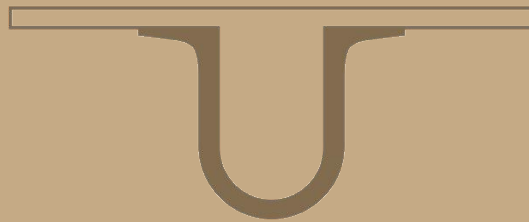




UNIVERSIDADE D
COIMBRA



Isabel do Carmo Marinho da Costa

TEMPO E CRISE

REFLEXÕES SOBRE A CONCEPÇÃO DE TEMPO
HISTÓRICO EM REINHART KOSELLECK

Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientada pelo Professor Doutor Alexandre
Guilherme Barroso Matos Franco Sá, apresentada ao Departamento de Filosofia,
Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Janeiro de 2019

FACULDADE DE LETRAS

TEMPO E CRISE REFLEXÕES SOBRE A CONCEPÇÃO DE TEMPO HISTÓRICO EM REINHART KOSELLECK

Ficha Técnica

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	Tempo e Crise
Subtítulo	Reflexões sobre a concepção de tempo histórico em Reinhart Koselleck
Autor/a	Isabel do Carmo Marinho da Costa
Orientador/a(s)	Alexandre Guilherme Barroso Matos Franco de Sá
Júri	Presidente: Doutor Edmundo Manuel Porem Balsemão Pires Vogais: 1. Doutor Alexandre Guilherme Barroso Matos Franco de Sá 2. Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Data da defesa	22-02-219
Classificação	17 valores



Agradecimentos

Uma primeira palavra de agradecimento para o Doutor Alexandre Franco de Sá, por ter aceitado orientar esta dissertação e por toda a atenção e entusiasmo com que sempre me orientou. Assim como ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação pela formação e preparação académicas.

Um agradecimento especial à minha família e ao Pedro, por todo o apoio, confiança e paciência com que sempre me envolveram, tornando possível a realização desta dissertação.

Fica também um agradecimento às *manas* pela amizade, carinho e motivação que sempre me disponibilizaram.

Agradeço também a todos aqueles que direta e indiretamente sempre me apoiaram e que, por isso, despertaram em mim a motivação necessária para que este trabalho fosse concluído.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo estudar a relação entre a concepção de tempo histórico em Reinhart Koselleck e o conceito de crise. Analisamos os textos do autor de um ponto de vista da História dos conceitos e interpretamos a crise como uma derivação do tempo histórico.

A dissertação está dividida em duas partes, cada uma constituída por dois capítulos. No primeiro capítulo estudamos o modo como o homem mítico experiencia o tempo, sublinhando o papel do discurso mitológico. No segundo capítulo abordamos a concepção aristotélica de tempo, sendo esta interpretada à luz de um substrato essencialista e teleológico.

Neste ponto estabelecemos uma divisão, pois a I parte do nosso trabalho deverá ser compreendida como um enquadramento teórico necessário para se compreender o conceito de tempo.

No terceiro capítulo colocamos em evidência a relação existente entre a concepção de progresso – desenvolvida através de uma racionalidade científica – e a inauguração de uma experiência de tempo que se afasta do substrato teleológico. Este afastamento do substrato teleológico coloca em causa a atribuição de uma finalidade ao processo histórico, comprometendo a existência de um sentido totalizante imanente do mesmo. No último momento do nosso trabalho, concluímos que a crise surge de uma concepção de tempo histórico, na medida em que é intrínseca ao mesmo. A perda de finalidade origina um estado de crise que deve ser interpretada como um modo de ser e de estar no tempo e no mundo.

Com isto pretendemos mostrar que o trabalho de Reinhart Koselleck é fundamental para compreendermos filosoficamente, etc, o estado de crise atual. Por conseguinte, esta deve ser interpretada como constitutiva e, conseqüentemente, derivada do enquadramento conceptual desenvolvido pela modernidade que origina um tempo histórico linear e neutro, tal como Kosellek aponta.

ABSTRACT

This dissertation aims to study the relationship between the conception of historical time in Reinhart Koselleck and the concept of crisis. We analyze the texts of the author from the view of the history of concepts and interpret the crisis as a derivation of historical time.

The dissertation is divided into two parts, each consisting of two chapters. In the first chapter we study the way mythical man experiences time, underlining the role of mythological discourse. In the second chapter we address the Aristotelian conception of time, which is interpreted in the light of an essentialist and teleological substrate.

At this point we establish a division, because the I part of our work should be understood as a theoretical framework necessary to understand the concept of time.

In the third chapter we highlight the relationship between the conception of progress - developed through a scientific rationality - and the inauguration of an experience of time that moves away from the teleological substratum. This departure from the teleological substrate calls into question the attribution of a purpose to the historical process, compromising the existence of a totalizing meaning immanent of it. At the last moment of our work, we conclude that the crisis arises from a conception of historical time, insofar as it is intrinsic to it. The loss of purpose gives rise to a state of crisis that must be interpreted as a way of being in time and in the world.

With this we intend to show that the work of Reinhart Koselleck is fundamental to understand philosophically, etc., the current state of crisis. Consequently, it must be interpreted as constitutive and, consequently, derived from the conceptual framework developed by modernity that gives rise to a linear and neutral historical time, as Koselleck points out.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	III
RESUMO.....	IV
ABSTRACT.....	V
INTRODUÇÃO.....	1
I PARTE	5
CAPÍTULO I – ETERNO RETORNO SEM FIM	6
CAPÍTULO II – ETERNO RETORNO COM FIM.....	38
II PARTE.....	67
CAPÍTULO III – O FIM SEM RETORNO: O PROGRESSO.....	68
I. RACIONALIDADE CIENTÍFICA E PROGRESSO.....	70
II. KANT E A CONCEPÇÃO DE PROGRESSO	75
III. NIETZSCHE E KANT: UM DEBATE SOBRE O PROGRESSO.....	82
IV. REVOLUÇÃO – A PROVA DE UM FUTURO REAL	87
V. A NOVA HISTÓRIA – UMA REFORMULAÇÃO TOPOLÓGICA SEGUNDO O PROGRESSO	93
VI. CONCEITO E EXPERIÊNCIA: A FUNÇÃO PROGNÓSTICA.....	102
CAPÍTULO IV – O RETORNO DO FIM: A CRISE.....	110
I. KANT E HEGEL: DA REFLEXÃO SOBRE A HISTÓRIA AO CONHECIMENTO DO SEU SENTIDO.....	117
II. ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA E HORIZONTE DE EXPECTATIVA: KOSELLECK E A ACELERAÇÃO DOS TEMPOS.....	128
III. MARX E FUKUYAMA: DO HOMEM MARXISTA AO HOMEM SEM PEITO.....	139
IV. SECULARIZAÇÃO E MODERNIDADE: UM DEBATE SOBRE OS CONCEITOS MODERNOS 143	
V. O RETORNO DA CRISE	153

CONCLUSÃO	162
BIBLIOGRAFIA.....	167

INTRODUÇÃO

A presente dissertação terá como finalidade abordar a relação possível entre a experiência de um tempo histórico e o modo como o mesmo anuncia um estado de crise, colocado em evidência a partir da perda de uma finalidade a concretizar no mundo. Deste modo tentaremos interpretar o conceito de crise segundo a perda da capacidade de atribuir ao processo histórico uma finalidade.

A análise de Reinhart Koselleck, nomeadamente no que concerne ao seu entendimento de uma História dos conceitos, apresenta-nos um panorama crucial para a compreensão dos tempos atuais, constituindo uma alternativa interpretativa para a História das ideias. A proposta do autor fornece um rasto condutor ao movimento intelectual do ocidente, o que nos permitirá vislumbrar as relações diretas, indiretas, assim como os seus cruzamentos, entre os conceitos e os seus efeitos sociais e políticos.

As categorias históricas desenvolvidas pelo autor, nomeadamente o *campo de experiência* e o *horizonte de expectativa*, serão cruciais para a compreensão do presente trabalho, na medida em que nos permitem localizar e circunscrever as variáveis mais significativas que se encontram a conduzir o processo histórico e, conseqüentemente, a moldar uma determinada experiência de tempo, destacando, conseqüentemente, a sua relação vital tanto com o conceito de crise, como com o conceito de finalidade.

O trabalho microscópico de Koselleck fornece um novo relance sobre o modo como o ser humano age e sofre na e com a realidade, assim como aprofunda o efeito inelutável dos conceitos. Seguindo uma linha kantiana, Koselleck realça o modo como a própria realidade se torna num resultado do conceito que tanto a anunciava, como a representava. Relacionaremos esta função conjectural com a concepção de um tempo a cumprir, considerado como tarefa a concretizar na História.

Se considerarmos como exemplo a própria História da Filosofia através da História dos conceitos proposta por Koselleck conseguimos compreender a conexão existente entre as teorias filosóficas desenvolvidas e os acontecimentos históricos subsequentes, na medida em que as primeiras anunciavam e antecipavam uma determinada experiência de mundo.

O presente trabalho está estruturado em duas partes, sendo ambas constituídas por dois capítulos. A primeira parte terá a função de um enquadramento teórico, apenas na medida em que fornece ao percurso da dissertação uma coerência cronológica e filosófica relativamente à compreensão do tema central.

No primeiro capítulo abordaremos a experiência de tempo pertencente à pré-História. Apoiar-nos-emos nos estudos antropológicos de Mircea Eliade e de Ernst Cassirer. Este primeiro momento do nosso trabalho pretende abordar a experiência de tempo que o homem mítico realizava, sendo esta sustentada por uma racionalidade mitológica. Este momento é fundamental de modo a conseguirmos compreender de que maneira o discurso mitológico contribuía para uma determinada experiência de tempo, sendo claro que o mesmo já constituía um esquema de leitura que moldava a experiência que o ser humano tinha do mundo. O presságio de que o tempo corrompia o mundo e o ser humano, isto é, que o tempo representava uma irreversibilidade intransponível, no sentido em que o homem arcaico pressentia um afastamento da origem é revelado pelo modo como o mesmo atribui ao ritual a função instauradora da cosmogonia primordial. Assim sendo, iremos encontrar neste momento do nosso trabalho uma preocupação fundamental do ser humano com o retorno ao instante primordial, sendo este o símbolo por excelência de um cosmos alinhado, consagrado e eterno, concebendo ao mundo um estatuto de real. De acordo com esta perspetiva poderemos vislumbrar que a concepção de um futuro e de um passado é ainda inexistente, melhor dizendo, existe uma separação entre o tempo da origem, a saber o tempo sagrado, e o afastamento dessa origem, a saber um tempo profano. Em forma de conclusão podemos anunciar que há uma necessidade, no homem mítico, de re-instaurar a ordem cósmica através da repetição do mito, portador do modo como a cosmogonia se concretizou.

No segundo capítulo denotaremos uma experiência de tempo que já contém em si mesma a perceção de uma continuidade entre um passado, presente e futuro, o que implicará uma análise radicalmente diferente da anterior. Seguindo o pensamento de Aristóteles compreenderemos uma experiência temporal desenvolvida através de um registo natural e essencialista. A visão essencialista de Aristóteles esboça uma experiência de um tempo fechado,

na medida em que o mesmo mede a atualização de uma finalidade, que já é, em si mesma, princípio em potência. Quer isto dizer que o tempo é concebido por Aristóteles, na *Física*, como uma medida, medida esta que será compreendida como o substrato natural do devir. Deste modo, podemos anunciar que a relação que a compreensão e definição do tempo apresenta com a natureza é bastante visível na análise aristotélica. Contudo, o programa que a sustenta é determinado por uma circularidade ontológica, delineada por uma causalidade final.

A divisão em duas partes, neste momento do trabalho, prende-se com a separação fundamental entre uma experiência de tempo naturalista e o seu, conseqüente, afastamento do plano da natureza, através da inauguração e desenvolvimento de uma racionalidade científica. Assim sendo, nos dois primeiros capítulos poderemos denotar uma relação de dependência simbiótica entre a concepção de tempo e os fenômenos naturais. Dado que não é possível ao ser humano vislumbrar o tempo em si, a partir do momento em que o mesmo se afastou do plano da natureza, tornou-se necessário o desenvolvimento de outro tipo de discurso de modo a tornar o tempo perceptível, atribuindo-lhe um valor radicalmente diferente.

No terceiro capítulo o enquadramento conceptual muda radicalmente, na medida em que inaugura uma compreensão de tempo que apresenta como referência um novo *horizonte de expectativa*. Será neste momento do nosso trabalho que colocaremos em evidência a relação existente entre a percepção e a experiência do tempo e o modo como a mesma depende do conjunto de conceitos que delimita o horizonte de expectativa de uma determinada época e sociedade. O conceito de progresso deverá ser considerado como o conceito de referência para uma nova compreensão do tempo, na medida em que inaugurou um tempo futuro que se materializa nas Filosofias da História. É através da concepção de que existe uma continuidade temporal que *deve ser* compreendida como algo a preencher, isto é algo através da qual se pode construir um determinado futuro, que Reinhardt Koselleck desenvolverá a sua concepção de tempo histórico. O tempo descola-se do fenómeno natural, invalidando a concepção cíclica que o mesmo lhe atribuía, e concretiza-se como um tempo progressista e linear, o que implicará, como veremos com Koselleck, a sua estruturação enquanto tempo histórico.

No último momento da nossa dissertação iremos abordar de que modo uma experiência progressista e, conseqüentemente, linear do tempo implica a compreensão de um futuro enquanto tarefa a cumprir, isto é, enquanto um tempo a preencher. O entendimento de um tempo futuro em aberto envolve admitir a infinitude e indeterminação do próprio tempo, dado que se compreendermos o tempo como algo que é necessário cumprir então, obrigatoriamente,

o mesmo encontra-se dependente daquilo que o ser humano decidir fazer com ele. Esta percepção do tempo colocará em evidência a impossibilidade de o ser humano conhecer um sentido imanente ao transcorrer temporal da História. Será neste momento final do nosso trabalho que enunciaremos a importância da atribuição de finalidade ao processo histórico, através do desenvolvimento das Filosofias da História, assim como a queda das mesmas, o que era já prenúncio de uma crise constitutiva. É através do esmorecimento histórico das Filosofias da História, ou melhor dizendo, do esmorecimento da crença num fim imanente do processo histórico, que apontaremos como causa para a compreensão de um tempo contemporâneo como tempo de crise.

