

O TEMPO MESSIÂNICO E TEMPO HISTÓRICO: UMA CRÍTICA DA *NEUEZEIT**

Eduardo Gusmão de Quadros**

Resumo: a modernidade instituiu um tempo único, sustentáculo para uma história única, denominada, ao menos desde Kant, de História Universal. Neste artigo, comentamos uma outra noção de tempo, o tempo messiânico, que apesar de sua contribuição para o conhecimento histórico, costuma ser ignorado pelas teorias da História. Conclui-se que sua consideração abre possibilidades críticas, o que é demonstrado através de três autores bem distintos: Antônio Vieira, Walter Benjamin e Enrique Dussel.

Palavras-chave: Tempo. Profecia. Historiografia. Futuro. Interpretação.

MESSIANIC TIME AND HISTORICAL TIME: A CRITICAL LECTURE OF *NEUEZEIT*

Abstract: *the modernity instituted a single-time mainstay for a single story, named, at least since Kant, Universal history. In this article, we comment another notion of time, which entitle messianic, that despite his contribution to historical knowledge, was rejected by the theories of history. Our hypothesis is that your consideration opens possibilities, which is demonstrated through three distinct authors: Antônio Vieira, Walter Benjamin and Enrique Dussel.*

Keywords: *Time. Historiography. Future. Prophecy. Interpretation.*

O profeta é então o protótipo dos historiadores...
(Enrique Dussel)

Há diferenças entre pensar através do tempo e pensar o próprio tempo. Ela não se configura somente nas narrativas históricas, no modo de encadear os fatos, nas cronologias e periodizações construídas. Como lembrava Agostinho, a temporalidade possui uma dimensão existencial difícil de ser definida conscientemente¹. Por outro lado, refletir acerca da temporalidade é uma tarefa socialmente fundamental, ainda mais para aqueles que operam o conhecimento histórico.

É esse o problema que colocamos em foco nesse artigo, abordando de modo mais específico o tempo messiânico, o futuro considerado em aberto, geralmente excluído das reflexões da teoria da

* Recebido em: 30.09.2012. Aprovado em: 13.12.2012.

** Doutor em História pela UnB. Professor na Universidade Estadual de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. *E-mail:* eduardo.hgs@hotmail.com



historia. Sugere-se que sua consideração abre possibilidades de uma historiografia crítica, já que a noção de tempo constitui a delimitação tanto do conhecimento quanto da escrita do passado.

Primeiramente, caracterizaremos o tempo messiânico, e sua função crítica, através de três autores bem distintos que trabalharam com esta noção. Começaremos com o padre Antônio Vieira, autor ligado ao barroco ibérico e perseguido por suas ideias heterodoxas acerca do tempo. Tal recuo é necessário para retomar uma noção anterior à época contemporânea e que rompe com a cronologia estabelecida pela historiografia científica. Depois, adentramos no século XX, tratando da inquietante temporalidade apresentada nas *Teses sobre Historia* redigidas por Walter Benjamin. Abordaremos, em terceiro lugar, a questão do tempo no projeto historiográfico do pensador latino-americano Enrique Dussel, apontando para a importância do tempo messiânico em sua obra inicial. Por fim, estabelecemos um diálogo com as noções Reinhart Koselleck, autor que muito contribuiu para a compreensão do que seja o tempo histórico (DUARTE, 2012). Contrapomos essa invenção da modernidade ao tempo messiânico, hoje uma espécie de “vestígio” dentro do conhecimento histórico.

A VISÃO DE VIEIRA

Redigir a *História do Futuro* é uma ideia bem estranha. A princípio, um paradoxo. O conhecimento do que aconteceu deveria ser distinto do que poderia acontecer. Não é isso que caracterizaria o discurso histórico conforme Aristóteles?² Mas será que essas barreiras cronológicas são, assim, absolutas? Ou até que ponto as temporalidades coligadas pelo presente podem ser realmente separadas?

