

A marca do passado*

The sign of the past

Paul Ricoeur

Resumo

Este artigo se interroga sobre o estatuto ao mesmo tempo epistemológico e ontológico de um passado que “foi” (*a été*) e do qual os indivíduos, assim como as sociedades, se lembram, mas, que, como a linguagem ordinária exprime, “não é mais” (*n’est plus*). Toda uma tradição de reflexão sobre a conservação do passado pela memória desde Platão e Aristóteles quis conduzir a memória à metáfora da impressão (*empreinte*). Em contrapartida, este artigo tenta mostrar que a memória, da qual o conhecimento histórico muito depende, não é simplesmente assimilável a este topos tradicional. O que caracteriza a memória plural e pública que alimenta o trabalho do historiador é o estatuto privilegiado do testemunho, a possibilidade de confrontar diferentes testemunhos uns com os outros, dos quais depende a credibilidade da narrativa histórica. Assim, o que nos faz assistir ao evento narrado é menos a problemática de uma semelhança entre narrativa e acontecimentos narrados – a problemática do rastro, herdada de uma tendência tradicional de identificar a memória com a impressão – do que a confrontação dos testemunhos em seus diferentes graus de fiabilidade.

329

* Originalmente publicado em: RICOEUR, Paul. La marque du passé. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, nº 1, Janvier-Mars, 1998. Tradução de Breno Mendes e Guilherme Cruz e Zica. Os direitos para publicação deste texto foram gentilmente cedidos pelo comitê editorial do *Fonds Ricoeur*. O copyright desta publicação é: © Comité éditorial du Fonds Ricoeur.

A questão colocada neste estudo se situa na fronteira da epistemologia e da ontologia. É ainda uma questão de epistemologia na medida em que ela concerne à legitimidade da pretensão da memória à fidelidade e da história à verdade; chamemos esta questão a do referente. Ela está implícita na declaração de Aristóteles na *Péri Mnèmès kai anamnêseôs*: “A memória é do passado”. Mas, já é uma questão de ontologia, na medida em que o que está em jogo é o caráter de *passéité*¹ do passado: o que significa, então, ser passado? Decerto, ontologia não quer dizer substancialidade, mesmo no sentido amplo de entidade. Passado é um adjetivo substantivado: é o caráter, para um fato alegado, de ser passado. É, diria Wittgenstein, por erro gramatical que se substantivou o passado, particularmente tratando-lhe como um lugar em que se depositariam as experiências vividas uma vez que elas passaram; a própria imagem do passado como trânsito, tal qual se encontra em Santo Agostinho, induz esta deriva lexical; mais gravemente, a persistência, e talvez o caráter inexpugnável de certas metáforas espaciais com as quais nós não cessamos de nos confrontar, encoraja este prestígio do substantivo: em primeiro lugar, aquela da impressão feita por um sinete sobre a cera dá vigor à ideia de uma localização da lembrança, a qual seria armazenada, estocada em alguma parte, num lugar em que estaria conservada e do qual se iria extraí-la para evocá-la, lembrá-la. É contra esta deriva, à qual a linguagem ordinária oferece pouca resistência, que se faz necessário manter o estatuto lexical do passado como adjetivo substantivado. Nós diremos, portanto: caráter passado, *passéité*. Para continuar ainda um momento na linguagem, é preciso sublinhar dois outros notáveis modos de expressão que independem do domínio do substantivo; são, inicialmente, os advérbios de tempo: então, outrora, primeiramente, depois, antes, etc.; eles expressam os graus de distância, de profundidade no tempo – traço que nos fez caracterizar a memória como guardiã da distância temporal –, bem como as relações de anterioridade-posterioridade, que regem a sucessão, e, dessa forma, em combinação com os precedentes, o escalonamento na distância, os graus de profundidade temporal. Vêm, em seguida, os tempos verbais, dos quais Harald Weinrich, em sua grande obra *Tempus*, mostrou a surpreendente sutileza: pense apenas no jogo combinado do *imparfait* e do *passé-simple*² em francês: ele ainda dormia quando alguém bateu à porta. É notável que seja no nível da frase, isto é, da primeira unidade de discurso, e mais ainda no fraseado do discurso, que os diversos tempos exercem suas funções discriminativa e opositiva. Além disso, são essencialmente os verbos de ação, de estado, de posição, que os advérbios de tempo e os tempos verbais modificam. Retenho deste rápido percurso pelo léxico e pela sintaxe do passado uma salvaguarda

¹ Qualidade passada do que um dia se passou [*passéité*]. Essa noção, assim como a de representância, pretende lançar luz sobre a aplicação do conceito de ‘real’ ao passado histórico. O passado, visado pela representância historiográfica, não é apenas algo ausente, mas também algo anterior. O enigma do passado constitui-se no fato de se remeter em sua *passéité*, simultaneamente, àquilo que foi (*ce qui a été*) e àquilo que não é mais (*ce qui n’est plus*). (N. dos T.)

² O tempo verbal denominado *imparfait*, na língua francesa, corresponde ao pretérito imperfeito da língua portuguesa; no mesmo sentido, o *passé simple* equivale às conjugações do pretérito perfeito do português. O primeiro, além de indicar costumes e hábitos mantidos no passado, associa-se a ações inconclusas, enquanto que o segundo aporta em si a ideia de uma ação iniciada e terminada no pretérito. (N. dos T.)

contra a tendência, que é também aquela da linguagem, de tratar o passado como uma entidade, uma localidade onde residiriam as lembranças esquecidas e de onde a *anamnésis* as extrairia.

Esta advertência me guiou na elaboração da estratégia deste estudo. Eu proponho proceder em duas etapas: Na primeira, continuaremos a isolar o passado de sua relação, senão com o presente, pelo menos com o futuro. É neste quadro provisório que enfrentaremos uma primeira vez a pretensão à fidelidade da memória e à verdade da história. Aparecerá muito rapidamente que esta abstração da dimensão de passividade não conduz a outra coisa senão a reforçar o lado talvez ultimamente aporético, enigmático, da reivindicação de verdade, condenada a uma oscilação sem fim entre confiança e suspeita. Nós seremos, assim, constrangidos, pelo que poderíamos chamar de fracasso, a retrabalhar tudo o que foi dito sobre a passividade do passado, dando-lhe por moldura a dialética das três orientações ou dimensões temporais em direção ao passado, ao presente, ao futuro. Terminaremos pelo que chamarei choque do retorno da visada do futuro sobre a do passado no coração do conhecimento histórico.

O referente da memória e da história

Não é arbitrário limitar a interrogação sobre o estatuto da passividade. O que significa dizer que alguma coisa tenha se passado anteriormente, isto é, antes que se lembre e que se fale dela? A fórmula de Aristóteles, que gosto de repetir: "A memória é do passado", não necessita mobilizar o futuro para dar sentido a sua afirmação. O presente, é verdade, está implicado no paradoxo da presença da ausência, paradoxo comum à imaginação do irreal e à memória do anterior. Retornarei mais adiante à discussão sobre a verdadeira natureza desta presença. Mas, de alguma maneira, o futuro é colocado entre parênteses. Não é o que acontece quando procuramos uma lembrança, que nos entreguemos ao trabalho de memória, ao culto da lembrança? Assim, Husserl desenvolve extensamente uma teoria da retenção e da relembração e não aborda mais do que sumariamente a protensão,³ como se tratasse de uma simetria obrigada. A cultura da memória, como *ars memoriae*, como técnica de memorização, se constrói sobre igual abstração do futuro. Mas é, sobretudo, à história que concerne metodologicamente este eclipse do futuro. É por isso que o que seremos levados a dizer, no fim do percurso, sobre a inclusão da futuridade na apreensão do passado histórico irá fortemente na contramão da orientação claramente retrospectiva do conhecimento histórico. Objetar-se-á a esta redução da história à retrospectiva, que o historiador, enquanto ator da história e cidadão (como dissemos no fim do Quarto Estudo),⁴ inclui na sua motivação de arteção

331

³ Conceito cunhado por Edmund Husserl em suas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (1905). Ele está diretamente relacionado à noção de retenção, que indica a lembrança que retemos das vivências passadas após a percepção de um processo temporal. De acordo com Husserl, é em função dessas experiências passadas que antecipamos as futuras. A protensão se dirige ao futuro buscando contato com as vivências que virão. O principal exemplo utilizado pelo filósofo é o da percepção de uma melodia musical. Para ele, quando ouvimos uma canção, uma determinada nota musical fica retida em nossa consciência. Assim, a protensão indicaria nossa expectativa pelas próximas notas que preencheriam o fluxo temporal. (N. dos T.)

