

DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v16i28.709>

***A EMERGÊNCIA E “CRISE” DA CONCEPÇÃO MODERNA DE TEMPO E SUAS  
IMPLICAÇÕES NA REFLEXÃO HISTORIOGRÁFICA E FILOSÓFICA  
CONTEMPORÂNEAS<sup>1</sup>***

***THE EMERGENCE AND “CRISIS” OF THE MODERN CONCEPTION OF TIME AND  
ITS IMPLICATIONS FOR CONTEMPORARY HISTORIOGRAPHICAL AND  
PHILOSOPHICAL REFLECTION***

***LA EMERGENCIA Y “CRISIS” DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DE TIEMPO Y SUS  
IMPLICACIONES EN LA REFLEXIÓN HISTORIOGRÁFICA Y FILOSÓFICA  
CONTEMPORÂNEAS***

ANTONIO NELORRACION GONÇALVES FERREIRA  
Doutorando em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC).  
Fortaleza-CE, Brasil.  
[nelorracyon@gmail.com](mailto:nelorracyon@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo busca abordar algumas das principais reflexões teórico-metodológicas (algumas com um caráter mais nitidamente político) sobre o tempo no campo das ciências humanas na contemporaneidade. Tem-se como ponto de partida um breve esboço da concepção moderna de tempo. Já que é a constituição e “crise” dessa noção em seus vários desdobramentos que aparece como condição de possibilidade das reflexões que serão aqui abordadas, como: o “campo de experiência” e o “horizonte de expectativa” de Reinhart Koselleck, o tempo redimido em Walter Benjamin e o devir e o acontecimento no tempo não-reconciliado de Gilles Deleuze.

**Palavras-chave:** Tempo. Modernidade. Político.

**Abstract:** This article tries to address some of the main theoretical-methodological reflections (some with a more clearly political character) about the time in the field of the human sciences in the contemporaneity. The starting point is a brief outline of the modern conception of time. Since it is the constitution and "crisis" of this notion in its various unfoldings that appears as a condition of possibility of the reflections that will be addressed here, such as Reinhart Koselleck's "field of experience" and the "horizon of expectation", the redeemed time in Walter Benjamin and the becoming and the event in the unreconciled time of Gilles Deleuze.

**Keywords:** Time. Modernity. Political.

**Resumen:** Este artículo busca abordar algunas de las principales reflexiones teórico-metodológicas (algunas con un carácter más nítidamente político) sobre el tiempo en el campo de las ciencias humanas en la contemporaneidad. Se tiene como punto de partida un breve esbozo de la concepción moderna de tiempo. En cuanto a la constitución y “crisis” de esa noción en sus diversos desdoblamientos que aparece como condición de posibilidad de las reflexiones que se abordarán aquí, como: el "campo de experiencia" y el "horizonte de expectativa" de Reinhart Koselleck, el tiempo redimido en Walter Benjamin y el devenir y el acontecimiento en el tiempo no reconciliado de Gilles Deleuze.

**Palabras clave:** Tiempo. Modernidad. Político.

<sup>1</sup> Artigo submetido à avaliação em fevereiro de 2019 e aprovado para publicação em junho de 2019.

## 1 A concepção moderna de tempo

A concepção moderna de tempo instaura uma ruptura fundamental na história ocidental ao pôr fim a um dos modelos mais duradouros na forma do homem perceber e experienciar a temporalidade, que tinha no movimento dos astros, nos ciclos naturais o seu atributo principal. Assim, na modernidade o tempo que até então fora subordinado ao movimento, exemplarmente ilustrado numa concepção cíclica, inverte essa relação, tomando precedência e surgindo como a força principal de governo do mundo. A partir de então, tudo passa a ser governado e subordinado à ação temporal. Dessa forma, o tempo torna-se o agente principal da história humana, surgindo como uma linha que segue<sup>2</sup>, reconfigurando radicalmente a sua tripartição clássica: passado-presente-futuro, produzindo alterações drásticas no campo político, econômico, social e existencial.

Um dos principais desmoronamentos com a ascensão do tempo moderno foi o início da ruína da *Historia Magistra Vitae*<sup>3</sup>, a mais longa e eficaz forma do homem dar sentido à história, existente desde a Antiguidade. De Homero à Maquiavel, dos homens anônimos aos mais ilustres políticos e intelectuais, a história foi pensada, sentida e experimentada como a fonte mais segura de exemplos, de experiências, a partir dos quais se deveria guiar a vida e a ação dos homens. A história pensada como exemplar, sintetizada na máxima: conhecer o passado, para compreender o presente e prever o futuro. Essa concepção estava baseada numa simetria entre passado e futuro, em que essas duas instâncias temporais estavam nitidamente imbricadas, onde as esperanças humanas possuíam uma determinação bem nítida e previsível a partir das lembranças, ou melhor, do passado. A história assim era quase uma repetição, atravessada por uma regularidade, que aqui e acolá era desfeita pela desatenção dos homens aos seus ensinamentos.

Por quase 2 mil anos, a história teve nitidamente um caráter pedagógico, uma verdadeira escola, em que se aprendia a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros.

---

<sup>2</sup> O próprio tempo cristão, que era composto pelo tempo estacionário de Deus e pelo tempo linear da Igreja, também era composto pelo tempo cíclico do mundo. E enquanto existiu o paradigma da *Historia Magistrae Vitae*, a linearidade cristã não era totalmente liberada. Para saber mais, Cf.: PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 116.

<sup>3</sup> A discussão levantada aqui sobre *Historia Magistra Vitae* é baseada em Koselleck. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: uma contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006. p. 41-60.

Foi essa orientação que guiou os historiadores na compreensão e na produção do seu objeto. E por mais que sob o termo *Historia Magistra Vitae* tenha variado inúmeras concepções de história, o seu caráter formal se reduziu à fórmula: a partir da história tudo pode ser comprovado. Ou seja, a história era um instrumento que possibilitava prever os fenômenos humanos em um *continuum* histórico e o seu bom uso levaria ao aperfeiçoamento humano, seja de ordem moral, intelectual ou política.

É a partir de meados do século XVIII, na Europa, que a história exemplar começa a entrar em “crise”. E isso por uma série de fatores.

Um dos aspectos mais relevantes na compreensão da destituição da *Historia Magistra Vitae* é o estabelecimento de uma nova experiência, advindo com o aceleração do tempo na segunda metade do século XVIII. O desenvolvimento técnico através da Revolução Industrial e a eclosão da Revolução Francesa (e muitas outras na Europa) manifestaram um tempo tipicamente da história, que foi percebido e experimentado como algo diferenciado e passível de diferenciação. E mais ainda, a aceleração ligou-se a uma perspectiva de história associada à esperança, que com a instauração dessas duas revoluções tornava concreta e real a antecipação subjetiva de um futuro desejado. Imanentes a esses acontecimentos capitais, o caráter de repetição das histórias ligadas à natureza (aos seus ciclos) começou a ser relegado e a história começa a ser reconfigurada como uma grandeza não natural. Assim, tanto conceitualmente como no campo da experiência, história e natureza se separam. E essa cisão possibilita a descoberta por parte dos contemporâneos de um tempo especificamente histórico. Essa temporalização da história põe em xeque as cronologias naturais (baseadas nos movimentos das estrelas e da sucessão natural das dinastias). Kant foi o pensador que percebeu e sintetizou com maior agudeza a subordinação da natureza ao tempo, recusando a datação da história a partir dos movimentos da natureza e assim destronando a cronologia tradicional<sup>4</sup>. Foi esse aceleração que tornou perceptível que os pressupostos que alicerçavam a semelhança e continuidade entre os eventos e acontecimentos humanos, possibilitando assim a utilização do passado na determinação e prognósticos do futuro, não davam mais conta do presente. Enquanto a vida foi determinada pelo ritmo da natureza, com suas transformações sociais lentas e de longa duração, os homens puderam estruturar a história na relação passado-futuro, enquanto pertencente a um espaço contínuo em que ocorria toda experiência possível.

