas* como necessidade fundamental da existência, não deve deixar de ser problematizada, pois sua análise crítica exporia a

própria historicidade das ideias que condicionam duplamente o ser do historiador, primeiro enquanto sujeito social e, aquilo que propomos aqui, enquanto sujeito produtor de conhecimento.

Então, para o pleno desenvolvimento da capacidade analítica de uma ontologia em situação, o exercício crítico seria “imaneante ao próprio exercício da ontologia” (SAFATLE, 2019, p. 41). A principal consequência a ser retirada para a historiografia é a postulação do movimento e da abertura à contingência como base fundamental para a constituição da crítica ao tempo histórico e, conseqüentemente, o historiográfico – em uma relação que serve tanto para o historiador se compreender enquanto sujeito quanto para um melhor entendimento do objeto estudado. Afirmar isto significa dizer que, em última instância, o Novo, em história, somente pode advir a partir de uma repetição do Velho, pois a situação ontológica e transitória em que nos encontramos como sujeitos historiadores, permite-nos mudar a própria perspectiva de observação do fenômeno observado.

O novo tempo do mundo, esse momento de deflação de expectativas que revela o colapso do laço temporal sobre um presente *eternizado*, ontologiza um “tipo de pessoa” e, é claro, um tipo de historiador. E é o deslizamento da plasticidade constituinte da subjetividade de si, isto é, o sujeito possível em determinada época, que altera o modo como o próprio passado *se apresenta* a nós e como nós o escreveremos em forma de história – que será reescrita em outro tempo dando *continuidade* à história.

Considerações finais

A heterocronia é um movimento natural dos tempos históricos, como vimos, contudo está envolvida pela homocronia do capitalismo. O *cronocentrismo* daí advindo, experimentado subjetivamente, tem como resultado a ascensão da figura do homem-presente cuja vida é voltada à urgência de um tempo que não *tolera* a demora. Para esta figura *simplesmente não há mais tempo* para reter a experiência nem para aguardar o devir (vimos também que a punição máxima para os *outsiders* é a interminável espera). A *agorificação* do cotidiano não tem consequência apenas para a vida daqueles que não se ocupam do estudo do passado, uma vez que provoca alterações na própria historiografia (a valorização da história do tempo presente deve ser revista neste cenário).

Então, neste cenário de experiência do tempo, uma simples pergunta se apresenta: como é possível ser historiador?

A proposta feita neste artigo visou apresentar a categoria de ontologia em situação que, se assim podemos dizer, se divide em três partes: a apreensão do tempo em que o historiador vive, do tempo com que se ocupa em seu estudo, e como uma forma de compreender a si mesmo como sujeito. Em termos absolutos, portanto, uma ontologia em situação é uma forma de fazer história cujo motor é a interiorização de uma dinamicidade inerente ao próprio ser que percebe o *seu tempo* (nunca estático, nunca imóvel, apesar de assim parecê-lo), isto porque o ser enquanto ser é o resultado de uma dialética: pois se a substância última que me torna o ser que sou ainda é a *mesma* eu, com toda a certeza do mundo, já não sou o mesmo que era há quinze anos. Levar isso em consideração é importante para compreender o que pode ou não interessar ao coletivo, o que pode ou não despertar sua atenção, o que pode ou não ser feito, enfim, ao que é *possível* ou *impossível* em determinado tempo. Uma vez que este processo seja apercebido pelo sujeito historiador, isso talvez possa (e possivelmente deva) tornar-se a condição de possibilidade da produção do conhecimento científico histórico.

Referências:

- AGAMBEN, Giorgio. *Bartelby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. *Infância e História: destruição da experiência e origem história*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.
- ARANTES, Paulo. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- _____. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontologia transitória*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e fênix*. São Paulo: Edunesp, 2013.
- GATTINARA, Enrico Castelli. *A multiplicidade temporal: um problema no qual ciência, história e filosofia se encontram*. 2018b In: *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempo históricos*. Goiania, Ricochete, 2018.
- HACKING, Ian. *Ontologia histórica*. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2009.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2014.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autentica, 2014.

HEGEL, Georg F. W. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis-RJ: Vozes : Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Saraiva de Bolso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto: Puc-Rio, 2014.

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LAÏDI, Zaki. *A chegada do homem presente: ou da nova condição do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MARTINS, Estevão R. *Tempo: experiência, reflexão, medida*. 2018c. In: *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempo históricos*. Goiania, Ricochete, 2018.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SALOMON, Marlon. *Heterocronias* 2018a In: *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempo históricos*. Goiania, Ricochete, 2018.

SILVA, Renán. *Lugar de dívidas: sobre a prática da análise histórica: Breviário de inseguranças*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

WHITROW. G. J. *O tempo na História: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

¹ Renan Silva em seu *Lugar de dívidas* já havia colocado a questão: o que ocorre quando perdemos a conexão com o passado e quando o presente se torna um país estranho? Mas, como aponta Laïdi, esse processo se dá também com o futuro: “O presente desprovido de toda a antecipação acaba por ter no futuro uma espécie de estranheza sem consistência, despida de toda a conaturalidade com ele” (LAÏDI, 2001, p. 116.) Em suma, vivemos na época do presente eterno mas ele, o passado e o futuro se tornam todos estranhos a nós. O homem-presente é um ente chapado assim como a tela de seu smartphone.