⁴ O presente texto foi extraído da Sexta e última aula do seminário ofertado por Paul Ricoeur no *Collège International de Philosophie*, em 1997. Aqui, Ricoeur faz referência à Quarta aula deste seminário. (N. dos T.)

da história sua própria relação com o futuro da cidade. Isto é verdade, mas ele não inclui esta relação no objeto de seu estudo, no tema que ele recorta no passado concluído; observou-se a este respeito que a investigação do passado histórico não implica mais do que três posições temporais: a do evento-alvo, a dos eventos intercalados entre este e a posição temporal do historiador, e, enfim, o momento da escrita da história: três momentos, dois no passado e um no presente. Quanto à definição de história proposta por Marc Bloch, a saber: "A ciência dos homens no tempo", ela não deve mascarar este limite metodológico do ponto de vista retrospectivo da história: os homens no tempo são, de fato, de outrora, tendo vivido antes que o historiador escrevesse sobre eles; a discussão que se segue sobre a ideia de rastro confirmará esta limitação da história ao passado de sua própria escrita. Há uma legitimidade provisória em se colocar a questão do referente da memória e da história sob a condição da abstração do futuro. A questão será, portanto, de saber se uma solução para o enigma da passeidade pode ser encontrada nos limites desta abstração.

332

Eu disse: o enigma do passado. Na verdade, trata-se de um rosário de enigmas. O primeiro que vem à mente encontra-se na linha da investigação iniciada acima sobre o léxico e a sintaxe da temporalidade. Falamos do passado simultaneamente como o que não é mais (*n'est plus*) e como o que foi (*a été*). A primeira designação, adverbial, é de caráter negativo: não mais; a segunda, que remete à nomenclatura dos tempos verbais, é de caráter positivo: foi. Caberia escolher entre os dois, e, mesmo, hierarquizá-los? Abordaremos, na segunda parte deste estudo, ao tratarmos a dialética das três instâncias da temporalidade, as razões que conduziram Heidegger, no quadro de uma ontologia do *Dasein* centrada no cuidado (*souci*), a promover o ter sido – le *gewesen* – à posição do autêntico e do originário, e a fazer recuar o passado, tomado no sentido de concluído, à posição dos modos de ser colocados sob o signo do *vorhanden*, do *zuhanden*, do dado e do meneável. Eu gostaria de defender desde agora, no quadro de uma fenomenologia provisoriamente fechada sobre a passeidade enquanto tal, o igual direito destas duas designações. Falar de ação concluída, não é somente ver no passado o que escapa aos nossos sentidos, aquilo a respeito do que não podemos mais agir, é também significar que o objeto da lembrança traz a marca indelével da perda. O objeto do passado enquanto concluído é um objeto (de amor, de ódio) perdido. A ideia da perda é a este respeito um critério decisivo da passeidade. Nós a encontramos no Segundo Estudo em relação com a noção de profundidade temporal, de escalonamento e de distância no tempo. Se for realmente assim, o não poder agir sobre o passado é apenas um corolário da perda, pelo viés da capitulação, em direção à interiorização da perda. Neste sentido, eu diria que o ato de colocar o "real no passado" (para retomar uma expressão de Sartre no *Imaginário*), como ter sido (*ayant été*), passa pela prova da perda e, portanto, pelo não mais ser. É sob a condição de separação que a distância significa e que o ter sido se coloca. O enigma do par "não mais ser" e "ter sido" não nos deixará daqui por diante.

Ele ressurgue no horizonte de um novo enigma, bastante antigo, uma vez que ele aparece no *Teeteto* e no *Sofista* de Platão, prolonga-se no pequeno

Tratado de Aristóteles, e reaparece em Agostinho. Trata-se do enigma da *eikôn*, da imagem, se quisermos, mas em um dos sentidos da palavra *eikôn* que compreende, como também vimos no Segundo Estudo, os dois modos de presença, o de ausente como irreal e o de anterioridade como passado. A “lembrança pura” é posta em cena e colocada sob os olhos, como dissemos no fim deste estudo, em forma de imagem. Assim, o enigma da *eikôn* cobre as duas formas de presença da ausência, a do irreal e a do anterior. Ora, o que há de enigmático aqui?

O enigma se dá em dois graus, duas etapas. A princípio, é o recurso à metáfora da marca, tal qual impressa por um sinete sobre a cera; é, em seguida, a postulação de uma relação de similitude entre a evocação presente e a marca na cavidade. Enigma da marca, enigma da semelhança. Por que enigma e, mesmo, duplo enigma?

Tomemos, inicialmente, a metáfora da marca: enquanto deixada, ela é presente. Mas, como sabemos que ela foi deixada, e por quem? Ou pelo quê? O enigma da presença do ausente é somente abordado mais à frente, na pressuposição de um agente que imprimiu a marca como signo de sua passagem; ora, esta representação da causa é exterior a função do signo da impressão. Em outras palavras, para valer como marca, uma forma na cavidade deve comportar de antemão uma dimensão de alteridade concernente à origem da impressão. Por trás da marca do sinete há o ato de selar, de imprimir. Relembramos como Aristóteles, ao se recordar do *Teeteto* e do *Sofista*, propõe resolver esta dificuldade: ele desloca a metáfora do sinete e de sua impressão para o plano gráfico. Imagine, diz ele, um quadro: pode-se considerá-lo em si mesmo como conjunto de traços desenhados e pintados, ou como se se remetesse a outra coisa, a um original significado, representado, ou como apropriadamente se diz, a uma coisa retratada. Este deslocamento da metáfora da marca do sinete sobre a cera àquela do quadro não constitui uma solução, mas um desnudamento do enigma, a saber, a dupla significação tanto do quadro quanto da impressão como simples presença e como reenvio ao ausente, seja este um irreal ou um real passado.

Acrescente-se o segundo enigma que traz à tona a metáfora gráfica da inscrição. O enigma concerne à ligação presumida da semelhança entre o quadro e o original. Lembramo-nos do embaraço de Platão no *Sofista* ao propor a distinção de duas artes miméticas, uma fantasmática, enganadora, e a outra, eikástica,⁵ presumidamente verídica. Mas, em relação a que reconhecemos que uma imagem é verídica? Todo o enigma da lembrança está aqui resumido sob seu duplo aspecto: para que a marca seja signo de outra coisa, é preciso que ela aponte de alguma maneira a causa que a produziu. Quanto à semelhança presumida entre o retrato e seu modelo, como a apreciar na ausência de um *tertium comparationis*? Uma dúvida nos acomete: não nos confundimos, desde o início, com a metáfora do *tupos*, da marca enquanto presença do ausente? E não nos confundimos, novamente, com a designação de uma relação de semelhança entre a coisa presente e a coisa ausente, relação imposta pela metáfora do

⁵ Forma neologizada por Ricoeur a partir de derivação do termo *eikôn*. (N. dos T.)

quadro? Posta bruscamente, a questão é a seguinte: seria a lembrança uma imagem análoga de um acontecimento do qual se guarda uma impressão? Toda a nossa moderna problemática da "representação" não faz mais do que repetir esta velha aporia do ícone. Representar é apresentar de novo? É a mesma coisa ainda outra vez? Ou é outra coisa que não uma reanimação do primeiro encontro? Uma reconstrução? Mas em que uma reconstrução se distingue de uma construção fantástica, fantasiosa, isto é, de uma ficção? Como a posição de real passado, de passado real, é preservada na reconstrução?

É notável que o conhecimento histórico reanime esta velha aporia da *eikôn*. Considere a série que colocamos na base da coleta dos fatos, ao nível do que chamamos de história documental; a série era esta: arquivo – documento – rastro; o arquivo direcionando-se ao documento e o documento ao rastro. Dessa forma, tudo convergia no rastro, a tal ponto que Marc Bloch pôde definir a história como "uma ciência por rastros". Os documentos são rastros e os arquivos reservas de rastros inventariados. Ora, o que é o rastro senão o equivalente moderno da marca segundo os Gregos? A metáfora se deslocou da marca do sinete sobre a cera para a passagem de um animal no campo. Porém, o fundo da metáfora continua o mesmo: o rastro deixado é também uma marca oferecida para decifração. Assim como é preciso saber, por um saber anterior e exterior, que alguém marcou a cera com seu sinete, é necessário saber que um animal passou por aqui e, além disso, saber distinguir o rastro de um javali do de um cervo. O enigma da marca se repete, assim, no enigma do rastro; é preciso um saber teórico prévio sobre os costumes de quem deixou um rastro e um saber prático sobre a arte de decifração do rastro que funciona como efeito-signo da passagem que o deixou.