---

<sup>4</sup> Para aprofundar essa discussão, Cf.: DELEUZE, Gilles. *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

A Revolução Francesa é o acontecimento capital que demonstra aos seus contemporâneos o ultrapassamento radical de toda a experiência anterior. Na experimentação desse evento com sua cadeia de novidades, passado e futuro deixam de coincidir não só porque os acontecimentos passados não podem mais se repetir, mas fundamentalmente porque toda experiência acabada é tanto passada quanto completa e toda aquela que ainda se realizará no futuro tem uma infinidade de possibilidades com extensões temporais diversas.

Nesse momento, em que o substrato natural desaparece na determinação da história, em que o seu tempo torna-se imanentemente histórico e transcendente à natureza, emerge um conceito central que vai dominar muitas filosofias da história de meados do século XVIII e as novas concepções de história: o progresso. Ao mesmo tempo, a história é pensada como um processo e não mais com um conjunto de relatos exemplares, cujo fim imprevisível delimita que o futuro do tempo histórico e não o passado é o que torna o semelhante dessemelhante.

Reinhart Koselleck, no seu estudo já clássico sobre a semântica dos tempos modernos, situa a emergência do conceito moderno de história – *Geschichte* – nessa experiência moderna de aceleração do tempo. Inclusive, segundo ele, foi a Revolução Francesa que pôs em evidência o conceito de *Geschichte* da escola histórica alemã e ambos foram responsáveis pelo desmoronamento dos modelos passados de história. Imanente a essa nova experiência do tempo, a história se afasta do termo “*histoire*” e é cada vez mais fortalecida a noção de *Geschichte* (cujo emprego se completou por volta do ano 1750), compreendida agora como acontecimento único ou um complexo de acontecimentos, cuja estrutura ficaria impossibilitada de instruir como a velha história exemplar. Agora, acima das histórias particulares existiria a história, como dizia Droysen. Em meados do século XVIII, assim a história se tornava um sujeito. E, conforme Koselleck, nos tempos da Revolução Francesa esse sujeito recebeu diversos atributos como de “toda-poderosa”, “sacra”, “justa”, “equânime”, etc<sup>5</sup>.

A história deixa o seu passado de uma série de casos particulares para se tornar um coletivo singular, um agente que domina os homens e fragmenta a sua identidade natural. Nessa transformação e na experimentação dessa atualidade, novamente a filosofia da história de Kant teve um papel de teorização e compreensão muito importantes, pois transformou a história universal (cadinho de histórias particulares) em história do mundo, buscando o fio condutor que pudesse transformar em um sistema racional, o que até então fora apenas ações

---

<sup>5</sup> KOSELLECK, op. cit., p. 49-50.

humanas desordenadas. Dessa forma, a história pensada e experimentada enquanto singularidade aparece como uma força que reside no interior dos acontecimentos, tendo um potencial para afetar e conduzir a humanidade.

Embora esse momento histórico apareça para vários contemporâneos como o advento de um novo tempo, como bem testemunha as obras de Tocqueville<sup>6</sup> e de Chateaubriand<sup>7</sup>, atentos a uma nova experiência que instaura uma ruptura com todo o passado, dando passagem à ascensão da modernidade, em que tradição já não é mais capaz de lançar luzes para o futuro e este se torna algo aberto com uma infinidade de possibilidades, por isso mesmo destituindo a história de seu objetivo de atuar imediatamente sobre a realidade, a *Geschichte* não deixa – mesmo que de forma paradoxal – de ter uma capacidade de planejamento. Segundo Koselleck, se o futuro dessa história moderna está aberto ao desconhecido e simultaneamente ele torna-se planejável, desse modo ele precisa ser planejado. Só que a cada novo planejamento deve-se estar atento à introdução de novos elementos que advém com o movimento da história e já não pode ser mais objeto da experiência. E, assim, ao mesmo tempo em que cresce o caráter de arbitrariedade da história aumenta também a sua capacidade de realização. Isso novamente possibilita à história articular-se com a atividade política, através de ensinamentos. O próprio Kant, percebendo na época da Revolução Francesa um espaço de expectativa eivado de pontos de fuga em perspectiva e a experiência moderna de tempo com um alvo temporalmente indefinido, acreditava que a certeza viria no final, através do aperfeiçoamento da humanidade. O Iluminismo tardio foi um dos que enraizou a ideia de que o futuro não apenas transformaria, mas melhora a sociedade. Assim, tanto a filosofia da história de Kant como também de Hegel, de Marx e o pensamento de Proudhon tornaram-se programas de ação política de um novo tempo por vir, seja o tempo da felicidade, da realização da Razão, de uma sociedade sem classes, do fim do Estado ou da Redenção da humanidade. Mesmo o futuro não podendo ser mais inferido da experiência, ele trouxe a certeza de que as descobertas e os avanços científicos criariam um mundo radicalmente novo. Assim, o futuro passaria a ser o tempo das promessas e o presente o reino das utopias.

Nessa experiência moderna, surge uma nova configuração. Com a morte de Deus, o Homem aparece como aquele que fala, vive e produz o mundo (antes criado por Deus),

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 47.

<sup>7</sup> HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 93-129.

torna-se um duplo empírico-transcendental, objeto das ciências humanas<sup>8</sup>. Produz-se o fenômeno da purificação com o seu trabalho de separação: homem/cultura, homem/natureza, sujeito/objeto, política/ciência. Cada um desses polos torna-se instância distinta e muitas vezes antagônica, possibilitando a emergência de ciências e de saberes específicos. É o fim, no âmbito do saber e da experiência dominante, do híbrido, do mestiço e das misturas. O antropocentrismo levará à utopia do controle da natureza e da vida, objetivando a emancipação humana. O mundo começa a ser compreendido por metanarrativas<sup>9</sup>. A fé em Deus é substituída pela fé na História, no Progresso e na Razão.

Assim, para a compreensão da emergência e ao mesmo tempo da crise da concepção moderna de tempo, três pensadores mostram-se essenciais para os fins deste artigo, Reinhart Koselleck, Walter Benjamin e Gilles Deleuze. Embora pertencentes a tradições distintas do pensamento, o diálogo com o tempo moderno esteve muitas vezes no cerne de suas preocupações intelectuais e políticas. Koselleck foi um dos autores mais importantes do Ocidente na análise e teorização da concepção moderna de tempo, apresentando uma nova gramática interpretativa, seminal para a historicização do tempo. Assim, sua contribuição mostra-se decisiva nesse estudo. Já Walter Benjamin aparece como um pensador fundamental, um verdadeiro iconoclasta, no diálogo com o tempo moderno, fazendo duras críticas às suas características mais ilusórias, principalmente àquelas que impediam o corte no tempo e o advento de outra história. Gilles Deleuze, com sua filosofia da diferença, aparece como essencial no ultrapassamento da concepção moderna de tempo, principalmente por meio da noção de acontecimento puro, com repercussões inovadoras, tanto no nível epistemológico quanto político. Dessa forma, tais autores mostram-se capitais no entendimento da emergência da concepção moderna de tempo (Koselleck e Deleuze), da sua crise (Deleuze e Benjamin), assim como da sua superação (Deleuze).

