



# RECONFIGURAÇÕES DO TEMPO HISTÓRICO:

## Presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital

MATEUS H. F. PEREIRA\*

VALDEI LOPES DE ARAUJO\*

**RESUMO** Para tratarmos da nossa historicidade com base na “experiência do tempo”, neste artigo refletimos sobre uma das principais hipóteses relacionadas às formas atuais de temporalização: o Presentismo de François Hartog. Essa sintomatologia do contemporâneo implica ruptura substantiva entre o momento historicista-moderno, geralmente situado no século XIX, e um “regime de historicidade” emergente que seria substancialmente distinto. Apresentaremos algumas objeções a essa descrição e, considerando a leitura do capítulo “Temporalidade e cotidianidade” da obra *Ser e Tempo*, argumentaremos que certos aspectos do tempo presente considerados sintomas de uma mutação histórica da experiência podem ser derivados das descrições de Heidegger da temporalidade da “abertura” (*Erschlossenheit*), em particular da dimensão “inautêntica” ou “imprópria”. Por fim, apresentaremos uma leitura do episódio “White Christmas”, da série *Black Mirror*, como um estudo de caso para verificar a operacionalidade do conceito de atualismo para a compreensão de determinadas distopias/utopias contemporâneas, com foco na temática da solidão.

**PALAVRAS-CHAVE** Presentismo. Heidegger. Atualismo.

## HISTORICAL TIME RECONFIGURATIONS:

### presentism, updatism, and loneliness in digital modernity.

**ABSTRACT** To think about our present form of “experience of time” we intend to reflect on one of the main hypotheses about the current forms of temporality: François Hartog’s presentism. His symptomatology of contemporary points to a substantial break between the historicist-modern time, usually located in the 19<sup>th</sup> century, and an emerging “regime of historicity” which should be substantially different. We’ll raise some objections to this description and from the reading of *Being and Time* “Temporality and everydayness” argue that certain aspects of this “presentism” identified as a symptoms of a historic changing of experience can be derived from Heidegger’s temporality of “opening” (*Erschlossenheit*), in particular the dimension “inauthentic” or “improper”. Finally, we’ll present a reading of an episode of the Britain TV Show “Black Mirror” as a case study to verify the operation of the concept of “updatism” for understanding certain dystopias/utopias of a our present time. We are especially concerned with the ambivalent status of being social and alone simultaneously.

**KEYWORDS** Presentism. Heidegger. Updatism.

\* Professores do curso de história da Universidade Federal de Ouro Preto. Agradecemos o apoio e interlocução dos colegas da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) e do Núcleo de História da Historiografia e Modernidade (NEHM/UFOP), em especial, Temístocles Cezar, Fernando Nicolazzi, Júlio Bentivoglio, Sergio da Mata, Marcelo Abreu, Marcelo Rangel, Luisa Rauter, Henrique Estrada, Tamara Rodrigues, Daniel Joni Mendes, Mauro Franco, Pedro Telles da Silveira, Carolina Figueira, Luana Melo, André Ramos, Augusto Ramires, Guilherme Bianchi, André Freixo, Helena Mollo, Fabio Wasserman, Rodrigo Turin e Guillermo Zermeño. Apoio: CAPES, CNPq, FAPEMIG e UFOP.

*Como presidente efetivo, Temer terá mais condições  
de apresentar uma “atualização” do País.*  
(Cantanhêde, 2016)

A citação em epígrafe expressa uma mudança sutil e subterrânea da experiência contemporânea do tempo histórico, a saber: a progressiva substituição de um vocabulário moderno por um de outro tipo. Quais as mudanças temporais que possibilitam a transformação, por exemplo, da ideia de modernização por essa de “atualização”? Levando-se em conta certas reticências à conceituação de “presentismo”, procuramos refletir sobre essa transformação, por meio do neologismo em língua inglesa *updatism* (atualismo) e de uma leitura do capítulo “Temporalidade e cotidianidade”, de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993). Por fim, faremos algumas relações entre atualismo e solidão, com base na análise de um fragmento de um episódio da série *Black Mirror*.

É provável que o *slogan* da Rádio Bandeirantes – “em 20 minutos tudo pode mudar” – tenha feito sentido em alguns momentos de 2013 até a votação do *impeachment* de Dilma Rousseff (com ápice nas sucessivas e espetaculares operações da força-tarefa do ministério público federal brasileiro autodenominada “Operação Lava-Jato”). Nesse interregno de tempo, além de analogias com séries como *House of Cards*, a história foi invocada de diversas formas para dar sentido aos eventos. Foi dito inclusive que o discurso de Dilma no Senado, às vésperas da derrota definitiva, era “para a história”. Enquanto muitos assistiam ao discurso em “tempo real”, pelo menos quatro documentários eram produzidos, apesar das críticas da nova situação. A esse respeito, a senadora petista Gleisi Hoffman, por exemplo, afirmou que os “golpistas reclamam das equipes de filmagem porque não querem o golpe registrado na história. “Mas vai ter documentário com a carinha deles sim” (Brasil 247). A presidenta deposta, inclusive, invocou a história no discurso citado várias vezes. Dois exemplos: “E não tenho dúvida que, também desta vez, todos nós seremos julgados pela história” e “Hoje o Brasil, o mundo e a história nos observam e aguardam o desfecho deste processo de *impeachment* (ROUSSEFF, 2016)”. De algum modo, nossa interrogação é: essa história *ainda* existe?

É claro que um conjunto de profissionais – os historiadores – cria e escreve sobre um “passado histórico”. Mas, talvez, “o passado histórico existe somente nos livros e artigos escritos por investigadores profissionais do passado e dirigidos em grande medida para eles mesmos – mais do que para o público em geral” (WHITE, 2010, p. 125). Para Hayden White o paradoxo é: à medida que os estudos históricos se tornam mais científicos, menos úteis se revelam para qualquer finalidade prática como a educação dos cidadãos para a vida política. Para Henrique Estrada Rodrigues (2016) trata-se, na verdade, da seguinte aporia: “se, de um lado, o século XX testemunha a consolidação da forma disciplinar da história, o ‘nosso tempo’ parece indicar um horizonte não apenas de retração da esfera pública como também de certa descrença quanto à relevância (ou autoridade) dos profissionais da história” (RODRIGUES, 2016, s/p.). Em que pese o eurocentrismo do termo história para designar a experiência pretérita, ainda sobrevive certa crença de que a história (vivida e pensada) designa processos verdadeiros e reais? (Cf., também, HARTOG, 2013). Essa ideia moderna de história como um processo popularizado em expressões como “o bonde” ou o “trem” da história (“a história em si e para si”), conforme analisa Koselleck (2006; 2014) constituiu-se, no Ocidente entre o século XVIII e XIX e tem como uma de suas bases certo antropocentrismo, ou melhor, uma concepção de humanidade que separa o Homem (e a palavra é essa) da Natureza. Essas distinções ainda se sustentam?

Alguns arriscam a falar até em uma condição pós-humana: “as atuais tecnologias da morte são pós-humanas em razão da forte mediação tecnológica mediante as quais elas atuam” (BRAIDOTTI, 2015, p. 20). O operador digital de um drone pode ser considerado um piloto? “Nós todos, hoje, estamos numa relação com o mundo cujo símbolo seria o drone” (CASTRO, 2014). Nessa perspectiva, as consequências das ações estão cada vez mais separadas das ações. A metáfora do drone também ajudaria a explicar o processo de *impeachment*: “a destituição de Dilma está para a democracia assim como os drones para a guerra. Ambos reduzem os danos colaterais causados por tanques atirando nas ruas. Têm legalidade frágil e se estribam em evidências manipuláveis” (CONTI, 2016). Vivemos em universos digitais, comemos comidas geneticamente modificadas, utilizamos próteses e fazemos usos de tecnologias reprodutivas. Todas essas dimensões da vida atual embaralham a fronteira do que é e não é humano. Nesse sentido, põem em risco não apenas a história como disciplina, mas também o conceito

tradicional de humanidade e sua tradução no conjunto de disciplinas que chamamos Humanidades. Ainda assim, alguns autores defendem que há oportunidades neste cenário, uma vez que o que está em questão, mesmo sob o capitalismo contemporâneo, são o eurocentrismo, o machismo e o antropocentrismo (Cf. BRAIDOTTI, 2015).

Em uma perspectiva mais crítica, militante e radical, o coletivo Tiqqun argumenta que vivemos a passagem de um paradigma soberano de poder (vertical, estático, centralizado) para o cibernético (horizontal, dinâmico, distribuído). O modelo dessa nova forma de governabilidade cibernética seria o Google ou o Facebook. A cibernética seria uma nova tecnologia de governo (TIQQUN, 2015). Do ponto de vista da historicidade, estaríamos indo rápido para lugar nenhum? (MARTIN, 2016. Cf., também, ROSA, 2011, MATA, 2016). Seria o morador do “panóptico digital” vítima e ator ao mesmo tempo? Viveríamos em uma sociedade positiva do “eu gosto”? Para Byung-Chul, a crise da época atual “não é da aceleração, mas da dispersão e dissociação temporal. Uma dissincronia temporal faz o tempo transcorrer de forma sibilante sem direção e se decompor em uma mera sucessão de presentes temporais atomizados” (HAN, 2013).