334

Dessa forma, o conhecimento histórico apenas repetiria o enigma da *eikôn*? Não, ele traz um elemento novo, suscetível, se não de resolver o enigma, ao menos de torná-lo tolerável. Este elemento novo é o testemunho em que observamos a estrutura de transição entre a memória e a história. Ora, o testemunho introduz uma dimensão de uso linguístico ausente na metáfora da marca, a saber, a fala do testemunho que relata o que viu e pede para que se acredite nele. A marca que o acontecimento deixa é o ver que se reveza entre o dizer e o crer. Da mesma feita, o enigma da relação de semelhança se substitui pelo da relação fiduciária – talvez menos intratável – constituinte da credibilidade do testemunho. Assim, não se trata mais da semelhança de um quadro, mas da credibilidade de um testemunho de que a boa fé presumida pode ser colocada à prova por uma confrontação de testemunhos. Desde já, é desnecessário dizer que o rastro simplesmente repete o enigma da marca. Substituindo a marca, o testemunho desloca a problemática do rastro; é preciso pensar o rastro a partir do testemunho e não o inverso.

O que resulta disso para a relação com o passado? Negativamente, a injunção de sair da problemática da semelhança. É preciso deixar de se perguntar se uma narrativa assemelha-se a um acontecimento; para se perguntar se o conjunto de testemunhos, confrontados entre si, é fiável. Se for o caso, podemos dizer que a testemunha nos proporcionou assistir ao acontecimento narrado.

Retomando esta última expressão, assistir, pode-se questionar se é possível ir até o fim da substituição da problemática do testemunho pela do ícone. A resistência desta à redução não deve se dar sem alguma razão. Sem dúvida, é preciso remontar aqui a nossa discussão anterior concernente às relações entre a memória e a imaginação.⁶ Depois de termos dissociado tão radicalmente quanto possível o ato de colocar um real passado, aquele de suspender toda posição de realidade a fim de visar o irreal enquanto tal, assistimos ao retorno da imagem sobre o trajeto de efetuação da “lembrança pura”. A lembrança, precisamos reconhecer, reaparece como imagem, em imagem. É a este estado, que Bergson descreve como aquele da lembrança-imagem, que a problemática do ícone se remete imediatamente. A história não está a salvo desta espécie de revanche do imaginário. A imaginação, como sublinhava o próprio Collingwood, grande defensor, no entanto, da ideia de reanimação, de reafetuação (*reenactment*) do passado no presente da narrativa, opera em todos os níveis do questionamento, desde a formação de hipóteses, passando pela comparação entre os diversos cursos dos acontecimentos, até o nível mesmo da explicação, em particular sob a forma da imputação causal singular. A ficção se insinua de maneira ainda mais flagrante nas grandes composições literárias, em que o quadro o disputa com a narrativa, neste nível de complexidade e amplitude em que a história merece seu nome de historiografia, de escrita da história. É a favor desta *mise-en-scène*, pela qual a história põe sob os olhos aquilo que ela testemunha, que a metáfora do retrato, afastada acima, retoma vigor. É preciso, certamente, inverter à condição prévia as relações de prioridade entre o testemunho e o quadro, e dizer que o quadro propõe um ícone de seu modelo somente porque, inicialmente, este se quer fiel àquele, à maneira de um testemunho. O quadro, sugeriríamos, é imagem apenas secundariamente, a favor do movimento pelo qual ele iconiza seu próprio elã de fidelidade ao seu modelo.

Paralelamente ao questionamento da metáfora do quadro, seria preciso submeter o modelo da tradução a um exame semelhante.⁷ Traduzir, declara Antoine Berman (BERMAN 1984), é ao mesmo tempo habitar a língua do estrangeiro e dar hospitalidade a este estrangeiro no coração de sua própria língua. Da mesma maneira, não poderíamos dizer que a memória e a história traduzem o que foi transmitido de um acontecimento na língua de recepção do narrador? Traduzir, diz o provérbio, é trair. Que seja, mas, a traição diz respeito à categoria do testemunho, e não à da imagem.

É no prolongamento destas complexas trocas entre memória e imaginação que retomarei, hoje, a proposta, feita em *Tempo e Narrativa III*, de interpretar a relação entre a história e o passado à luz do conceito de representância⁸

⁶ Esta discussão foi incluída como primeiro capítulo da obra *A memória, a história, o esquecimento*. (N. dos T.)

⁷ Uma coletânea com três conferências de Ricoeur a propósito da teoria da tradução foi recentemente publicada em português sob o título *Sobre a tradução*. (N. dos T.)

⁸ Esse conceito emerge na discussão sobre a realidade do passado histórico. “A questão da representância do passado ‘real’ pelo conhecimento histórico nasce da simples pergunta: que significa o termo ‘real’ aplicado ao passado histórico? Que queremos dizer quando dizemos que algo ‘realmente’ aconteceu?” (RICOEUR 2010, p. 236). Nesse momento, o autor distingue duas noções de representação: 1) Representar no sentido de estar no lugar de alguma coisa (*vertretung*); 2) Representar no sentido de criar para si uma imagem de algo exterior, ausente (*vorstellung*). Embora reconheça que as duas acepções estejam implicadas na representação historiadora, Ricoeur diz que o rastro, o qual é

(*représentance*) ou de lugar-tenência (*lieutenance*), modalidade notável do que eu chamava, então, a refiguração do passado pela narrativa. Naquela oportunidade, eu distinguia o conceito de representância, ou de lugar-tenência, daquele de representação, na esteira do termo alemão *Vertretung*, distinto do *Vorstellung*. Hoje, tentarei salvar o conceito de representância, ou de lugar-tenência, dispondo-o ao lado do “como” do testemunho antes que do “como” da metáfora, ainda que este esteja associado ao “ser como”, elaborado no oitavo estudo de *A metáfora viva*. A representância, posso dizer, exprime a opaca mistura entre a lembrança e a ficção na reconstrução do passado. Pelas mesmas razões, espero, hoje, menos luzes do que outrora da dialética entre o mesmo, o outro e o análogo, por meio da qual eu tentava articular conceitualmente a relação de representância. Este recurso à analogia, para além da oposição entre o mesmo e o outro, parece-me, atualmente, excessivamente tributária da problemática da *eikôn*, talvez por não ter passado pelo crivo do testemunho.⁹

Voltando uma última vez à carga, pergunto-me se a resistência da problemática do ícone à sua absorção na do testemunho não teria ainda uma razão mais profunda que o fenômeno de iconização, de *mise-en-tableau*, da lembrança. Talvez reste alguma coisa de mais irreduzível na problemática do rastro, e que se insinua no cerne do testemunho, ou antes em seu lugar de

336

deixado pelo passado, assumiria o próprio papel deste. Por isso, ele tem uma função de lugar-tenência em relação ao passado numa função de representância. Como a historiografia é uma ciência por rastros, fica evidenciado que sua referência, sua forma de acesso ao passado é indireta, mediada pelos vestígios deixados por ele. (N. dos T.)

⁹ O que dizer, de maneira mais geral, sobre a releitura, do capítulo de *Tempo e Narrativa III*, consagrado à realidade do passado histórico? Eu o havia feito preceder de um capítulo sobre “as variações imaginativas sobre o tempo”, tendo em vista incluir a dimensão ficcional no processo de refiguração do tempo pela narrativa. Eu me interessava, então, pela maneira como a ficção explora “a falha aberta pelo pensamento reflexivo entre o tempo fenomenológico e o tempo cósmico” (RICOEUR 2010, p. 216). Esta dificuldade perdeu sua acuidade na presente obra, na medida em que, ao encontro de Agostinho e de Husserl, e mesmo de Heidegger, o tempo fenomenológico me parece comportar, a título primordial, os traços tais como a databilidade pelos quais o tempo do mundo é incorporado à escansão do próprio tempo fenomenológico. Em compensação, continuo a assumir de uma parte a oposição entre narrativa histórica e ficção com risco de dar lugar a seu emaranhamento sobre o caminho da lembrança pura à lembrança imagem, em particular no plano de elaboração dos grandes afrescos históricos em que a *mise-en-tableau* se faz *mise-en-scène*. Quanto ao capítulo consagrado à “realidade do tempo histórico”, ele é o objeto da revisão, em profundidade, mais acentuada em razão do entrelaçamento entre a problemática do rastro e a do testemunho. O enigma da representância, como eu dizia naquele momento, parece-me, ainda hoje, bem colocado. Os ensaios semânticos em torno do termo alemão *Vertretung*, distinto de *Vorstellung*, parecem-me ainda pertinentes; a narrativa histórica está em uma função de lugar-tenência em relação ao passado histórico: “Essa função caracteriza a referência *indireta*, própria de um conhecimento por vestígio, e distingue de qualquer outro o modo referencial da história com relação ao passado” (RICOEUR 2010, p. 238). E eu acrescentaria: “É claro que esse modo referencial é inseparável do próprio trabalho de configuração: com efeito, é só por meio de uma retificação sem fim de nossas configurações que formamos uma ideia do inesgotável recurso do passado” (RICOEUR 2010, p. 238). Mas, nesta época, eu compreendia a noção de rastro como o término da sequência de encaminhamentos que, os arquivos, conduzem aos documentos, e os documentos ao rastro. Na ausência da correlação entre rastro e testemunho, eu continuava, sem que me desse conta, prisioneiro do enigma da *eikôn*, enigma que não havia identificado. Resultava-se disso que a dialética, inspirada pelos Grandes Gêneros platônicos do Mesmo, do Outro e do Análogo, se ela permitia, de um lado, transcender a oposição entre a reafirmação segundo Collingwood (eu poderia ter acrescentado a ressurreição do passado de acordo com Michelet) e, de outro, o elogio da diferença, feito por Paul Veyne e Michel de Certeau, ao benefício da ideia de analogia, esta dialética não se desligava, ainda que devesse, da fascinação não assumida pela velha problemática da *eikôn*. O preço disso era o atolamento na tropologia de Hayden White que me parece hoje inadequada para resolver a aporia, bem colocada, da representância. Voltando ao que foi dito acima sobre a salvação parcial da metáfora do quadro, eu gostaria de insistir sobre a distância fundamental entre quadro e cópia. É o destino da ideia de *mimêsis* que está em jogo aqui. Um quadro não é uma cópia, na medida em que ele é uma interpretação, ou, eu preferiria dizer, uma busca da verdade pela interpretação. Talvez fosse preciso dizer o mesmo quanto à fotografia. Pense em Cartier-Bresson, em Doisneau. A foto não é menos configuração em vista da reconfiguração do que o quadro. Ela também visa a fidelidade além da reduplicação pela cópia. Quadro e fotografia, em sua fase de mais alta perfeição, remetem-se à fase de iconização da lembrança e, através deste processo, apontam para a problemática da fidelidade.