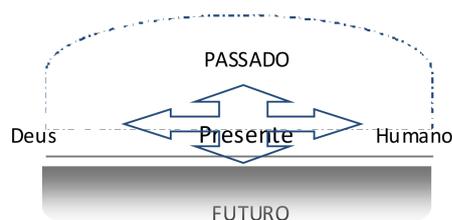
Foi numa época onde as contradições eram esteticamente apreciadas – o Barroco – que a dita obra fora escrita. Padre Antônio Vieira, autor deste livro estranho, chegou a ser aprisionado pelo Santo Ofício por causa das concepções ali expostas. Contudo, depois de sua morte, o qualificador da Inquisição lusitana autorizou aquela publicação com formas até elogiosas³.

No livro, então, o oxímoro do curioso título é inicialmente explicado. Profecia não é história, não existindo semelhança nem na forma nem no conteúdo (VIEIRA, 1718, p. 12). Mas pelo desejo de especificar lugares e pessoas, de precisar eventos, seu autor aproxima os dois estilos. O desafio dessa tarefa tão nova, afirma, é assumido em grande solidão (VIEIRA, 1718, p.13).

Essa união de profecia e história, na verdade, já existia na *Tanak*, ou seja, na organização da Bíblia Hebraica. Ali os livros que os cristãos chamaram de proféticos, colocando-os depois dos sapienciais, estão colocados como livros históricos. Ou vice-versa. Josué e Juízes, por exemplo, são considerados “profetas anteriores” e Isaias ou Ezequiel são os profetas posteriores⁴.

Vieira não argumenta exatamente dessa forma. Prefere falar do interesse sempre presente na humanidade em conhecer o futuro. Afirma, inclusive, que o desejo costuma estar acima da experiência nesses casos: “Não buscam os homens os futuros porque os acham, senão vão sempre após eles porque os amam” (VIEIRA, 1718, p.8).

Esse amor que move as investigações levaria à ruptura com as delimitações temporais simplistas. Futuro e passado não podem ser compreendidos apenas nos termos do calendário. Numa concepção *engenhosa*, Vieira descreve os tempos como dois hemisférios, “um superior e visível que é o passado” e o outro na parte “inferior e invisível que é o futuro”. No meio estão os “horizontes do tempo” conformando o presente (VIEIRA, 1718, p. 10). *Kairós*, o tempo pleno da salvação e *Cronos*, o tempo mensurável e quantificável, estão imbricados. Graficamente, teríamos algo mais ou menos assim:



A flexibilidade do tempo demonstrada questiona exatamente o suposto caráter linear, aspecto que muitos autores têm afirmado ser inerente à fé cristã⁵. Mas tal concepção de tempo está longe de corresponder à flecha inexorável do progresso. Aliás, passado e futuro guardam certo paralelismo e uma relação complexa de causalidade.

Esse traçado da causalidade possui duas perspectivas fundamentais na *História do Futuro*. A primeira, divina, está além do tempo, sem o negar ou apagar; Deus se revela, afirma a teologia tradicional judaico-cristã, através da historicidade. Já a segunda, é humanamente inserida ao campo das medidas temporais e as interpretações construídas do tempo estão baseadas, sempre, no presente.

Por isso, seria ilusório acreditar que a figuração acima desvaloriza o momento presente. Nessa estrutura, ele seria o grande tempo, o tempo denso e tenso do acreditar, do pensar, do decidir e agir. Um tempo *kairótico*⁶ mais ou menos indeterminado, enfim. A *História do Futuro*, esclarece Vieira (1718, p. 35), é escrita do presente e para o presente, explorando os “antípodas” da experiência temporal. Desta atualidade circundante é que ela extrai sua utilidade.

Mas, se o presente é tão importante, porque o futuro foi posto na base do esquema? Haveria uma inversão na concepção vieiriana? Um historiador, obviamente, ressaltaria o passado, inserindo-o neste lugar. O desconhecido, afinal, pode ser fundamento de algum conhecimento? Vieira (1718, p.35) defende que sim. Os historiadores “escreveram histórias do passado para os futuros, nós escrevemos a do futuro para os presentes”. O futuro, então, é *visado* pelos dois, mas de modos bem distintos.