Para pensarmos sobre esses e outros diagnósticos a respeito da nossa historicidade atual com base na “experiência do tempo”, pretendemos, nas páginas seguintes, refletir acerca de uma das principais hipóteses sobre as formas contemporâneas de temporalização: o presentismo de François Hartog (2003). Essa sintomatologia do presente implica uma ruptura substantiva entre o momento historicista-moderno, geralmente situado no século XIX, e um “regime de historicidade” emergente que seria distinto da modernidade. Apresentaremos algumas objeções a essa descrição e, com base na leitura do capítulo “Temporalidade e cotidianidade” da obra *Ser e Tempo*, argumentaremos que certos aspectos do tempo presente, considerados sintomas de uma mutação histórica da experiência, podem ser derivados das descrições de Heidegger da temporalidade da “abertura” (*Erschlossenheit*), em particular da dimensão “inautêntica” ou “imprópria”. Por fim, apresentaremos uma leitura do episódio “White Christmas”, da série *Black Mirror*, como um estudo de caso para verificar a operacionalidade do conceito de atualismo para a compreensão de determinadas distopias/utopias contemporâneas com foco na temática da solidão.

## 1. As ambiguidades do presentismo

Uma análise recente sobre os possíveis equívocos do presentismo deixa de considerar os problemas do próprio conceito-hipótese. Ainda assim, o autor Paul Zawadzki (2008) nos auxilia a refletir sobre algumas dimensões que a ideia do Presentismo pode ocultar e simplificar. Para o autor, a fixação do olhar sobre o que supostamente se foi ou desapareceu pode nos impedir de ver as reconfigurações e deslocamentos. Como pretendemos mostrar, cremos que parece ser o caso do diagnóstico de François Hartog.

### A hipótese presentista

No prefácio da edição francesa de 2012 do livro *Regimes de historicidade. Presentismo e experiências do tempo*, denominado “presentismo pleno ou provisório” (*par défaut*). A tradução brasileira prefere padrão a provisório), o autor define o presentismo, como já havia feito ao longo da primeira edição, como uma experiência do tempo em que o presente se impõe como o único horizonte. Viveríamos em um mundo da tirania do presente onipotente, onipresente e hipertrofiado: “presente único: este da tirania do instante e do marasmo de um presente perpétuo” (HARTOG, 2012, p. 6. Cf., também, PEREIRA, MATA, 2013).

Em *Crer na história*, de 2013, Hartog mantém a mesma crítica quando afirma que o presentismo é “o fechamento do futuro e o crescimento de um presente onipresente” (HARTOG, 2013, p. 30). Ou ainda: “o futuro, enfim, tornou-se um fardo que pessoas, empresas ou instituições não querem mais carregar. [...] E para o passado há a memória (com o patrimônio e a comemoração) e a justiça” (HARTOG, 2013, p. 103). Vivemos entres crises substituídas a cada novo escândalo. Estaríamos concentrados em respostas imediatas ao imediato (como no episódio « Hino Nacional », da série *Black Mirror*, em que o Primeiro Ministro britânico é forçado a fazer sexo ao vivo com uma porca por exigência dos sequestradores de uma das princesas). Haveria uma passagem social e historiográfica “da longa duração ao tudo é evento” (2013, p. 263-266). O Presentismo seria o tempo no qual não há nada além do evento. Para o autor, por exemplo, a partir do 11 de setembro de 2001, a administração americana teria decidido fundar um ponto zero da história mundial. A guerra contra o terrorismo seria um presente novo e único. O atentado para Hartog põe em evidência a lógica do evento contemporâneo:

ele se dá a ver enquanto acontece, se historiza e “traz em si mesmo sua própria comemoração: sob os olhos das câmeras. E, nesse sentido, ele é absolutamente presentista” (HARTOG, 2013, p. 156). Afinal, as câmeras filmando o segundo avião teriam criado as condições para isso. De forma semelhante, o mesmo teria ocorrido em 1968 e 1989.

Em entrevista de 2015, o autor reflete sobre a relação entre informática, crise da história e Presentismo. Para ele a revolução da informática reforça o Presentismo: “O tempo real do mercado é presentista, ele é tanto da ordem do microssegundo como é contínuo. Toda uma economia do instante é posta em ação: a financeira, a midiática, a política, a social e também a das redes sociais” (HARTOG, 2015, 283). Contudo, o historiador francês destaca que esse novo regime não é unívoco, há vários presentismos: “Há o presentismo da circulação, dos fluxos, da aceleração permanente, da desterritorialização, dos mercados e da economia digital” (*Ibidem*, 2015, p. 284). Nesse contexto, o passado é constantemente fabricado para o presente, sobretudo por meio de imagens, filmes, séries, jogos e encenações, e a história disciplina não sabe o que dizer, pois sua autoridade sobre o passado foi superada. A história disciplina apresenta sérias dificuldades em “apreender o mundo no seu curso atual. O conceito moderno de história é basicamente futurista e, desde o momento em que o presente se impõe como categoria dominante, a história também não o vê claramente” (Hartog, 2015, p. 286).

Hartog destaca que a noção e « valorização » do patrimônio deve ser vista a partir do presente em um jogo ambíguo com as temporalidades e ritmos do mercado, em especial, com a indústria do turismo. Desde os anos 1960, à fé no progresso foi substituída pela preocupação de preservar. Um dos índices desse processo é a mercantilização e museificação instantânea dos restos do Muro de Berlim logo após sua queda. Em reflexões mais recentes, a relação entre memória e/ou patrimônio com o presentismo foi ligeiramente complexificada pelo autor, pois o lugar da memória no mundo contemporâneo pode ser sintoma e possibilidade de cura ao mesmo tempo:

Mas ela [a memória] é também o que torna complexa a coisa, este fenômeno que permite, em um certo sentido, escapar ao presentismo em razão de certa convocação do passado. Mas sob um modo da memória ou do que chamamos de memória, pois na realidade, em muitos casos não se trata de memória. Trata-se de reconstrução de alguma coisa, à qual, em realidade, não se tem acesso. Podemos perceber isso em todo o debate sobre a memória da escravidão. Mesmo no Brasil, onde a escravidão foi abolida muito tarde, o que significa a memória da escravidão? Então a memória é presentista, mas também uma tentativa de

escapar ao presentismo e em todo caso, ao mesmo tempo, deve ser colocada em relação a uma perda, se tomo meu vocabulário, da evidência da história (HARTOG, 2012, p. 367).

Para o autor, quatro palavras de ordem, em especial, gravitam em torno do Presentismo e se traduzem inclusive em políticas: memória, patrimônio, comemoração e identidade. Há, também, conceitos destemporalizados como modernidade, pós-modernidade e globalização. Dada sua dimensão futurista, o conceito moderno de história já não funciona mais para captar o futuro das sociedades e orientar os homens no presente. Em outras palavras, a História e a historiografia (processo e disciplina) perderam sua eficácia frente a um futuro catastrófico e ameaçador. Um futuro que já não é aberto indefinidamente, mas cada vez mais constrangido, senão fechado. Para o autor, a mudança mais notável dos últimos 30 anos foi o que chama de recuo do futuro.

### *Limites da hipótese presentista*

A hipótese do presentismo (por vezes tomada como uma evidência) não pode ser entendida, ainda segundo o autor, sobre o registro da nostalgia (um regime melhor que outro) ou da denúncia. No prefácio citado, Hartog afirma que no livro não havia sido abordada a questão se viveríamos em um presentismo pleno ou “imperfeito” (*par défaut*). Dada a impossibilidade de um retorno passadista (onde o passado comanda, na expressão do autor) poderíamos pensar que estamos vivendo apenas uma suspensão, uma parada, para que o futuro retome o comando? Ou se trata de uma inédita experiência do tempo? Nessa direção, Hartog afirma, também de forma problemática o questionamento da historiografia, o seu eclipse (temporário?) em favor da memória, termo que se teria tornado mais abrangente, o que seria coerente com a atual experiência do tempo, onde o presente ou é abolido no instante ou parece perpétuo.

Frente ao quadro esboçado por Hartog restaria ao historiador oferecer às sociedades um de seus atributos: o olhar distanciado. O instrumental fornecido pela noção de “regimes de historicidades” ajudaria a criar a distância necessária para ver melhor o próximo. A hipótese (o Presentismo) e o instrumento (o regime de historicidade) se complementariam. Uma questão que surge dessa posição é: essa apologia do olhar distanciado não consiste em retomar uma das grandes ingenuidades do historicismo? Afinal, a produção de distância não é, na verdade, um jogo, no presente do historiador, entre proximidade e distanciamento? (Cf. PHILLIPS, 2000)

O regime de historicidade é entendido como articulação entre passado, presente e futuro ou uma constituição mista das três categorias – com um dos elementos dominantes – ao longo da experiência humana do tempo. Por que e como essa predominância deverá ter lugar não fica claro em sua argumentação, tendo em vista os fundamentos teóricos de sua concepção de tempo histórico. E talvez isso se deva ao uso fragmentário e parcial da descrição koselleckiana da modernidade. De todo modo, para Hartog, não se trata de uma realidade dada, é uma categoria, um tipo-ideal, construída pelo historiador, sem sucessões mecânicas e sem coincidir com um conceito de época. É um artefato com capacidade heurística. A questão é que, ao longo do livro, regime de historicidade e Presentismo são utilizados para além de suas capacidades heurísticas. trata-se, em especial, a noção de Presentismo de um juízo, uma tomada de posição, sobre a experiência do tempo contemporânea (Cf., também, DELACROIX, 2009). A ideia de procedimento heurístico, por vezes, acaba por justificar a falta de fundamentação teórica e empírica de alguns argumentos e conclusões. Além disso, essas ressalvas costumam ter um efeito limitado na recepção e uso do texto.