origem. Trata-se do reenvio do ícone, assim como do rastro, ao acontecimento anterior à marca, à incisão, à inscrição, acontecimento cujo paralelo se apresenta na própria passagem que deixou o rastro. Ora, o testemunho contém em sua raiz um enigma comparável. Antes de se expressar, a testemunha viu, ouviu, experimentou (ou acreditou ver, ouvir, experimentar, pouco importa). Em suma, ele foi afetado, talvez marcado, abalado, ferido, em todo caso, *atingido*, pelo acontecimento. O que ele transmite através de suas palavras é algo deste *ser afetado por...*; neste sentido, pode-se falar de marca do acontecimento anterior, anterior ao próprio testemunho, marca de certa forma transmitida pelo testemunho, o qual comporta uma face de passividade, de *pathos*, termo que se encontra na definição inicial da memória por Aristóteles. Encontramos este traço "pático" no nível da consciência histórica sob a sábia forma designada por Gadamer como "consciência do efeito da história" (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) – expressão que se pode traduzir por "ser-afetado pela história".¹⁰ Através da narrativa, o ouvinte torna-se testemunha de segundo grau, encontra-se, por sua vez, colocado sob o efeito do acontecimento cujo testemunho transmite a energia, ou até, a violência, mas, às vezes, também a jubilação. A partir deste ponto de vista de passividade, a problemática do rastro se prolonga, de certa maneira, na de testemunho sem nela se dissolver completamente.

Eu gostaria de concluir estas observações, em grande parte exploratórias, sublinhando a última indecibilidade do estatuto da verdade fidelidade da memória e, por implicação, da história. Não somente o enigma da iconicidade não é inteiramente dissipado pela problemática substituída ou superordenada do testemunho, mas, mesmo na hipótese em que o testemunho seria suscetível de resolver o enigma do ícone e do rastro, ele conservaria sua problematidade própria, a saber, a de sua fiabilidade, de sua credibilidade. O contrário da fiabilidade, já dissemos acima, não é a dúvida no sentido estritamente epistêmico do termo, mas a suspeição. A questão da verdade, com efeito, tornou-se a da veracidade. Nós podemos sempre, no limite, opor um testemunho a um outro testemunho. Esta distância insuperável entre veracidade-fiabilidade e verdade-prova faz da fidelidade um elemento especial da verdade. O acreditar em acompanha o acreditar que. Da mesma forma, a oposição verdadeiro-falso se duplica na oposição confiança-suspeita. O empreendimento corretivo da história não abole a suspeita de que se pudesse ser enganado por algum falso testemunho. Assim, a verdade, em história, continua em suspenso, plausível, provável, contestável, enfim, em contínuo curso de reescrita.

Deste modo, o destino desta verdade em suspenso, desta veracidade inatingível dependerá, em última instância, do restabelecimento da problemática da passividade do passado no grande ciclo da temporalidade.

337

¹⁰ P. Ricoeur explorou com mais detalhes a problemática do "ser-afetado-pela-história" no capítulo final de *Tempo e narrativa III*, "Rumo a uma hermenêutica da consciência histórica" (RICOEUR 2010, p. 391-414). Nesta discussão, Ricoeur retoma o argumento desenvolvido por K. Marx, em *18 Brumário*, segundo o qual os homens são tanto agentes quanto pacientes da história, na medida em que eles a fazem, mas em condições e circunstâncias que lhes são legadas pelo passado. O conceito de "tradição" está no núcleo desta problemática que levou o filósofo francês a dialogar com as considerações da hermenêutica de H.G. Gadamer. (N. dos T.)

O passado e a dialética temporal

De acordo com a discussão anterior, o tratamento isolado do passado conduz a uma situação largamente indecível: de um lado, persiste-se o compromisso de fidelidade da memória, e do outro, impõe-se a falta de fiabilidade desta. Infelizmente, a memória é tudo o que temos para nos assegurar de que algo efetivamente aconteceu no passado! “A memória é do passado”, repetimos com obstinação após Aristóteles. Vem-nos, então, a ideia, como uma contra-suspeita, de que seja a própria ambição de apreender a passividade do passado enquanto tal, abstração feita de sua ligação dialética com as outras duas instâncias do tempo, o que leva a este impasse. Uma nova diretiva se propõe a reinserir a memória no movimento de troca com a espera do futuro e a presença do presente; e de se perguntar o que nós fazemos com nossa memória hoje e amanhã. Ora, esta viravolta se remete simplesmente à concepção agostiniana de tempo, desenvolvida no capítulo XI das *Confissões*, e nos incita a associá-la à concepção heideggeriana do tempo. Agostinho e Heidegger são, com efeito, pelo menos para mim, os únicos pensadores que tomaram por tema diretor de sua concepção do tempo a dialética do passado, do presente e do futuro.¹¹

Não procuraremos, no que se segue, reescrever as duas monografias consagradas por *Tempo e narrativa* ao Livro XI das *Confissões* e ao capítulo de *Ser e tempo* concernente à temporalidade. Intencionamos, sobretudo, uma livre meditação, deslocando-se livremente entre Agostinho e Heidegger, misturando empréstimo e crítica, em uma preocupação dupla de justiça com relação aos textos evocados e de responsabilidade com relação à situação de indecibilidade, resultada da intenção precedente de tematização isolada da passividade do passado enquanto tal.

Minhas considerações se organizam em torno de dois temas, o da impossível totalização das três dimensões temporais – e, portanto, sua *diáspora* originária –, e aquele, corolário do precedente, da primordialidade equivalente de cada uma destas duas instâncias. O empréstimo e a crítica se entremearão sobre estes dois temas.

No que concerne ao primeiro tema, Agostinho e Heidegger afirmaram com veemência aquilo que chamo em *Tempo e narrativa I*, a propósito de Agostinho, de dissonância entre as três instâncias da temporalidade: o tema da *distentio animi* – que traduz a *diastasis* dos neoplatônicos – é anunciado nas *Confissões* sob o tom doloroso da deploração; é na “região de dessemelhança” que a alma faz ouvir sua lamúria. Heidegger, por sua vez, retoma o termo *ekstasis*, o qual ele traduz literalmente pelo fora de si: “A temporalidade é o fora de si (*Ausser sich*) originário, em si e por si” (HEIDEGGER 2008, p. 413). Este caráter *ekstático* da temporalidade originária, de acordo com Heidegger, encontra-se nivelado, na

¹¹ Apontei em duas oportunidades as minhas reservas em relação a estas duas grandes doutrinas: primeiramente para contestar a prioridade dada por ambos à memória do próprio em detrimento à memória coletiva; uma segunda vez para lamentar a disjunção que, para fins diferentes, um e outro instauram entre o tempo fenomenológico e o tempo cósmico, – estas duas tomadas de posição se revelam definitivamente indissociáveis. No entanto, jamais duvidei da legitimidade de princípio de uma investigação centrada na dialética das três dimensões do tempo. Pensaria, mais propriamente, que o aporte de sua descoberta foi amputado tanto pela redução à esfera do indivíduo quanto pela disjunção entre as abordagens fenomenológica e cosmológica.

compreensão vulgar do tempo, “a uma pura sequência de agoras, sem começo nem fim” (HEIDEGGER 2008, p. 413).