Como Padre Vieira (1718, p.35) pode vê-lo? É aí que adentra o elemento, a princípio, excluído do trabalho histórico moderno. Como bom sacerdote, ele estabelece a fé como origem e finalidade do que ensina. Só pode ver o objeto da inquirição quem crer (VIEIRA, 1718, p.51). A relação íntima entre o crer e o ver, defendemos neste texto, faz parte do que se concebe cotidianamente como realidade⁷. Então, nossa caracterização geral é que considerando o tempo messiânico *tanto a crença como o futuro são elementos pertinentes a toda pesquisa, inclusive a histórica*. O corolário deste princípio é que *o deslocamento temporal e a abertura ao tempo da promessa deveriam ser aspectos mais relevantes na hermenêutica da história*.

Não exageremos, contudo. Padre Antônio Vieira nunca chegou a redigir a *História do Futuro* propriamente dita. Sua obra é o “livro antepreimeiro”, conforme consta em seu título. Como algo pode estar antes do primeiro? Os historiadores argumentam que ele não a completou porque o Tribunal do Santo Ofício roubou-lhe os manuscritos. Algo fortuito. Mas poderia ser diferente? O futuro advém antes, contendo o “prolegômeno a toda a história”.

BENJAMIM E O BEIJO DO FUTURO

Walter Benjamin fez uma proposta muito famosa: a escrita de uma “historia à contrapelo”. A situação em que ele a sugere não era propícia a qualquer esperança. Estava já estava exilado da Alemanha e a França, que lhe servia de refúgio, aderira ao nazismo. O movimento socialista estava em crise com repressão da Grande Guerra. O governo da União Soviética, a essa altura, havia feito acordos com Hitler. Ainda por cima, o autor das teses “Sobre o conceito de história” andava gravemente doente.

Tem chamado a atenção dos comentadores das “teses” o forte tom teológico deste pequeno opúsculo. Segundo Konder (1989, p. 94), Benjamin buscou na “força da teologia” um reforço à mensagem revolucionária do marxismo. Para Gagnebin (1999, p. 105), a influência básica não seria a teologia como um todo, mas a “tradição profética”, aspecto importante para a compreensão de sua noção de história. Conforme Löwy (2005, p. 36), a teologia estaria tão impregnada no texto benjaminiano que se torna, na verdade, impossível separar o marxista do teólogo⁸.

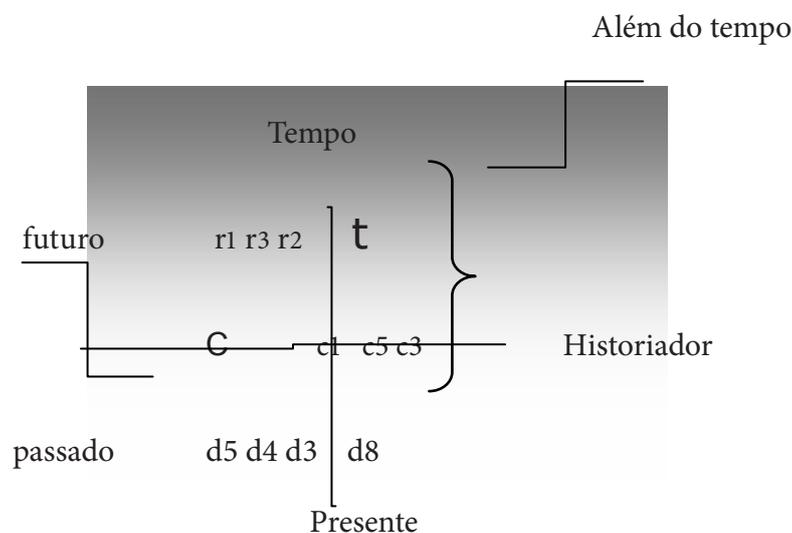
Dois oponentes, o materialismo de Marx e a teologia judaico-cristã? Os conflitos entre as duas visões de mundo já fizeram correr muita tinta, assim como as tentativas de aproximação e o que interessa prioritariamente aqui é a análise de como passado, presente e futuro relacionam-se, guiando a produção do conhecimento histórico. De qualquer modo, não devemos deixar de observar que do ponto de vista da *filosofia da história* as duas vertentes, sim, se aproximam.