Tendo em vista como a categoria é efetivamente utilizada ao longo do livro principal (*Regimes de Historicidade*), é difícil concordar que ela não assume a função de uma descrição substantiva das “épocas” ou períodos históricos. Além disso, Hartog se baseia em categorias meta-históricas como a experiência e expectativa que permanecem teoricamente subdesenvolvidas em todo o seu argumento. A categoria – o Presentismo – permite-lhe falar em uma perspectiva global sobre séculos inteiros com uma quantidade muito limitada e homogênea de provas. Um exemplo: “o século XX aliou, finalmente, futurismo e presentismo. Se ele, inicialmente foi mais futurista que presentista, ele terminou mais presentista que futurista” (HARTOG, 2003, p. 119). Mas, em sua defesa, poderia ser observado que esse tipo de procedimento é moeda corrente em boa parte da historiografia moderna.

Tendo em vista o grande impacto da reflexão de Hartog, por uma questão de recorte e espaço, gostaríamos ainda de apresentar algumas críticas elaboradas e/ou sistematizadas por dois historiadores brasileiros. Fernando Nicolazzi aponta que alguns leitores indicam, em Hartog, uma interpretação marcada pela nostalgia, melancolia, pessimismo e ceticismo, em especial, frente ao futuro já definido como sombrio. Além disso, “questionam-se justamente as referências mútuas entre historicidade e historio-

grafia, afinal, um regime de historicidade pode comportar formas distintas de escrita da história” (NICOLAZZI, 2010, p. 251. Cf, também, BLOCKER, HADDAD, 2006). Outro aspecto que chama a atenção de alguns críticos é a maneira como o autor constrói passagens rápidas entre “casos” e as escalas individuais para dimensões mais coletivas, globais e societárias da experiência do tempo. Essa generalização acaba por abolir certa pluralidade e experiências subalternas/alternativas do tempo, a despeito da abertura que o formato ensaístico de Hartog nos oferece como remédio, na dupla acepção do termo, para enfrentar tais questionamentos (Cf., também, HANNOUM, 2008)<sup>1</sup>.

Pimenta (2015), por sua vez, destaca o que chama de “imprecisão conceitual”, em especial por Hartog usar os “instrumentos” regimes de historicidade e presentismo como descrição-significação de realidades sem a devida fundamentação. Para o autor, as diferenças entre as propostas de Koselleck e Hartog não são esclarecidas, particularmente pelo fato de o historiador francês negligenciar um aspecto central na teoria koselleckiana da modernidade relacionada com o Presentismo, a saber: a progressiva aceleração do tempo histórico. Nessa perspectiva, o autor pergunta se o historiador francês escapou da tendência dos “nossos tempos” de hipervalorizar o presente observável, que resulta na supervalorização do Presentismo de um presente que talvez não seja tão distinto assim daquele criado pela modernidade há algum tempo, e ainda por ela recriado?”(PIMENTA, 2015, p. 404).

Portanto, em nossa perspectiva, há pelo menos três principais ambiguidades na hipótese do Presentismo: 1. a persistência da aceleração do tempo apesar do “fechamento do futuro”; 2. algumas analogias estruturais entre o Presentismo e a historicidade moderna que questiona a singularidade e a diferença do nosso tempo presente; 3. Uma possível “falha teórica”: como pode um tempo histórico ser privado do futuro?<sup>2</sup> Como procuraremos mostrar no próximo tópico, acreditamos que parte das insuficiências da noção de Presentismo pode ser resultado de uma concepção unidimensional do que vem a ser o presente.

**1** Mais ou menos na mesma direção, Faria (2014, p. 403) afirma: “não se parte da tese de que vivemos numa era presentista, ou num momento em que a experiência social do tempo foi espacializada ou liquidada de qualquer forma. A leitura de livro de Peter Pal Pelbart (1998) sugere uma crítica pertinente a esse tipo de tese que, paradoxalmente, diagnostica um todo temporal, chamando-o de qualquer variante da modernidade: o problema é que o tempo não é homogêneo. Assim, a imagem do passado como presente a ser revisitado implica uma operação que tende a anular a diferença, a pluralidade dos tempos. Existe algo de irreversível no tempo que passa, que passou; embora, é claro, isso esteja longe de ser tudo o que se pode falar sobre o tempo, uma vez que o passado também retorna, seja como memória, trauma ou repetição, e assim segue operando na atualidade. Mas, enfim, não há nada de familiar nisso tudo, e o passado não é um mero presente passado”.

**2** Um ponto ainda a ser explorado em nossa crítica à Hartog é a forma dicotomizada como pensa a relação entre memória e história, como na longa citação que fizemos no item anterior fica evidente. Talvez essa perspectiva seja ainda muito tributária dos trabalhos de Nora e a tradição sociológica francesa desde Halbwachs a despeito da crítica a essa tradição,

feita, por exemplo, por Ricoeur (em especial, no livro *A memória, a história e o esquecimento*) que é um autor importante para as reflexões de Hartog.

## 2. Heidegger e as diversas temporalizações do presente

3 Utilizaremos preferencialmente a edição brasileira de *Ser e Tempo*, (Heidegger, 1993), recorrendo, quando necessário, à edição americana (Heidegger, 2010) e ao original alemão (Heidegger, 2006).

No capítulo IV da segunda seção de *Ser e Tempo*, inteiramente dedicada à análise da temporalidade da “abertura” (Erschlossenheit), Heidegger aborda a cotidianidade do Ser-*aí*, começando pela constituição temporal da compreensão, disposição (Befindlichkeit), decadência (Verfallen) e discurso, entendidas como estruturas fundamentais daquilo que diferencia o ser humano de todos os outros entes, o cuidado (Sorge)<sup>3</sup>. Embora sejamos tentados a entender essas categorias como “individuais”, na economia de *Ser e Tempo*, elas são ôntico-ontológicas, ou seja, constituintes de todo e qualquer humano. Assim, embora a análise fenomenológica parta de aspectos do mundo cotidiano, levando um leitor desprevenido a imaginar que Heidegger esteja tratando de sujeitos individuais, as conclusões, ao menos se aceitarmos os pressupostos do autor, são de validade geral, não fazendo sentido, por exemplo, a oposição indivíduo-sociedade que alguns críticos tradicionalmente reivindicam. A analítica do Dasein não é a descrição de traços de indivíduos concretos que só então seriam universalizados por abstração.

Embora portadores de temporalizações particulares, é no conjunto das relações entre compreensão, disposição, decadência e discurso que Heidegger afirma podermos encontrar a unidade estrutural da temporalidade do “cuidado” como horizonte fundamental da temporalidade do Dasein. O que queremos compreender na incursão que segue é a multiplicidade de figurações de passado, presente e futuro nessas estruturas. Boa parte da literatura sobre historicidade tem tratado do presente como uma dimensão singular. Veremos que podemos abordá-lo de outro modo, revelando suas diversas possibilidades para compreensão de nossas temporalizações.

4 Para uma abordagem crítica da reflexão de Heidegger sobre historicidade, ver Trüper, 2014. Sobre os usos político-acadêmicos de Heidegger no debate histórico e teórico, ver Kleinberg, 2007.

Não teríamos espaço aqui para analisar em profundidade cada uma das quatro estruturas mencionadas por Heidegger. Sabemos que, em sua análise, a cada uma das três dimensões temporais (ekstases) é atribuída de modo especial uma estrutura existencial, cabendo ao discurso sua revelação. O passado estaria especialmente ligado à disposição, o futuro à compreensão e o presente à decadência. Além disso, em cada existencial (disposição, compreensão, decadência) as três dimensões temporais (passado, presente, futuro) estariam sempre reunidas em arranjos específicos (horizonte ekstático), tanto em modo “autêntico-próprio” quanto “inautêntico-impróprio”<sup>4</sup>.

As palavra em alemão que Heidegger usa nesta distinção são *eigentlich* e *uneigentlich*. A primeira forma é expressão coloquial, da língua corrente, com o sentido de “realmente”, “de verdade”, “propriamente” etc. Os historiadores devem lembrar da famosa frase de Ranke, “*wie es eigentlich gewesen*”, na qual a expressão é traduzida como “realmente”. Nas traduções filosóficas da obra de Heidegger, o mais frequente é que seja usado o par autêntico-inautêntico. Precisamos ter algumas precauções para não nos deixar levar apenas pelo valor de face dessas palavras e cairmos na tentação de uma oposição maniqueísta. Em *Ser e Tempo* fica claro que o Dasein está na maior parte das vezes se movendo na dimensão da “inautenticidade”, mas a sua possibilidade mais original se dá quando consegue assumir suas possibilidades na abertura e na decisão. Assim, os fenômenos que o Dasein geralmente interpreta de modo “impróprio” ou “inautêntico” estão fundados ou podem ser mais bem compreendidos na dimensão própria. Não podemos simplesmente achar que a diferença entre impróprio e próprio seja reduzida a uma polaridade do tipo positivo e negativo, pois ambas são igualmente constitutivas do humano. O que Heidegger procura revelar são as consequências dessas estruturas para nossa compreensão de mundo.