² <https://www.antonimos.com.br/presente/>

³ “O Agora tem seu não-ser em si mesmo e torna-se para si mesmo imediatamente um outro, mas esse Outro, o Futuro no qual o Presente se transforma, é imediatamente o Outro de si mesmo, pois agora é presente. Mas não é esse primeiro Agora, esse conceito do Presente, e sim um Agora que se engendrou do Presente pelo Futuro, um Agora no qual o Futuro e o Presente são igualmente suprimidos e absorvidos, um ser que é o não-ser de ambos, a atividade, superada e absolutamente em repouso, de um sobre o outro.” (HEGEL, *Jenenser Logik*. p. 204. Apud ARANTES, 2000, Op. Cit.)

⁴ Como se pode ver no item 12 dessa lista: <https://www.mentalfloss.com/article/70147/16-repeatable-facts-about-groundhog-day>

⁵ Como Arantes afirma em nota de rodapé, “o tempo abstrato dos mercadores e o tempo histórico de uma comunidade política imaginada em movimento percorriam desde o início o mesmo trilho.” (ARANTES, 2019, p. 37.)

⁶ O essencial no prognóstico, como perspectiva de futuro, é o estabelecimento de um projeto e, segundo Laïdi, é isto que “vai permitir ao homem configurar o espaço do projeto. Ela [a perspectiva] oferecer-lhe-á a profundidade espacial indispensável à redefinição da sua relação com o tempo.” (LAÏDI, 2001, p. 45) A descoberta da perspectiva, mesmo que a princípio como técnica artística, permitirá ao homem moderno não apenas projetar o espaço, mas também o tempo: “A perspectiva é, deste modo, simultaneamente uma técnica e um enunciado, um modo de fazer e uma maneira de ser” (LAÏDI, 2001, p. 51). Como maneira de ser a perspectiva institui em seu interior uma relação diferencial com o próprio tempo, por isso “A questão já não é compreender onde nos encontramos, mas para onde nos dirigimos. A partir de então, já não se trata de apresentar um quadro do mundo, mas de se projetar nesse mundo. O momento histórico consagra, pois, esta passagem do quadro ao projeto, esta oscilação do olhar do espaço para o tempo.” (LAÏDI, 2001, p. 74)

Para um aprofundamento maior no tema da perspectiva consultar a segunda parte do livro já citado de Zaki Laïdi.

⁷ “As condições da possibilidade da história real são, ao mesmo tempo, as condições do seu conhecimento. Esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência — pois a expectativa abarca mais que a esperança, e a experiência é mais profunda que a recordação — são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã. Com isso chego à minha tese: experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político.” (KOSELLECK, 2006, Op. Cit. p. 308.)

⁸ Sua referência basilar é o trabalho de Michel Foucault. (HACKING, 2009, p. 14-23)

⁹ Em realidade, algumas doenças já estão entre nós há muito, mas eram chamadas de modo geral de “peste”, o seu nome próprio cria, portanto, uma condição nova. A partir desse ato fundador o sujeito não é mais portador da “peste” mas, por exemplo, da febre tifoide transmitida pela bactéria salmonela typhi e descrita pela primeira vez em 1880 por Karl Joseph Elberth.

¹⁰ Estamos aqui muito próximos do debate sobre a potência do ato para *ser* e para *não ser* e a contingência das escolhas que levam a esse ato decisional fundador, como coloca Giorgio Agamben: “[...] a potência é justamente a coisa mais difícil de pensar. Porque se a potência fosse sempre somente potência de fazer ou ser algo, então, nós não poderíamos jamais experimentá-la como tal, mas, segundo a tese megárica, ela só existiria no ato que a realiza. Uma experiência da potência como tal é possível apenas se a potência for sempre também potência de *não* (fazer ou pensar algo), se a tabuleta para escrever *pode não* ser escrita. Mas é precisamente aqui que tudo se complica. Como é possível, com efeito, pensar uma potência de não pensar? O que significa, para uma potência de não pensar? E se a natureza do pensamento é ser em potência, o que pensará? [...]

Mas a potência não é a vontade e a potência não é a necessidade [...]. Crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência (que é sempre potência de fazer e de não fazer) – essa é, precisamente a perpétua ilusão moral.” (AGAMBEN, Giorgio. *Bartelby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 21-27.)

A livre escolha, isto é, a potência do agir para fazer ou não fazer algo, é sempre limitada por estruturas sociais que delimitam e sobredeterminam o espaço de execução do ato em si.

Artigo recebido em 18 de janeiro de 2021.
Aceito para publicação em 11 de maio de 2021.