Mas terão ambos chegado ao limite daquilo que exige sua descoberta? Em Santo Agostinho, é o presente que aponta para três direções “Diga-se também que há três tempos: pretérito, presente e futuro” (AGOSTINHO 1980, p. 222). E ainda: “Se me é lícito empregar tais expressões, vejo (*video*) então três tempos e confesso (*fateorque*) que são três” (AGOSTINHO 1980, p. 222). Ora: “lembrança presente das coisas passada, visão (*contuitus*) presente das coisas presentes [tem-se mais à frente *attentio*], esperança presente das coisas futuras” (AGOSTINHO 1980, p. 222). Triplo presente, portanto. Certamente, Agostinho não está desprovido de argumentos: nós não enxergamos o passado senão através de *vestigia* – de imagens-impressões, presentes na alma; as mesmas que aparecem nas antecipações presentes das coisas por vir. É, portanto, a problemática (e o enigma que a acompanha) da presença do ausente que impõe a tripla referência ao presente; contudo, poderíamos objetar, os *vestigia*, os traços, considerando a necessidade de postular sua presença, não são vistos enquanto tais em termos do presente vivido; não é a eles que damos atenção, mas à passividade das coisas passadas e à futuridade das coisas futuras; é, então, legítimo suspeitar, como o fazem as críticas modernas e pós-modernas da “representação”, alguma “metafísica da presença”, veladamente eludida na instância da presença em termos do presente do presente, estranho presente reduplicado. Assim, encontram-se atenuadas a *distentio animi* e a equi-primordialidade das três instâncias da temporalidade, que se defenderá mais adiante.¹² Ouçamos bem: a dupla preocupação de manter a dissociação destas instâncias e de preservar seu direito equivalente não proíbe elevar ao estágio de problema último a possibilidade de unidade daquilo que Agostinho designa como três tempos – *tria tempora* –; na minha opinião, entretanto, a questão enigmática da temporalidade única deverá ser confiada *in fine* à dialética resultante da estrita balança entre instâncias distintas e seu direito equivalente.

Quanto a Heidegger, parece evidente que o problema de diferenciação das três instâncias de tempo seja estabelecido a partir de sua presumida unidade.¹³ O capítulo-chave de *Ser e tempo* a este respeito é o capítulo III da Segunda Seção, intitulado “O poder-ser todo em sentido próprio da presença (*Dasein*) e a temporalidade como sentido ontológico da cura (*Sorge*)” (HEIDEGGER 2008, p. 384). Assim, encontra-se localizada, além da questão da pluralização, e ainda de dispersão das três instâncias, a de sua articulação: lê-se isto desde as primeiras linhas do parágrafo 61:

Projetou-se existencialmente um poder-ser todo em sentido próprio da presença (*Dasein*). A análise e interpretação do fenômeno desvelou o ser-para-a-morte próprio como *antecipar*. Em seu testemunho existenciário,

¹² Uma razão própria ao cristianismo platonizante de privilegiar o presente diz respeito à referência do presente vivido dada à eternidade, concebida como um *nunc stans*, dito de outro modo, um presente eterno.

¹³ Não me refiro aqui ao percurso das longas análises preparatórias relacionadas, de um lado, à fenomenologia hermenêutica (*Tempo e narrativa III*, p. 103-107), e de outro, à posição axial do cuidado na ontologia do *Dasein* (RICOEUR 2010, p. 107-115).

o poder-ser próprio da presença (*Dasein*) mostrou-se na *decisão*, tendo sido, ao mesmo tempo, interpretado existencialmente. Como se devem conjugar ambos os fenômenos? O projeto ontológico do poder-ser todo em sentido próprio não levou a uma dimensão da presença muito distante do fenômeno da decisão? O que a morte tem em comum com a 'situação concreta' da ação? Será que a tentativa de forçar a união entre decisão e antecipação não leva a uma construção insuportável, de todo não fenomenológica, que nem é capaz de reivindicar o caráter de um projeto ontológico com base fenomenal? (HEIDEGGER 2008, p. 384).

Heidegger tem bons motivos para se interrogar assim. Com efeito, tem-se a impressão, desde o princípio, de que o privilégio concedido à futuridade, sob o sinal do ser-em direção (ou para) a morte, condiciona a análise da unidade fundamental das três instâncias de tempo. Da mesma forma que em Santo Agostinho, a primazia do presente determinaria a unidade das três instâncias, trata-se da antecipação do futuro e, mais precisamente, do "antecipar em direção" à morte, que estabelece antes a questão da integralidade do ser-aí: O "antecipar em direção" à morte, a "decisão antecipadora" afrontada por sua ineluctabilidade, constituem o senso originário do "poder-ser todo autêntico do *Dasein*". Correlativamente, a finitude implacável do tempo do *Dasein* é o que fornece seu senso último à noção inaugural do "poder-ser-todo": "Fenomenalmente, a temporalidade é experimentada de modo originário no ser-todo em sentido próprio da presença (do *Dasein*), no fenômeno da decisão antecipadora" (HEIDEGGER 2008, p, 386). Poderá se alegar que o privilégio concedido ao futuro tem, em Heidegger, sua razão de ser mais primitiva na estrutura do cuidado, eixo diretivo da fenomenologia do *Dasein*. A primeira implicação temporal da noção de cuidado é, na verdade, a do ser antes de si (*das Sich vorwegen*). Entretanto, acredito que esta noção não apresenta limites definitivos, ao contrário, ela sempre deixa algo a haver, em suspenso, e permanece incompleta em virtude do caráter de poder-ser (*Seinkönnen*) do ser-aí (*Tempo e narrativa III*). Pode-se questionar, desde já, a necessidade de se liberar o *Seinkönnen* – o ser-antes de si – do jugo do ser-para-a-morte, e ainda da totalização do tempo imposta por esta categoria. Certamente, nenhum questionamento sobre o tempo poderia evitar a questão de sua integralidade estrutural. Mas esta questão poderia ser transmitida, como já foi sugerido acima, como uma questão ulterior, resultante do entrecruzamento das problemáticas discordantes do futuro, do passado e do presente. Nesse sentido, é preciso explorar, antes de tudo, os recursos da experiência do poder-ser aquém de sua captura pelo ser-para-a-morte.

Gostaria de contribuir, com as considerações que se seguem, a esta fenomenologia *aberta* da futuridade em direção à fenomenologia *fechada* do ser-para-a-morte.

Esta abertura era melhor preservada pela ideia agostiniana de espera, a qual ecoa naquela de horizonte de expectativa (ou de espera) de Koselleck. O eco produzido entre uma notação que releva o tempo do próprio em Santo Agostinho e uma notação relevando o tempo histórico em Koselleck é precisamente o que me sugeriu aplicar ao futuro a polissemia que eu propusera, desde o

primeiro Estudo, para a análise da memória e que, além do mais, já valia pela experiência completa da temporalidade. Esta polissemia, eu insisto, repousava sobre a distinção entre o próprio, o próximo e o distante. Proponho a seguir, portanto, conjugar a tríade passado-presente-futuro com a tríade do próprio, do próximo, do distante.

Todos os jogos do desejo que posicionam a marca do futuro sobre o amor e o ódio, sobre o júbilo e a tristeza remontam à espera do próprio. Descartes já notava, em *As paixões da alma*, no parágrafo 37, que o desejo é o princípio das paixões que “leva a olhar muito mais o porvir do que o presente ou o passado”. Dele derivam a esperança, o temor, o ciúme, a segurança e o desespero, de acordo com a variedade das dificuldades às quais o desejo se propõe. É notável que a morte figure somente em uma coluna subordinada ao parágrafo 89 intitulado “Qual é o desejo que nasce do horror”: “O horror”, pode-se ler, “é instituído pela natureza para representar à alma uma morte súbita e inopinada”; assim, o que está tematizado aqui é “o perigo de morte” e não o “antecipar em direção” à morte. As paixões apropriadas são, nesse sentido, “a fuga e a aversão” (DESCARTES 1973, p. 261). Descartes teria se esquivado perante o destino da mortalidade? Eu diria, diferentemente, que ele não previu um lugar para ela entre as paixões. E com razão. A mortalidade não é um conteúdo passional; ela é uma situação limite que se reporta à estrutura terminada da existência. Deverá ela, contudo, ser levada em conta nas *atitudes* com relação ao futuro? Parece-me intencional que Descartes considere apenas o perigo de morte e não proponha transformar “o temor da morte” em antecipação ou em decisão. O acontecimento “morrer” não pode ser temido, e eventualmente aceito e assumido, a não ser como interrupção aleatória, e, assim, descoordenável em relação ao desejo e ao temor. Neste sentido, Sartre e, poderia dizer, Lévinas¹⁴ estão de acordo ao dizer que a morte não é um acontecimento suscetível de ser esperado e antecipado.