## 2 “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”<sup>10</sup> de Reinhart Koselleck

Essa configuração da experiência moderna torna-se a condição de possibilidade de uma historicização do tempo, possibilitando a Koselleck a sua investigação da semântica dos

<sup>8</sup> Sobre a emergência do homem como duplo empírico-transcendental e o nascimento das ciências humanas, Cf.: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>9</sup> Termo cunhado por Jean François Lyotard, que significa grandes narrativas explicativas sobre o mundo, como o freudismo e o marxismo. Cf.: LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

<sup>10</sup> Essa discussão remete-se fundamentalmente às análises de Koselleck, Cf.: KOSELLECK, op. cit., p. 305-327.

tempos históricos, através daquilo que ele denomina de história conceitual (*Begriffsgeschichte*). Na medida em que passado e futuro tornam-se assimétricos com a emergência da modernidade, instaurando um novo tempo, é possível empreender assim sua historicização. A grande contribuição de Koselleck para a teoria da história situa-se exatamente na construção de conceitos, categorias e ferramentas analíticas que possibilitem apreender a historicização do tempo em sua gênese (na modernidade) e garanta a fecundidade de tal método para além desse momento histórico, sendo possível investigar as variações e modificações do tempo em outros períodos.

Diferentemente das pesquisas da maioria dos historiadores em que os conceitos estão funcionando diluídos na narrativa de maneira inconfessada, o empreendimento de Koselleck traz conceitos e categorias para o primeiro plano da análise, aproximando-se dos procedimentos das clássicas filosofias da história. Isso já denota a concepção que o historiador alemão tem da história enquanto saber, pois ela só é digna de um tratamento científico quando o historiador tem consciência de forma precisa das categorias pelas quais cada história se expressa.

A História dos conceitos de Koselleck tem como objetivo fundamental distinguir as categorias de conhecimento dos conceitos ligados às fontes históricas, medindo suas diferenças nas formas de uso, testando a validade de cada uma delas, precavendo-se do “mal” do anacronismo e garantido, dessa forma, o rigor da investigação histórica. Este ensaio restringir-se-á à análise de duas dessas categorias de conhecimento – o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa” – que foram forjadas por esse pensador com o intuito de demonstrar e esclarecer o surgimento do tempo moderno, um tempo eminentemente histórico.

Nessa investigação, Koselleck esclarece que “experiência” e “expectativa” não são conceitos históricos (aqueles ligados às fontes) – que transmitiriam uma realidade histórica como, por exemplo, o fazem as designações “Reforma”, “modo de produção asiático”, “acordo de Postdam”, etc. – mas categorias formais. Assim, elas permitiriam deduzir aquilo de que se teve experiência e também do que se esperou. Uma abordagem formal busca estabelecer e fundamentar as condições de possibilidade das histórias possíveis. Isso fica mais explícito quando Koselleck diz que todas as histórias humanas foram construídas por experiências e expectativas. Porém isso ainda não indica que histórias foram essas, nem sua demarcação espaço-temporal. Existe uma gradação e distinção entre as categorias formais. Umas são mais cheias de vida, já que são provenientes do mundo social, político e econômico, como as de “guerra”, de “modo de produção”, de “trabalho social” e

outras possuem um maior grau de abstração e generalidade, como as de “experiência;” e “expectativa”. Seguindo a tradição kantiana, Koselleck concebe essas duas categorias históricas como equivalentes às de espaço e tempo, que foram definidas por Kant como categorias *a priori* do sujeito transcendental do conhecimento e, por isso mesmo, como condições de possibilidade de toda experiência possível. Dessa forma, “experiência” e “expectativa” fazem parte da condição humana universal, uma espécie de *a priori* antropológico sem o qual a história não seria possível e nem imaginada. Esse tipo de abordagem lança o saber histórico a uma determinação transcendental, pois as categorias *a priori* de “experiência” e “expectativa” são simultaneamente condições de possibilidades das histórias reais como também instrumentos para o seu conhecimento.

Uma das teses fundamentais de Koselleck é que “experiência” e “expectativa” são categorias fundamentais para o historiador se ocupar com o tempo histórico, em virtude de possibilitarem o entrelaçamento do passado com o futuro. Sendo essas categorias preenchidas e enriquecidas em seu conteúdo, elas direcionam ações concretas nos movimentos sociais, políticos e econômicos, trazendo à tona a historicidade do tempo. Mas a relação dessas duas categorias não apenas entra na execução concreta da história, fazendo-a avançar, como também permite o seu conhecimento, remetendo, assim, à temporalidade do homem como da história. Nesse sentido, Koselleck busca demonstrar que o tempo histórico não é um termo sem conteúdo, e sim uma grandeza que varia com a história, em que a partir da coordenação variável da “experiência” e “expectativa” pode-se inferir a sua transformação.

Mas como todo instrumental heurístico necessita de delimitação, em que consistem “experiência” e “expectativa” nessa semântica de Koselleck?

A “experiência” pode ser definida como o passado atual no qual foram incorporados acontecimentos que podem ser lembrados, permeado de comportamentos tanto racionais como inconscientes. Além disso, na “experiência” existe não só uma dimensão individual, mas também uma social e coletiva proveniente da tradição, do sistema cultural, das instituições, etc. Ou seja, na “experiência” de cada um há sempre “experiências” alheias. Já a “expectativa” é o futuro presente, aquilo que ainda não é, o não experimentado, podendo apenas ser previsto. É no hoje que ela se realiza, possuindo também as dimensões pessoais e interpessoais. Da “expectativa” faz parte um complexo de sentimentos e emoções, além do desejo, da inquietude, da vontade, da angústia, que conjuntamente com a análise racional as constitui.

Partindo da assimetria entre passado e futuro, tornada evidente com a modernidade, e de sua não coincidência, a “expectativa” jamais pode ser totalmente determinada pela “experiência”.

E essas formas de ser diferentes das duas categorias ficam explícitas no esclarecimento e escolha no emprego dos termos. A “experiência” proveniente do passado possui uma dimensão espacial, justamente porque ela é composta simultaneamente de vários estratos de tempos anteriores sem uma indicação cronológica mensurável, sem continuidade de sentido. O termo horizonte seria mais adequado para “expectativa” porque ele denota uma linha por trás da qual se abre um novo espaço de experiência, que, entretanto, não pode ainda ser contemplado. Nesse sentido, mesmo com todos os prognósticos e previsões o futuro aparece com um limite, pois ele não pode ser experimentado.

“Experiências” e “expectativas” são experimentadas de formas distintas. Estas podem ser corrigidas, aquelas recolhidas. Partindo de uma determinada “experiência” pode-se esperar que no futuro ela se repita, porém uma “expectativa” jamais pode ser experimentada da mesma forma. Mesmo com essas distinções, existem múltiplas relações entre essas categorias. Por exemplo, a “expectativa” pode ser objeto de “experiência”, na medida em que sentimentos e emoções como esperança, angústia e medo atuem na consciência daquele que espera. Entretanto, o que mais distingue a “experiência” é que ela está saturada de realidade, através dos acontecimentos passados, incluindo no comportamento do portador tanto as realizações como os fracassos. E nunca é demais enfatizar que dos modos desiguais de ser dessas categorias e de sua tensão permanente é que é possível se deduzir um tempo histórico. Em virtude dessa diferença entre elas, uma jamais pode ser deduzida ou transformada tranquilamente na outra. Da “experiência” não se pode inferir “expectativas”. Entretanto, existem mais elementos que complexificam essa relação e leva Koselleck a criar a seguinte aporia: quem crê que suas expectativas podem ser deduzidas unicamente de suas experiências se equivoca, quando os acontecimentos ocorrem diferentemente do que era esperado, recebendo assim uma lição. Entretanto, quem também não baseia suas expectativas na experiência erra, pois poderia ter se informado melhor. Para Koselleck, tal aporia talvez seja resolvida no futuro.