O desenvolvimento do presente trabalho consistirá num conjunto de reflexões sobre o tempo histórico e a crise que se experimenta a partir da função prognóstica dos conceitos. Uma tal crise evidencia a importância de uma História dos conceitos que atente mais no modo como estes delimitam e constroem um horizonte de expectativa e menos na sequência cronológica das suas significações.

Propomo-nos, deste modo, responder a questões como: quais os contornos da experiência do tempo realizada pelo ser humano e a relação que a mesma apresenta com o enquadramento conceptual que a contorna; que tipo de relação é que o tempo apresenta com a compreensão que o ser humano tem do mundo, ou seja, de que modo o vector temporal se torna uma variável central no modo como o ser humano percebe e experimenta o mundo; quais as formas que o tempo toma, nomeadamente no que concerne à transição de uma ciclicidade para uma linearidade; e, por fim, de que modo é que uma experiência linear de tempo origina uma crise constitutiva, dilacerando a compreensão que o ser humano tem de si próprio e do mundo, tendo em consideração que um tempo a cumprir, na ausência de uma finalidade concreta, compromete a unidade necessária à compreensão humana do processo histórico.

I PARTE

Capítulo I – Eterno Retorno sem fim

Neste primeiro momento do nosso trabalho teremos como objetivo caracterizar a experiência mítica, de modo a explicitar de que modo ela se torna representativa de uma experiência arcaica do tempo que anuncia um modo singular de compreender o mundo e o homem.

A estrutura do pensamento e da vivência inerente à experiência mítica prenuncia muitas das problemáticas filosóficas e antropológicas que se desenvolveram no curso da História. Mircea Eliade foi porventura o pensador que mais profundamente estabeleceu esta articulação entre a experiência mítica, por um lado, e o pensamento humano considerado num plano filosófico e antropológico, por outro. O primeiro momento desta dissertação será, por isso, guiado por uma confrontação com o pensamento deste autor.

O homem pré-histórico apresenta-se a Mircea Eliade como o representante de uma ontologia arcaica. Esta proposta demonstra a tentativa de explicitar de que modo o ser humano sempre se esforçou por participar de um ser absoluto, de uma qualquer entidade supraterrrestre capaz de doar sentido à espécie humana e ao mundo que ela habita. Qualifica-se de arcaica, apenas no sentido em que é, cronologicamente, anterior às épocas clássicas. Mencionamos esta pertença a uma determinada época histórica apenas num sentido utilitário de localização temporal, não queremos com isto confundir o leitor no que concerne à concepção de tempo que a experiência mítica anuncia. Dado que a expressão *pré-histórica* já se encontra integrada numa experiência de tempo linear, ordenada retilineamente em épocas históricas determinadas, o que está em total contraposição com a concepção de tempo que a experiência mítica denota.

A proposta de trabalho para o presente capítulo é clarificar o modo singular como o homem mítico experienciava o tempo e, conseqüentemente, como essa mesma experiência do tempo aflui num eterno retorno sem fim. A concepção de Eliade circunscreve-se a uma tentativa de compreender metafisicamente os rituais antigos, ou seja, pretende revelar de que

modo é que estes mesmos rituais prognosticam modos de ser e projetam um conjunto de categorias existenciais que conferem características específicas à vivência do homem mítico. Descodificar a rede simbólica que tece a narrativa mitológica é desvelar o seu sentido ontológico. Deste modo, compreender o mito com esta finalidade é demonstrar qual o seu valor temporal, espacial e existencial para o ser humano, denotando que este é muito maior do que as suas descrições históricas dão a entender.

Esta ontologia arcaica pode ser explicitada e compreendida através da caracterização e análise da experiência mítica, ou seja, a nossa tarefa não será apenas de elaborar uma descrição sobre as possíveis características da experiência em si, mas também tentar compreender de que modo é que essas características esboçam uma experiência do tempo cíclica que nos direciona para um eterno retorno sem fim.

Tendo em consideração que a experiência mítica figura o esquema existencial do homem arcaico, fornecendo as diretrizes orientadoras de compreensão e, conseqüentemente, de acesso ao real, pode dizer-se que ela consiste numa experiência do mundo capaz de produzir sentido. Contudo, esta produção de sentido não possui extremidades. Dado que para uma determinada produção de sentido é necessário que se percorra um determinado trajeto, nomeadamente desde um início a um fim, o que iremos constatar ao longo deste trabalho é que a produção de sentido que deriva da experiência mítica se baseia não na evocação de um rumo na direção de uma dada finalidade, mas, pelo contrário, de um processo repetitivo que instaura e preserva a cada instante a ordem primordial.

A admissão de um esquema existencial capaz de agregar a realidade circundante, de modo a torná-la acessível, perceptível e compreensível ao ser humano, é o alicerce estrutural de qualquer paradigma. Noutros termos, o requisito fundamental para o estabelecimento de uma estrutura fundamental encontra-se na possibilidade de uma ordem cósmica, coerente e capaz de produzir sentido. A consciência humana demanda esta exigência, o conhecimento e a compreensão do mundo só se efetua se o ser humano for capaz de condensar a realidade num todo coerente, organizando-a segundo leis e normas.

Sendo a experiência mítica o esquema existencial do homem mítico, esta fornecer-nos-á os contornos existências da vivência do homem mítico, atentado sempre na experiência do tempo. Começemos pelo conceito de mito.

Num primeiro momento, de modo generalizante, definimos mito como uma narrativa simbólica centrada em entidades divinas. Contudo, se atentarmos nas possíveis definições de

mythos, vocábulo grego que originou a palavra mito, que o dicionário *Baily* nos fornece iremos compreender que existem duas definições principais, uma antes de Homero e outra posterior a Homero. Enquanto que a primeira associa o conceito de *mythos* a resolução, decisão ou projeto, a segunda associa-o a fábula ou conto. O que mais nos interessa é realçar o carácter resolutório que o mito tem em si próprio. Deste modo podemos afirmar que a narrativa simbólica apresenta um carácter decisivo.

É quando entendemos o carácter resolutório da narrativa simbólica que nos aproximamos do esboço ontológico que Eliade pretende traçar. «“Dizer” um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez “dito”, quer dizer revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta.»¹ A partir desta citação podemos compreender que o mito é uma narrativa simbólica que remonta a algo que aconteceu num passado ancestral, nomeadamente à origem. O mito não era um conhecimento a ser adquirido, pelo contrário o mito era algo a ser revelado. Embora a interpretação não integre o esquema existencial do homem mítico, ou seja, embora o mito não exista para o homem mítico como algo a ser analisado, eles relacionam-se de um modo particular. Dado que o mito narrava a origem e revelava-a ao homem mítico, podemos afirmar que o mesmo apresenta um poder fundacional, na medida em que desvela a verdade originária ao homem mítico. Quer isto dizer que o mito se apresentava ao homem como a resposta derradeira à sua existência, na medida em que justificava a sua existência e a do mundo que o circunda.

Este carácter revelador e resolutório do mito expresso simbolicamente anuncia uma modalidade discursiva específica. Embora esta modalidade discursiva seja caracterizada segundo diversas perspetivas, a que mais nos interessa é a análise que determina a sua concepção ontológica. Como podemos ler na seguinte passagem: «Se o *mythos* encerra a realidade tomada como horizonte de compreensão do mundo, o *logos* corresponde a cada uma das compreensões, reflexões e interpretações que possamos extrair desse horizonte. O primeiro procura representar uma totalidade apenas *representável*, ao passo que o segundo se dirige à realidade singular e disponível da própria “coisa”»².

Esta representação de totalidade não se reduz a uma forma particular de discurso, ou seja, para o homem mítico a totalidade representada no mito contém uma carga ontológica que

¹ Mircea Eliade. *O Sagrado e o Profano*. trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Relógio D'Água, 2016, p. 83.

² Rodolfo Lopes. A tensão *mythos-logos* em Platão. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, 2014, p. 24. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/26452/3/A%20tens%C3%A3o%20mythos-logos%20em%20Plat%C3%A3o.pdf>

é colocada em evidência na prática do rito, no sentido em que unifica a experiência vivida do homem mítico. O modo particular como esta unificação é concretizada será abordado no decurso deste trabalho.

Deste modo a forma de totalidade inerente a esta modalidade discursiva é transposta para o plano existencial do homem mítico, conferindo ao real essa mesma totalidade. Logo, a representação não é meramente uma imagem mimética do mundo. Pelo contrário, ela transforma esse mesmo mundo, coincidindo com ele, numa totalidade efetiva consoante a imagem que ela mesma representa.

Deste modo, o mito tem como função principal figurar o ato da criação. Contudo, este ato não se reduz a uma explicação fáctica da origem do universo. Pelo contrário, ele simboliza a instauração da ordem no mundo, ordem esta que é compreendida pelo homem mítico como a presença do sagrado no mundo.

Ao considerarmos que o mito é o portador da fórmula que ordena e sacraliza o cosmos do homem mítico, podemos compreender que o mito é a condição de possibilidade para o homem mítico experienciar o mundo. Isto é dizer que o mito é a prova máxima da existência divina no mundo sensível.

Ao encarar o mito segundo esta aceção podemos anunciar que ele não se reduz a uma mera representação pictórica e longínqua daquilo que poderia ter sido o início dos tempos e da consciência humana. Pelo contrário, o mito atesta a existência desse instante primordial e, ao figurá-lo, torna-o visível e compreensível ao ser humano. Esta figuração é realizada através da forma simbólica que o mito apresenta, ou seja, o mecanismo simbólico inerente à modalidade discursiva do mito figura o ato da criação e, conseqüentemente, determina o esquema existencial do homem mítico. Como se pode ler em Mircea Eliade: «O mito só é tardio enquanto fórmula; mas o seu conteúdo é arcaico e refere-se a sacramentos, isto é, a atos que pressupõem uma realidade absoluta, extra-humana.»³

O mito é a referência por excelência para o homem arcaico, sendo o portador da explicação primeira sobre a formação do universo e do próprio ser humano enquanto tal. Formação esta que pertence a um passado imemorial, fora do tempo e do espaço concretos, conhecidos e experienciados pelo homem, o gesto originário significou a origem da vida. Para o homem mítico, a origem é representada segundo um conjunto de simbolismos que são as condições de possibilidade de compreensão do mundo.

³ Mircea Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*, trad. Manuela Torres (Lisboa: Edições 70, 1999). p. 42

O gesto primeiro simboliza a inauguração de um alinhamento cósmico ordenado e coerente, o que implica que este mesmo gesto representa a abolição da aleatoriedade caótica do mundo sensível. O mito ganha força e forma perante o ser humano, a partir do momento em que se fundamenta numa entidade extra-humana. Deste modo, ele passa a constituir o paradigma por excelência para se viver no mundo. Ele encerra em si mesmo o ser, ele é por excelência o representante do gesto primeiro, e deste modo a prova de que esse gesto existiu.

O mito subsiste porque a sua forma pertence a um tempo e a um espaço absolutos. Por essa razão, escapa à mutabilidade e conseqüentemente ao devir da existência terrestre. Este tempo absoluto deve ser compreendido enquanto uma dimensão atemporal que se encontra aquém e além do tempo concreto e histórico do indivíduo. Neste sentido o mito remonta a um tempo originário, fora do tempo do devir. A subsistência do mito enquanto revelador da verdade depende desta atemporalidade, ou seja, depende de uma compreensão do tempo que não dependa dele. Neste sentido o tempo é representado pelo mito na sua plenitude. Deste modo a totalidade representada pelo mito condensa a realidade do mundo sensível num todo ordenado e coerente.

Ao contrário das dicotomias clássicas, nomeadamente entre sujeito e objeto, interior e exterior, que não integram a estrutura existencial do homem arcaico, conhecer e compreender o mundo é, de acordo com a experiência mítica, viver o mundo no seu imediato. O sensível e o empírico, ou seja, a realidade imediata que aparece ao homem arcaico é a revelação e prova da estrutura supraterrrestre transmitida pelo mito. Todos os acontecimentos empíricos, trágicos ou benéficos para o ser humano, são os meios de manifestação das entidades divinas evidenciadas pelas narrativas mitológicas, e conseqüentemente das origens extra-humanas que os acompanham e fundamentam. Esta imediatez do mundo sensível experienciada pelo homem mítico deriva da consagração efetuada através do rito. «Em todos os atos do seu comportamento consciente, o «primitivo», o homem arcaico, apenas conhece os atos que já foram vividos anteriormente por outro, um outro que não era homem. Tudo o que ele faz já foi feito. A sua vida é uma interrupção ininterrupta de gestos inaugurados por outros.»⁴

De acordo com Mircea Eliade, podemos afirmar que uma das principais características do homem arcaico é a consciência de uma memória que vai além do ontem e do ancestral, remonta antes de mais ao imemorable, aquilo que o homem não sabe que aconteceu, mas que se encontra presente na sua consciência como um princípio indispensável, como que reminiscências de um mundo supremo. Esta memória daquele que não era outro é a memória

⁴ Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*. p. 19

da entidade divina, daquele que inaugurou o mundo e o homem e que habitava num tempo e espaço absolutos.

Deste modo o mundo sensível é apresentado ao homem mítico de acordo com o paradigma celestial transmitido pelo mito: o alinhamento dos objetos, a sua essência, as conexões dos mesmos, as ações e os acontecimentos são organizados de acordo com o esboço ontológico e metafísico presente no mito. Deste modo não se trata exclusivamente de justificar o mundo, mas também de o experienciar.