Neste ponto, sugiro a intervenção da distinção entre próprio, próximo e distante. A morte tem neles cada vez um estatuto diferente. No tempo do próprio, nem o nascimento é uma lembrança, nem a morte é o objeto de uma espera. Eu me preparo para morrer, não aguardo a morte. Eu espero permanecer vivo até à morte. Até à morte – não em vista de ... tampouco em direção ... a morte. Ora, para quem o nascimento e a morte são acontecimentos? Pois bem, para os próximos, para os meus próximos. Somente eles se rejubilaram da vinda ao mundo de um recém-nascido que foi eu. Hannah Arendt se apraz em repetir, no fim da seção “Ação” de *A condição humana*: “Um menino nos nasceu” (ela acredita, antes de tudo, se tratar de uma passagem do Evangelho; é uma citação do profeta Isaías).¹⁵ O “nós” que se rejubila aqui é aquele dos próximos,

341

¹⁴ Em seu último curso público, palestrando sobre a morte, Lévinas ironiza: “Nada é, sem dúvida, mais cômico do que o zelo que um ser toma por uma existência da qual ele não poderá evitar a destruição, como no conto de Tolstói em que uma encomenda de botas para vinte e cinco anos é feita por alguém que morrerá na mesma tarde de seu pedido”.

¹⁵ “It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their ‘glad tidings’: a child has been born unto us” (ARENDRT 1958, p. 247).

dos meus próximos. E é para eles que minha morte será um acontecimento, não para mim. Tudo o que posso antecipar e, nesse sentido, esperar constitui o luto deles. Mas não é minha tarefa trazê-lo até eles antecipadamente; ainda que eu possa me arriscar – com pudor – a imaginá-lo. Quanto ao futuro do tempo distante, a morte não se lhe inscreve como acontecimento. Heidegger tem razão quanto a este ponto: morre-se. A verdade é que este se não é ninguém; a categoria apropriada ao público é a noção de *população*, familiar aos epidemiologistas e, em geral, aos funcionários da saúde pública. Em dimensão social, nascimento e morte se reduzem a inscrições sobre registros de estado civil com vistas a estatísticas de fecundidade, de matrimônio e de mortalidade. Neste nível, os homens não são insubstituíveis: os novos viventes não cessam de substituir os mortos na contínua renovação das gerações, fazendo com que a turbulenta cidade perdure em relação aos mortais, os quais se substituem um a um. Neste nível, não existe, portanto, minha morte, mas a desapareção de um *épsilon* da população registrada. Não se trata de dizer que o futuro dos distantes não disponha de modalidades particulares de expectativa; mas que elas não poderiam derivar daquelas do próprio, nem mesmo daquelas dos próximos. A previsão econômica, o prospeto social, a conspiração do poder político e a durabilidade institucional a que aspira Machiavel, os projetos culturais, enfim, e talvez as utopias, dentre as quais a do progresso, a qual reaparece no futuro tal como já não é mais (no “futuro pretérito” de Koselleck), projetam-se sobre o horizonte de expectativa do coletivo. Mas estas expectativas nada têm a ver com a resistência do próprio até à morte, nem com o júbilo ou o luto dos próximos, testemunhos e guardiões do nascimento e da morte. O erro, aqui, consistiria em construir o futuro da comunidade sobre o modelo de destino trágico de cada mortal. Tal erro pode, desafortunadamente, conduzir a um desacerto político. Do *Dasein* ao *Mitsein* (ser-com), há descontinuidade sobre este ponto.¹⁶

Permitam, antes de responder à questão de confiança que sustenta todo este estudo, a saber, o destino da passividade do passado após ter sido recolocada no movimento da temporalidade tomada a partir de sua tripla membrura, deter-me por um momento sobre a condição do presente nesta arquitetura. Referimo-nos anteriormente à acusação feita à “metafísica da presença”, interpretada como

¹⁶ Para dizer a verdade, não há, em Heidegger, como em Husserl, uma problemática distinta da comunidade e das comunidades. O tema do *se* (*on*) nos reenvia rapidamente ao do *Selbst* (§25); e isto bem antes que a questão da temporalidade seja tematizada. Há uma única alusão à temporalidade originária do ser-si: “Somente a decisão de si mesma coloca a presença (*Dasein*) na possibilidade de, sendo com outros, se deixar ‘ser’ em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação liberadora e antecipadora. A presença (*Dasein*) decidida pode tornar-se ‘consciência’ dos outros. Somente a partir do ser si-mesma próprio da decisão é que brota a convivência em sentido próprio. Esta não brota nem dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender” (HEIDEGGER 2008, p. 379-380). No parágrafo consagrado à *Geschichtlichkeit*, elabora-se a tríade *Schicksal*, *Geschick*, *Geschichte* (destino, sina, história) mais propriamente no prolongamento da ideia de dívida do que na de antecipação. A possibilidade de um *Mitgeschehen*, de uma “co-historicidade”, é evocada justamente neste contexto. Assim, sugere-se certa homologia entre destino comunitário e destino individual, “com o risco de deixar vago o lugar das categorias mais especificamente apropriadas ao ser-em-comum: luta, obediência combativa, lealdade” (RICOEUR 2010, p. 127). Eu lamentava, portanto, a “transferência sem precauções para a esfera comunitária do tema mais fundamental de todos, o ser-para-a-morte, apesar da afirmação incessantemente reiterada de que o ser-para-a-morte não é transferível” (RICOEUR 2010, p. 128, nota 29). E acrescentava: “Essa transferência é responsável pelo esboço de uma filosofia política heroica e trágica exposta a todos os maus usos” (RICOEUR 2010, p. 128, nota 29). As discussões concernentes ao engajamento político de Heidegger, publicadas após *Tempo e narrativa III*, confirmam minhas antigas reservas.

responsável pela proeminência do presente, observada em Agostinho, Locke e Husserl, e que se atribui, geralmente, à tradição da interioridade (cf. Estudo I). Minha dúvida aqui é a seguinte: pode-se assegurar que a significação fenomenológica do presente e a reivindicação metafísica atrelada à ideia de presença, admitida como imediata e transparente a si mesma, superpõem-se? Já expus acima minhas reservas a respeito da exploração do indiscreto tema do *tupos*, do *eikôn*, dos *vestigia*, em benefício da primazia do presente; eu o repito: a impressão, como o vestígio e o documento, e também a ruína, são certamente presentes; entretanto, eles não são tomados como tais. Através deles, ou sobre a base de seu substrato, é o ausente irreal ou anterior que se pretende ver. Quanto ao presente visado, ele não se reduz de maneira alguma à intuição sensível, nem à intuição intelectual, tampouco à admiração cartesiana, que ecoa na estupefação socrática. O presente é também o agora da iniciativa, do começo do exercício do poder de agir sobre as coisas, por consequência, o *initium* da imputabilidade; ele é, enfim, a intensidade vivida do regozijar e do sofrer. Rendamos ao presente uma polissemia proporcional àquela do futuro e do passado. Multipliquemos o presente do próprio, do próximo e do distante, pois é desta maneira que honraremos “a equiprimordialidade” dos três *ekstases* do tempo, que Heidegger recomenda, mas não respeita verdadeiramente.

A passeidade no movimento da temporalidade

O que é feito da situação de indecidibilidade sobre a qual se assentou a tentativa de atribuir sentido à passeidade do passado, abstração feita a partir de sua relação com o presente e o futuro?

Deve-se recolocar em questão a limitação que o conhecimento histórico deve a sua orientação retrospectiva. Repito o que foi dito mais acima: o historiador, enquanto indivíduo apaixonado e cidadão responsável, analisa seu tema de acordo com suas expectativas, seus desejos, seus temores, suas utopias, sem dizer seu ceticismo. Esta relação com o presente e o futuro influi, incontestavelmente, na escolha de seu objeto de estudo, nas questões e nas hipóteses que ele forma, no peso dos argumentos que sustentam suas explicações e suas interpretações; não obstante, suas posições com relação ao presente e ao futuro não fazem parte, tematicamente, de seu objeto de estudo. Os arquivos, as documentações e os vestígios são “do” passado. Nesse sentido, tanto a memória privada quanto a pública, em segundo plano na história documental, permanecem organicamente ligadas ao presente e ao futuro. Utilizo a memória tanto privada quanto pública: a este respeito, com efeito, Santo Agostinho e Koselleck empregam a mesma linguagem: o primeiro fala do triplo presente, conjugando o presente do passado ao presente do futuro; o segundo insiste na polaridade entre horizonte de expectativa e espaço de experiência, polaridade da qual, aliás, ele expõe as variações para se escrever a história: é assim que ele pode falar do futuro passado, do passado tal como fora e tal como já não é mais. Resta saber se, a despeito da postura retrospectiva do conhecimento histórico, algum efeito secundário da visão do futuro poderia ser discernida no cerne do próprio conhecimento dos homens de outrora.