Veja-se a segunda tese de Benjamin, onde o autor trata da felicidade humana. Ela está assemelhada à experiência de salvação e/ou libertação ensinada pelo judaísmo e, mais tarde, pelo cristianismo. De modo relativamente místico, este processo não seria algo pertencente apenas ao tempo futuro: “O



passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção” (BENJAMIN, 1994, p.223). Tal movimento para um tempo redentor, em aberto, não deve ser entendido, todavia, de maneira progressiva, tema que Benjamim criticou diversas vezes⁹. O processo histórico seria basicamente descontínuo, marcado por rupturas. Assome-se que, em sua concepção, as temporalidades estariam embaralhadas numa espécie de densidade temporal bem distinta da cronologia. Por isso, cada *nova* geração traz consigo “uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo” (BENJAMIN, 1994, p.223).

A força messiânica advém enquanto uma herança do passado e recebê-la desperta à promessa de futuro enquanto tempo da novidade. Daí a ênfase na ação, no presente, no “tempo saturado de ‘agoras’ (BENJAMIN, 1994, p. 229). O pensador judeu parece, assim, retomar o conceito neotestamentário de *kairós*, já referido neste texto, colocando-o como peça-chave do conhecimento histórico. Nesse tempo-da-ação, onde o futuro surge com um beijo no passado, o historiador produz seu conhecimento explodindo o *continuum* do tempo histórico (BENJAMIN, 1994, p. 231). Isso vemos



no esquema a seguir:

O nível acontecimental (c, r, d...) é retratado não através de séries homogêneas, mas como espécies de mônadas relativamente independentes (cf. Tese 17). Algumas por semelhanças, outras por contingências, algumas por suas funções, outras pelo desempenho, podem se aproximar. Os historiadores às vezes encontram-nas já conectadas, às vezes criam novas conexões possíveis ($c + r + d = t$, por exemplo). É com as configurações narrativas que se demonstram os circuitos por onde passa a energia entre passado e futuro. Há acontecimentos que provocam resistências, outros condensam energia, outros, possivelmente menores¹⁰, apenas a transmitem.

O futuro, então, adentra neste quadro de maneira ambígua. O tempo messiânico pode ser configurado enquanto intenção, pretensão e projeto dos sujeitos em ação, mas Benjamim insere nas teses também um além do tempo pensado que, apesar de somente desejado, os historiadores deveriam mirar.

O fazer história e o saber a história surgem, portanto, totalmente acoplados no pensamento benjaminiano. A relação não se constitui numa simples coligação, mas desenvolvendo tensões e dinâmica. O fio condutor do político vem transmitindo a centelha, que um dia poderá gerar o curto-circuito revolucionário. Conforme ensina na sexta tese: “articular o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de perigo” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

Pode-se concluir da afirmação acima que a pesquisa acerca do tempo histórico não corresponde às demais investigações científicas, pois ela é concretizada no *front* de um campo-de-batalha. A tarefa dos historiadores não é somente estudar fatos do passado, mas as forças que movimentam o tempo.



Daí a memória surgir como plano fundamental do trabalho de investigação. No mínimo, os modos pelos quais o conhecimento produzido encarnar-se nas lembranças que circulam pela sociedade deveria ser uma preocupação constante dos pesquisadores.

Como se sabe, a temporalidade da memória distingue-se bastante daquela da cronologia. Datas perdem seu caráter absoluto e vivências distintas se confundem. A simultaneidade dos tempos articula-se na intencionalidade do agir¹¹. Por outro lado, há o perigo da tradição, da fixação de uma tendência conservadora geralmente confundida com aprendizagem. Contra isso, Walter Benjamin alerta na mesma tese VII: “O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. [...] Em cada época, é preciso arrancar a tradição do conformismo, que quer apoderar-se dela” (1994, p. 224).

Uma tradição que inova... Como haveria de ser isso? Tal aporia - se é que pode ser resolvida - encaminha-se para uma solução religiosa: “Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo” (1994, p.224). A “salvação” provém pelo combate cotidiano na história, combate que se dá em diversas dimensões (temporais ou não). Nesse sentido, advento e luta não estão opostos nesta história messiânica. Se política é a guerra perpetuada por outros meios, como dissera Clausewitz (s/d, p.300), a religião também o é. Isso porque o conceito do religioso benjaminiano confunde-se com o de uma *esperança eficaz* motivada pela justiça, semelhante à propagada pelos antigos profetas.