Essa distinção entre experiência e expectativa ainda aponta para um aspecto estrutural da história (eminentemente moderno), em que as coisas podem acontecer sempre diferentemente do que se espera, ou seja, o futuro histórico nunca é o produto simples do passado. Mas também as expectativas podem ser diferentes da experiência acumulada, já que esta pode conter lembranças errôneas. Além de novas experiências abrirem expectativas

diferentes. Algumas experiências mesmo tendo como parâmetro acontecimentos já decorridos podem mudar ao longo do tempo, podendo ainda se superpor a outras. E mais, esperanças e desejos novos podem retroagir sobre as experiências, reconfigurando-as. Segundo Koselleck, essa estrutura temporal da experiência não pode ser dissociada de uma expectativa retroativa. Já a estrutura temporal da expectativa, não pode ser adquirida sem a experiência, embora isso não signifique determinação. É no rompimento do “horizonte de expectativa” que é constituída uma experiência nova e, com sua realização, os limites de um futuro possível, indicando por uma experiência anterior, são ultrapassados. Dessa forma, ocorre uma reorganização dessas duas categorias de forma diferente. E é essa diferença em permanente tensão, a condição de possibilidade do tempo histórico.

E na modernidade, a sua estrutura temporal transcendendo à natureza e fazendo emergir a categoria de progresso tornou explícita a insuficiência das experiências anteriores na fundamentação das expectativas futuras que se constituíam num mundo atravessado por revoluções políticas e pela rapidez das transformações técnicas, em que tudo que era sólido se desmanchava no ar. Nesse tempo moderno, quanto menor fosse a experiência, tanto maior seria a expectativa.

Talvez um dos aspectos mais questionáveis dessa semântica dos tempos modernos de Koselleck seja a sua filiação à tradição kantiana. Pois ele transforma aquilo que é um excelente instrumento heurístico, possibilitado pelos próprios acontecimentos históricos, em uma transcendência, uma universalidade que define a condição humana, como aquele que experimenta e espera. Isso só mostra como a teoria de Koselleck é moderna. Na medida em que o seu homem é aquele que emerge com a modernidade. Um entre tantos que surgiu e pode surgir na imanência da história.

### **3 O tempo messiânico em Walter Benjamin**

Ancorado numa combinação excêntrica entre messianismo judaico, romantismo alemão e materialismo histórico, Walter Benjamin produziu uma das filosofias da história mais originais e demolidoras das utopias, dos mitos e das promessas da modernidade, principalmente a ideia de progresso. Sem um sistema filosófico definido, mas lançando mão de um estilo aforístico e fragmentado, tendo na melancolia e no pessimismo uma força ativa<sup>11</sup>, organizadora da prevenção da catástrofe, ele conseguiu captar as forças do seu presente,

---

<sup>11</sup> Sobre a melancolia no marxismo de Benjamin, Cf.: KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

produzindo uma crítica aguda da cultura e da concepção de história de então. Atuando de uma forma intempestiva, como diria Nietzsche, a partir do seu tempo, contra o tempo e na esperança de um tempo por vir, Benjamin legou à posteridade *insights* inspiradores e especulações de um grande potencial crítico para se pensar não somente o seu momento histórico, mas também para se refletir sobre os desenlaces e a “crise” da modernidade na contemporaneidade (pós-modernidade para muitos, modernidade líquida para alguns e pós-fordismo para outros).

Nas *Teses sobre o conceito de história*<sup>12</sup> têm-se o ponto culminante, em síntese, da radicalidade da filosofia da história de Benjamin, em que se apresenta ao mesmo tempo uma crítica política e epistemológica. Partindo-se da noção de progresso vigente na passagem do século XIX para o XX, é possível lançar luzes sobre as nuances da sua crítica da história e vislumbrar alguns aspectos, mesmo que nas entrelinhas, da proposta de uma nova concepção de tempo, baseada no messianismo judaico.

A crença no progresso, cultuado tanto por social-democratas como por historicistas e até mesmo por muitos marxistas, é ilusória, dogmática, cujo desenlace só pode levar à catástrofe, segundo Benjamin. E mais, os diversos dispositivos que as concepções progressistas da história lançam mão sejam a cultura, a literatura ou mesmo o conhecimento histórico buscam ocultar as catástrofes passadas. Em sua tese 9, pode-se sugerir com Benjamin, que até o presente a história não passou de uma sucessão de catástrofes. Onde muitos veem uma cadeia de acontecimentos, o materialista histórico vê ruínas sobre ruínas. Essa noção de progresso concebida como uma tempestade que impele a todos ao futuro produziria assim uma amnésia histórica (aquela das derrotas e das penúrias dos vencidos). A própria concepção que Benjamin tem da cultura (tese 7) é uma tentativa de desmascarar todo esse mecanismo. Pra ele, todo monumento de cultura, assim como a sua transmissão, sempre foi um monumento de barbárie. Acreditar no progresso, dessa forma, é participar da festa triunfante da classe dominante sobre os vencidos. Assim, levando essa crítica às últimas consequências, Benjamin propõe como umas das principais missões a todos aqueles compromissados com a revolução a produção de outra história, escrita a contrapelo, em que os vencidos seriam os verdadeiros protagonistas. Outro grande crítico da modernidade, Michel Foucault, já nos anos 1970, adota uma abordagem semelhante em sua concepção genealógica da história, concebendo seu projeto como uma contraciência histórica, cujo objetivo seria desenterrar todos aqueles saberes dominados e assujeitados pelos ditos saberes

---

<sup>12</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

científicos. Essa irrupção seria assim uma arma política na crítica contundente das relações de poder e da violência constituintes, entre outros fatores, da razão moderna<sup>13</sup>.

A crítica à resignação da social-democracia, em virtude principalmente do seu culto ao progresso, continua com muita ferocidade, por parte de Benjamin. Esse conformismo com a marcha histórica é visto, em sua perspectiva, como a grande corruptora da classe operária alemã (tese 11) por endossar a ideia de que esta estaria nadando a favor da correnteza do progresso no declive do desenvolvimento técnico. E essa crença na técnica estaria na base de uma concepção de trabalho industrial como conquista política ou redenção, endossada por seus contemporâneos e inclusive por muitos marxistas. Mas que para Benjamin teria como verdadeiro interesse apenas uma progressiva dominação da natureza, não visando os retrocessos sociais advindos com o avanço tecnológico. Continuando a destruição dos postulados do progresso, Benjamin explicita que esse progresso não pode ser confundido como o progresso da humanidade em si, defendido pelos social-democratas – mas tão somente com o desenvolvimento de algumas de suas capacidades e do conhecimento. Benjamin tem certo ceticismo com a crença na perfectibilidade do gênero humano e no denominado progresso como um processo ilimitado. Esses dois postulados incidiriam num terceiro, que consiste em pensar o processo do progresso como algo automático, uma trajetória em flecha ou espiral inexorável que ninguém resiste. Isso implica numa concepção de tempo vazio e homogêneo, que também será explorado e desmontado por Benjamin.

Na proposição de um tempo por vir, o pensador alemão faz a crítica dos postulados políticos e epistemológicos da corrente historiográfica hegemônica do período – o historicismo alemão. Para Benjamin, a máxima historicista de “apenas conhecer o passado como de fato foi” não é possível (tese 6), muito menos sustentar uma imagem eterna do passado (tese 16). E isso por diversos motivos. Um dos principais é que essa história não passa de uma versão política da classe dominante, cobrindo de glória seus reis, seus trunfos, transformando-a em história universal. Assim, esse método historicista seria o da empatia com o vencedor, que supostamente ressuscitaria o passado, esquecendo as épocas posteriores. Para Benjamin, também é impossível conhecer o passado como ele de fato foi, porque toda ida ao passado é interessada, é poder produzir um corte, apropriando-se assim de uma reminiscência e fazê-la agir num momento de perigo no presente. O materialista histórico seria um historiador compromissado com esse tipo de luta, despertando do passado centelhas

---

<sup>13</sup> Sobre a genealogia como contraciência, Cf.: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

de esperança no confronto com as forças que querem se apoderar da tradição e dos mortos e produzir a resignação. Na tese 5, novamente é reafirmado o caráter fragmentário do passado, e as possibilidades de sua utilização política, em que ele só chega ao presente como relâmpagos irreversíveis no momento em que é reconhecido. E o historiador teria que estar sensível a essas forças.