Gostaria de demonstrar que o choque compensatório da visão do futuro sobre aquela do passado é a contraparte do movimento inverso de controle da representação do passado sobre aquela do futuro. O que tenho em vista aqui é a categoria de *dívida*, à qual se aludiu várias vezes, particularmente na ocasião de nossa meditação sobre o perdão. A dívida é o fardo que o passado faz pesar sobre o futuro e que o perdão gostaria de aliviar. Mas, antes de tudo, este fardo pesa. Ele pesa sobre o futuro. A dívida obriga. Se se trata de um dever de memória, é em virtude da dívida que, vertendo a memória em direção ao futuro, se envia, propriamente, a memória para o futuro: tu lembrarás! Tu não esquecerás! Nesse sentido, a dívida não é um simples corolário, menos ainda um sinônimo, do vestígio. O vestígio requer ser remetido; ele é puro reenvio ao passado; ele significa, não obriga.

344

Devemos a Heidegger a mais desenvolvida fenomenologia da dívida, a despeito do privilégio dado ao futuro e ao tema do ser-para-a-morte. Chego a pensar que as considerações de *Ser e tempo* sobre a *dívida* se favorecem, em certa medida, por serem contempladas independentemente, apesar do próprio tema do ser-para-a-morte. Da mesma forma, proporei mais adiante uma interpretação do que acabei de considerar como choque compensatório do futuro sobre a memória e sobre a história, que se associa àquilo que trato como uma redução ilegítima exercida pelo ser-para-a-morte sobre o horizonte de expectativa e sua ampla abertura. A importância das considerações a respeito da dívida resulta diretamente da proposta central referente à denominação do passado, pelo menos no plano mais fundamental de originariedade, a saber, a substituição de *gewesen*, ter sido (etimologicamente "sendo/estando sido") por *vergangen* (passado), tema tratado como mero sinônimo de consumado, de abolido. Apresentei, mais acima, as razões pelas quais o "não mais do passado consumado" deve ser considerado sob o mesmo plano que o "ter sido". Isto não impede mensurar o benefício da promoção do "ter sido" na categoria de originariedade maximal em razão do passado. A própria língua testemunha esta originariedade sob a forma adverbial do já, já presente, irreduzível ao não mais. Em torno deste advérbio se reúnem múltiplos temas caros aos leitores de *Ser e tempo*: o estar disponível (*Befindlichkeit*) (§29) – estar-lançado ou decadência (§38). Estes temas são apresentados na primeira seção de *Ser e tempo* sem que se dê, é verdade, aparente atenção à temporalidade. Mas não é difícil reintegrá-los neste quadro. Assim, falando do *Dasein* como afeição, Heidegger evoca as características de "carga", de "peso" e de "fardo" do *Dasein* (HEIDEGGER 2008, p. 193). A ênfase recai, é verdade, sobre o pré (*là*) do *Dasein*. Mas o já do "ter sido" faz uma primeira aparição neste contexto "O ente que possui o caráter da presença (*Dasein*) é o seu pre, no sentido de dispor-se implícita ou explicitamente em seu estar-lançado. Na disposição, a presença (*Dasein*) já se colocou sempre diante de si mesma e já sempre se encontrou" (HEIDEGGER 2008, p. 194). O já feito retorna com a decadência, o *Verfallen*: "Enquanto ser-no-mundo fático, a presença (*Dasein*), na decadência, já decaiu de *si mesma*; mas não decaiu em algo ôntico com o que ela se deparou ou não se deparou no curso do seu ser, e sim no *mundo* que, em si mesmo, pertence

ao ser da presença (*Dasein*)” (HEIDEGGER 2008, p. 241). A noção de ser em dívida, no famoso capítulo III da segunda seção “O poder-ser todo em sentido próprio da presença (*Dasein*) e a temporalidade como sentido ontológico da cura” (HEIDEGGER 2008, p. 384), é, certamente, examinada sob a égide do “antecipar” da ou em direção à morte: “A cura abriga em si, de modo igualmente originário, morte e dívida” (HEIDEGGER 2008, p. 389). Que seja. Mas o vis-à-vis da dívida é o poder-ser, e é ele próprio que a dívida ancora no passado. “[...] Porque pertence ao ser da presença, deve-se conceber o ser e estar em dívida como poder-ser e estar em dívida” (HEIDEGGER 2008, p. 389). Gostaria de enfatizar esta ligação forte na perspectiva do poder-ser aberto a outros horizontes que não a morte. A dívida reveste ainda uma significação mais profunda para ser confrontada com uma espera indeterminada que ela delimita por trás. A este respeito, Heidegger tem razão de dissociar a dívida do *status corruptionis* no sentido teológico (HEIDEGGER 2008, p. 386). O pecado, com efeito, é a figura histórica existencial que a dívida carrega sob o signo de uma interpretação transmitida pelas Escrituras bíblicas. A ligação tradicional entre dívida e pecado constitui, desde então, um problema distinto sobre o fundamento da análise existencial da dívida. É necessário restituir à noção de dívida a dimensão que considerações aparentadas tais como herança, “posição prévia” (*Vorhabe*), “visão prévia orientadora” (HEIDEGGER 2008, p. 394), contribuem para preservar. Sustento a ideia de uma dependência antecedente no seio da projeção de meus poderes e, então, de minhas expectativas. Uma reserva de poderes e de não poderes confere ao poder-ser uma determinação e uma orientação preliminares. Ser-e-estar em dívida e poder-ser (§ 66) conjugam-se na “manutenção de si”, sinônima de ipseidade. O texto mais notável em que estas diversas noções, gravitando em torno do *já*, coordenam-se ao passado ter-sido é o seguinte:

345

A decisão antecipadora compreende a presença (*Dasein*) em seu ser-e-estar em dívida essencial. Este compreender diz assumir, na existência, o ser e estar em dívida, diz *ser-fundamento* lançado do nada. Assumir o estar-lançado significa, porém, *ser*, em sentido próprio, a presença (*Dasein*), no modo em que ela sempre foi (*wie es je schon war*). Só é possível assumir o estar-lançado na medida em que a presença por vir possa ser ‘como já sempre foi’, no sentido mais próprio, isto é, possa ser o seu ‘ter-sido’. Somente enquanto a presença (*Dasein*) é como eu sou o ter-sido é que ela, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir de volta. Própria e porvindoura, a presença (*Dasein*) é propriamente o *ter sido* (N 80). Antecipar da possibilidade mais própria e extrema é vir de volta, em compreendendo, para o ter sido mais próprio. A presença (*Dasein*) só pode ser o ter sido sendo por-vindoura. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do porvir (HEIDEGGER 2008, p. 410).

Notar-se-á, *en passant*, o *wie* de “tal como ele já foi cada vez”. Não é este *wie* parente do “tal como” do testemunho? É esta sugestão, sobre a qual gostaria de me estender em nosso estudo sobre a passeidade da memória e da história, que Heidegger reporta no âmbito de uma categoria derivada, na minha opinião erroneamente, portanto, menos originária, aquela de *Geschichtlichkeit*, historicidade.

A questão, a meu ver, é a seguinte: o que a noção de dívida acrescenta à de vestígio para uma fenomenologia da memória e da história? Começamos a responder esta questão tentando compreender a carga que o passado faz pesar sobre o futuro. Mas a dívida, mesmo que ela obrigue, e, assim, conecte o futuro, não se esgota na ideia de fardo. A herança é também recurso. Dessa forma, ela reúne o esquecimento de reserva evocado no início do estudo precedente. Mas isto não é tudo: retomando a sugestão que conclui a primeira parte deste estudo, segundo a qual a ideia de vestígio implica a passividade do choque sofrido pelo acontecimento determinado, eu diria que a noção de dívida, solidária ao passado ter-sido, inclina-se a religar a ideia de dívida àquela de um estar-disponível pelo choque do acontecimento. Dir-se-ia, portanto, que o passado que não é mais, mas que foi, reclama o dizer da narrativa do fundo de sua ausência. Michel de Certeau sugere coisa parecida em *L'absent de l'histoire*; ausente do dizer da história, o passado tendo-sido necessita dizer. Este seria o sentido mais forte que se poderia atribuir à ideia de aproximação do passado pelo conhecimento histórico. Se o discurso histórico se mantém uma construção, a construção pretende ser uma reconstrução. Ora, o que rege a visão de reconstrução senão a aspiração de *responder* àquilo que não pode não ser interpretado como pedido de discurso vindo do ter-sido? Retornaríamos, para tanto, à situação de indecidibilidade sobre a qual se atém nossa investigação a respeito da noção de vestígio? De modo algum. A vinculação da dívida ao poder-ser direcionada para o futuro livra o vestígio de sua indecidibilidade epistemológica. A dívida, repitamos, obriga. A requisição do ter-sido do passado consumado se endereça ao futuro do discurso. É justamente o inesgotável que nos exige recontar, reescrever, retomar de novo e de novo a escritura da história.¹⁷

346

Sobre o segundo plano desta fenomenologia da dívida gostaria de sublinhar aquilo que chamei de choque compensatório do futuro sobre o passado. O caráter retrospectivo da história não encerra o que se tem a dizer sobre o conhecimento histórico. Ele o encerraria se nos prendêssemos à opinião comum de que o passado não pode mais ser alterado, razão pela qual ele parece determinado; de acordo com esta opinião, somente o futuro pode ser considerado incerto, aberto e, nesse sentido, indeterminado. Mas não é esta a realidade. Se, efetivamente, os fatos são indelévels, se se não pode desfazer o que está feito, nem fazer com que o que aconteceu não o seja, por outro lado, o sentido do que aconteceu não está fixado de uma vez por todas; além dos acontecimentos do passado poderem ser interpretados diferentemente, a carga moral ligada à relação de dívida com respeito ao passado pode ser adensada ou atenuada, desde que a acusação encerre o culpado no sentimento doloroso do irreversível ou que o perdão abra a perspectiva de uma liberação da dívida que equivalha a uma conversão do próprio sentido do acontecimento. Pode-se considerar este fenômeno de reinterpretação, tanto no plano moral quanto no da simples narrativa, como um caso de ação retroativa da visão do futuro sobre a interpretação do passado.