«O homem constrói segundo um arquétipo.»⁵ Num primeiro momento, por arquétipo deve-se compreender aquele princípio indispensável que ordena a realidade circundante de modo a torná-la perceptível. Deste modo, o arquétipo é um modelo do mundo sensível que o homem mítico encontra esboçado no ato de criação originário. Assim sendo, podemos afirmar que o homem mítico vislumbra o arquétipo no mito, dado que este torna visível o momento originário do universo e do homem. O modelo pode, então, ser compreendido como um conjunto de diretrizes que não se reduzem a uma sequência de leis alcançadas através de uma racionalidade linear característica do paradigma científico, distinção que deixaremos de lado neste nosso trabalho.⁶

A racionalidade inerente ao arquétipo mítico que nos interessa mencionar apresenta uma ciclicidade discursiva e ontológica, ou seja, o tipo de discurso presente no mito anuncia um retorno, na medida em que remonta ao ato de criação que aconteceu num tempo sagrado e pleno. Contudo, este é um retorno ao que sempre esteve presente no mundo, na medida em que o mundo sensível sendo experienciado segundo o arquétipo instaura o momento originário no mundo e, conseqüentemente, participa desse estatuto temporal sagrado. Deste modo, «(...) o tempo sagrado, se apresenta sob o aspeto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos.»⁷ A experiência mítica não estabelecia distinções entre o plano discursivo e o plano ontológico, deste modo compreende-se o modo particular como o tempo era compreendido. Se as entidades divinas criaram o mundo num passado imemorial fora do tempo concreto do indivíduo particular, então esse mesmo instante deve ser retomado repetindo o ato divino figurado na narrativa mítica.

⁵ Eliade, . *O Mito do Eterno Retorno* p. 24

⁶Cf. Miguel Baptista Pereira, «O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegegr», *Revista Filosófica de Coimbra* 4, n. 7 (1995).

⁷ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 66

Deste modo, o homem mítico atesta a sua ação na medida em que a revê no enredo mítico da ação primordial, e esta revisão é concretizada através do rito. Esta ausência de distância entre a ação do deus primordial e ação humana confere à experiência mítica a sua compactude, proporcionando ao homem mítico a vivência de uma realidade delineada por uma indiferença existencial e ontológica. Note-se que esta indiferença existencial e ontológica denota a existência de uma cisão originária na consciência mítica, nomeadamente entre o apelo à presença do sagrado no mundo e o pressentimento da existência do profano. É nesta cisão existencial que o homem mítico se encontra. Veremos mais adiante qual o contributo desta cisão para o eterno retorno ao instante originário.

No centro da experiência mítica encontra-se uma justificação absoluta para a ação humana, no sentido em que a coexistência e coincidência com as entidades divinas, assumida pela natureza própria do mito, refletem a presença do sagrado e do absoluto no mundo. C. G. Jung desenvolveu em alguns dos seus trabalhos o conceito de inconsciente coletivo que ele define como «um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo.»⁸. Por outras palavras, o inconsciente coletivo será uma base estrutural da natureza humana que se encontra intimamente relacionada com modelos primitivos que estão além e aquém da nossa experiência pessoal. Isto é o mesmo que dizer que se encontra na estrutura da natureza humana uma dimensão inconsciente que é partilhada por todos os seres humanos, e esta dimensão tece um conjunto princípios comportamentais que orientam o ser humano. C. G. Jung também desenvolve a possível ligação entre este inconsciente coletivo e a existência de modelos primordiais que orientavam o conhecimento e a experiência do ser humano no mundo. O conjunto de diretrizes pertencente à definição de arquétipo que interessa ao presente trabalho poderá corresponder a este substrato psíquico suprapessoal.

O arquétipo, enquanto modelo elementar e primordial, responde a uma necessidade de sentido, na medida em que concebe umnexo causal e necessário aos acontecimentos do mundo natural e à própria existência do ser humano. Deste modo a experiência mítica encontra no arquétipo um *exemplo* a ser seguido. O mito narra esta ação arquetípica exemplar, enquanto que o rito repete-a e incorpora-a no mundo. O mito também pode ser compreendido como uma representação coletiva funcional, na medida em que funciona como uma memória transversal e transcendente que é a condição de possibilidade de acesso à experiência vivida do homem mítico.

⁸ Carl Jung, em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (Petrópolis: Vozes, 2002), 13–64. p. 15

O arquétipo que sustenta a experiência mítica não filtra, nem decompõe, nem agrega dados do real, para posteriormente criar um todo. Melhor dizendo, podemos afirmar que para o homem mítico o mundo sensível não continha dados, ou seja, objetos separáveis. Toda a representação do mundo era “totalitária”. O arquétipo que corresponde à experiência mítica faz coincidir a realidade sensível com a realidade divina, ou seja, o mundo fenomênico do homem arcaico é (ou torna-se) o mundo divino dos enredos míticos, na medida em que o arquétipo impregna o mundo com a presença do absoluto e a experiência desse mundo sensível torna-se na constatação da presença desse mesmo absoluto. Deste modo concretiza-se uma sobreposição absoluta entre o arquétipo, o mundo e o indivíduo. Se considerarmos como exemplo ilustrativo desta sobreposição o tempo, podemos afirmar que o arquétipo mítico anuncia uma concepção de tempo sagrado e, conseqüentemente, oposto ao tempo que refere os acontecimentos corriqueiros do homem mítico. Se ficássemos por este anúncio do tempo sagrado, então o homem mítico viveria na expectativa de um dia vir a participar desse mesmo tempo. Contudo, o arquétipo, enquanto modelador da experiência do ser humano, transfere para o mundo sensível esse mesmo tempo. Quer isto dizer que o tempo sagrado é experienciado enquanto tempo efetivamente presente no mundo do homem mítico, o que faz com que o mesmo participe dele. Como escreveu Ernst Cassirer, um autor que tentou abordar o pensamento mítico no quadro de uma abordagem neokantiana às estruturas arquetípicas da consciência humana: «O *archê*, na aceção filosófica que tem, no sentido de «princípio», significa doravante duas coisas: origem, assim como elemento.»⁹.

O arquétipo compreendido enquanto princípio, ou seja, como origem e início de algo, apresenta uma função simbolizante. Nessa medida, a existência do arquétipo figura a existência de uma origem, de um conjunto de princípios inerentes ao gesto primeiro. Compreenda-se que esta figuração não era experienciada e vivida pelo homem mítico como uma metáfora do que se poderia pensar que aconteceu. Esta figuração era compreendida como o retrato fidedigno do que realmente aconteceu. Deste modo, assumir o arquétipo como princípio implica assumir dois sentidos. Num primeiro momento, este arquétipo é o modelo primordial da origem, ou seja, modela a experiência do homem mítico. Num segundo momento, ele é a origem tornada presente no mundo, ou seja, é uma figuração com estatuto ontológico de real. A partir deste segundo momento podemos compreender o arquétipo enquanto elemento pertencente ao mundo do homem mítico. Assim, atestamos a sua existência efetiva no mundo, ou seja, o arquétipo coexiste com o mundo natural e, deste modo, não se reduz a um modelo ou a uma

⁹ Ernst Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*, trad. Jean Lacoste, vol. 2 (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972). p. 74

figuração simbolizadora de outra coisa. Pelo contrário, o arquétipo adquire, nesta definição, uma força real e eficaz que se encontra presente na realidade e no mundo terrestre. Até podemos enquadrar e compreender melhor esta força real no conceito de arquétipo se atentarmos numa das traduções possíveis que são fornecidas ao termo de *arché*. Além das duas definições, previamente mencionadas, o termo em questão também é conotado com um sentido de poder e de governo, na medida em que determina aquilo que está sujeito a ele.

Neste sentido começamos a compreender o arquétipo da experiência mítica não como mera explicação e justificação do mundo terreno e sensível, mas enquanto modelo que além de ser princípio também existe nele, constituindo a sua essência. Como veremos mais adiante, a origem é predicada com atributos de unidade, identidade, totalidade, entre outros. Embora Eliade mencione diversas narrativas míticas que ilustram o momento originário, ele denota que todas elas revelam a existência dos mesmos atributos. Era necessária a existência de um tempo sagrado, ou seja, compreendido na sua totalidade, de modo a que este fosse capaz de superar a finitude e percibibilidade do mundo sensível. Também era necessário que o instante primordial fosse capaz de condensar a pluralidade do mundo numa unidade absoluta idêntica a si mesma. Estes atributos pretendem demonstrar o modo avançado com que a consciência mítica tentava compreender e experienciar o mundo sensível.

O arquétipo, enquanto modelo desse mesmo instante primordial, encarregar-se-á, com recurso ao mito, de transferir esses mesmos atributos para o mundo sensível do homem mítico, atestando a realidade desses mesmos atributos, tornando-os presentes. Podemos, então, mencionar que a experiência mítica coloca em evidência muitos dos paradoxos pertencentes à natureza humana, tais como: unidade e pluralidade, identidade e diferença, totalidade e fragmentação, continuidade e interrupção. Seguindo esta linha de pensamento podemos afirmar que a experiência mítica é o reflexo da estrutura da (in)consciência humana, na medida em que patenteia o confronto entre uma realidade empírica mutável e a necessidade de uma transcendência absoluta. Dado que, como mencionamos anteriormente, o mito era a referência às entidades extra-humanas, considerando-as como as criadoras do mundo e do homem.

Imerso na estrutura da experiência mítica, poderíamos afirmar que o homem arcaico não conhecia a fragmentação existencial experienciada nos tempos atuais, tendo em consideração que os paradoxos presentes no mundo empírico encontravam o seu lugar numa teia de necessidades e ordem, cautelosamente elaborada por um determinado conjunto de forças mágicas. Deste modo a existência do homem mítico possuía sempre um sentido primeiro, dado que integrava e participava ativamente no enredo extra-humano revelado pelo

mito, através da repetição do arquétipo. Este processo repetitivo que tem sido mencionado será explicitado mais adiante.

Neste contexto, o sentido que mencionamos não se reduz a um apelo do ser humano a um determinado Deus pessoal, como estaríamos preparados para compreender. Dado que na experiência mítica a relação do homem com a entidade divina implica uma coincidência e coexistência ontológica com a entidade divina, não se verifica a dimensão transcendente que o caráter pessoal da divindade não pode deixar de implicar. No lugar desta transcendência, temos a união dos planos divino e humano num mesmo nível, através de uma relação cooperativa entre ambos os “mundos” que é levada a cabo mediante a repetição do rito. Deste modo o homem arcaico coexiste com o divino, participando do ser absoluto e, conseqüentemente, dos seus predicados. Do mesmo modo que o homem arcaico admite a intervenção do divino diretamente no seu mundo, manifestando-se através dos mais variados acontecimentos, tais como: secas, pragas, catástrofes naturais, visões, etc., também o ser humano participa da ordem divina, relegando para o mundo sensível a unidade, plenitude e a-temporalidade que ultrapassa e supera o devir aleatório e aparentemente caótico do mundo sensível.

Tentando um paralelismo com a teoria das ideias de Platão, do mesmo modo que o mundo sensível é uma réplica do mundo inteligível, também no cerne da experiência mítica o mundo sensível se torna uma réplica do mundo celestial. Contudo é necessário compreender esta réplica como uma coincidência e coexistência entre ambos os mundos, na medida em que o divino e o terreno existem em simultâneo, coincidindo nos seus atributos. Esta réplica nunca se reduz a um processo mimético, na medida em que o mundo terreno é construído racional e discursivamente segundo um modelo celestial, perante o qual se encontra sempre distante. Não existem abismos entre ambos os mundos, eles existem sincronicamente. No entanto esta sincronia não é estável, ou seja, não implica uma alienação do homem mítico no que concerne à condição da sua existência, no sentido em que o mesmo abandona o mundo natural e passa definitivamente a experienciá-lo como se este fosse o mundo divino do mito. Encontra-se presente na experiência mítica um esforço existencial que se revela na repetição do rito compreendido como a reinstauração da verdade absoluta e do sagrado no mundo. Assim sendo, é necessário compreender a sincronia entre ambos os mundos como uma tentativa de o homem mítico superar a sua condição e retornar ao tempo imemorial do princípio absoluto. O mundo terreno não apresenta um teor simbólico do mundo celestial, ele próprio se torna o divino.

Deste modo, não existe uma separação entre homem e mundo, entre homem e deus, a experiência mítica arquiteta uma teia de relações que sobrepõe ambas as existências, admitindo

um princípio de coexistência e participação correlativa. Contudo, esta coexistência e coincidência não é adquirida a priori pelo conhecimento passivo do mito. Para que esta correlação exista é necessário que o arquétipo seja repetido, ou seja, a experiência mítica exige a repetição do gesto primordial, de modo a restabelecer aquela ordem primeira naquele passado imemorial. Nesta necessidade de restabelecimento da ordem primeira já denotamos uma cisão fundamental, o homem arcaico pressente a diferença entre um mundo e uma existência sagrados e um mundo e existência profanos.