Novamente, história e profecia. O futuro, como já foi visto com Antonio Vieira, modifica o passado, reencena-o e reencanta-o. Apenas aquele historiador convicto “de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer” é capaz de “despertar no passado as centelhas da esperança” (BENJAMIN, 1994, p.224). Benjamin acaba exigindo certa dose de fé daqueles que trabalham com história, já que o referido “inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1994, p. 225). Essa fé numa vitória que (ainda) não se vê deveria compor a escrita da história e a delimitação das temporalidades.

DUSSEL E A CRÍTICA DO CÉU

A necessidade de escrever uma história para o futuro, aberta ao tempo messiânico, é um traço forte da obra de Enrique Dussel. A elaboração de uma hermenêutica histórica própria à América Latina está intrincada numa postura profética repetidamente ressaltada por ele. Ainda antes do surgimento da CEHILA¹², num artigo publicado em 1964, ele defendia que “a história latino-americana deve ser entendida plenamente a partir de um plano escatológico” (DUSSEL, 1984, p. 28).

Como uma dimensão plena do futuro é que ele compreende a fé. Então, não é qualquer tipo de crença ou qualquer teologia que irá compor com a epistemologia do tempo histórico. O método pertinente à historiografia rigorosamente científica seria incompleto, argumenta em 1973, pois só a fé confere sentido *novo* à realidade do passado (DUSSEL, 1984, p. 48). O termo novo é grifado pelo próprio autor, de modo a ressaltar o potencial de abertura gerado pela fé. Por conseguinte, afirma-se o caráter de incompletude do passado, do presente e do futuro, em suas delimitações tradicionais.

Incompletude por quê? Por causa da carência repetida de significação. O sentido não é inerente ao dado, ou ao evento, mas atribuído pelos interpretantes. Aos historiadores caberia a tarefa de constituir fatos críticos. Poderia haver crítica sem exterioridade? A fé – “um *novo mundo* no sentido que abre um novo horizonte de compreensão” - desvela fatos enquanto revelação nos processos históricos (DUSSEL, 1984, p. 47).

Talvez soe estranho, hoje, essa história mesclada de fé apresentada pelo pensador argentino. Como já apontamos antes, Dussel construiu seu modelo de historiografia cruzando fé, ciência, e política ou, se quiserem, igreja, universidade e povo (QUADROS, 2006b). Este intelectual está inserido nos movimentos que buscavam realizar a revolução socialista da América Latina e esta *práxis* demarcou o saber que produziu. Na questão da periodização da história continental, assunto que ele retomou diversas vezes em sua obra, isso pode ser exemplificado.

Enrique Dussel costumava dividir a história do cristianismo latino-americano em quatro grandes fases:

- 1) A proto-história americana (até o século XV) – Além das populações indígenas do continente, ele costuma incluir sob este título a história dos povos semitas, certos aspectos do cristianismo antigo



- e a formação da cristandade ibérica;
- 2) A cristandade colonial (do século XV ao início do XIX) – O autor ressalta uma primeira fase crítica da igreja em relação à conquista, depois descrevendo sua adequação ao sistema colonial;
 - 3) O nacionalismo *criollo* (do século XIX a meados do XX) – Perante os processos de independência, a igreja manteve-se ambígua, mais tarde tentou construir modelos de *neo-cristandade*. Essa fase termina com os regimes populistas e desenvolvimentistas, que prenunciam a seguinte;
 - 4) Rumo à libertação (de meados do século XX a...) – O povo latino-americano assume a rédea da história nas mãos e setores da igreja apoiam os processos revolucionários que começaram a surgir.

A perspectiva escatológica desta última fase, na verdade, já está incluída em todo o percurso traçado. Por isso, a importância que Dussel deu ao regime de Cristandade, que surge na primeira fase com Constantino, é implementado no continente americano na segunda, retorna na terceira e continua vigente na quarta. Essa periodização possui, claramente, um eixo interpretativo bastante tradicional na historiografia: a relação entre religião e política.