¹⁷ Uma comparação com a pintura, que não é inesperada neste contexto, impõe-se novamente. Não dizemos que uma grande obra pintada "revela" a verdade de uma paisagem? E por que Cézanne se obstina em pintar e repintar a montanha *Sainte Victoire*? Não será na esperança de que a série inteira encerre o mais próximo a paisagem pelo "revelado" na pintura?

É a partir desse tipo de ação que a memória revisitada pelo projeto oferece o modelo ao conhecimento histórico. Esta instrução da história pela memória está na contracorrente de uma disposição espontânea da marcha da história, que é, por vocação, pura retrospectão. Apesar de seu projeto de abordagem dos homens “no tempo”, ela se ocupa, na verdade, dos homens no passado. Como já foi dito, o historiador é, enquanto sujeito do conhecimento histórico, um homem de seu tempo, a respeito do qual compartilha certas expectativas relativas ao futuro de seu país ou da humanidade. Neste sentido, a temporalidade do historiador não escapa à constituição tripartite de toda consciência histórica. Essas antecipações, contudo, não fazem parte do objeto histórico. Elas são, o mais que possível, mantidas à distância do campo de investigação, e esta exclusão – nunca completa – faz parte da ética profissional do historiador: *sine ira nec studio*. Dito isto, a lição da memória, tardiamente remodelada pelo projeto, não é inacessível ao historiador. Ele a aplica simplesmente em sua abordagem do passado. O historiador pode se reportar, em imaginação, a um momento qualquer do passado como tendo sido presente (ter sido), e, portanto, como tendo sido vivido pelas pessoas de outrora, como representação presente de seu passado e presente de seu futuro, para retomar, ainda uma vez, as fórmulas de Santo Agostinho. Assim como nós, os homens do passado foram sujeitos de iniciativa, de retrospectão e de prospecção. As consequências epistemológicas desta consideração são consideráveis. Constatar que os homens do passado formularam expectativas, previsões, desejos, temores e projetos é fraturar o determinismo histórico, reintroduzindo, retrospectivamente, contingência na história.

347

Reencontramos aqui um tema trabalhado insistentemente por Raymond Aron, em *Introdução à filosofia da história* (1938), a saber, sua luta contra “a ilusão retrospectiva de fatalidade” (ARON 1938, p. 187). Ele introduzia este tema de acordo com o uso de construções irreais pelo historiador, em que ele reencontrava o conceito weberiano de “imputação causal singular”, evocado mais acima. Mas ele expandia o mesmo tema através da reflexão sobre a ligação entre contingência e necessidade na causalidade histórica: “Entendemos por contingência aqui, ao mesmo tempo, a possibilidade de conceber outro acontecimento e a impossibilidade de deduzir o acontecimento do conjunto da situação anterior” (ARON 1938, p. 223). Esta consideração geral sobre a causalidade histórica nos inclina à associar a reação contra a ilusão retrospectiva de fatalidade a uma concepção global da história, definida pelo “esforço de ressurreição, mais precisamente, o esforço de se reportar ao momento da ação, de se fazer contemporâneo do ator” (ARON 1938, p. 234).

Entretanto, não gostaria de me ater somente às consequências para a epistemologia ou a filosofia da história, mas também aos recursos terapêuticos que resultam da crítica da ilusão retrospectiva de fatalidade. Não somente os homens do passado, imaginados em seu presente vivido, projetaram um determinado porvir, mas também sua ação teve consequências indesejadas que frustraram seus projetos e decepcionaram suas esperanças mais caras. O intervalo que separa o historiador destes homens do passado aparece, portanto, como um cemitério de promessas não cumpridas. Não

é mais tarefa do historiador de gabinete, mas certamente daqueles que poderíamos chamar de educadores públicos, aos quais deveriam pertencer os homens políticos, despertar e reanimar essas promessas não cumpridas. Esta ressurreição de promessas não cumpridas do passado, sobre o prolongamento da ressurreição do passado dos atores da história, revela, como dissemos, uma significação terapêutica com relação a patologias da consciência histórica de numerosos povos após o fim da Guerra Fria. Esta terapêutica diz respeito, acima de tudo, à utilização que os povos fazem de suas *tradições* e daquilo que essas tradições transmitem sobre os acontecimentos fundadores e os heróis históricos ligados a eles. É, sobretudo, em relação a esses povos que vale o preceito anunciado acima de aprender a narrar diferentemente e a conhecer a narrativa dos outros, mais precisamente pela história escrita por historiadores pertencentes a povos diferentes do nosso, bem como a outras grandes culturas distintas daquelas que participaram da tecelagem das culturas fundadoras de nossa atmosfera cultural. A partir deste intercâmbio de memórias, conduzido pelo intercâmbio de narrativas históricas, o problema do uso adequado das tradições pode ser retomado. De certa forma, tradição e memória são fenômenos solidários e de estrutura narrativa paralela. Todavia, é necessário aprendermos, sob a pressão da crítica histórica, a desdobrar o fenômeno de tradição assim como aprendemos a desdobrar a memória em memória-repetição e memória-reconstrução. A tradição, tratada como depósito morto, deriva da mesma compulsão de repetição que a memória traumática. Ao se libertar, por meio da história, das promessas não cumpridas, mesmo impedidas e reprimidas pelo curso ulterior da história, um povo, uma nação, uma entidade cultural pode aspirar a uma concepção aberta e vívida de suas tradições. A que se faz acrescentar que o inacabado do passado pode, por sua vez, alimentar de ricos conteúdos expectativas capazes de relançar a consciência histórica em direção ao futuro. Outro déficit da consciência histórica encontra-se, aliás, corrigido, a saber, a pobreza da capacidade de projeção em direção ao futuro que acompanha, ordinariamente, a obstinação pelo passado e a ruminação das glórias perdidas e das humilhações sofridas.

Ao final deste exame das trocas entre memória e história, o que podemos dizer a respeito da oposição entre verdade e fidelidade, introduzida por François Bédarida? Minha sugestão seria a de que estas duas virtudes não estão opostas uma à outra, mas que deveriam ser reformuladas em função da dialética que acaba de ser elaborada entre memória e história. Somente uma história reduzida a sua função crítica satisfaria o único imperativo de verdade. Somente uma memória privada da dimensão crítica da história satisfaria, por sua vez, o único imperativo de fidelidade, como se lhe inclina um uso não crítico da ideia de tradição. Mas uma memória submetida à prova crítica da história não pode aspirar à fidelidade sem passar pelo crivo da verdade. E uma história, substituída pela memória no movimento da dialética da representação e do projeto, não pode mais separar a verdade da fidelidade que se prende, em última análise, às promessas não cumpridas do passado. Pois é com relação a estas que estamos primordialmente endividados.

No mesmo momento em que as duas virtudes – da fidelidade memorial e da verdade histórica – são dispostas em uma relação dialética, os dois significados maiores da história se reconciliam: não é possível “fazer história” sem, da mesma forma, “fazer a história”.¹⁸

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)
- ARENDT, Hannah. **The human condition**. The University of Chicago Press, 1958.
- ARON, Raymond. **Introduction à la philosophie de l’histoire**. Paris: Gallimard, 1938.
- BERMAN, Antoine. **L’épreuve de l’étranger: culture et traduction dans l’Allemagne romantique**. Paris: Gallimard, 1984.
- DESCARTES, René. **As paixões da alma. Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. Cartas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa III**. O Tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

¹⁸ O presente ensaio reproduz a sexta e última das Lições do seminário ministrado em 1997 no quadro do *Collège international de philosophie*, a cujo presidente eu agradeço por sua cordial hospitalidade.