Outro aspecto marcadamente político da concepção de história de Benjamin é a sua crítica aos tipos de história erudita, em que seus historiadores seriam curiosos que passeariam nos campos da ciência, empanturrando-se de saber inútil. Fazer história na concepção benjaminiana seria assim, como para Nietzsche, afirmar a vida (tese 12). E o bom uso da história aqui segue à risca a tradição marxista: fazer a revolução! Tendo na classe proletária a sua executora. Entretanto, Benjamin distancia-se de uma tendência de alguns marxistas de sua época, que atribuiu aos proletários unicamente salvar as gerações futuras. Isso teria esvaziado as melhores forças dessa classe, que deveria encarnar a vingadora de toda a humanidade oprimida. Novamente aqui fica explícita a importância da utilização do passado para as lutas do presente. Nesse caso específico, o passado seria a instância de cultivo do ódio e do sofrimento dos escravizados de outrora, que se transformaria numa força de ação, cuja fixação apenas no futuro perderia essa dimensão de vista.

Na “desconstrução” de algumas filosofias da história (como a burguesa) e do historicismo, o caráter de continuidade da história hegemônica mostra-se outro alvo fundamental. Contrapondo-se à marcha inexorável do progresso com seu tempo hegemônico e vazio, que quase parece se mover além dos homens, expresso inclusive na crença de alguns marxistas da *Segunda Internacional*, que acreditavam que a revolução chegaria no tempo certo através do desenrolar da economia e do desenvolvimento técnico (espécie de economicismo), Benjamin propõe o engajamento político da luta de classes e da ação humana. Em que é preciso fazer explodir o *continuum* dessa história dita progressista. Toda Revolução, digna desse nome, explodiu as continuidades ao longo da história, instaurando o novo. Instituiu um novo tempo, como no caso da Revolução Francesa, que substituiu o tempo dos relógios pelo do calendário, produzindo uma nova consciência histórica. Isso seria o salto dialético da Revolução. O salto do tigre em direção ao passado, ao céu livre da história.

Benjamin enfatiza a necessidade da constituição de um novo conceito de história, que faça da tradição dos oprimidos – vista como “estado de exceção” – uma regra geral. Esse tipo de história mostraria que de fato a ascensão do fascismo no tempo de Benjamin, desembocando nos assombros da Primeira Guerra Mundial, não seria uma exceção, mas a norma da racionalidade do progresso. E os desdobramentos do uso técnico da razão na

produção do Holocausto só comprovaram a fecundidade dessa perspectiva de história. Nesses tempos ditos pós-modernos, a atualidade de Benjamin mostra-se seminal na reflexão de alguns pensadores contemporâneos, como no caso do filósofo italiano Giorgio Agamben<sup>14</sup> que, dando sequência aos trabalhos de Michel Foucault sobre a biopolítica, faz do estado de exceção existente na Grécia Clássica, do aniquilamento da *vida nua* e da morte do *Homo Sacer* em Roma, como a regra da política ocidental, que constituiria assim nas suas formas de governo, ao longo de toda a história, uma população matável.

Na concepção benjaminiana de história há uma noção muito *sui generis* de tempo. Indo de encontro às filosofias da história clássicas e à concepção do historicismo, o presente não é concebido aqui como um momento de transição, mas algo que para no tempo e imobiliza-se. E é justamente esse conceito de presente que possibilita a escrita da história. Já o passado não pode ser uma experiência única, como no historicismo, mas uma instância que o historiador se aproxima podendo extrair o singular do curso homogêneo da história. E o pensamento daquele que se debruça sobre a história não se restringe a um movimento de ideias, mas inclui também a imobilização. Ao parar diante de uma configuração saturada de tensões, o pensamento comunica-lhes um choque e essa configuração transforma-se numa mônada. Para Benjamin, o historiador só se aproxima do objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. E esta apresenta a imobilização messiânica dos acontecimentos, que propicia, dessa forma, a possibilidade de se lutar por um passado oprimido. No conceito de tempo em Benjamin, com traços marcadamente messiânicos, a noção de “agora” é central. Ela abrevia numa espécie de resumo incomensurável toda história da humanidade (tese 18). E o historiador marxista, renunciando a cadeia causal de acontecimentos do método historicista, deve captar a configuração que uma época entrou em contato com outra determinada. Só assim, ele pode fundar um conceito de presente como “agora”, infiltrado de fragmentos do messiânico (tese 19). Tem-se assim uma história construtivista, que recusa o procedimento aditivo do historicismo, que preenche o seu tempo homogêneo e vazio com uma massa de fatos.

Por fim, pode-se encontrar alguns paradoxos na concepção de história de Walter Benjamin. E muito disso deve-se aos seus traços messiânicos e românticos. Se na sua crítica ao progresso, Benjamin em vários momentos reivindica e suscita a descontinuidade da marcha história, essa explosão do *continuum* histórico parece um artifício estratégico ligado à luta de

---

<sup>14</sup> Sobre a análise da biopolítica e do estado de exceção, Cf.: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

classes, na destituição da burguesia do poder, na volta à tradição, a um passado pré-industrial, nitidamente idealizado. Diferentemente da descontinuidade e do acontecimento pensados por alguns teóricos contemporâneos em que o descontínuo é sempre a abertura de outros possíveis, do novo, do inédito, o Intempestivo de Benjamin, o tempo por vir, está bem atrelado ao passado. Outro aspecto intrigante nas teses é a abordagem epistemológica do passado. Por diversas vezes, Benjamin critica a concepção do historicismo por esta conceber uma “imagem eterna do passado”, uma espécie de totalidade. Em contraposição, o pensador alemão insiste na fragmentação do passado, que chega como lampejos para um combate. Entretanto, essa abordagem parece provisória e está relacionada à questão de classe. Na tese 3, Benjamin sugere que a apreensão da totalidade do passado será possível no dia da redenção da humanidade, evidentemente alcançada pela revolução proletária. E complementa: “[...] somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos”<sup>15</sup>.

Assim, a radicalidade da concepção de tempo e história de Benjamin contra o progresso e muitas das utopias e promessas modernas recaem, como estas, na redenção da humanidade, na crença de um tempo redimido. Desse modo, o messianismo e o romantismo prendem de certa forma o marxismo de Benjamin ao paradigma da experiência moderna, mesmo ensaiando o seu ultrapassamento, tanto pela volta ao pré-moderno como pelo anúncio do pós-moderno.

#### **4 O devir e o acontecimento no tempo não reconciliado de Gilles Deleuze**

Auschwitz instala, além do horror, a impossibilidade de pensar. Esse é o diagnóstico de alguns analistas na segunda metade do século XX, tendo vários desdobramentos. Um dos mais importantes foi a maneira de abordar alguns eventos ou acontecimentos históricos (como a *Shoah*), concebidos como impossíveis de representação, implicando também na reformulação de várias concepções filosóficas e teóricas na abordagem da relação entre linguagem e o mundo, entre o visível e o dizível. A partir de então, “aquilo que se vê não se aloja mais no que se diz”. Talvez, depois do fenômeno do nazismo, o pensamento não tenha se tornado vazio ou impossível. O que se tornou impossível foi pensar com as mesmas categorias, teorias e utopias, que – mesmo com modificações de grau ao longo dos séculos – marcaram o racionalismo moderno ocidental. Os acontecimentos

---

<sup>15</sup> BENJAMIN, op. cit., p. 223.

dramáticos do século XX tornaram caducas todas as referências e promessas legadas pelo Iluminismo, como a fé na Razão, no Homem e na História.