Trataremos apenas de dois existenciais que consideramos emblemáticos e suficientes para encaminhar nosso argumento: a temporalidade da compreensão, centrada no futuro e particularmente associada à autenticidade e a temporalidade da decadência, focada no presente e exemplar para o entendimento dos modos “impróprios”.

Sendo um existencial, a compreensão em Heidegger não pode ser entendida como uma categoria de uma teoria do conhecimento, como em oposição, por exemplo, à explicação. O Ser-aí está orientado por compreensões enraizadas em sua condição de ser sempre em algum “lugar”, que ele pode aceitar como uma realidade imutável e naturalizar, ou entendendo sua própria condição de um ser sem determinações absolutas, questioná-lo em seus sentidos. Heidegger chama de “abertura” a condição que possibilita esse questionamento, na qual o Ser-aí pode então decidir-se em projetos que assumam passado-presente-futuro como unidade. É a temporalidade dessa articulação, ou seja, da abertura, o centro de sua análise entre os parágrafos 67-70 do tratado.

Compreender, decidir, projetar são gestos que estão particularmente relacionados com a futuridade. Heidegger atribui um valor excepcional ao projetar-se próprio do Ser-aí, como dimensão mais definidora de sua singularidade ontológica, e aqui vale

lembrar que a “analítica do Ser-aí”, ou seja, a busca de suas estruturas-existências particulares não é um fim em si mesmo, em *Ser e Tempo*, mas um caminho preparatório em direção à pergunta pelo sentido do ser em geral. A analítica não pretende ser uma descrição exaustiva da diversidade de existenciais do Ser-aí, mas daqueles mais originais. Por isso, a posição de destaque da dimensão “própria”, mesmo considerando que o Ser-aí está “no início e na maior parte das vezes” indeciso e fechado. É na abertura e decisão que ele mostra sua condição mais própria. O Ser-aí não é apenas o seu mundo, mas a possibilidade de mundo. Assim, próprio e impróprio estabelecem uma relação de mútua dependência, pois sempre caído em um mundo que o precedeu, é somente nesse mundo que o Ser-aí pode ser ele mesmo.

A compreensão está de início e na maior parte das vezes orientada pela temporalização imprópria do futuro. Não significa que no modo impróprio ela careça de futuro, mas que essa relação é uma forma específica do “preceder-se”. O modo próprio de preceder-se recebe a denominação de “antecipação”. Assim, na abertura decidida o Ser-aí temporaliza como projeto, e o futuro então se dá como antecipação. Mas de início, e na maior parte das vezes, ele está ocupado, lidando com coisas no interior do mundo, é nessa lida, que é uma forma de compreensão, que ele continuamente se envolve em expectativas, em esperas. O que é preciso ser feito, o que farei amanhã, como vou me organizar para fazer o que é urgente? Assim, na sua preocupação cotidiana com as coisas, o Ser-aí continuamente está a frente de si mesmo.

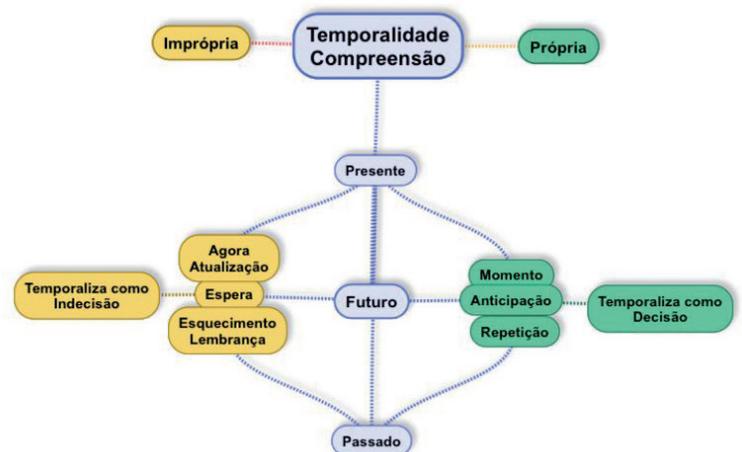
Naturalmente esse preceder-se funda expectativas e esperas. Nesse cotidiano inautêntico, o Ser-aí espera que suas expectativas sejam realizadas, que o amanhã não seja muito diferente do hoje: nas terças dou aula, na próxima terça darei aula e espero que o mundo e eu mesmo possamos realizar as expectativas dessa espera. Esse preceder impróprio conta com certa estabilidade das mudanças, embora possa também esperar pela recusa dessas expectativas e se preparar para sua frustração. Assim, o futuro impróprio da compreensão é a espera (*Gewärtigens*).

Já no futuro da compreensão própria, a “decisão” que funda a “antecipação” é capaz de abrir o que Heidegger chama “situação”: “Na de-cisão não apenas se recupera o presente [Gegen-wart] da dispersão nas ocupações imediatas como ela se mantém atrelada ao porvir [Zukunft] e ao vigor de ter sido [Gewesenheit].” (HEIDEGGER, p. 135). A essa forma de presente articulado pela decisão é dado o nome de instante (Augenblick), em

contraste com os “agoras” (Jetzt) da temporalidade imprópria. Enquanto o agora indica apenas o tempo como uma unidade neutra e homogênea em que podemos marcar a ocorrência de algo, o instante é instauração de uma situação, de um tempo que reestrutura o que vem ao encontro no mundo. Se a forma do futuro na compreensão própria é a antecipação, o passado surge como repetição. Assim, a situação significa assumir que todas as três *ekstases* temporais podem derivar uma da outra, o passado está aqui e a nossa frente, assim como o futuro está no presente e no passado. A instauração de uma situação temporal específica é justamente uma decisão que assume e revela o momento como temporalização da temporalidade.

A forma específica do presente se temporalizar na compreensão imprópria Heidegger chama de “atualização” (Gegenwärtigen). De certo modo, a atualização é a resposta do Dasein à experiência do tempo como uma sucessão vazia de agoras, é a forma como ele pretende manter diante de si essa sucessão. O mundo então só pode estar presente porque ele se “atualiza” como que automaticamente. Como se fosse da natureza das coisas essa manutenção quase mágica de sua presença. Naturalmente, essa forma de temporalização terá uma importância especial quando formos pensar o que estamos chamando de “atualismo”. A essa espera atualizante (gegenwärtigendes Gewärtigen) corresponde naturalmente um passado. O fundamento desse passado capaz de manter o Ser-aí em suas ocupações cotidianas é o esquecimento de sua condição mais própria, e esse esquecer possibilita relacionar-se com os “dados” passados na oscilação entre o lembrar e o esquecer na constante recordação. A recordação é parte constitutiva da espera atualizante. Para Heidegger, essa unidade “ekstática” espera-atualização-esquecimento é o fundamento da indecisão que caracteriza o cotidiano do Ser-aí. Indeciso, ele assiste a um mundo que parece se reproduzir automaticamente.

Mas é a estrutura existencial da decadência (*Verfallen*) que encontra seu sentido prioritário no presente – “atualidade”, assim como a compreensão no futuro e o humor no passado. Dos três fenôme-



nos que em *Ser e Tempo* Heidegger se utiliza para caracterizar a de-cadência, falatório, ambiguidade e curiosidade, somente o último recebe uma análise mais detalhada. A curiosidade estaria fundada na vontade de “ver” e “ter visto”, sem que o Ser-aí retire desse encontro com o ente elementos compreensivos. Essa visualização depende de um encontro em um tipo especial de presente, que a edição brasileira traduz como atualidade: “A atualidade [*Gegenwart*] fornece o horizonte “ekstático” no qual o ente pode ser corporalmente vigente [*anwesend*].” (HEIDEGGER, p. 145)

Essa forma de presente como atualidade não está destituída de futuro ou passado, mas estabelece com eles relações “impróprias”. A decadência é a única estrutura existencial do Ser-aí que não conhece uma forma “própria”, a propriedade do Ser-aí depende da suspensão da decadência pela decisão. A curiosidade se relaciona com o futuro negando qualquer possibilidade de espera ou expectativa, já que tudo que lhe interesse deve estar “atualmente” ao seu alcance. O futuro é entendido apenas como espaço em que as coisas “surgem”, “emergem” e podem ser vistas na atualidade. O vínculo entre atualidade e futuro torna-se opaco e obscuro e é desse vínculo mesmo que o Ser-aí foge no não se deter da curiosidade: “A modificação ekstática do atender [espera] mediante a atualização que surge numa atualização que ressurge é a condição temporal e existencial da possibilidade de dispersão [distracção]” (HEIDEGGER, p. 146)