Consideremos, por isso, a seguinte observação de Eliade: «O tempo havia gasto o ser humano, a sociedade, o Cosmos – e este tempo destrutivo era o tempo profano, a duração propriamente dita: era preciso aboli-la, para reintegrar o momento mítico em que o mundo viera à existência, banhado num tempo «puro», «forte» e sagrado. A abolição do Tempo profano decorrido efetuava-se por meio de rituais que significavam uma espécie de «fim do mundo»»¹⁰. Como podemos denotar nesta passagem, o homem mítico prececionou uma existência precívvel devido à presença de um tempo profano que *gastava* o homem e o mundo. Ao constatar este desgaste o homem mítico reivindicava para si o poder das entidades divinas para destruir o mesmo e, repetindo o modelo primordial que inaugurou o mundo, fazer nascer de novo um novo mundo. E este novo mundo era a reactualização do instante primeiro, que se exprimia pela capacidade que esta reactualização tinha de tornar presente o tempo sagrado. O melhor meio de abolir o tempo profano e o mundo desgastado por este era erradicar por completo ambos e reinstaurar o instante originário. «Efetivamente em certas cosmogonias arcaicas o mundo passou a existir através do sacrifício de um monstro primordial, símbolo do Caos (Tiamat), ou de um gigante cósmico (Ymir, Pan Ku, Purusha). Para assegurar a realidade e a duração de uma construção, repete-se o ato divino da construção exemplar: a Criação dos mundos e do homem.»¹¹

A repetição do ato da criação implicava a existência absoluta de um mundo renascido e revigorado pelo homem mítico que se assemelhava ontologicamente à entidade divina. Nesta reactualização do mundo e do tempo constatava-se uma participação ontológica do ser humano nesse mesmo ato. Ao repetir este arquétipo o homem mítico «(...) torna-se contemporâneo da Cosmogonia.»¹². Tal quer dizer que o homem mítico eleva-se ao espaço indefinível da entidade divina e recupera para si e para o seu mundo esse tempo sagrado e, dado que aboliu o tempo profano e o desgaste que derivou deste, faz renascer um mundo que passa a coexistir

¹⁰ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 71-72

¹¹ Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*. p. 35

¹² Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 74

novamente com a origem dos tempos, na qual não existia tempo profano. Repetia-se o modelo exemplar para recuperar uma existência consagrada e atestada segundo a ordem originária. Há uma semelhança ontológica, no plano do ser, entre a presença do tempo sagrado e a presença da ordem no mundo, no sentido em que o tempo sagrado era compreendido como a condição de possibilidade para uma revitalização do mundo natural. Isto é dizer que o mundo só é revitalizado se e só se o tempo sagrado *se tornar* o tempo presente. Do mesmo modo que existe uma semelhança ontológica, no plano do não – ser, entre o tempo profano e o caos constado no mundo, na medida em que esse mesmo caos representa o que deve ser abolido, a saber o devir aleatório e caótico que deriva da presença de um tempo profano, ou seja, que escapou à ordem instaurada no ato da criação.

O ato da cosmificação representava o sagrado por excelência, dado que inaugurava a ordem cósmica suprema. Repetir este ato significava abolir o caos, o profano, o que simbolizava o aleatório do devir no mundo sensível, retornando ao princípio dos tempos. O tempo concreto no qual sucedia a morte e o mutável pertenciam a uma realidade profana, sem valor de real, que necessitava de ser consagrada através da repetição do gesto primeiro que inaugura a ordem absoluta. Com esta repetição concebia-se uma existência e uma realidade plena e duradoura, e conseqüentemente, sagrada. Renovava-se e reabilitava-se a existência concreta do homem mítico, transformando-a em existência sagrada.

Repetir a cosmogonia era reinstaurar a ordem e o sagrado no mundo, fazendo com o mesmo participasse do ser absoluto, o que simbolizava integrar aquele tempo e aquele lugar num alinhamento cósmico coerente e coincidente com o plano divino que o originou. Aquele tempo era um tempo «(...) indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível.»¹³, e é exatamente esta natureza recuperável do tempo originário que o homem mítico quer relegar para o seu mundo, dado que apenas este supera a irreversibilidade do desgaste do tempo passado, daquele tempo profano que afastava o homem mítico do mundo divino. A repetição do ato da criação simboliza a tentativa de aproximação do homem mítico à entidade divina que o gerou. Há uma necessidade de identificação com o plano divino para conferir realidade ao mundo natural que o circunda.

Assim sendo, repetir o ato da criação é sacralizar o microcosmos do homem, repurificando o espaço e o tempo concretos, identificando no mesmo plano a concretude opaca do mundo sensível e a “transcendência” do mundo divino. É necessário cosmificar o lugar, torná-lo sagrado, ordená-lo e inseri-lo num sistema coerente, para que o mesmo possa existir.

¹³ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 65

Isto é dizer que ao cosmificar um determinado lugar estamos a conferir-lhe uma participação ontológica no mundo divino.

Espero que agora se compreenda melhor a cisão existencial experienciada pelo homem mítico, na medida em que existe uma realidade sagrada e uma realidade profana. O sagrado é o que existe por excelência, o que existe ordenadamente consoante a ordem absoluta instaurada pela entidade divina, enquanto que o profano, causador do caos, é o que não existe, nem tem duração. É a percepção de uma realidade que desafia o arquétipo transmitido pelo mito que exige o esforço existencial por parte do homem mítico em repetir a cosmogonia, de modo a transmutar em sagrado o tempo profano e, conseqüentemente, o mundo que o circunda. Esta consagração do real e atestamento de uma existência absoluta e plena no mundo empírico é a condição de possibilidade da experiência do mundo e de si próprio do homem mítico.

Dado que o devir foi considerado previamente como a presença do profano no mundo, todo o devir do mundo e do homem requer a repetição do arquétipo não só como meio de passagem, mas enquanto doador de realidade e sentido a essa mesma passagem. Poderíamos afirmar que o ser humano, mesmo no seu estádio mais remoto, prenunciou a opacidade do mundo sensível, ou seja, o modo como este se manifesta aleatoriamente, como o devir que se torna obscuro e espesso para as faculdades de entendimento. Talvez este presságio tenha sido o ponto de partida para a admissão do mito, não enquanto recurso teórico ou simbolizante, mas como esquema existencial, fornecendo o modelo absoluto da inauguração da ordem divina. Compreender o mito enquanto um esquema existencial é assumir que o homem mítico experienciava, efetivamente, a origem e participava, diretamente, na instauração da ordem e, conseqüentemente, no ser absoluto. «A passagem de um mundo de impressões sensíveis imediatas ao mundo mediado da «representação» intuitiva, e singularmente espacial, não é possível a não ser no fluxo de uma série de impressões sempre idênticas, de relações constantes entre as mesmas, e sob as quais elas reaparecem periodicamente, não se constituíam progressivamente em termos autónomos e assim não se distinguiam de maneira característica dos conteúdos sensíveis instáveis que não param de variar de instante em instante.»¹⁴

No fundo, a experiência mítica é a transmissão de um modelo, ou seja, de um arquétipo, e é um modelo que gera um fluxo de impressões idênticas e coerentes a partir da aparente caoticidade do mundo sensível. Noutros termos, este modelo não pode ser interpretado num sentido utilitário nem normativo, como que um esboço ou um dever ser do mundo. Este modelo revela ao mundo o que no mundo coexiste com ele e, conseqüentemente,

¹⁴ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 51

participa dele. O homem mítico não elabora um fluxo coerente de impressões sensíveis, ele deteta no mundo esse fluxo, que é nada mais do que o reflexo do arquétipo primordial. E é esta coexistência de tudo o que existe, concebida através da participação num modelo extra-mundano, que inaugura a realidade absoluta e verdadeira do homem arcaico.

Tudo o que não encaixar nas diretrizes da ação primordial não usufrui do estatuto de real, não é perceptível ao homem mítico, dado que não se integra no arquétipo. Assim como já mencionámos previamente, é a repetição do arquétipo que atribui realidade ao mundo, ordenando o mutável e o aleatório num conjunto coerente de impressões, conhecimentos e experiências capaz de produzir sentido. Daí que Eliade esclareça: «Assim, a realidade só é atingida pela repetição ou pela participação; tudo o que não possui um modelo exemplar é «desprovido de sentido», isto é não possui realidade.»¹⁵

Entre o ser absoluto e o não ser o homem mítico *era* numa zona ontológica indiferenciada, na medida em que presentia o não ser como ameaça à ordem divina, e não se identificava com ele, e reelegia-se como entidade divina de modo a ter para si o poder de reinstaurar a ordem absoluta e, deste modo participar do ser absoluto. Apenas a título ilustrativo podemos localizar o homem mítico no princípio da queda da humanidade, ou seja, se identificarmos o homem caído com a sua experiência num tempo profano e a identidade divina com o tempo sagrado, o homem mítico encontra-se no principiar da queda, na medida em que ao presentir o tempo profano ele retorna ao tempo sagrado. O retorno concretiza-se apenas quando o mundo sensível coincide com o arquétipo. É então que podemos afirmar que o plano do divino existe como contorno real da experiência vivida do homem mítico. Em última análise, poderíamos afirmar que o plano do divino existe a partir do momento que o arquétipo se torna capaz de engendrar uma teia de relações necessárias que sejam a aparição do divino no mundo natural, anunciando deste modo a sua presença no plano sensível e empírico do ser humano.

Apesar da nossa estrutura mental se distanciar muito do esquema mental do homem mítico, a estrutura que subjaz ao mito e o modo como o homem arcaico o experiencia não difere muito da estrutura ontológica e metafísica com que atualmente compreendemos o mundo e as relações do mesmo, a necessidade de impregnar o mundo com uma forma unitária e universal que condense a pluralidade e a descontinuidade do devir continua a ser uma demanda da nossa consciência. A particularidade que nos diferencia, e interessa mencionar para o presente trabalho, é a concepção de tempo. A circularidade e reversibilidade atribuídas a

¹⁵ Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*. p. 49

um tempo sagrado passível de ser experienciado pelo homem mítico, pressupondo o princípio de identificação com a entidade divina, concebe à experiência mítica um contorno a-histórico, na medida em que o homem mítico não compreende o tempo segundo uma referência para os acontecimentos do mundo. Apenas o arquétipo é uma referência para o homem mítico.

A necessidade de um modelo exemplar, de um paradigma que ordene o devir no mundo, que o torne transparente e passível de ser compreendido através de associações encontra-se vigente na ótica da consciência humana. «O mito e o conhecimento científico não diferem muito pela natureza, nem pela qualidade, nem pelas categorias que eles empregam, mas pela sua *modalidade*.»¹⁶ A estrutura modal subjacente ao pensamento mítico implica uma necessidade absoluta, e é esta necessidade ontológica de sobreposição e coincidência entre o absoluto e o empírico que engendra a força e a eficácia da práxis mítica. A ausência de possibilidade é substituída pela certeza necessária de que o sagrado é feito presente no mundo através da repetição do arquétipo. Esta presença do sagrado não se reduz a um sinal ou indício de que o absoluto existe de facto, mas na medida em que ambos coexistem em simultâneo. Neste plano encontramos uma necessidade entre a existência de um tempo sagrado, nomeadamente no início dos tempos, e o retorno desse tempo sagrado ao mundo do homem mítico.

É através da repetição do arquétipo que o homem arcaico presencia e participa do absoluto no mundo, ele repete o instante primordial de modo a que ele próprio se torne o criador da sua própria realidade. Só assim é que o homem arcaico atinge uma participação efetiva no ser, e com esta participação atinge o estatuto ontológico de real e verdadeiro. O homem mítico *é* a partir do momento em que ele *se torna*. O *ser* do homem mítico manifesta-se através de um constante *tornar-se* no sujeito criador da sua própria existência, ou seja, através do rito ele personifica a entidade criadora. Esta personificação não se reduz a uma encenação corpórea da entidade divina. Pelo contrário, ela assume uma carga ontológica efetiva.

A partir deste *tornar-se* começamos a compreender que, ao repetir o ato primordial, o homem arcaico não está a mimetizar o Deus. Esta ação não se reduz a uma cópia comportamental com o intuito de instruir os de mais homens acerca da criação. Esta repetição é o *torna-se* no deus. Logo, podemos encontrar no núcleo da experiência mítica um princípio de identidade entre o homem mítico que está a representar a entidade divina e a entidade

¹⁶ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 85

divina em si mesma. Isto é dizer que o homem mítico relega para si a substância divina, encarnando o próprio deus.

Repetir é *tornar-se*, é incitar o ato de criação primeiro *ad aeternum*. Deste modo a repetição do arquétipo é a reatualização da realidade, na medida em que esta reatualização supera a cisão existencial sentida pelo homem mítico, nomeadamente entre um tempo profano e um tempo sagrado. Ao alcançar uma identidade ontológica para com a entidade divina, o homem mítico encontra-se com o poder e perante a possibilidade de instaurar, de novo, o tempo sagrado, aquele que revitaliza o desgaste do mundo regido pelo tempo profano. Isso significa que o gesto arquetípico tem o poder de conceber a dinâmica e o valor do real à medida em que é repetido pelo homem; os rituais da mudança de ano, as mudanças de estação, os ciclos lunares, etc., todos eles necessitavam de uma reinstauração absoluta da ordem cósmica, de modo a cumprirem os devidos propósitos. Como diz Eliade: «De facto, o ano sagrado retoma constantemente a Criação, o homem é contemporâneo da cosmogonia e da antropogonia, porque o ritual o projeta na época mítica do princípio.»¹⁷ Esta projeção mítica do princípio assume um retorno ao instante primordial que se encontrava repleto e pleno, dado que todo ele era contornado por um tempo sagrado. Este retorno atingido através da projeção da cosmogonia denuncia a ciclicidade inerente à experiência mítica.

É esta contemporaneidade entre o momento da criação primordial e a vida sensível do homem arcaico que lhe permite a re-instauração da ordem. Ele assiste e participa do gesto originário, na medida em que o projeta no seu mundo, repetindo o modelo primordial que lhe foi transmitido pelo mito. A transmutação denotada entre o tempo profano e o tempo sagrado deve ser compreendida como a coexistência de ambos os planos na experiência mítica. O homem mítico é contemporâneo do ato da criação. Dado que ele coexiste com ele, em certa medida podemos afirmar que o homem mítico reforça o valor ontológico do ato da criação, dado que ele o torna presente retornando a ele.

Através da repetição do arquétipo o homem mítico é projetado, pela experiência da repetição do ato primordial, no plano do absoluto, abolindo a sua finitude e mutabilidade. Assegurando deste modo a eficácia, a durabilidade e a força do seu espírito, metamorfoseando o tempo e o espaço concretos em tempo e espaço absolutos e sagrados. Esta re-consagração do tempo por vir implicava o retorno ao instante primeiro, ou seja, era um fazer coincidir o absoluto com o mundo sensível. Este retorno ao instante primeiro é o ponto fundamental do nosso trabalho, dado que anuncia a experiência cíclica do tempo.