A obra de Gilles Deleuze, como de muitos de sua geração, foi marcadamente atravessada pelo acontecimento das duas Grandes Guerras. Contrariando o diagnóstico da impossibilidade do pensamento, o pensador francês torna-se digno dessa tragédia histórica, ao ser marcado por ela e constituir-se seu descendente, tornando novamente o pensamento possível e fazendo a vida passar na produção de uma das filosofias mais originais e afirmativas da segunda metade do século XX. Sua forma de pensar é a demonstração mais explícita que a atividade filosófica não deve sair desarmada da travessia dos acontecimentos trágicos. Criar forças vitais e não mortíferas, seja no âmbito da macropolítica como do cotidiano, é lutar por uma vida não fascista. Pode-se entender que a filosofia de Deleuze é uma tentativa de fazer fugir o espaço da imagem do pensamento da tradição filosófica ocidental (dogmático, metafísico, moral, racional, transcendente, etc.) e fazer funcionar o espaço do pensamento sem imagem (pluralista, heterodoxo, ontológico, ético, trágico, imanente), mas também é uma saída-ultrapassagem do luto da modernidade com suas filosofias do sujeito (Descartes, Kant), da transcendência (Kant, Husserl), da consciência (fenomenologia, existencialismo) e de suas promessas políticas, ancoradas num pensamento teleológico, linear e redentor. Assim, ela funciona exercendo uma tarefa crítica dos *universais abstratos* da modernidade – Homem, Sujeito, Razão, História – ao mesmo tempo destruidora e criadora, sempre ativa e afirmativa do pensamento.

Embora, a filosofia de Deleuze dê mais privilégio ao espaço que ao tempo, produzindo uma espécie de geofilosofia, ela traz contribuições imensas ao pensar a questão da temporalidade, problematizando o tempo das filosofias da Representação (Platão, Kant, Hegel, Marx, etc.) e o tempo da História, propondo uma filosofia do acontecimento e do devir. Ao tentar se agenciar com esse tipo de reflexão, o historiador pode criar novas possibilidades para pensar os pressupostos do conhecimento histórico. Aqui, buscar-se-á traçar algumas linhas gerais de uma nova forma de pensar a temporalidade, que teve como condição de possibilidade o questionamento sistemático da experiência moderna, com a emergência da morte do homem, com a fragmentação do sujeito e das identidades, com a dissolução do autor, com o questionamento da consciência constituinte, o fim das metanarrativas e a renovação do engajamento político (através da invenção do cotidiano, da micropolítica, das novas concepções de poder, de lutas e liberdades).

Em Deleuze, o acontecimento é o que instaura um corte, produzindo uma nova atmosfera, trazendo um novo mundo e novas intensidades. A partir disso, cabe se indagar

sobre a relação do acontecimento e do tempo. Como situar um em relação ao outro? Antes de aprofundar essas questões, vale adiantar que o acontecimento é um tempo liso, flutuante e não pulsado, tendo o mesmo âmbito dos devires e associado ao descontínuo. Deleuze estabelece alianças com pensadores diversos para criar sua noção de acontecimento, indo da filosofia estoica, passando por Whitehead, Nietzsche e Foucault, até literatos como Virgínia Woolf e Maurice Blanchot.

A composição de Deleuze com os estoicos trouxe à sua filosofia o paradoxo como um tipo de experimentar o pensamento, pondo por terra as codificações do pensamento filosófico com imagem, aquele que privilegia a reconhecimento, o Mesmo, o Eu, o Mundo, Édipo e tantos outros *universais abstratos* (como mencionados anteriormente), que aprisionam e se apoderam da vida. Qual a relação do paradoxo com o tempo? E com o acontecimento?

Na filosofia tradicional, o bom senso – o pensar correto – é concebido como a retidão do pensamento verdadeiro. Em relação ao tempo, isso pode ser compreendido como se as coisas possuíssem uma direção única, indo do anterior ao posterior, garantindo assim o sentido correto. Essa forma de pensar, para Deleuze, é aquela que fixa (sedentária), direcionando o tempo como uma flecha que parte sempre do presente. Assim, pensar com bom senso seria trabalhar o pensamento, postulando *a priori* universais, como o sujeito transcendental e seu objeto correspondente, cuja identidade seria preciso trazer à tona e preservar, sempre reencontrando os valores presentes, através das faculdades de identificação e reconhecimento, que operam sempre estabelecendo o Mesmo, ou seja, subsumindo a diferença à repetição, a multiplicidade à unidade. Para Deleuze, a criação do novo nunca será percebida enquanto se continuar a operar com velhos instrumentos. É por isso que lançar mão de um pensamento por paradoxo, como o dos estoicos, propicia a liberação de direções simultâneas e uma temporalidade multilinear. Possibilita, assim, a afirmação de múltiplos sentidos e direções, em que o trabalho da identidade e reconhecimento com seus pressupostos subjacentes, a universalidade do sujeito, a naturalização dos objetos são solapados, pelos devires, pelas linhas de fuga e pela descontinuidade. É nessa aliança com os estoicos que Deleuze busca sair do presente, a favor de outro tempo.

O acontecimento na filosofia deleuziana é composto por dois modos temporais: o *Cronos* e o *Aion*. O primeiro é a dimensão da efetuação em um estado de coisas, o que possibilita a repercussão e os efeitos da irrupção do acontecimento na história, em que o presente tem o privilégio, pois passado e futuro são suas dimensões relativas. É abordando esse tipo de modalidade temporal, que um tipo de saber histórico preocupado com a diferença trabalha. O segundo modo é a dimensão da não-efetuação, é a eternidade paradoxal, que

excede e sobrevive à efetuação, a zona do incorpóreo e das intensidades. O *Aion* é o tempo indefinido, o cerne do acontecimento para Deleuze. E somente a filosofia, pensada como um movimento na criação de conceitos, poderia abordá-lo, retomando continuamente o tempo, dando-lhe uma densidade de virtualidade, uma densidade de possíveis. Delimitando com mais detalhe as distinções dessas duas dimensões, pode-se dizer que *Cronos* é o tempo das medidas, já o *Aion* da superfície. O *Cronos* é a profundidade, o localizado e localizável – o que se pode assinalar. O *Aion* é atópico ou trans-tópico, e, de certa maneira, condição de possibilidade para os assinalamentos temporais. Segundo Deleuze, o *Cronos* é composto apenas de presentes moldáveis, sempre definido (ativo ou passivo); enquanto o *Aion* é decomposto em passado e futuro prolongados, eternamente Infinitivo e neutro. Dessa forma, o *Aion* é liberado da presentificação e da incorporação do *Cronos*, adquirindo uma dimensão dependente do passado e/ou do futuro. Ao se liberar da corporificação presente, o *Aion* torna-se ilimitado e eterno enquanto *pura forma vazia do tempo*. Ele é um puro acontecimento em constante deslocamento, sem ter lugar, projetando-se sobre um passado e futuro indefinidos. Se o *Aion* tem um presente, ele é o Instante, mas fugidivo e irreduzível. Assim o acontecimento em Deleuze, como afirma François Dosse<sup>16</sup>, é atravessado por uma fratura interna entre duas formas de temporalidade. Todo acontecimento possui essa dupla dimensão, tendo ao mesmo tempo uma efetuação presente e um passado e futuro que passam (liberando velocidades e intensidades), livres da incorporação em um estado de coisas. E como esses acontecimentos distintos se comunicariam? Para Deleuze, essas dimensões heterogêneas não seriam reconciliadas nem em sínteses conectivas, conjuntivas, nem muito menos na dialética, mas em sínteses disjuntivas. Dessa forma, todo acontecimento viria da ressonância dos disparates dessas duas dimensões temporais<sup>17</sup>.