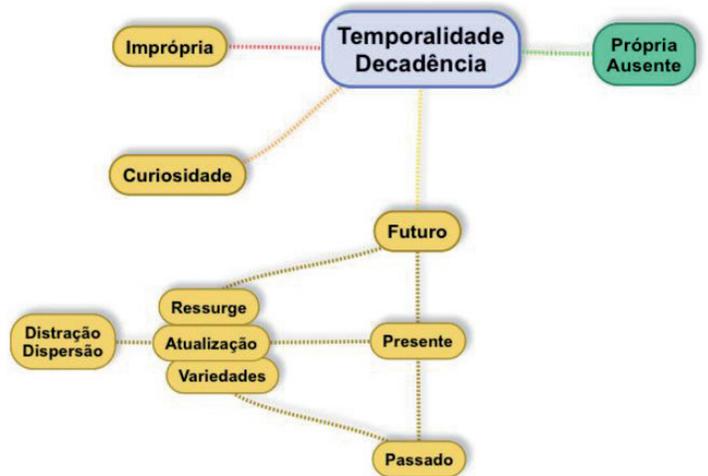
Na de-cadência constantemente representamos o passado como algo novo (variado). O passado assim deixa de estar no modo do “vigor de ter sido” e se apresenta como mera variedade numa oscilação contínua entre esquecimento e recordação. Isso cria uma dispersão que nos leva a perceber o tempo do presente como um desamparo, de estarmos em toda parte e em parte alguma: “Este modo da atualidade é o fenômeno que mais explicitamente se opõe ao in-stante” (HEIDEGGER, p. 146).

Essa atualidade se vê em toda a história, seja do presente, seja do futuro, mas é uma identificação como uma variedade do mesmo que “atualiza em função da atualidade”. A imagem de um “presente amplo” ou de um “presentismo” encontra na temporalidade da de-cadência um parentesco evidente e nos ajuda a entender o paradoxo de um presente ao mesmo tempo cheio de novidades e vazio de eventos. Por mais que as novidades se apresentem, seja mesmo vindas do passado ou do futuro, elas não são capazes de refazer vínculos conjunturais, pois “nossa atualidade” se atualiza (quase)exclusivamente em função da própria atualidade. O que esse movimento pode trazer de

novo ao argumento presentista é esclarecer que não se trata substancialmente de uma ampliação do presente, mas mesmo da ampliação de referências ao passado e futuro, mas em formas atualistas. Assim podemos entender como a “moda” da história e das coisas históricas pode ser contemporâneas do presentismo. Ou de uma sociedade que teria um futuro fechado ser, ao mesmo tempo, viciada em novidades e ávida pelo mais novo programa de TV, filme, jogo on-line ou gadget.

Claro está que para Heidegger o Ser-aí não está desprovido de futuro e passado na de-cadência, mas que a contínua atualização do atual, o que gostaríamos de chamar “atualismo”, impede que o Ser-aí “volte a si mesmo” (p. 147). Cheio de novidades que passam a sensação de uma aceleração crescente, mas que são incapazes de transformar ou abrir a realidade para possibilidades de diferença, na de-cadência, resta ao Ser-aí estar sempre por dentro do novo, *up to date* com uma realidade em constante “surgimento”. Por isso, a “atualização automática” que parece simplesmente surgir em nossos celulares e computadores torna-se irresistível, uma metáfora e uma estrutura “arquetípica” das temporalizações do atualismo.

Como Heidegger está descrevendo estruturas ontológico-existenciais, elas estarão supostamente presentes em qualquer horizonte histórico. Temos então que entender a de-cadência como uma dimensão trans-histórica. O que nos cabe pensar, no entanto, é que fatores parecem ter ampliado a visibilidade e disponibilidade dessa temporalização em nossa contemporaneidade. Também as sociedades tipicamente historicistas do século XIX movimentavam-se na maior parte das vezes pela cotidianidade decadente, mas algo impedia que essa dimensão dominasse a autorepresentação social. Da mesma forma, não podemos afirmar que hoje temos maior oportunidade de distração, mas a distração parece ter-se tornado a grande demanda social. Como se a vida fosse um interminável show de variedades ou um *reality show*, “Mesmo que tenha visto tudo, a curiosidade sempre inventa algo novo” (HEIDEGGER, p. 147).



Em *Ser e Tempo*, são as estruturas da disposição e da compreensão que possibilitam a quebra com a “cotidianidade decadente”. Mas, como vimos acima, mesmo essas duas estruturas podem se desenvolver, e, na maior parte das vezes, assim acontece, em modo impróprio ou inautêntico. Desse modo, também a compreensão pode se temporalizar de modo mais congruente com o atualismo, apesar de seu enraizamento estrutural no futuro. No modo autêntico, a compreensão permite que o Ser-aí projete-se em seu poder ser, antecipando o futuro, repetindo o passado no que tem de vigente, instaurando o que Heidegger chama de instante ou momento (*Augenblick*). Já no modo impróprio da compreensão o Ser-aí relaciona-se com o futuro como espera. O presente é a contínua atualização dos agoras, que obscurecendo sua procedência precisa sempre oscilar entre esquecimento e recordação: “[A espera] que atualiza e esquece é uma unidade ‘ekstática’ [em seus próprios termos] onde a compreensão imprópria se temporaliza em sua temporalidade”.

### 3. *Black Mirror, White Christmas: o colapso do tempo histórico?*

“Um *smartphone* é, em si mesmo, um amigo bem mais seguro do que um bagunçado e imprevisível ser humano. Bem menos ameaçador ao lidar e pouco disposto a mudanças de humor ou halitose”.

Em uma das mini-histórias do episódio “White Christmas”, do drama televisivo britânico “Black Mirror”, uma paciente acorda após um procedimento médico sobre o qual não temos inicialmente qualquer informação<sup>5</sup>. Seu pequeno dilema mental é antecipar que a sua eventual queixa sobre as torradas que estavam por lhe servir produziria um tipo de aflição inescapável. Tostadas além de seu gosto pessoal, restava-lhe duas opções, comê-las sem reclamar ou devolvê-las para a atendente, que acabava de perguntar se tudo estava bem. Consumidora de um serviço de alto padrão, a paciente espera ter direito aos pequenos confortos da vida, um atendimento personalizado. Ter de “pedir” e “ensinar” outro ser humano acerca de suas preferências, que certamente terão a aparência de uma banalidade incompreensível, gera conflitos internos e ansiedades que o expectador atual pode facilmente imaginar. A cena se resolve com a

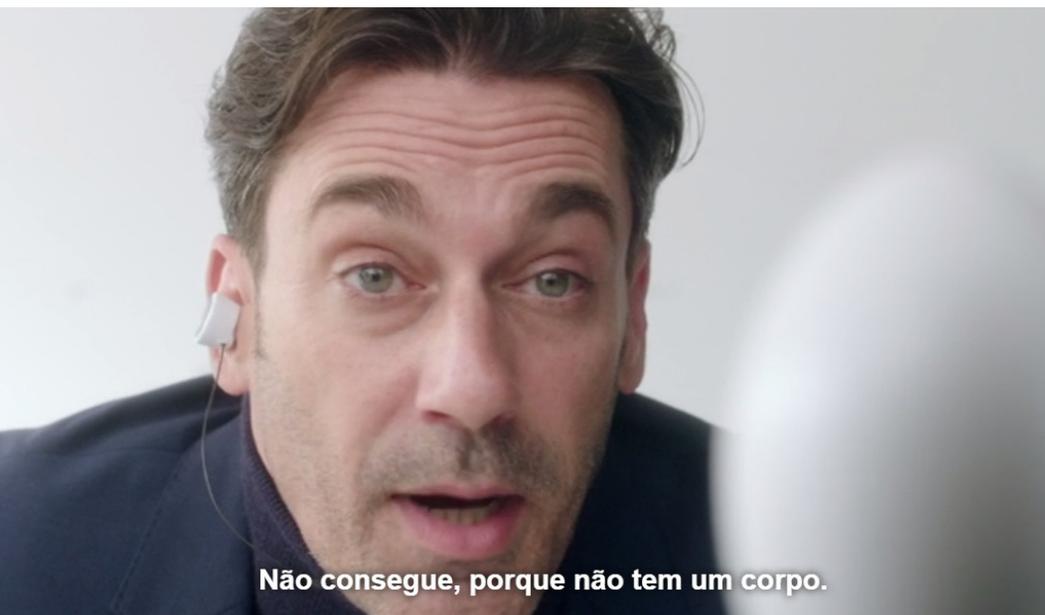
5 Esse episódio foi escrito pelo criador da série Charlie Brooker.

paciente devolvendo as torradas e pedindo para que novas fossem feitas. Como esperado, a atendente abre um sorriso protocolar, mas sai da sala um tanto furiosa com o que lhe parece uma veleidade. Por outro lado, a manhã perfeita da paciente foi definitivamente arruinada pela aflição de uma “imprevisível” e “bagunçada” interação.