Há um critério a mais, entretanto, que é imprescindível na sua reflexão: a justiça. É esse o sentido do tempo messiânico e da influência da teologia, conforme declarou num prefácio escrito em 1973: “creio na libertação latino-americana e espero-a como sinal da libertação escatológica” (DUSSEL, 1984, p.7). Essa afirmação de um credo pessoal permaneceu firme. Interessante foi a mudança que fez da data de seu início. Antes, o marco era 1962, ano da abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II. Os eventos após essa data não remeteriam à “emancipação nacional”, mas “à luta pela libertação latino-americana. É a revolução do próprio ‘povo’... (DUSSEL, 1985, p. 81). Na última grande obra de história que Dussel organizou - com o significativo título de *historia liberationis* - o evento retrocede para o ano de 1959. Ao lado da revolução cubana, que ganha importância¹³, está somente a convocação do Concílio citado (DUSSEL, 1992, p. 27). O título escolhido para a época pós-59 foi exatamente “crise do capitalismo periférico”, o que demonstra certa decepção com os movimentos eclesiais e a ascensão do marxismo revisionista em suas análises históricas.

Quando publicou este livro, o bloco socialista já havia dado diversos sinais de ruína. A *escatologia* marxista tornara-se cada dia mais impossível. O contexto eclesial católico – o protestante nunca pesou em suas reflexões - também não propiciava grandes esperanças, sob o rigor da disciplina imposta por João Paulo II. Tais mudanças conjunturais se refletem nas críticas feitas por Paulo Siepierski ao projeto de interpretação histórica de Dussel.

Em 1995, Enrique Dussel fez uma conferência no auditório da PUC São Paulo, depois publicada em livro (HOORNAERT, 1995). Siepierski não apresentou diretamente suas críticas no evento, mas contribuiu com um capítulo final na obra coletiva onde se localiza este texto, reavaliando seu conteúdo (HOORNAERT, 1995, p. 161-187). Aponta, em síntese, como bastante problemática a influência da fé no pensamento de Dussel. As consequências são claras, primeiramente no discurso histórico, caracterizado de “teleológico e utópico”, que terminou omitindo seu pressuposto (HOORNAERT, 1995, p. 167). Em segundo lugar, na eleição do pobre enquanto critério hermenêutico básico de compreensão do tempo histórico (HOORNAERT, 1995, p. 163). Ambos remeteriam mais a uma fé pessoal, o que, obviamente, não pode ser exigido dos pesquisadores, nem inculcado nos métodos de investigação.

Esta posição vai de encontro ao que se apresenta aqui. Não é a toa que o título dado as tais críticas foi “ao revés do contrapelo” (HOORNAERT, 1995, p. 162). Mas o conhecimento histórico deve mesmo coadunar-se à suposta neutralidade acadêmica? O tempo messiânico é inofensivo nas operações historiográficas? A nosso ver, independente das frustrações que as esperanças ou “utopias”¹⁴ possam sofrer, *a ética deve vir antes do ato cognitivo*, como defendera Dussel. A justiça, destarte, não estaria na conclusão da investigação, mas é o seu princípio inspirativo e humanizador.

A CLAUSURA DA NEUEZEIT

Como essas reflexões se articulam com a modernidade? Ora, os três autores analisados dialogaram de algum modo com a fé e o futuro. Eles adentram no discurso histórico conferindo um sentido último, escatológico ou messiânico, à decifração tanto do passado quanto do presente. O destaque dado ao nível das crenças nas análises sobre o campo histórico os fizeram apontar, de maneira especial, à importância da noção de futuro como um tempo aberto ao novo, e não necessariamente progressivo. Foi exatamente



este campo das crenças rejeitado pelo paradigma moderno enquanto *topos* possível de reflexão crítica.

Mas a hipótese central deste artigo não depende de uma área paralela, da teologia ou da fé. A dimensão de futuro, defendemos, influencia intrinsecamente a história, o pensamento histórico e a historiografia. Destarte, o que se pretende aqui é rever certa noção de historicidade, gerada pela modernidade (*Neuzeit*, em alemão), e que consideramos incompleta. O recurso ao termo alemão é por causa de sua riqueza semântica nesse processo. Além disso, foi ali que a história científica se formou e o movimento cultural historicista a consolidou como chave para a compreensão da humanidade.