Nessa filosofia do acontecimento, Deleuze problematiza e mostra os limites e insuficiências da História (seja como processo ou como saber) na abordagem da *acontecimentalidade*, propiciando subsídios para outra história, sem origem e sem destino, contraposta a *Histoire/Geschichte*. Numa perspectiva nietzschiana, essa filosofia concebe a história como degenerescência da cultura, formadora de rebanhos, do Estado e da Igreja. A cultura e a civilização também são pensadas como instrumentos de conservação da vida, promovendo o adestramento e a civilização do homem. No agenciamento Nietzsche-Deleuze o mundo é pensado como governado por forças, umas ativas e outras reativas. As forças ativas

<sup>16</sup> DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. São Paulo: Unesp, 2013. p. 171.

<sup>17</sup> Ibid.

produzem o novo, são responsáveis pelas transformações, fazendo a vida passar. Por outro lado, as forças reativas têm como atividades a conservação da vida, sua adaptação, reprodução e regulação, assim como também são responsáveis pelo hábito, memória e nutrição. As forças ativas vão ao limite, afirmando a diferença da vida e do mundo. Já as reativas separam as ativas de si mesmas, constituindo-se em reação, acomodação e derivação. Assim, a história teria uma hegemonia de forças reativas sobre a ativas num mecanismo de dominação hierárquica, promovendo a vitória dos fracos (no sentido dos reativos) sobre os fortes (no sentido de ativos) até o presente momento no Ocidente. Diante disso, Deleuze suspeita da história e de sua temporalidade, a partir daquilo que ela sempre negligenciou: as forças e os devires. Nesse sentido, a história seria o tempo da negação, da negatividade, da reação. E qual seria o então tempo da afirmação?<sup>18</sup>

O Intempestivo ou extemporâneo é um elemento central na abordagem que Deleuze faz do tempo afirmativo. Através da ação Intempestiva, ou seja, da atuação no tempo, contra o tempo, em favor de um tempo vindouro<sup>19</sup>, Deleuze distancia-se das dicotomias clássicas do pensamento ocidental: temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal. Afirmando que o Intempestivo é mais profundo que o tempo e a eternidade. A própria filosofia deleuziana possui um caráter intempestivo, na medida em que trabalha com o diagnóstico das forças atuantes no presente, denunciando os pensadores que conservam os valores em curso e a ordem estabelecida (os funcionários da História). A filosofia deve romper com sua época. Para um pensador intempestivo não há nada a preservar. A filosofia nesse sentido tem um papel crítico. Ela é a negação da negação do afirmativo e do ativo. Sua atividade é liberar a vida, possibilitando a criação de novas formas de existência. Dessa forma, a filosofia não tem nada a ver com o verdadeiro e o falso, mas com o sentido e os valores. Diagnosticando em cada presente da história a imbecilização da vida e de tudo aquilo que pode diminuir a intensidade de existir, o pensamento filosófico, assim, pode também funcionar como uma espécie de denúncia dos baixos valores. Para Nietzsche, o Intempestivo é oriundo de uma nuvem não-histórica, uma espécie de ambiência atmosférica, onde se produz a vida e desaparece com o fim dessa atmosfera<sup>20</sup>. Conforme Peter Pál Pelbart, o Intempestivo remete a uma reserva imaterial que duplica o mundo empírico, sendo-lhe ao mesmo tempo imanente, coextensivo e virtual<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> PELBART, op. cit., p.106.

<sup>19</sup> Esse é um conceito de Nietzsche, Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> PELBART, op. cit., p. 109.

O Intempestivo deve ser pensado na relação com o devir. Na concepção de Deleuze, esse conceito se afasta das definições clássicas, como aquilo “que devem para tornar-se”, diferenciando-se também de uma abordagem dialética. O devir é multiplicidade, afirmação da diferença. Ele está no meio, entre dois, um *entremeio*. Quando dois termos agenciam-se, eles entram em uma zona de indiscernibilidade, produzindo e liberando velocidades intensivas. A relação entre a vespa e a orquídea demonstra como funciona o devir. A orquídea desterritorializa-se e forma um decalque de vespa, esta última reterritorializa-se sobre o decalque. Já a vespa se desterritorializa, tornando-se uma peça no aparelho reprodutor da orquídea, transportando o pólen<sup>22</sup>. Ambos os termos fazem rizoma em sua heterogeneidade. Como esclarece Deleuze, essa relação não se trata de mimese nem mimetismo, mas de algo completamente diferente. O que houve foi captura e mais-valia de código, aumento de valência, um verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro. Nessa relação houve uma circulação de intensidades, empurrando a desterritorialização cada vez mais longe<sup>23</sup>. Aqui não há imitação, semelhança, representação, muito menos submissão a qualquer tipo de significante. Não importa querer saber o que isso significa, o importante é saber como essas máquinas funcionam. Semiótica das intensidades e não semiologia das significações.

O devir não tem um sujeito nem objeto, e o resultado da sua produção é ele mesmo. Ele não tem nada a ver com evolução, com aquilo que progride ou regride. Ele não funciona por descendência ou filiação, mas por propagação e contágio. Num devir não se produz indivíduos novos, o que há são velocidades, repousos, movimentos, liberação de partículas e intensidades. A velocidade tem a ver com a relação que se dá entre os termos que estão em devir. Nas palavras de Deleuze, o devir parte das formas que se tem, dos sujeitos que se é, dos órgãos com suas funções, extraíndo partículas, entre estas ocorrem relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão<sup>24</sup>. Assim, faz-se fugir os códigos, as formas, os territórios, possibilitando a constituição de outros tipos de subjetividade, de corpos sem órgãos<sup>25</sup> e de outros mundos.

<sup>22</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. p. 17.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>25</sup> Corpo sem órgãos é um corpo sem organismo, sem função e *telos*. Pensar um corpo sem órgãos é levar em consideração as múltiplas intensidades que atravessam e conectam o corpo. Essa é uma noção do poeta e dramaturgo francês Antonin Artaud, tomada de empréstimo por Deleuze e transformada num conceito importante em sua teoria das multiplicidades, Cf.: DELEUZE; GUATTARI, op. cit.

O devir e toda a sua maquinaria conceitual requerem e produzem um tempo específico (o afirmativo). Como bem observou Peter Pál Pelbart, aqui não se trata do instante oposto à permanência, nem curta duração contrapondo-se ao longo, nem o efêmero diante do eterno. No devir há uma mistura daqueles dois modos temporais, o *Cronos* e o *Aion*<sup>26</sup>.

Só se pode entender o devir e o seu tempo a partir das multiplicidades. Mas o que são multiplicidades? Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari afirmam categoricamente que elas são a própria realidade, não supondo nem um tipo de unidade, totalidade e tampouco sujeito<sup>27</sup>, conceitos que eram basilares na maneira moderna de pensar, implicando na própria concepção de tempo moderno. O que existe são subjetivações, totalizações e unificações, resultantes de processos imanentes que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Pode-se pensar a multiplicidade como um “sistema” aberto, cujos elementos são *singularidades*; as relações são *devires*; os seus acontecimentos *individuações sem sujeito*; seus espaços-tempos são *espaços e tempos livres*; seu modo de realização é o *rizoma*; atravessados por vetores, responsáveis pela *territorialização e desterritorialização*<sup>28</sup>.