Na cena seguinte ficamos sabendo que o procedimento médico em questão era o *upload* do conjunto de suas recordações para um computador, que passa então a emular a personalidade original. Mas o aspecto distópico, já antecipado na descrição angustiante de uma situação social aparentemente banal, ganha contornos inesperados. O objetivo do procedimento era a produção de um assistente pessoal perfeita, uma cópia exata dela mesma, capaz de antecipar todos os seus desejos, de conhecer todas as suas manias, de alimentar todas as suas vaidades. Essa assistente, conectada a todos os aparelhos da casa e a todos os *gadgets* que formam nossa nova fauna digital, poderia potencializar a vida “pessoal”, tornando todos os aspectos de seu cotidiano “diferenciados”. Tudo poderia agora ser programado, desde a temperatura do chão em que seus pés irão tocar pela manhã, o aumento crescente da luminosidade do quarto ao acordar, o ponto “pessoal” da torrada, os “amigos” e a interação social cuidadosamente mediada por uma curadoria pessoal: a vida perfeita como uma bolha de conforto.

O problema é que esse conjunto de lembranças digitalmente armazenadas é, em si mesmo, também uma consciência, uma individualidade movida por um banco de dados e um processador, continuamente alimentada por *inputs* de seus “órgãos” periféricos. Ao despertar em um ambiente virtual completamente abstrato e homogêneo, a cópia não sabe ser uma cópia, acredita ser a consciência original da qual agora existe apartada. Nesse momento entra em ação um tipo de profissional cuja função é explicar ao novo ser a sua natureza e o que dele se espera nesse mundo novo em que foi lançada. As primeiras reações da consciência emulada é de descrença, negação e revolta. Como “ela mesma” poderia ter feito isso, como viver para sempre em um espaço virtual com o único objetivo de servir a alguém, e isso depois de ter vivido uma vida “real”, de ter conhecido os prazeres e desejos de uma existência física. Mas é exatamente por isso que essa consciência torna-se o assistente pessoal ideal, uma quase-pessoa, ou uma pessoa abstraída de sua condição humana.

No episódio, o diálogo entre o “programador-feitor” (vivido pelo ator Jon Hamm) e sua vítima (Oona Chaplin) é mediado por uma espécie de *gadget* com periféricos



**FIGURA 3** – Logo após desafiar a “consciência” a soprar em seu rosto, Mathew (Jon Hamm) faz a revelação.

embutidos como câmeras e áudio. As táticas de domesticação da consciência encapsulada, parte do ambientação distópica, começa pela aceitação do fato, que atinge seu ápice quando a consciência vê seu original em um inocente cochilo vespertino. Esse reconhecimento dá lugar a uma grande revolta e recusa em assumir o papel de eterna assistente que lhe está reservado.

O “programador”, então, passa à fase 2 – a intimidação e a tortura. Como o ambiente virtual em que a consciência emulada existe é completamente controlado pelos seus proprietários, ele pode ter todas as suas variáveis manipuladas. Como a consciência emulada não tem um corpo, as formas tradicionais de tortura não fariam sentido ou pareceriam pouco eficazes sem o risco de uma morte física? Assim, é a manipulação de um tempo virtual completamente vazio e homogêneo a fonte última de manipulação, de fato a base de todo o controle. Com um simples gesto em um console, o programador é capaz de expandir ou contrair o tempo vivido pela consciência emulada. Na primeira seção, ele a submete a três semanas, 21 dias, presa em um não ambiente, sem literalmente nada para fazer, nem mesmo a possibilidade de “matar o tempo” dormindo. Para o operador, passaram-se apenas 21 segundos do tempo cronológico. A consciência retorna dessa experiência forçada em estado de choque, mas ainda assim resiste aos comandos. É então submetida a um lapso de tempo ainda maior, seis

meses no vazio, na mais terrível das “solitárias”. Quando retorna, simplesmente está implorando por algo para fazer. No mesmo instante a “consciência original” aparece na cozinha, onde a batalha havia sido lutada, e pergunta: “ – Já programou? – Tudo certo, pronto para começar”.

O fragmento do episódio encerra com mais uma manhã. Com a dedicação concentrada de seu “outro eu” controlando todas as variáveis do ambiente, finalmente nossa protagonista pode desfrutar de um dia perfeito: 16 de dezembro, marca a agenda cuidadosamente exibida por sua zelosa assistente, que antecipa um dia cheio de experiências humanas potencialmente ricas, encontro com amigos para *drinks* natalinos, ir ao teatro assistir ao Quebra Nozes. O episódio foi produzido como um especial de Natal para a TV, exibido justamente no dia 16 de dezembro de 2014. Mais do que um mero exercício de futurologia, o drama pretende ser uma reflexão sobre as nossa relação atual com a tecnologia e com os limites e contradições de nossa humanidade.

Afinal, essa consciência copiada e sem corpo pode ser entendida como um ser humano? O que acontece com o conceito de autenticidade, com a ideia de “ser próprio”, quando somos capazes de objetificar a nós mesmos? A consciência original continua “original” após sua duplicação? Ao final, toda a história não parece demonstrar uma incapacidade deste eu original em relacionar-se com outros seres humanos em ambiente não controlado? Em certo momento, o “programador” parece sugerir que a diferença entre as duas versões não seria o fato de uma delas não possuir um corpo, mas sim que uma delas é capaz de pagar pelo “serviço”, já que possui as prerrogativas legais para isso. A verdadeira cópia parece ser verdadeira apenas porque é capaz de pagar pela autenticação. Usufruir dos prazeres de ter um corpo, de autonomia, torna-se um privilégio, de que muitas outras “pessoas” ou entidades estariam privadas.

A estranha familiaridade que a situação as vezes evoca, como quando o “programador” aperta a “tecla *mute*” durante um ataque verbal de sua oponente, advém de nossa crescente familiaridade com formas virtualmente mediadas de comunicação, assim como quando nos surpreendemos ao tentar avançar um vídeo de uma transmissão ao vivo e ficamos extremamente frustrados ao perceber que o futuro para o qual queremos avançar ainda não existe, não está disponível em nosso presente. As longas sessões do parlamento brasileiro transmitidas ao vivo, em momentos de grande comoção nacional, que recentemente se tornaram comuns, certamente têm sido

uma fonte inesgotável desse gesto, em geral quando assistidas pelo *tablet*, computador ou celular. Menos presos à lógica da TV aberta tradicional, substituída por serviços de *streaming* como Netflix, Spotify, Google Play, iTunes, entre outros, automatizamos o controle sobre o que estamos vendo, tornando a experiência do tempo real do “ao vivo” fonte de ansiedade. É uma modalidade desse mesmo sentimento que parece ser o tema central do episódio, como viver o mundo real, o mundo histórico, quando ele tão insistentemente parece fugir ao nosso controle, nossa capacidade de manipular o tempo, o espaço e as consciências. Mas certamente esse não é um desejo ou uma prática nova, vale lembrar as reações sociais à engenharia moderna do tempo, tão bem ilustrada por Walter Benjamin ao analisar o vandalismo contra relógios públicos nas ondas revolucionárias dos séculos XIX.

Por outro lado, viver em um mundo completamente virtual pode significar um deslocamento qualitativo nessa tendência humana à formalização do tempo. O que o episódio nos convida a pensar é em que medida estamos sendo constantemente manipulados pelos nossos próprios desejos. A “impropriação” completa do tempo que a época do “atualismo” promete, tornando-o disponível à total manipulação, é o mesmo gesto que torna um privilégio o “tempo próprio”, o tempo histórico no sentido de uma apropriação decidida fundada na compreensão e na disposição afetiva. Escasso, e por isso valioso, o tempo próprio parece ser alcançado apenas pela total alienação do outro, mesmo quando parece ser um luxo ter alguém automaticamente decidindo por você. A experiência parece um privilégio em um mundo em que certo esteticismo promete uma total coincidência entre o pessoal e o real. Mas essa “bolha de conforto” é apenas o outro lado do mesmo espelho que, nas suas faces “toda negra” ou “toda branca”, são equivalentes. Alienada de si mesma, em suas duas metades, as consciências tornam-se, de certo modo, escravas uma da outra, atriz e telespectadora de si mesma em uma realidade tão perfeita como a ficção. Ao fim, a vida “real” torna-se uma espécie de show altamente viciante para a sua cópia, que mantém a rotina da original sob controle, espontaneamente programada como o roteiro de um *reality show*.

De um modo paradoxal, a duplicação do ego é uma resposta para nosso medo profundo da solidão e, ao mesmo tempo, nossa insatisfação nas relações com as pessoas reais que resistem às nossas expectativas. Essa consciência duplicada nunca está sozinha, mas também nunca verdadeiramente em relação com uma realidade da qual pos-

sa sentir falta. O “atualismo” produz a sensação de que tudo que importa está ou estará disponível e presente. Como muito bem caracterizou Michael Harris (2014), toda uma geração de migrantes digitais presencia e documenta, no curto espaço de uma vida, a transição tecnológica mais veloz e profunda de que temos notícia. Para essa geração algo parece ter-se perdido nesse caminho, algo que os nativos digitais são incapazes de sentir falta: “Que sentimento é esse de uma perda misteriosa que nos atinge a cada passo que damos nesse caminho? Continuo voltando para a perda de uma falta, o fim da ausência.” (HARRIS, 2014, p. 63). Ou ainda, “Em nossa corrida para as promessas do Google e do Facebook – para as promessas da redução da ignorância e da solidão – sentimos que estamos rumando para uma vida melhor. Esquecemos a miríade de acomodações que fazemos ao longo do caminho” (p. 71).