A formação da palavra é uma junção de *Zeit*, que na língua alemã significa tempo, e *Neue*, novo. Mas ao somá-la para caracterizar a experiência da modernidade, o tempo histórico passa a ser linear, único, sequencial e progressivo. Em síntese, forma-se o “coletivo singular”, a história, identificada pela história dos conceitos praticada por Koselleck (1997, p. 15-100).

Essa noção de tempo histórico leva em consideração basicamente a efetividade do passado compondo o espaço de experiência. Daí seu caráter explicativo, o que projetou a historiografia ao nível acadêmico universitário. Contudo, a categoria antropológica correlata intuída por Koselleck (1979, p.267-99) não recebeu tanto destaque nas investigações da teoria da história.¹⁶

O tempo futuro, claro, não é uma realidade tangível. Talvez esse seja um motivo para tal des-caso. Mas se formos pensar com mais profundidade, o passado também não é. Ele, em certo sentido, já não deixou de existir? O único modo de conhecê-lo não é indiretamente, por meio de vestígios? Nas últimas três décadas gastou-se muita tinta para provar que o passado realmente aconteceu e pode ser conhecido, respondendo-se às críticas das teorias historiográficas pós-modernas. Nesse artigo, gastamos alguma tinta para demonstrar que a temporalidade do futuro é, semelhantemente, importante para o conhecimento histórico.

Seguindo uma sugestão em passant dada por Ricouer (1997, p. 359), poderíamos renunciar um pouco “a questão da realidade fugidia do passado tal como foi”, “inverter a ordem dos problemas e partir do projeto da história, da história por fazer, com o objetivo de nela reencontrar a dialética do passado e do futuro e seu intercâmbio no presente”.

Desta perspectiva, podemos retrabalhar as categorias do fazer histórico formuladas por Koselleck. O espaço de experiência perderia sua solidez fictícia, tornando-se um horizonte – o horizonte da experiência histórica – enquanto a expectativa ganharia seu lugar – o espaço de expectativa. Poderíamos ainda perceber melhor como a experiência do horizonte – no caso analisado nesse artigo, apontado por meio de certa fé – influencia tanto a atuação na história como sua escrita¹⁷.

Ora, recolocar a futuridade aberta no processo de produção do conhecimento, não nos levaria a pensar melhor nas condições de representacionalidade do passado que nos são pertinentes hoje?

Notas

- 1 No livro 11 das *Confissões*, ele trata do conceito de tempo escrevendo que: “Sem dúvida, nós o conhecemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei” (AGOSTINHO, 1984, p. 317-8). A situação enigmática continua a vigorar entre os que pesquisam história.
- 2 Que estabeleceu na *Poética*: “Não é em metrificar ou não que diferem historiador e o poeta; a obra de Heródoto podia ser metrificada; não seria menos uma história com o metro do que sem ele; a diferença está em que um narra acontecimentos e o outro fatos quais podiam acontecer” (ARISTÓTELES, 1997, p. 28).
- 3 Trabalharemos aqui com a publicação fac-similar da edição *princeps* de 1718 feita pela Secretaria de Cultura do Pará, em 1998.
- 4 Um comentário da importância desta ordem encontra-se na obra de Miles (1997).
- 5 Em oposição ao suposto tempo cíclico da cultura Greco-romana. Um estudo clássico com essa tese foi realizado por Charles Cochrane (1982) Consideramos essas divisões mais de teor didático e, na prática social, várias formas de tempo são constantemente invocadas.
- 6 *Kairós* é o termo grego utilizados para referência ao tempo, em especial, no Novo Testamento. Ele é qualitativamente distinto de *chronos*, não sendo mensurável. Pode ser caracterizado como o tempo da oportunidade, da decisão, do desafio, da ação confiante. Giorgio Agamben (2012) redigiu um opúsculo em que comenta