Se ao longo desta exposição, o Intempestivo e o *Aion* estão no cerne do acontecimento, a História nem por isso é insignificante, como pôde à primeira vista ter parecido. Como muito bem observou François Dosse, todo o mecanismo binário trabalhado por Deleuze, como por exemplo, territorialização/desterritorialização, rizoma/árvore, máquina de guerra/aparelho de captura, história/devir não deve ser concebido como polos alternativos em uma relação de exterioridade recíproca<sup>29</sup>. Quando Deleuze mostra a insuficiência da história em relação aos devires, ele quer enfatizar a indeterminação do futuro, explicitar os limites dos sistemas mecânicos explicativos que relacionam o presente com o que aconteceu, criticando toda espécie de monocausalismo e determinismo mecânico. Assim, as condições de possibilidade histórica dos acontecimentos não são pensadas como causalidade, pois Deleuze afasta os devires dessas condições. Dessa forma, desconectados, os devires podem produzir o novo, o inédito. Foi exatamente isso que aconteceu em Maio de 68, segundo o pensador francês. A irrupção de um devir em estado puro, produção de novas intensidades que passam e ecoam, um devir-revolucionário que precede e se lança ao futuro. Nesse sentido, Maio de 68 tem causas, consequências, decisões e atores (à parte da história) e a outra dimensão mais essencial o devir-revolucionário de todos aqueles que foram atravessados por esse acontecimento. Mesmo não sendo o cerne do acontecimento, a história não pode ser relegada,

---

<sup>26</sup> PELBART, op. cit., p. 112.

<sup>27</sup> DELEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 87.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> DOSSE, op. cit., p. 166.

pois ela é fundamental e complementar na abordagem do devir. Mesmo não sendo experimentação, sem a história toda experimentação ficaria indeterminada.

As observações anteriores são muito pertinentes na determinação desse tempo afirmativo, associado ao intempestivo e ao devir. Pois só de uma forma parcial, pode-se entender o Intempestivo como quebra da linha temporal, como irrupção instantânea. Quando conectado à nuvem não-histórica, aos devires, às velocidades e às intensidades que libera, aos acontecimentos que suscita, o Intempestivo passa a ter uma positividade que não pode ser compreendida como um avesso da história e do seu tempo ou sua suspensão<sup>30</sup>. Conforme Peter Pál Pelbart, o Intempestivo passa a ser experimentação positiva, tendo uma temporalidade própria, o tempo rizomático, tempo flutuante e não pulsado, tempo do acontecimento puro – o tempo livre<sup>31</sup>.

Enfim, de que modo essa perspectiva de tempo rizomático poderia ser trabalhada pelo historiador?

A apropriação da filosofia de Deleuze pelo conhecimento histórico é uma tarefa árdua, já que tradição da história ocidental está baseada no pensamento da árvore, com suas origens, destinos, genealogias, *telos*, formas fixas e sedentárias. A contribuição de Deleuze pode ser pensada, nesse sentido, na proposta de outra escrita da história, o que ele denomina *nomadologia*, que trabalha com a errância, com os movimentos nômades, contrária à História, que é sedentária. Essa *nomadologia* atende aos princípios do rizoma. A ela se associa uma antigenealogia, que enfatiza o esquecimento, a memória curta do devir. À cultura do desenvolvimento, Deleuze opõe a cultura do subdesenvolvimento. Assim, a História, o Estado, o livro são formas de interioridades constituídas por um tempo de captura, redenção e reconciliação da totalidade e do sujeito, já a nomadologia/antigenealogia privilegia o espaço aberto dos nômades numa pura exterioridade, através de um tempo liberado.

Em muitas das caracterizações do rizoma (e do seu tempo), ele pode ser considerado um labirinto que se distingue das concepções de toda a tradição ocidental. Pois não tem começo e nem fim, logo sem fio de Ariadne, sem centro e periferia, apresentando uma disposição de passagens em uma tal confusão métrica, que fica obscuro saber que elemento desse labirinto levará ao próximo, pois é um complexo de atalhos e desvios, jamais em vias diretas e retas. O rizoma é o lugar dos encontros imprevistos, das imprevisibilidades. O seu tempo é o contratempo da tradição (e também da modernidade). Tradição esta constituída por uma série de narrativas sobre os possíveis fins com uma história de profunda

---

<sup>30</sup> PELBART, op. cit., p. 113.

<sup>31</sup> Ibid., p. 113-114.

inclinação para a imaginação apocalíptica, cercada de cenas de revelação e redenção, como observou o filósofo Joseph Volg<sup>32</sup>. “Desse modo, o tempo rizomático está continuamente voltado para encontrar novos começos. Nesta litania de histórias sobre o fim do mundo, como posso sentir o frescor do começo?”<sup>33</sup>. Seria a pergunta de Deleuze, segundo Volg. Assim, o rizoma seria um tipo de conhecimento secreto do começo, técnica, *homo faber*, semiótica das intensidades, distanciando-se do conhecimento arcano, o conhecimento teórico, que sempre sabe aonde as coisas terminam e como se alcançam os fins. Com Auschwitz, esse conhecimento arcano ficou sob suspeita, percebido como “crise” por seus defensores. Em Deleuze se teve a oportunidade em encontrar novos começos. Volg, comentando o rizoma, lançou um alerta e ao mesmo tempo um diagnóstico da “crise” da modernidade e desses tempos pós-modernos (não seriam rizomáticos?) e que sintetiza bem a filosofia de Gilles Deleuze: “Tenha cuidado quando se confrontar com um pensamento que sugere que o seu estar-perdido pode ser transcendido por meio de um abrangente paradigma do mundo e seus métodos”<sup>34</sup>.

## 5 Considerações finais

No presente ensaio, buscou-se fazer uma breve análise de alguns pensadores fundamentais que se debruçaram sobre a temporalidade. Com perspectivas bem distintas, todos eles tiveram na experiência moderna do tempo o centro da sua reflexão.

Tomando-se de empréstimo da maquinaria conceitual de Gilles Deleuze o conceito de multiplicidade, pode-se rapidamente sugerir uma apreciação dessas abordagens do tempo.

Pensando o mundo como atravessado por linhas, Deleuze constrói três modalidades distintas: as linhas molares, as linhas moleculares e as linhas de fuga.

A perspectiva molar está associada com a codificação, a cristalização, o acúmulo e a institucionalização, produzindo formas. Já o molecular atua destruindo as codificações, escapando dos códigos e sistemas. E as linhas de fuga atuam tanto no molar quanto no molecular, é a descodificação absoluta.

---

<sup>32</sup> VOLG, Joseph. *O que é um rizoma?* Entrevista concedida a Alexander Kluge. Disponível em: [www.youtube.com/watch?v=2K-wWziPK-g](http://www.youtube.com/watch?v=2K-wWziPK-g). Acesso em: 5 jan. 2014.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

Diante disso, pode-se dizer que Koselleck com sua semântica do tempo trabalha fundamentalmente com as linhas molares. Mesmo sua história sendo atravessada por devires, estes se tornam imperceptíveis, pois são determinados espaço e temporalmente, estando bem instalados e situados. E mais, a diferença do mundo é afirmada, mas subsumida numa categoria transcendental de matriz kantiana.

Por sua vez, Walter Benjamin trabalha tanto com as linhas molares quanto com as moleculares. A todo instante no questionamento dos códigos, saberes e poderes modernos ele está produzindo descodificações, fazendo fugir o mundo, especulando sobre outro tempo, sensível as forças da atualidade. Entretanto, o devir na obra de Benjamin não vai ao seu limiar, pois a fé na redenção da humanidade estabelece, em certo sentido, a domesticação das intensidades, ao dar-lhes uma destinação.

Já Deleuze, trabalha com as três linhas e isso o leva ao ultrapassamento da experiência moderna. Com a linha de fuga, ele estabelece o acontecimento puro, não situável, o tempo *Aion*. Desse modo, a filosofia da diferença é uma tentativa de produção de lentes que não se restringe a olhar o mundo já constituído, mas possibilita mirar o mundo em movimento com suas intensidades. Possibilitando, assim, uma cartografia das forças intensivas de cada atualidade.

Essa abordagem filosófica do tempo é um convite e ao mesmo tempo um desafio para renovação e produção de novas possibilidades do conhecimento histórico, tradicionalmente um saber das formas.