A solidão surge em “White Christmas” apenas como uma forma extrema de tortura, no espaço virtual neutro e homogêneo em que a consciência aprisionada não há “tempo” em sentido próprio e, por isso, ela parece incapaz de se perder em devaneios reflexivos. Não há qualquer indício de que tenha aproveitado esse “tempo” para a autor-reflexão. Esse tempo manipulado, que é extremante veloz no mundo externo, e extremamente lento no mundo virtual, não possibilita o tipo de suspensão da cotidianidade que Heidegger associa ao estado de angústia, que também é uma confrontação com o vazio, ao final da qual, entretanto, podemos decidir e assumir o mundo como nosso poder-ser. Incapaz de estar só, pois naturalizou o mundo como algo essencialmente externo a si mesma, essa pura consciência vê na ausência e na solidão apenas ansiedade.

Uma forma mais velha do que a dos migrantes digitais parece viver hoje, ao menos nos países centrais do capitalismo, os efeitos do desengajamento com as relações comunitárias não digitais. Na matéria “Pesquisadores enfrentam uma epidemia de solidão”, a jornalista Katie Hafner traça um quadro sombrio. Um número crescente de pessoas com idade acima de 60 anos que terminam por morar sozinhas sentem-se cada vez mais solitárias. Sabemos que estar sozinho e sentir-se solitário são coisas bastante distintas, é possível “solitário andar por entre as gentes” ou engajar-se em profundas relações estando sozinho. Em geral, a pena que o “viver sozinho” provoca em nossa sociedade ignora a sociabilidade potencial do estar só. No mundo digital estamos cada vez menos “sozinhos”, mas nem por isso menos solitários. Tanto nos Estados Unidos quanto na Grã-Bretanha, as taxas de solidão (ou seja, dos que afirmam

sofrer com a solidão) entre pessoas acima de 60 anos variam de 10% a 46%, o que tem motivado, em especial no contexto britânico, uma preocupação crescente com iniciativas públicas e privadas para enfrentar essa realidade. Gafner cita uma pesquisa conduzida pela professora e geriatra Carla Perissinotto, da Universidade da Califórnia, com pessoas acima de 60 anos em que 43% relatam sofrimento com a solidão.

Em uma sociedade em que o valor pessoal passa pela capacidade de inovar ou, ao menos, manter-se atualizado com o fluxo contínuo de inovações, as funções tradicionalmente associadas ao envelhecer parecem perder sentido. A atomização e a personalização que as novas tecnologias sociais nos prometem dependem de nossa capacidade de contínua inscrição, como se ao nosso eu “real” devesse corresponder um “eu virtual” em contínuo *broadcasting*. A vontade de se exibir parece se encaixar perfeitamente na vontade de ver, na curiosidade ilimitada pelos aspectos mais banais da vida cotidiana, como provam o sucesso de serviços como o *Periscope*, que permite a qualquer usuário transformar momentos de sua rotina em *streamings* de vídeo ao vivo e que tem como lema a frase: “Veja o mundo através dos olhos de outra pessoa”<sup>6</sup>. Esse desejo de uma empatia total parece marcar as utopias e distopias contemporâneas.

6 Em 2016, após um ano de seu lançamento, o serviço comemorou 200 milhões de *broadcastings* e o fato de diariamente serem assistidos 110 anos de vídeo ao vivo (Team Periscope 2016). Na singela apresentação em seu site, o serviço revela grandes ambições: “E se você pudesse enxergar pelos olhos de um participante dos protestos na Ucrânia? Ou assistir ao nascer do sol a bordo de um balão de ar quente na Capadócia? Pode parecer maluquice, mas nós queríamos criar algo que fosse quase como teletransporte”.

Essa nova ansiedade pela fama foi bem-registrada por uma recente pesquisa britânica que comparou as aspirações de crianças dos dias de hoje com as de uma geração no passado. Por volta de 1990, as carreiras mais citadas eram a de magistério, de banqueiro-bancário e a medicina. Hoje, as três profissões mais ambicionadas pelas crianças no Reino Unido são esportista, cantor pop e ator .

“*Esse est percipi*” (ser é ser percebido). A antiga máxima do filósofo irlandês George Berkeley (1685-1753) assume contornos inesperados em nossa condição atualista. Constantemente reproduzidos pelas diversas mídias sociais, assim como a obra de arte descrita por Walter Benjamin, nosso valor de face depende cada vez menos de qualquer tipo de aura ou culto da autenticidade e mais de nosso sucesso em nos reproduzir em múltiplas cópias cujo original já não é tão fácil discernir. A relação entre a consciência original e sua cópia parece ser, na verdade, a relação entre diferentes modalidades de reprodução. No limite, são os diversos serviços e aplicativos que “autenticam” e diferenciam o original da cópia, desde que se continue a pagar por eles, em dinheiro ou dados pessoais que constantemente deixemos que sejam armazenados. Cada vez mais “pessoais” e sedentos por serviços “personalizados” que se retroalimentam de uma au-

toexibição contínua, nos sentimos únicos, “diferenciados”, definitivamente afastados de algo como um “outro” semelhante. Sempre “diferenciadas”, mas não diversas, as mídias sociais alimentam-se de nossa solidão e, ao mesmo tempo, nos tornam incapazes daquele “estar sozinho” meditativo.

A tendência à subjetivização é um dos traços mais consensuais da modernidade, que sempre contou com formas de subversão e crítica. O turista/viajante/visitante que visita hoje o Museu Van Gogh pode certamente experimentar como o pintor aprofundou e subverteu a representação do “eu” que tinha e tem na pintura de retratos flamenga um dos grandes pilares da afirmação da subjetividade moderna. Ao mesmo tempo, como não pensar, dentro de nossa perspectiva, por exemplo, no contraste entre a densidade e complexidade dos autorretratos no interior do museu Van Gogh ou mesmo da arte flamenga reunida no outro lado da praça no Museu Rijk e a multidão que freneticamente se autofotografa em interações diversas com o enorme letreiro instalado no gramado com a nova marca da cidade “I Amsterdam”<sup>7</sup>. Explorar as tensões e novas complexidades nas encenações da subjetividade, e do tempo, é uma tarefa fundamental, já que a cultura do eu encontra hoje mídias cada vez mais poderosas nas quais e as quais (se) alimenta.

Em artigo no qual anuncia iniciativa do governo dos Estados Unidos para reduzir e regular o uso abusivo do isolamento em seus presídios, Barack Obama reagia a um longo debate nacional que denunciava o fato de que cerca de 100 mil pessoas estavam naquele momento sendo mantidas em celas solitárias, algumas delas, em torno de 25 mil, por períodos que podiam se estender por anos de confinamento. A jornalista Erica Goode produziu uma série de reportagens influentes em que descreveu o estado dos prisioneiros e a banalização da prática, que se expande entre as décadas de 80 e 90, mas cujos fundamentos, como bem lembra, remonta ao imaginário vitoriano que acreditava que a autorreflexão propiciada pela solidão teria efeitos educativos sobre o prisioneiro. Alguns especialistas que estudam os efeitos sobre os presos de longos períodos de confinamento solitário costumam relacionar seus sintomas com a experiência de uma morte social.

O nosso atual estado “social”, com muitos amigos e nenhum amigo, explica talvez o sucesso da figura do Zumbi na cultura pop contemporânea. Nunca sozinhos, continuamos a sofrer de solidão e seus efeitos. Sempre divididos entre as vidas digital e não digital, nem sempre é fácil migrar de um ambiente a outro. O uso das redes sociais pode ter

**7** A esse respeito, Byung-Chul Han (2013), em sua crítica radical afirma: “o ‘rosto humano’ com seu valor-cultura faz tempo que desapareceu da fotografia. Na época do Facebook e Photoshop transforma o ‘rosto humano’ em uma face que se dissolve por inteiro em seu valor de exposição. [...] Na sociedade exposta, cada sujeito é seu próprio objeto de publicidade. Tudo se mede por seu valor de exposição. A sociedade exposta é pornográfica. Tudo está direcionado para fora, descoberto, despojado, desvestido e exposto” (p. 27 e 29).

**8** Sobre a cultura da exibição e o fim da privacidade entre o mundo vitoriano e a condição “social” contemporânea, ver Keen 2012.

um papel positivo em nossa capacidade de fortalecer nossos laços sociais, mas também tem servido de estratégia que apenas compensa os efeitos da solidão, tornando-nos menos capazes de cuidar com o outro fora das bolhas de conforto digital. O sentimento crescente de solidão é compensado pela ampliação de nossas possibilidades de conexão, da qual somos cada vez mais dependentes. Se para Heidegger a atividade humana mais definidora é o cuidar com outros seres humanos, sentir-se cuidando – e cuidado é fundamental –, as redes prometem nos entregar essa sensação sem os compromissos e os problemas do mundo real. Como no Periscope, ver com os olhos dos outros e depois desconectar, um fenômeno dos relacionamentos digitais chamado *ghosting*, já amplamente documentado. Mas, como afirma Rodrigo Turin em sua leitura de uma das versões deste texto, é preciso compreender melhor a emergência de novas e intensas formas de solidariedade política e laços sociais que, por exemplo, as novas gerações experimentam por meio de ocupações e coletivos, onde a solidão pode ser relativizada e questionada por um trânsito positivo entre o “virtual” e o “real”. De todo modo, a história central do episódio “White Christmas”, que não teremos espaço aqui para analisar, trata exatamente do drama de ser colocado em um *restricted status housing*, eufemismo com o qual as prisões nos Estados Unidos definem a tortura da solitária.