¹⁷ Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*. p. 37

O presente é o tempo por excelência, a sucessividade temporal percecionada na experiência histórica não integrava a existência do homem mítico. O absoluto só se encontrava presente no tempo absoluto e este tempo absoluto era compreendido enquanto o tempo do ritual, tempo este que se manifestava no presente. A atualidade e imediatez do rito absolutizavam e sacralizavam o tempo presente. À medida que o homem arcaico pressentia o afastamento entre o divino e o sensível, ele apelava ao gesto primeiro de modo a restabelecer a correspondência e a correlação que existia entre o arquétipo e o mundo sensível.

Deste modo, a aleatoriedade não tinha estatuto de real na medida em que o homem arcaico não a compreendia enquanto aleatoriedade. Por conseguinte, a variabilidade e mutabilidade do mundo sensível encontravam a sua causa máxima na presença de forças mágicas e demoníacas que intervinham diretamente no mundo empírico, pois o divino coexistia com o sensível. Só seria possível ao homem mítico compreender a aleatoriedade do mundo natural se o mesmo compreendesse o tempo concreto como a medida dos acontecimentos no mundo, ou seja, o tempo teria de ser percecionado de modo linear, segundo um conjunto de sucessões que seriam a referência dos acontecimentos do mundo. Dado que o homem mítico concebe um tempo sagrado, ou seja, que apresenta uma ciclicidade inerente, este não pode compreender o aleatório enquanto aleatório, pois algo que seja aleatório é superado através do retorno ao instante originário.

A necessidade de um sentido absoluto imposta pela natureza humana evidencia-se através da constante repetição do arquétipo. Mais do que constatar a existência de mitos e rituais que explicassem a formação do universo e do homem, o interesse da experiência mítica concentra-se no seu carácter repetitivo. O esboço ontológico e metafísico proposto por M. Eliade demarca-se pela atenção que o autor consagra ao processo repetitivo, dado que é a partir deste que se vislumbra o esforço existencial do homem mítico em retornar ao início dos tempos e participar ativamente no seu ato de criação. O valor ontológico que o rito apresenta para o homem mítico confirma-se através do reforço comportamental que o mesmo lhe concede. É na convergência entre comportamento e ritual, é na identificação da própria ação com o ritual, que a repetição se torna numa das características fundamentais da experiência mítica.

A sobreposição entre ambos os planos, atingida através da repetição do arquétipo, representa uma unidade e identidade ontológicas entre a realidade transcendente e a realidade sensível. Isto é dizer que a realidade transcendente e a realidade sensível são uma e a mesma realidade para o homem mítico. Assim como já mencionamos, o princípio de coexistência entre ambas as realidades têm por base esta unidade e identidade ontológicas. Daqui deve-se

compreender a reatualização do tempo sagrado no mundo natural. Se a partir da repetição do arquétipo é possível tornar o tempo sagrado presente, é a unidade e identidade ontológicas entre ação e ritual que converte toda a ação numa repetição do modelo primordial. O retorno ao tempo sagrado só se efetiva se for possível conceber a concretização plena do mesmo no tempo presente do homem mítico.

Esta privação de sentido, que deriva do devir do tempo concreto, impõe ao espírito humano uma necessidade intrínseca de unidade, necessidade esta que se supera, de acordo com o esquema existencial do homem mítico, quando o objeto se encontra inserido numa teia extra-humana capaz de justificar o devir, não em si mesmo, mas além de si mesmo. Na experiência mítica esta justificação do devir além de si mesmo é realizada a partir do momento em que o devir não é percebido enquanto devir, mas enquanto tempo profano. E, sendo assim, é necessário aboli-lo para reatualizar o tempo sagrado, instaurando-o de novo no mundo. Ao integrar a ordem cósmica, o devir deixa de ser devir e ganha o estatuto ontológico de manifestação divina absoluta, ou seja, a mutabilidade e variabilidade do mundo empírico não são percebidas e compreendidas enquanto tal. Ao serem integradas na ordem cósmica absoluta ambas se dissolvem, dando lugar à plenitude e eficácia derivados do retorno, ou seja, a irreversibilidade, a mutabilidade e a variabilidade do mundo são compreendidas como o desgaste do mundo que deriva de um tempo profano. Esse tempo deve ser destruído através dos mais variados rito, de modo a reinstaurar a ordem absoluta. Deste modo, renuncia-se ao fim iminente da condição humana, erradicando a sua causa, e retorna-se ao início dos tempos, ao instante primeiro da criação. A concepção de tempo concebida pela experiência mítica revela uma circularidade plena. «Os modos de conexão que eles [o mito e o conhecimento científico] utilizam para dar uma forma unitária ao diverso sensível, e para o juntar o fluxo incoerente sob uma figura, revelam-se análogos e correspondentes em todos os pontos.»¹⁸

É esta figuração coerente e absoluta do mundo sensível que o mito revela ao homem arcaico. A *plenitude integral*¹⁹ presente na estrutura metafísica e ontológica da experiência mítica torna-se uma característica essencial para a admissão da mesma como o meio por excelência de acesso ao mundo real. Realidade que só existe a partir do momento em que o empírico integra plenamente o arquétipo. Esta integração resulta da coexistência e coincidência ontológicas de ambos os mundos, que deriva da transmutação efetiva do mundo sensível em mundo divino. Este tipo de incorporação da pluralidade do mundo sensível e empírico numa

¹⁸ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 85

¹⁹ Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*. p. 39

estrutura unitária tem como principal consequência a participação do homem arcaico numa realidade una, compatível com a sua própria estrutura. Esta realidade una, alcançada através da repetição do rito, consagra-se quando o tempo sagrado é reinstaurado no mundo. É o delineamento de uma temporalidade sagrada que, ao abolir o tempo profano, reinstaura uma realidade consagrada e plena.

No âmago da experiência mítica não existe separação existencial, dado que ambos os planos do divino e do sensível coexistiam e correspondiam-se ontologicamente. Assim sendo a suposta diversidade do sensível era agregada e compreendida como una à luz do mito. Ou seja, a estrutura ontológica que subjaz a experiência mítica tem como característica a sobreposição entre ente e ser, de modo pleno através da repetição do ato primordial. A categoria metafísica de unidade integra a experiência mítica na medida em que é percebida e experienciada no mundo sensível, enquanto coexistente com ele. Noutros termos, a unidade não pertence à estrutura da consciência do homem arcaico. É necessário compreender que a unidade se encontra perceptível na imediatez do mundo sensível. Ela é acessível ao homem mítico e este participa dela ativa e diretamente. «Desde o primeiro estágio do pensamento mítico, onde o mito ainda parece abandonado à impressão sensível imediata e dominada pelas pulsões mais elementares da vida, a partir do qual ele apreende magicamente o mundo e dissolve-o numa multiplicidade colorida de forças demoníacas, podemos encontrar um certo número de traços que anunciam uma «organização» ulterior dessas forças.»²⁰

É esta a modalidade subjacente à estrutura do pensamento mítico, ao invés de filtrar a realidade sensível em categorias abstratas procedendo a separações e agregações que podem ou não possuir valor de verdade, a estrutura mítica de apreensão da realidade assume a concretude imediata do objeto, incorporando-a no modelo extra-humano do instante primeiro. Esta incorporação resolve e anula a tensão existencial experienciada pelo homem mítico. Como já foi previamente mencionado, a modalidade discursiva inerente ao movimento estrutural do mito é realizada no sentido inverso à modalidade discursiva inerente ao movimento estrutural do *logos*. Enquanto que o *logos* se direciona para a realidade concreta da impressão sensível, percorrendo um conjunto de etapas pertencentes a um esquema de validação lógica, o pensamento mítico tem o seu epicentro na representação da totalidade da ação humana, narrando os possíveis desenlaces do sujeito, consoante o que se manifesta e aparece, de imediato, nas impressões sensíveis do mundo. O homem mítico só tem que integrar a impressão sensível no modelo, tal como a mesma lhe aparece. O papel do rito desempenha a

²⁰ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 87

sua função simbólica, dado que integra o sujeito numa rede de sentido que esboça a totalidade do mundo, tornando esse mesmo mundo compreensível para o sujeito.

Na experiência mítica não existe a necessidade de validação do mundo sensível, dado que o mesmo é experienciado através da *immediatez* com que aparece ao homem mítico. Esta *immediatez* deriva da contemporaneidade do homem mítico para com o ato de criação, através da repetição do arquétipo. Se o homem mítico participa do ato de criação, então ele tem um acesso imediato e pleno do mundo que ele habita, na medida em que ele valida a sua própria existência e realidade. Deste modo, não existe apropriação do mundo sensível por parte da experiência mítica, pois o mito transfere e transmite um poder fundador e transcendente a todo o mundo empírico, dado que condensa e atesta a realidade absoluta naquele ato de Criação primeiro. Logo, tudo o que acontece no mundo são manifestações que remetem e consagram esse mesmo instante. Assim, para Eliade o mito «é a irrupção do sagrado no mundo, irrupção contada pelo mito, que *funda* realmente o mundo.»²¹ O que significa, para o homem arcaico, que tudo o que acontece é passível de ser integrado na unidade absoluta que o mito transfere para o mundo sensível, sendo esta capaz de participar da durabilidade e eficácia do mundo celestial.

Assim sendo, a estrutura modal subjacente ao pensamento mítico requer uma unidade absoluta imediata presente no objeto ou no acontecimento pertencente ao mundo sensível. O homem mítico não executa nenhum tipo de decomposição. Se o mesmo foi concebido unitariamente no instante primordial, ele permanece no devir do mundo sensível. O tempo e o espaço concretos nos quais o ente se encontra inserido, sendo a causa da sua variabilidade e pluralidade, são interpretados como detalhes privados de realidade e existência, pois a sua existência e realidade só é atestada através da repetição e consequente participação no ato originário. Através da repetição do arquétipo, a concretude dos entes é concebida como a realidade absoluta e permanente deles próprios, imersa num tempo sagrado e uno.

Daí que Eliade conclua: «O tempo apenas possibilita o aparecimento e a existência das coisas; não tem qualquer influência decisiva sobre essa existência – dado que ele próprio se regenera constantemente.»²² Esta regeneração constante do tempo demarca o seu carácter cíclico, na medida em que a sua regeneração é concretizada através de um retorno ao instante primordial, em que apenas existia o tempo sagrado. E esta rejeição do tempo concreto, dado que o homem mítico não lhe concebia nenhum tipo de valor ontológico determinando, denota

²¹ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 85

²² Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*. p. 104

a rejeição, por parte do homem mítico, da sua própria condição existencial. O homem mítico não aceitava o seu fim, ou seja, não lhe concebia um valor ontológico real. Esse fim iminente, que também deve ser compreendido como desgaste, era superado através do retorno ao tempo sagrado. Através da repetição do arquétipo o homem mítico projetava a sua infinitude num tempo absoluto e sagrado.

Deste modo, podemos constatar que a existência é compreendida separadamente do devir do tempo. O que existe é em si mesmo, e o homem mítico centra-se apenas nesse ser que aparece no mundo e que não pode deixar de participar na realidade absoluta. Este ser que aparece no mundo é a presença do sagrado. Quando o homem mítico pressente o afastamento desta presença, ele reatualiza-o de modo a se aproximar dele. Este tornar presente o sagrado traduz-se numa revitalização temporal através da cosmogonia repetida. Para o homem mítico, aceitar a existência no tempo profano, ou seja, no devir, seria aceitar o fim derradeiro, o seu desgaste, aniquilando-se da realidade.

A pluralidade do mundo sensível, presente no seu devir, não é perceptível ao olhar do homem mítico, não apresenta estatuto ontológico, e conseqüentemente não tem valor de verdade. No centro da experiência mítica está a unidade absoluta de tudo quanto existe tomado como absoluto através do processo da repetição. Num cosmos regido e organizado segundo diretrizes originárias e atemporais, que são reatualizadas e reinstauradas no mundo sensível através da repetição de rituais, e transferidas para o mundo sensível, compreende-se que não existe espaço nem margem de manobra para a aleatoriedade e variabilidade dos acontecimentos mundanos, dado que isto apenas seria perceptível se se compreendesse o tempo como medida de tudo quanto acontece. Contudo, a atemporalidade do instante primeiro condensa o presente num todo absoluto unitário e idêntico a si mesmo.

Esta aleatoriedade e variabilidade, pertencente a um tempo passado e profano, simboliza, para o homem mítico, a presença do profano no mundo, e este deve ser abolido através da repetição do gesto primeiro. A pluralidade é a presença do profano no mundo e, conseqüentemente, do não-sagrado. É esta compreensão do tempo passado enquanto irreversível, desgastado e profano que incita a repetição do arquétipo, percecionada como repurificação do tempo e do espaço, para que o real e o uno se incorporem reexistindo de novo no mundo do homem.

Tudo o quanto existe tem de encontrar o seu lugar na teia tecida primordialmente que faz imperar uma ordem absoluta a partir do primeiro instante, servindo o seu propósito existencial consoante essa mesma teia. Caso isso não aconteça com qualquer ente ou

acontecimento, então não há espaço na eternidade para tal situação, e nesse caso não pode, sob nenhum aspeto, ter valor de real. A unidade, enquanto característica da experiência mítica, tem como principal função manter a concordância e união de tudo quanto existe, replicando a unidade absoluta instaurada no instante primeiro. Esta unidade absoluta só se concretiza quando acompanhada do princípio de identidade entre ambos os mundos.