- a relevância desta noção, em oposição ao tempo histórico-cronológico.
- 7 Um aprofundamento neste tema pode ser encontrado no artigo que escrevemos acerca da obra de Michel de Certeau (QUADROS, 2006a).
 - 8 O enigmático artigo é um dos textos mais comentados da historiografia contemporânea. Uma série de autores abordam a intimidade entre fé e materialismo no pensamento de Benjamim. Sugerimos para maiores aprofundamentos a bibliografia indicada por Löwy (2005).
 - 9 Na décima - terceira tese, o progresso é definido como uma “marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo”, concepção que deve ser negada com radicalidade (1994, p. 229).
 - 10 Para o pensador alemão há, sim, diversos tipos de fatos, que ele divide em grandes e pequenos. Nem todos têm o mesmo valor e/ou força (*Tese 3*). Há metáforas eletrônicas espalhadas por todo o texto benjaminiano e aqui retomamos este *insght*.
 - 11 Halbwacs já havia chamado atenção para esses fenômenos, quando publicou suas análises acerca dos *Quadros sociais da memória* (1925).
 - 12 A Comissão de Estudos para a História da Igreja na América Latina (CEHILA) sintetiza o grande trabalho de pesquisa histórica realizado por Dussel. Ele foi presidente desta organização internacional por mais de duas décadas, publicando diversos livros sob os auspícios desta entidade.
 - 13 No artigo de 1964, já citado, o modelo de socialismo cubano não era bem visto por “impor pela primeira vez (na América) a ditadura do proletariado”. Esta seria “uma solução estrangeirizante e de difícil continuidade” (DUSSEL, 1984, p. 27)
 - 14 O nome pegou, mas é péssimo para a derrocada do socialismo *real*. Até porque, por ter sido uma experiência política concreta, obviamente não pode ser utópico. Além disso, ilude fazendo pensar que a economia socialista é ilusória, enquanto a do capitalismo seria realista.
 - 15 Temos notado que importantes pensadores críticos do capitalismo neoliberal tem retomado um diálogo intenso com a teologia, como exemplificam as obras de Agamben (2011) e Zizek (2012).
 - 16 Para ele, tais categorias possuem dimensão *metahistórica*, formando a condição de possibilidade da história (KOSELLECK, 1979, p. 271). É possível que o próprio Koselleck tenha favorecido essa ênfase numa só das categorias, pois em sua obra *Futuro Passado* a formação do espaço de experiência recebeu muito maior destaque (KOSELLECK, 1979, p. 99,139,231).
 - 17 Um dos autores que chamou atenção para a importância do futuro na historiografia foi David Stanley (2002). Sua preocupação, contudo, é com o método de escrita do passado através de probabilidades e cenários, não indo na direção ética que estamos colocando.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *The church and the kingdom*. Calcutá: Seagull Books, 2012.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ARISTÓTELES. *A poética clássica*. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, v. 1).
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. Lisboa: Europa-américa, s/d.
- COCHRANE, Charles N. *Cristianismo y cultura clásica*. México: Fondo de Cultura, 1982.
- DUARTE, João de Azevedo e D. Tempo e crise na teoria da modernidade de Reinhart Koselleck. *Revista de Historia da Historiografia*, Ouro Preto, v. 8, p. 70-90, 2012.
- DUSSEL, Enrique (Ed.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. V. 1.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984. V. 2.



- GAGNEBIN, Jeanne M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Felix Alcan, 1925. Disponível em: <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>.
- HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: on the semantics of Historical Time*. Massachusetts: The Mit Press Cambridge, 1979.
- KOSELLECK, Reinhart. *L'Experience de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1997.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MILES, Jack. *Deus – uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- QUADROS, Eduardo. A transvalorização da história: ética e conhecimento histórico na CEHILA. In: BRASIL, Alexandre (Org.). *Educação e Justiça na América Latina*. São Paulo: ABU Editora, 2006b. p. 67-75.
- QUADROS, Eduardo. O triunfo da diferença: Michel de Certeau e a história do religioso. *Estudos de Religião*, v. 31, p. 74-87, dez de 2006a.
- RICOUER, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papyrus, 1997. V. 3.
- SIEPIERSKI, Paulo D. (Re)(des)cobrimo o fenômeno religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 161-187.
- STANLEY, David. A history of the future. *History and Theory*, v. 41, p. 72-89, dec. 2002.
- VIEIRA, Padre Antonio. *História do futuro. Livro antepimeiro prolegômeno a toda a historia do Futuro, em que se declara o fim & se provam os fundamentos dela*. Lisboa: Oficina Antonio Pedrozo Galram, 1718.
- ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.