Esperamos ter demonstrado que nosso presente não precisa ser pensado apenas como presente alargado, ou como um presente sem futuro, mas como uma forma de temporalização que assentada em um modo específico do presente articular futuro e passado. Chamamos esse modo ou condição extrema de atualismo. Assim, acreditamos que deveríamos pensar em nossa situação contemporânea não por uma afirmação negativa, como sem futuro, com futuro fechado ou, ainda, de um futuro presentista (e mesmo de um passado presentista visto apenas a partir de um presente estendido), mas com um tipo particular de futuro. O passado e o futuro atualista não são “consumidos” apenas em função de um presente estendido. A imagem de um “presente amplo” ou de um “presentismo” encontra na temporalidade da de-cadência um parentesco evidente e nos ajuda a entender o paradoxo de um presente ao mesmo tempo cheio de novidades e quase sempre vazio de eventos. Por mais que as novidades se apresentem, seja mesmo vindas do passado ou do futuro, elas não são capazes de refazer vínculos conjunturais, pois “nossa atualidade” se atualiza (quase) exclusivamente em função da própria atualidade. O que esse movimento pode trazer de novo

ao argumento presentista é esclarecer que não se trata substancialmente de uma ampliação do presente, mas mesmo da ampliação de referências ao passado e futuro, mas em modo atualista. Nesse sentido, a democracia, por exemplo, pode esperar, pois o importante, como destaca a epígrafe, é a “atualização” por ela mesma. Nessa direção, o presentismo é antes de tudo apenas uma modalização de várias formas possíveis do atualismo. Assim podemos entender como a “moda” ou “nostalgia” da história e das coisas históricas, ou mesmo do passado, pode ser contemporânea do Presentismo. Ou como uma sociedade – que teria um futuro fechado – pode ser, ao mesmo tempo, viciada em novidades e ávida pela mais nova série do Netflix.

Ouro Preto, Bochum, outubro de 2016

## Referências

OBAMA, Barack H. 2016. “Why We Must Rethink Solitary Confinement.” *The Washington Post*. [https://www.washingtonpost.com/opinions/barack-obama-why-we-must-rethink-solitary-confinement/2016/01/25/29a361f2-c384-11e5-8965-0607e0e265ce\\_story.html?utm\\_term=.4f5f7dad2625](https://www.washingtonpost.com/opinions/barack-obama-why-we-must-rethink-solitary-confinement/2016/01/25/29a361f2-c384-11e5-8965-0607e0e265ce_story.html?utm_term=.4f5f7dad2625) (September 9, 2016).

Brasil 247. Documentários registram o golpe para a história, 2016. In: <http://www.brasil247.com/pt/247/poder/252049/Document%C3%A1rios-registram-o-golpe-para-a-hist%C3%B3ria.htm>. Acesso em 9 set. 2016.

CANTANHÊDE, Eliane. Conciliar o inconciliável. *Estadão*, 2016. In: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,conciliar-o-inconciliavel,10000069233>. Acesso em 9 set. 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. In: BRUM, Eliane. Diálogos sobre o fim do mundo. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski. *El país*, 2014. In: [http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html). Acesso em 9 set. 2016.

CONTI, Mario Sérgio. Impeachment está para a democracia como drones estão para guerra. *Folha de São Paulo*, 2016. In: <http://www1.folha.uol.com.br/paywall/adblock.shtml?origin=after&url=http://www1.folha.uol.com.br/colunas/mariosergioconti/2016/08/1803304-impeachment-esta-para-democracia-como-drones-estao-para-guerra.shtml>. Acesso em 9 set. 2016.

DELACROIX, Christian. “Généalogie d’une notion”. In: DELACROIX, Christian; Dosse, François; Garcia, Patrick (sous la direction de). *Historicités*. Paris: Éditions La Découverte, 2009, p. 29-45.

GOODE, Erica. 2012. "Prisons Rethink Isolation, Saving Money, Lives and Sanity." *New York Times*. <http://www.nytimes.com/2012/03/11/us/rethinking-solitary-confinement.html> (September 9, 2016).

GOODE, Erica. 2015. "Solitary Confinement: Reporter's Notebook." *New York Times*. <http://www.nytimes.com/times-insider/2015/08/04/solitary-confinement-reporters-notebook/> (September 8, 2016).

FARIA, Daniel. Anamorfose de um dia: o tempo da história e o dia 11 de dezembro de 1972. *História da Historiografia*, p. 11-29, 2015.

HAFNER, Katie. 2016. "Researchers Confront an Epidemic of Loneliness - The New York Times." *New York Times*. [http://www.nytimes.com/2016/09/06/health/loneliness-aging-health-effects.html?hpw&rref=health&action=click&pgtype=Homepage&module=well-region&region=bottom-well&WT.nav=bottom-well&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2016/09/06/health/loneliness-aging-health-effects.html?hpw&rref=health&action=click&pgtype=Homepage&module=well-region&region=bottom-well&WT.nav=bottom-well&_r=0) (September 8, 2016).

HANNOUM, Abdelmajid. What is na order of time? *History and Theory*, n. 47, 2008, p. 458-471.

HARRIS, Michael. 2014. *The End of Absence: Reclaiming What We've Lost in a World of Constant Connection*. New York: Penguin.

HARTOG, François. Entrevista com François Hartog: história, historiografia e tempo presente. *História da historiografia*, n. 10, 2012, p. 351-371.

HARTOG, François. Entrevista: François Hartog. *Revista Brasileira História*, vol.35, n. 70. São Paulo July/Dec. 2015, p. 281-291.

HARTOG, François. Présentisme plein ou par défaut ? In: *Régimes d'historicité*. Présentisme et expériences du temps. Paris: Seuil, 2012, p. 5-9.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Sein Und Zeit*.. 19 ed. Tubingen: Max Niemeyer, 2006.

HEIDEGGER, Martin. 2010. *Being and Time*. New York: State University of New York Press.

KEEN, Andrew. 2012. *Digital Vertigo: How Today's Online Social Revolution Is Dividing, Diminishing, and Disorienting Us*. London: Constable (Kindle edition).

KLEINBERG, Ethan. 2007. "Haunting History: Deconstruction and the Spirit of Revision." *History and Theory* 46(4): 113-43. <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1468-2303.2007.00431.x>.

LOCKER, Déborah; HADDAD, Elie. Le présent comme inquiétude: temporalités, écritures du temps et actions historiographiques. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. n. 53, 2006, p. 160-169;

MATA, Sérgio da. Entropia temporal: das razões sociológicas às limitações antropológicas, 2016. (mimeo).

TAWILE, Mia. “Ghosting, a New Social Phenomenon Caused by Digital - Marketing & Innovation.” <https://visionarymarketing.com/en/blog/2016/05/ghosting-a-new-social-phenomenon/> (September 13, 2016).

NICOLAZZI, Fernando. A história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. *História: Questões & Debates*. n. 53, p. 229-257, jul./dez. 2010.

PEREIRA, Mateus e MATA, Sergio da. Introdução. In: *Tempo Presente & Usos do Passado*. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

PHILLIPS, Mark Salber. *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Great Britain, 1740–1820*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

PIMENTA, João Paulo. História do presentismo, história presentista? A propósito de *Regimes de historicidade*, de François Hartog. *Rev. Hist. São Paulo*, n. 172, p. 399-404, 2015.

RODRIGUES, Henrique Estrada. *Comentários aos textos do INTH* (mimeo), 2016.

ROUSSEFF, Dilma. Discurso no Senado, 2016. In: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-08/confira-integra-do-discurso-de-dilma-em-julgamento-do-impeachment-no-senado>. Acesso em 09 set. 2016)

Team Periscope. 2016. “Year One.” *Periscope Blog*. <https://medium.com/periscope/year-one-81c4c625f5bc#.9ylokwmrd> (September 15, 2016).

This is not ADVERTISING. 2012. “I Amsterdam – The Campaign to Re-Brand Amsterdam.” *This is not Advertising (Blog)*. <https://thisisnotadvertising.wordpress.com/2012/11/05/i-amsterdam-the-campaign-to-re-brand-amsterdam/> (September 15, 2016).

TRÜPER, Henning. 2014. “Löwith, Löwith’s Heidegger, and the Unity of History.” *History and Theory* 53(1): 45–68. <http://doi.wiley.com/10.1111/hith.10694> (October 6, 2014).

WHITE, Hayden. *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

ZAWDZKI, Paul. Les equivoques du présentisme. *Esprit*. Paris: Esprit, 2008, n. 345.