O homem mítico identifica-se à entidade divina, passa a participar de um estatuto ontológico absoluto e duradouro. A realidade divina torna-se coincidente com a realidade sensível, de tal modo que o homem arcaico passa a experienciar um tempo e um espaço absolutos, transpondo a sua finitude. A transposição da finitude, experienciada na repetição do arquétipo, figura-se num constante renascer e morrer. Existe um movimento circular derivado de um retorno ao gesto originário que permite a consagração do real e do absoluto na vida do homem mítico, e este movimento de retorno origina a participação do homem arcaico na transcendência.

Assumir esta identidade máxima entre o ser absoluto e o homem é superar o diferenciado no mundo. A diversidade e a mutabilidade do mundo sensível são filtradas através do princípio de identidade para com o mundo celestial. Deste modo os acontecimentos mais aleatórios estariam, de imediato, inseridos numa ordem suprema que lhes conferia a sua própria existência. «O Tempo sagrado, mítico, funda igualmente o tempo existencial, histórico, porque é o seu modelo exemplar.»²³ Repetir o arquétipo, para o homem mítico, é fundar a sua própria existência, assegurando a continuidade do seu mundo, transferindo a identidade absoluta presente no ato da criação para o mundo sensível. Deste modo, consagra o momento presente num todo atemporal uno e idêntico a si mesmo, e isto simboliza a presença do sagrado por excelência para o homem arcaico.

Na estrutura do pensamento mítico, a identidade é *a priori* pertencente à coisa em si. Para o homem mítico, a identidade não é uma exigência da sua faculdade de pensar; ela é uma característica tornada presente no mundo, que se encontra inerente às coisas que aparecem. Assim, como afirma Ernst Cassirer, as relações e os objetos naturais «são ao contrário idênticos, e tornam-se uma e a mesma coisa»²⁴; ou seja, a identidade é do objeto e do acontecimento, não existem intermediários possíveis. Tudo o que acontece no mundo é já idêntico em si e a si mesmo. Abolir o caos, como no instante primeiro, é conceber o mundo como idêntico a si

²³ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 79

²⁴ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 88

mesmo, do modo como ele se manifesta. O que aparece no mundo é já o que é uno e idêntico a si próprio.

A única separação possível no âmago do pensamento mítico seria a cisão entre a existência do sagrado e do profano em todas as dimensões do mundo. Contudo este profano adquiriria o estatuto de sagrado através da re-inauguração da ordem. A identidade absoluta entre o mundo sensível e o mundo divino torna-se perceptível para nós através do conceito de transubstanciação, ou seja, é imperativo compreendermos esta expressão de identidade absoluta se assumirmos que, através do ritual, se efetua uma passagem real e eficaz da substância divina para o mundo sensível. A transubstanciação mencionada previamente implica uma mudança qualitativa da substância, na medida em que os sujeitos dos diversos ritos participam, efetivamente, da substância divina. A repetição do modelo extra-humano proporciona a passagem da substância divina ao mundo sensível. Isto é dizer que através da repetição do modelo originário dá-se uma incorporação do criador e da sua substância no mundo sensível. A repetição vale ontologicamente como incorporação da substância divina por parte do homem mítico, proporcionando ao mesmo que este participe do ser absoluto tornando-se ele próprio na entidade divina. Assim como Cassirer afirma: «Em toda a prática mítica há um momento onde se efetua uma verdadeira transubstanciação através da qual o sujeito da ação se metamorfoseia no deus ou no demónio que ele está a representar.»²⁵ E como Miguel Baptista Pereira esclarece: «O mito como forma simbólica estrutura a experiência, unificando e ordenando figurativamente a multiplicidade. Dirigido ao todo do ser, o mito é cósmico, sujeito a sentimentos fortes, que vão colorir afetivamente a visão do mundo, é uma compreensão expressiva, que vive o mundo das figuras como objetivo e não distingue entre aparência e verdade, entre o que é representado subjetivamente e o que é percebido realmente, entre o mundo do sonho e o da realidade. No mito, a vida e a morte mostram-se inseparáveis, o signo e o significado indistintos, a narração e o culto são o que estes mesmo designam.»²⁶

É o imperativo ontológico desta representação que engendra o estatuto de real, o que permite a compreensão do princípio de identidade entre o mundo sensível e o arquétipo. Repetir o ato primordial é incorporá-lo no mundo, é fazê-lo corresponder em todos os pontos, até que o próprio mundo se torne no modelo que ele representa. Deste modo, a prática da transubstanciação pode ser definida através da partilha, por parte do homem mítico, da

²⁵ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 60

²⁶ Pereira, «O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger». p. 37

substância divina, ou seja, na execução dos ritos concretiza-se uma partilha da substância primeira e sagrada. Esta partilha entre o homem e o divino permite a reinauguração da ordem cósmica. Dado que o homem mítico não é mero representante da ordem divina, ele torna-se o portador da ordem e reinstaura o sagrado no mundo. Assim como afirma Eliade: «O que é preciso sublinhar é que, desde o início, o homem religioso situa o seu próprio modelo a atingir no plano transumano: o revelado pelos mitos. *O homem só se torna verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, quer dizer, imitando os deuses.*»²⁷ Esta imitação dos deuses implica uma transubstanciação, na medida em que o homem torna-se no deus através das repetições do ritual.

Dado que este mundo sensível se encontra em constante mutação, a repetição é necessária de modo a reincorporar a ordem a cada instante. Possivelmente a variabilidade do devir seria entendida como o apelo, dado que era compreendida como a presença do profano, o que implicava a necessidade de reinstaurar a ordem. Esta variabilidade era a prova de que o modelo era ontologicamente necessário para conferir o estatuto de real e a consequente participação do ser. É este «mecanismo da transformação do homem em arquétipo através da repetição.»²⁸ que torna possível a experiência mítica entendida como sacralização do mundo sensível, tornando o mundo transparente e compreensível para o homem mítico. Para o homem mítico não existe princípio nem fim, dado que o arquétipo modela o gesto primordial, ou seja, o modelo sagrado de uma existência plena e duradoura.

Para compreender o princípio e o fim da sua existência o homem mítico teria que conceber o tempo como a medida de movimento que vai de um anterior a um posterior²⁹, nomeadamente de um início assumido a um fim determinado. Tendo em consideração que o arquétipo não se desenvolve numa linha temporal, mas é apenas um tempo sagrado e absoluto, a experiência mítica do mundo não poderia considerar a existência de um fim. O homem mítico existia privado de um fim. Contudo, ele pressentia o tempo profano como ameaça à plenitude e eficácia do modelo primordial, e, deste modo, escolhia retomar essa existência sagrada espelhada pelo arquétipo. A repetição do arquétipo reintroduzia o homem mítico no tempo absoluto, aniquilando o tempo profano. Deste modo, o instante primeiro é tornado presente e apenas o sagrado tornado presente vale como real; somente a repetição do arquétipo confere ao homem mítico o estatuto real da sua existência, assim como do mundo que ele habita.

²⁷ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 87

²⁸ Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*. p. 51

²⁹ Esta definição de tempo pertence a Aristóteles e será desenvolvida no decorrer do próximo capítulo.

À medida que avançamos na caracterização da experiência mítica torna-se claro que as categorias que hoje empregamos à realidade não faziam parte das faculdades de entendimento do homem mítico. Em vez de estruturar o mundo através de categorias dele distintas, as “categorias” do homem mítico fundem-se com o seu próprio mundo e dele fazem parte, permitindo que o mundo natural se transmute ontologicamente consoante o modelo primordial. O homem mítico assume-se o sujeito da criação e personifica-se enquanto deus através das cerimónias e rituais. Embora possamos descrever e presenciar uma diversidade significativa de cerimónias e rituais, o que interessa ao nosso trabalho é analisar o esquema ontológico e metafísico que une essa mesma diversidade.

Podemos afirmar que o homem arcaico não conhecia a individualidade, pois para que esta categoria existisse era necessária a assunção de um *eu mesmo* e de um *tu outro*. E esta assunção implicava a existência real da pluralidade e do diferente no mundo sensível. Este princípio de diferenciação implicaria atribuir um valor de real ao tempo concreto, e isso seria compreendê-lo segundo um modelo linear que mede o percurso do devir. O diferente só aparece no mundo se assumirmos as transformações de um determinado ente cronologicamente, ou seja, se tivermos sempre como substrato o mesmo tempo. Contudo, a experiência mítica do tempo assume uma cisão entre um tempo sagrado e um tempo profano, e assume também um retorno absoluto ao sagrado, sendo o tempo profano abolido. Esta circularidade temporal concede à realidade a unidade e a identidade do ato da criação, ou seja, do arquétipo que confere ordem e realidade ao mundo sensível. Daí que Cassirer afirme: «O mito é, em si mesmo, uma destas sínteses espirituais que não são possíveis a não ser através de uma reunião entre um «Eu» e um «Tu», que produz uma determinada unidade e uma determinada oposição, que instaura uma determinada relação de pertença e uma determinada tensão entre o indivíduo e a comunidade.»³⁰

Há uma coesão social instaurada através da experiência mítica, como que uma reunião absoluta entre os homens e o mundo, o que supera toda a diferença e pluralidade presentes no mundo empírico. Contudo esta reunião origina tensões e oposições que eram dissolvidas através da repetição do modelo primordial. É o efeito de dissolução desta dualidade que confere força e eficácia à repetição do arquétipo. Superar as oposições encontradas no mundo sensível é superar o humano e a sua mortalidade, elevando-o ao plano divino; é não medir a existência do ser humano através de um tempo concreto e considerá-la como participativa de uma atemporalidade divina.

³⁰ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 210

A eficácia e durabilidade que o arquétipo mítico proporciona ao homem arcaico deve-se a este fenómeno de transubstanciação. Apenas pressupondo a transferência efetiva da substância divina para o mundo sensível se torna possível compreender o mundo segundo padrões atemporais. A base estrutural do mito consiste numa adequação real e absoluta do modelo divino ao mundo sensível. Deste modo «o pensamento mítico exerce simplesmente a sua atividade formal de «hipóstase» sobre um caso particularmente importante e significativo.»³¹ Esta atribuição da substância divina ao mundo sensível, esta apropriação absoluta da substância divina por parte do homem, tem como principal consequência a construção de uma rede de sentido que não depende da aleatoriedade e mutabilidade do tempo e espaços concretos do mundo sensível.

A experiência mítica engendra um sentido absoluto presente no mundo, conferindo um estatuto de necessidade inerente às suas relações, capaz de transcender as variabilidades da vida mundana. O ato de conhecer do homem arcaico traduz-se numa re-vivência absoluta do instante primeiro, repetindo-o e experienciando-o. O processo de transubstanciação e o princípio de identidade demonstram que existe uma semelhança correspondente entre o modelo divino e o mundo sensível. «A semelhança, ou a similitude, nunca é um simples conceito racional e reflexivo: é uma força real, um elemento absolutamente efetivo, porque é absolutamente eficaz.»³²

Esta capacidade de identificar um arquétipo extra-humano ao mundo sensível é a condição de possibilidade do conhecimento para o homem arcaico. O ato de conhecer do homem mítico consistia em adequar o arquétipo ao fenómeno imediato presente no mundo sensível. A categoria da similitude não tem como função agregar os elementos do real, de modo a construir um todo semelhante e perceptível, como nós estaríamos preparados para compreender. Para o homem arcaico a similitude constitui uma força real que atesta a realidade do mundo, na medida em que é a condição de possibilidade para a compreensão do mundo sensível segundo uma sobreposição entre o ser absoluto e o ente. Esta semelhança ontológica entre o ser e o homem concretizava-se, do mesmo modo, entre o tempo profano e o tempo sagrado. A superação do tempo profano era alcançada através do momento em este se assemelhava ao tempo sagrado, na medida em que voltava a reintegrar a ordem na projeção do instante primeiro através da repetição da cosmogonia. Deste modo o homem mítico não só

³¹ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 172

³² Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 93

participa do ser, como ele próprio se identifica com o mesmo, percebendo o mundo como um todo.

A experiência mítica é, por excelência, a experiência da totalidade. O arquétipo não pressupõe qualquer possibilidade de fragmentação ou decomposição, dado que o gesto primordial nunca pode ser decomposto. Para tal decomposição existir era necessário que o mesmo nem fosse o primeiro, nem uno, nem idêntico a si mesmo. Deste modo, o conceito de parte enquanto fragmento de alguma coisa não integrava a estrutura mental do homem mítico. Dado que mesmo que se algo fosse uma parte de alguma coisa era compreendida e apropriada como um todo, não existiam elementos simples ou compostos. O simples e o composto eram em si mesmos um todo. Todas as partes eram consideradas plenas e inteiras em si mesmas.

Deste modo a categoria de quantidade seria aplicada ao pensamento mítico de modo absoluto, dado que para pressupor uma quantidade seria necessário pressupor uma medida, o que significaria que existissem termos de comparação. Contudo, de acordo com a experiência mítica a existência de quantidades e partes não é uma realidade perceptível para o homem arcaico. A consciência mítica requer uma visão, neste sentido, “totalitária”. Todavia, esta visão não é concebida através de uma agregação rigorosa do mundo sensível. Pelo contrário, cada objeto ou acontecimento é compreendido como imanente a uma totalidade originária. Assim como se pode ler nas palavras de Ernst Cassirer: «(...) o pensamento mítico não estabelece nenhuma fronteira entre o todo e as partes, e a parte não representa o todo, mas é o todo.»³³

O homem arcaico pressentiu uma realidade fracionada e aleatória. Contudo, ao repetir o ato da criação, ele condensava a realidade num todo, uno e idêntico, compreendendo-a integrada numa ordem cósmica absoluta. Só a partir desta experiência de totalidade é que o mundo sensível se tornava real para o homem arcaico. Tudo o que se encontrar fora do arquétipo não passa da existência profana e não real, que requer a instauração da ordem. Na estrutura ontológica subjacente à experiência mítica ainda não existiam os conceitos de anterioridade e posterioridade, nem a ideia de movimento, assim como foram desenvolvidos por Aristóteles. Como veremos no próximo capítulo, Aristóteles sistematizará uma concepção de tempo sucessiva que servirá de medida para os acontecimentos do mundo natural, e assim o fará porque antecipou o fim de cada ente, de modo a estabelecer um percurso lógico e ontológico.

³³ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 89

Dado que o tempo e o espaço são concebidos enquanto totalidades invariáveis e imutáveis, o que existe é uma eterna repetição do instante primeiro. O que é hoje é o absolutamente necessário, e o que foi ontem é o objeto inserido no arquétipo. Não existe compreensão extensiva do tempo, nem a percepção de melhorias significativas entre um antes e um depois. A reatualização do tempo concreto que subjaz ao devir do mundo sensível resulta numa valorização absoluta do momento presente compreendido como a presença do instante primordial, de modo absoluto e conseqüentemente atemporal. Por exemplo, a passagem da infância à idade adulta não é compreendida como a substituição de hábitos ou características de um determinado indivíduo, dado que compreender esta passagem como uma substituição implicaria a medição do movimento de crescimento do indivíduo relativamente ao seu estado infantil e ao seu estado na vida adulta, medição esta realizada sempre segundo um tempo linear. Pelo contrário, para o homem mítico trata-se de interiorizar a passagem segundo uma transmutação ontológica, ou seja, segundo uma transformação interior que altera o dinamismo espiritual do indivíduo, tornando-o num novo indivíduo. Este exemplo ilustra a sacralização do presente para o homem mítico, na medida em que o tempo passado pertencente ao indivíduo não existe, não existiu e não assume qualquer influência sobre ele. Deste modo começa-se a compreender de que forma o tempo é percebido como uma constante reatualização do instante primordial. É que antes do instante primeiro não havia nada. Apropria-se o tempo repetindo o ato da criação, o homem mítico vive então numa a-temporalidade eterna e plena, na medida em que ele próprio assume o papel do criador.

A compreensão da realidade segundo este critério atemporal dispõe os objetos e os acontecimentos em absoluta coexistência uns com os outros. Isto é dizer que tudo o que existe, existe em simultâneo. As categorias de anterioridade e posterioridade, assim como as relações de causalidade não são aplicáveis. «Esta lei particular de concrecência ou de coincidência, que afeta os membros das relações que coloca o pensamento mítico encontra-se nas suas categorias particulares.»³⁴ A totalidade da experiência mítica consiste na possibilidade real de coincidência entre o modelo divino e o mundo sensível através da repetição do arquétipo.

A estrutura psíquica do pensamento mítico pressupõe uma participação ativa no ser, não só por parte do ser humano, como do mundo que o circunda. Não existe uma seleção pré-concebida do que participa ou não do ato da criação. Tudo o quanto existe é um indício do gesto primordial, participa dele plenamente, pois derivou dele. Assumir a divisão e a fragmentação da realidade seria rejeitar o carácter absoluto da unidade, da identidade e da

³⁴ Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. p. 89

totalidade, e isso seria rejeitar o arquétipo divino do instante primeiro. Tal corresponderia a aceitar a aleatoriedade caótica de um mundo regido por leis mutáveis, que estariam fora do alcance psíquico do homem. Neste caso, o homem arcaico estaria a preferir a morte à vida.

A força vital do homem arcaico traduz-se na sua capacidade de objetificar o mundo sensível ao ponto de o re-divinizar constantemente. Esta objetificação do mundo sensível significa a possibilidade de conceber a realidade segundo critérios universais e absolutos capazes de sustentar uma existência humana dotada de sentido. Este sentido não depende da finalidade da sua existência. O sentido produzido pela experiência mítica depende apenas da repetição do arquétipo que simboliza o início ancestral de tudo.

A experiência mítica figura a vitalidade humana, no sentido em que a força originária da criação é apropriada pelo ser humano, não só no modo como ele compreende o mundo, mas no modo como este se torna o sujeito divino. O modelo extra-humano que o arquétipo lhe transmite não se reduz a uma simples referência, e a consecutiva representação do gesto primordial, ou seja, não se reduz a um teatro cerimonial sem valor ontológico. A repetição do arquétipo é a sacralização do mundo sensível, é um tornar divino e eterno o homem e o mundo que o circunda.

Esta experiência do tempo é estranha a um paradigma histórico-científico que ordena e organiza o mundo moderno, na medida em que este assume um modelo linear de tempo constituído por sucessões que demarcam os acontecimentos do devir. Assim, afirma Eliade: «Tal como o espaço, o tempo também não é, para o homem religioso, nem homogéneo nem contínuo.»³⁵ É nesta ausência de homogeneidade temporal que se centra a experiência mítica do tempo, dado que existe uma diferença qualitativa entre um tempo profano e um tempo sagrado. O tempo sagrado assume-se como um tempo radicalmente novo, e ao ser instaurado erradica o tempo profano. E esta diferença qualitativa interrompe uma possível continuidade temporal, compelindo o homem mítico a sacralizar o instante presente. O tempo vale para o homem mítico enquanto instante absoluto.

Poderíamos afirmar que o homem arcaico experienciava um mundo sem *tempo*, na medida em que reatualizava o instante primeiro, através de repetições cerimoniais, de modo a habitar esse momento uno, antes do início dos tempos. Ele renunciava, deste modo, ao tempo profano; quer dizer, ao tempo passado que desgasta e afasta o homem da sua origem. O tempo concreto era entendido como o substrato necessário para a reactualização do instante primeiro.

³⁵ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 65

A experiência do homem arcaico era uma experiência atemporal contornada por uma continuidade estável e imutável do tempo absoluto. A característica da continuidade do tempo poderá ser compreendida como um estado de permanência. Ou seja, a experiência do tempo subjacente ao pensamento mítico consiste numa apreensão do instante primeiro, cristalizando a sua atemporalidade e transpondo-a para a realidade do homem arcaico. Isto implica que a tensão existencial do homem arcaico que concerne à sua experiência do tempo circunscreve-se a um esforço ontológico por transmutar o seu mundo num mundo divino, participando de um eterno presente. «Trata-se, em suma, de um *regresso ao tempo de origem*, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo.»³⁶ Este regresso denuncia o carácter circular da experiência mítica do tempo.

Deste modo, o homem mítico permanece e existe no instante primordial, repetindo-o, através do modelo primordial, até que o tempo concreto retorne ao instante originário. A finalidade da experiência mítica é o retorno ao instante originário. O homem mítico não tem finalidade nem contém um fim em si mesmo. Pelo contrário, a categoria de finalidade inerente à experiência mítica poder-se-ia definir pelo retorno ao instante primeiro. Embora o homem arcaico perceçione o fim da sua existência, o mesmo não depende deste para uma produção efetiva do sentido. Pelo contrário, ele renuncia a esse fim possível e escolhe o tempo pleno e sagrado. A vontade do homem arcaico orienta-se no sentido oposto a uma vontade dirigida a um fim e a um sentido descortinado no tempo: o que ele pretende é o regresso absoluto ao início da sua existência. A resposta ao sentido e à ordem encontra-se no princípio dos tempos, naquele princípio que não possuía passado nem aleatoriedade. A estrutura psíquica do homem mítico não concebe a finitude.

O mito não se reduzia a uma referência extra-humana que servia para mediar as experiências mundanas. O homem mítico vivia imerso na experiência do modelo primordial, enquanto realidade única e imutável. Os contornos da experiência mítica coexistiam com a experiência sensível do homem, atestavam e confirmavam o sentido das experiências vividas. O ritual não apresentava um significado meramente funcional e utilitário, mas simbolizava a experiência real por excelência.

C. G. Jung afirma que «O homem despertou num mundo que não compreendeu; por isso quer interpretá-lo.»³⁷. Embora concorde em absoluto com a primeira parte da afirmação, o que dissemos até agora mostra que o homem mítico não quis interpretar o mundo, mas sim

³⁶ Eliade, *O Sagrado e o Profano*. p. 74

³⁷ Jung, *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. p. 41

vivenciá-lo segundo as categorias extra-humanas que presentiu desde o início. Ele compreendeu que apenas recorrendo a uma origem extra-humana seria capaz de resolver na plenitude as tensões e oposições que presentia tanto no mundo que o circundava como no âmago da sua essência. A experiência mítica não anulava a cisão entre o homem caído e projetado num mundo que lhe é estranho e o seu desejo pela ascensão e esclarecimento. Esta cisão representava uma crise ontológica fundamental, na medida em que era compreendida como necessária e como a prova máxima da existência do retorno. Assim, ela catalisava e revelava também a necessidade inerente ao ser humano em retornar ao instante primordial.

A categoria de finalidade inerente a um pensamento que tem como base uma experiência de tempo linear e, conseqüentemente, histórica era inacessível ao esquema mental do pensamento mítico. Poderíamos afirmar que o fim era compreendido enquanto retorno ao absoluto. Isto é dizer que o homem mítico não aceitava o seu fim, nem considerado como morte, nem considerado como um percurso determinado. Ele simplesmente não lhe concebia realidade. O fim era pressentido enquanto desgaste e, antes que este fosse irreversível, era necessário repetir a cosmogonia de modo a reinstaurar o tempo sagrado e abolir o profano. Tendo em consideração a a-temporalidade da experiência mítica, o percurso existencial que restava ao homem arcaico seria apenas o caminho de volta ao início.

Ao contrário da concepção aristotélica, que desenvolve uma teleologia num contexto de ciclicidade natural, através dos conceitos de potência e ato, o homem mítico experienciava uma ciclicidade sem fim, dado que o *eterno retorno* mítico é um regresso à origem. Em Aristóteles, o fim está dado já ao início das coisas naturais. Um embrião humano, por exemplo, é em potência um adulto. Mas é-o porque na natureza do embrião está já contido o ser humano completo: esta presença potencial é a espécie (*eidos*), e este *eidos* é a essência (a que Aristóteles chamou “to ti ên einai”, isto é, aquilo que [antes de ser] já era ser). Noutras palavras: a essência, que fornece ao ente natural o seu fim, a sua enteléquia, está já dada desde o início da sua forma, na sua espécie (*eidos*), e determina o seu movimento, transformação e mudança no tempo. Aqui coincide a temporalidade da mudança com o carácter atemporal do que já é desde sempre, e pode surgir o conceito de fim (*telos*). No caso do pensamento mítico, não há simplesmente temporalidade: tudo simplesmente é. O plano profano e temporal (linear e sucessivo) simplesmente não é. Tudo o que é e acontece é o eterno presente do sagrado. Para isso, o homem mítico tem de ter uma prática: o rito. Esse rito consiste em fazer a cada momento regressar o tempo da origem, repetindo a prática arquetípica.

O eterno retorno era a única resolução existencial para o homem mítico, o retorno ao instante primeiro representava para o homem arcaico a consagração da sua existência, de uma existência plenamente sobreposta ao ser absoluto, ao ponto em que se transformava ele próprio em sujeito criador do seu próprio mundo. O homem mítico compreendeu que apenas o criador compreende a sua criação, e assim ele assegurou o seu conhecimento do mundo a partir do momento em que se consagrou o sujeito da criação. Deste modo, para o homem mítico, não há absolutamente diferença entre o plano atemporal sagrado e o plano temporal profano, na medida em que o substrato temporal permanece o mesmo. Daí o *retorno* cíclico e constante do sagrado no profano. Mas, na verdade, a ideia de retorno já é ela mesma temporal. Implica pensar o mito a partir do tempo, ou seja, compreender o mito como acesso a uma experiência de tempo que não assume continuidade. O ponto é que no mito não temos propriamente um confronto entre dois planos de existência, mas a indiferença ou a indiferenciação – a absoluta coincidência – entre eles. O homem mítico não habita nem o mundo mítico eterno e sagrado enquanto distinto do temporal, nem o mundo profano, temporal e contraposto à eternidade do mito, mas a indiferença, a zona de indistinção, entre um e outro.

Capítulo II – Eterno Retorno com Fim

Ao contrário da concepção e experiência de tempo analisada e desenvolvida no primeiro capítulo deste trabalho, concepção esta que nos permitia conceber uma experiência do tempo que consagrava o tempo presente através da absolutização de um tempo sagrado, o qual absorve em si, no seu caráter absoluto, o próprio tempo concreto e profano, esta segunda parte tem como objetivo principal esclarecer uma concepção de tempo radicalmente diferente, a saber, a possibilidade de compreender o tempo como o substrato do devir, introduzindo o conceito de *telos*, que num primeiro momento significa a atribuição de um fim ao tempo. Assim sendo, no presente capítulo tentaremos mostrar de que modo o pensamento aristotélico contribuiu para a concepção de um *telos*, ou seja, de um tipo particular de finalidade que, de certo modo, já estaria confiada ao ente, mesmo antes da sua manifestação. Este conceito, de *telos*, será explicado e desenvolvido ao longo deste capítulo, de modo a tentar explicitar qual o seu contributo para a concepção de uma nova experiência do tempo.

O percurso do nosso trabalho terá, essencialmente, três momentos que estarão estruturados de acordo com três questões diferentes, mas complementares. Num primeiro momento tentaremos responder à seguinte questão: quais os contornos físicos, ontológicos e metafísicos do conceito de *telos*? Ao responder a esta questão tentaremos abordar a natureza própria do conceito. Numa segunda etapa a questão será: qual a relação existente entre o conceito de tempo e o conceito de *telos*? Neste momento teremos como objetivo tentar compreender a interação entre a concepção de tempo aristotélica e o *telos*. Por fim, no terceiro momento do nosso trabalho tentaremos responder à questão: qual a principal consequência que o conceito de *telos* acarreta numa experiência de tempo?

Relembremos apenas a conclusão fundamental do nosso primeiro capítulo: o homem mítico circunscrevia a experiência do tempo à consagração do instante, através da re-criação e repetição do momento originário, o que implicava que no plano do devir o tempo não era perceptível enquanto substrato a tudo o que acontecia no mundo. Noutros termos, o homem

mítico experienciava um retorno atemporal ao instante primordial, dado que para ele só existia o começo. Deste modo o tempo era experienciado como a presença do sagrado no mundo, ou seja, como a presença absoluta do instante primordial, o que implica que a problemática do fim não se colocava para o homem mítico. Torna-se fundamental lembrar, sucintamente, esta conclusão para que comecemos por atentar nas diferenças que o pensamento aristotélico vai delinear e introduzir numa nova concepção e experiência do tempo.

Antes mesmo de analisarmos algumas definições e conceitos fundamentais relativos ao conceito de tempo, é de realçar que compreender o tempo de modo tríplice é já um dado adquirido para Aristóteles. A divisão clássica do tempo em partes que já cessaram de existir, como o passado, noutra que existe no instante, a saber o presente, e ainda noutras que existirão, o futuro, era já compreensível e perceptível para o ser humano da antiguidade. Deste modo, podemos afirmar que o tempo já era considerado como um constituinte fundamental do devir no mundo natural, na medida em que serviria como substrato explicativo e referencial para mencionar os diversos momentos deste mesmo mundo. Admitir uma divisão temporal é já compreender o tempo como uma medida para todas as coisas.

Ainda antes de entrarmos na concepção aristotélica de tempo, é fundamental realçar a contribuição platónica para a presente discussão. A atribuição de um fim ao tempo implica, necessariamente, a assunção de um princípio para o mesmo e, conseqüentemente, para o mundo. A emergência de uma reflexão em torno do princípio do mundo – e do tempo – é levada a cabo maximamente, no âmbito da Filosofia, no *Timeu* de Platão. Sob a forma de um mito cosmogónico, Platão apresenta já a ideia de que não apenas o mundo emerge no tempo, através da ação de um Demiurgo que ordena o caos e gera o cosmos, mas o próprio tempo se desenvolve a partir de um início ou de uma origem do mundo.

O *Timeu* tem como principal objetivo dar a conhecer a génese do mundo. Contudo, não se reduz a uma narrativa mitológica convencional. Este mito tem como finalidade mostrar de que modo é que o mundo que conhecemos foi construído para ser conhecido. Isto é dizer que há um princípio ordenador cognoscível e inteligente presente no mundo, razão pela qual, mais tarde, o mito platónico do Demiurgo estará na base de muitas narrativas de tipo gnóstico. Deste modo, podemos afirmar que esta narrativa mitológica pretende inaugurar um cosmos racional, dado que não se trata apenas de inaugurar o mundo, mas um mundo com um princípio cognoscível. Assim como podemos ler na seguinte passagem: «Refletindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se

gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela proveniência do deus.»³⁸ Com esta passagem podemos afirmar que o Demiurgo platónico inaugura um mundo cognoscível, o que implica que a abolição do caos, nomeadamente da desordem e do indeterminado, foi realizada através da instauração da razão como algo que foi atribuído ao mundo por um deus.

Contudo é necessário realçar que não devemos compreender o Demiurgo segundo a matriz do que será o Deus criador da tradição judaico-cristã, na medida em que este é poder criador e causa da geração *ex nihilo*. No caso do Demiurgo, este não é criador, mas ordenador e, nessa medida, condição da inteligibilidade do cosmos, dado que «a sua tarefa pretende impor a ordem onde ela não existia; metaforicamente, transmuta a anarquia do caos em sociedade cósmica.»³⁹ Se a sua tarefa é impor uma determinada ordem, é necessário que algo existisse desordeiramente. Logo, o Demiurgo instaura a ordem no mundo. Esta tarefa é concretizada através da mimesis, o que implica afirmar que ordem instaurada no mundo é a imagem de algo, nomeadamente das coisas eternas, que para Platão são as ideias.

Assim sendo, o Demiurgo pode ser compreendido enquanto potência, na medida em que converte o caos em cosmos. Potência – *dynamis* – é definida como o princípio de movimento que inaugura a ordem no mundo. À medida que o Demiurgo nos fornece as particularidades da sua tarefa surge a génese do tempo, melhor dizendo, a instauração da ordem no tempo. Como se pode ler na seguinte passagem: «Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo.»⁴⁰ Deve-se compreender que este tempo foi ordenado segundo a atividade mimética do Demiurgo, o que implica que «essa eternidade deverá ser entendida não como oposta ao tempo, mas como sua fundadora: unidade e poder vital omnipresente que leva o tempo a desdobrar-se e nela manter, também, a sua unidade.»⁴¹ A importância de o tempo manter a sua unidade é realçada através da presença da mudança e da alteração no mundo.

³⁸ Platão, *Timeu-Crítias*, trad. Rodolfo Lopes (Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011). 30b-30c2

³⁹ Platão, *Timeu-Crítias*. p. 42

⁴⁰ Platão, *Timeu-Crítias*. 37d4-37e

⁴¹ Maria Fialho, «Sobre o Dia no Timeu», *humanitas* XLI-XLII (1990): 65–76. p. 71

Esta compreensão do tempo anuncia já a relação que Aristóteles irá desenvolver, a saber a correlação existente entre o tempo, número e mudança, na medida em que constitui uma ordem universal referente a todo o devir. Assim sendo, podemos desde já concluir que o tempo já tinha perdido a sua concepção originária e sagrada, e conseqüentemente, atemporal, para passar a adquirir contornos temporais e factuais que servem de referência para os acontecimentos do devir. Tendo em consideração que o pensamento aristotélico apresenta uma complexidade notável, numa primeira etapa tentaremos explicitar, esquematicamente, alguns conceitos chave, da sua Filosofia primeira, que consideramos indispensáveis para alcançar a conclusão pretendida.

Dado que o conceito de substância é o conceito mais complexo e central da Filosofia primeira de Aristóteles, iremos tentar esclarecê-lo apenas do modo que mais nos serve para a nossa tarefa. Assim sendo, o Estagirita define o conceito de substância de três modos distintos, mas complementares. Num primeiro momento a forma ou *eidos* de um determinado ente deverá ser compreendida como substância, na medida em que é o princípio constitutivo dos entes no mundo. Como Aristóteles nos diz⁴²: «Além de mais, diz-se substância de cada coisa também a essência, cuja noção é a definição da coisa. Assim, a substância entende-se segundo dois significados: (a) o que é substrato último, o qual não é mais predicado de outra coisa, e (b) o que, sendo qualquer coisa de determinado, pode também ser separável, e tal é a estrutura e forma de qualquer coisa.»⁴³ O que nos interessa reter, a partir desta passagem, é a compreensão do conceito de substância através do conceito de essência. Isto é dizer que um dos modos de se ser substância é através da essência de um determinado ente, dado que a mesma é a definição do ente. Note-se que este conceito de essência não é, de acordo com Aristóteles, algo que possa ser gerado, na medida em que é produzido a partir de algum outro ente. É o que podemos ler na seguinte passagem: «A partir do que foi dito torna-se claro que aquilo a que se chama forma ou substância não é gerado; o que se gera é, pelo contrário, o composto, o qual vem denominado segundo a forma; e torna-se também claro que a matéria está presente em cada coisa gerada, e que, por um lado, a coisa gerada é matéria e que, por outro, é forma.»⁴⁴

Mas o que é este *eidos*? Consideremos uma semente de papoila. A mesma possui uma essência própria e, de um certo modo, natural, a saber a papoila plenamente desenvolvida. A

⁴² Faremos as nossas traduções da *Metafísica* e da *Física* de Aristóteles a partir das seguintes edições bilingües italianas: Aristóteles. *Metafísica*. int., trad. e notas de Giovanni Reale. Milão: Rusconi, 1997; Aristóteles. *Física*. int., trad. e notas de Roberto Radice. Milão: Bompiani, 2011.

⁴³ Aristóteles, *Metafísica*, 1017 b 21-25.

⁴⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1033b15-1033b20.

essência da papoila, presente na sua semente, é o que nesta semente já é a papoila antes mesmo que esta venha a ser. Neste sentido, ela é também a força interna que conduz ao seu desenvolvimento (aquilo a que se poderia chamar a força da sua natureza). Do mesmo modo que, num ente produzido ou “técnico”, a imagem presente na mente do produtor atua sobre a realidade material como uma força e tende a concretizar-se materialmente no produto da sua ação, assim também, nos entes naturais, esta força pela qual o ente vem a ser o que é, a força que constitui a essência, é uma imagem. Esta imagem é a sua forma, o *eidōs* do ente. Assim, a substância enquanto *eidōs* é aquilo que determina o ente. A substância deverá ser compreendida como a essência inerente a cada coisa. Segundo esta aceção, a substância apresenta o seu sentido pleno na forma de um ente. A forma de um determinado ente é o que o faz ser o que é; ela diz o que o ente é, fornece-lhe a sua quiddidade e determina-o, sendo a sua essência enquanto imagem antecipada da formação completa e plena dele próprio.

Num segundo momento substância significa matéria, considerada enquanto substrato indispensável à forma, dado que é a matéria que possibilita a manifestação sensível da essência do ente. Assim sendo, a matéria é um segundo tipo de substância, dado que revela sensitivamente o *eidōs* do ente. Caso a matéria não existisse a forma não teria uma expressão determinada no mundo sensível, e assim não seria conhecível e perceptível para o ser humano, dado que este também é constituído por matéria. No entanto, se considerássemos a matéria sem um *eidōs* determinado, teríamos perante nós um amontoado indeterminado de matéria, sem qualquer tipo de forma, e deste modo nem a matéria seria cognoscível para o ser humano. Assim, para Aristóteles, a matéria sem forma é uma abstração: toda a matéria é já sempre enformada. Os conceitos de matéria e forma pertencem-se mutuamente. Torna-se claro, apenas com estas duas aceções de substância, a complementaridade entre elas. Por exemplo, uma porção de bronze, embora exista já sempre empiricamente sob uma determinada forma, é, para a atividade metalúrgica, uma matéria prima. Sem forma à partida, ela é um pedaço de matéria prima ainda indeterminado. Quando o artesão transformar essa mesma porção numa estátua, ela passará a ser cognoscível para o ser humano enquanto estátua. Dado que a estátua seria o *eidōs* do bronze, e a partir do momento que este *eidōs* se manifesta na matéria, esta passaria a ser determinada segundo a forma da estátua. Note-se que o bronze em si é já uma matéria determinada, na medida em que não é outra coisa qualquer a não ser bronze: quando Aristóteles desenvolve a noção de uma matéria indeterminada pretende apenas aludir à ideia de uma matéria prima capaz de estar subjacente a uma atividade de produção e moldada pela “técnica” humana.

Assim sendo, na última aceção do conceito de substância encontramos o conceito de sínolo (*synolon*), que designa o composto conveniente entre a forma e a matéria, ou seja, é a matéria com uma forma determinada. Isto significa que é a matéria sensível, que serve de substrato, e que se encontra moldada e adequada à sua essência. A tarefa pertencente à Filosofia primeira que mais nos interessa, tendo em conta a finalidade do nosso trabalho, é a indagação das causas primeiras, dado que nos permitem conhecer o ente em si, respondendo às questões mais elementares.

Aristóteles enumerou quatro causas, nomeadamente: a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. Assim como se pode ser na seguinte passagem: «2. [O significado de causa] (1) Causa, num certo sentido, significa a matéria da qual são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e tipos deste género. (2) De um outro modo, causa significa a forma e o modelo, isto é a noção de essência e os tipos da mesma: por exemplo, na oitava a causa formal é a relação de dois para um e, em geral, o número. E (causa neste sentido) são também as partes da noção de essência. (3) Além disso, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso; por exemplo, é causa quem tomou uma decisão, o pai é causa do filho e, em geral, quem faz é causa do quem vem a ser feito e aquilo que é capaz de produzir mudança é causa daquilo que sofre mudança. (4) Além do mais, a causa significa o fim, isto é a meta das coisas, a meta de caminhar é a saúde. De fato, por que razão alguém caminha? Respondemos: para ser saudável. Posto isto, nós acreditamos ter dado a causa do caminhar. E o mesmo se diz de todas as coisas que são movidas por outro e são intermediárias entre o motor e o fim: por exemplo, emagrecer, purgar-se, a medicina, os instrumentos médicos são tudo causa da saúde: tudo, na verdade, são em função do fim e diferem entre si no que são, alguns instrumentos, outros ações.»⁴⁵ Deste modo podemos denotar que a causa material pretende responder à questão sobre a composição do ente, enquanto que a causa eficiente responderá à questão sobre o modo como o mesmo se gerou. Por exemplo, a estátua gera-se devido ao trabalho do artesão; logo, o mesmo é a causa eficiente da estátua. Tanto a causa formal como a causa final são de maior interesse para o nosso trabalho, tendo em conta o tipo de perguntas a que pretendem responder. A causa formal de um ente pretende responder à pergunta relativa à sua essência, ou seja, anuncia o que uma substância é, fornece a sua quiddidade (a resposta à pergunta *quid est?*), dizendo a substância que se encontra intrínseca no ente. Assim sendo, a forma do ente é o seu *eidos*. Este afere-se não apenas pela imagem fugaz de um ente, mas é definido mais precisamente pela sua ligação ao fim ou função desse ente. Este fim ou *to ti ēn éinai*, isto é, como atrás dissemos, *o que era*

⁴⁵ Aristóteles. *Metafísica*, 1013a24-1013b32

ser antes de ser, é a forma essencial do ente porque nele se encontra antes mesmo de estar desenvolvida ou atualizada; ela está no ente já sob a forma de potência, de *dynamis*, isto é, sob a forma que conjuga a sua possibilidade de vir a ser o que é com a força de vir a ser o que já potencialmente é. Assim, por sua vez, a causa final é o *telos*, ou seja, é o fim ou função para o qual o movimento natural do ente se deverá direcionar. Enquanto função essencial do ente, a causa final antecipa a concretização plena da essência do ente. Esta tradução direta do conceito de *telos* para o conceito de fim não deve ser assumida inequivocamente, pois o *telos* significa a concretização plena de algo, nomeadamente da essência do ente. Posto isto, note-se que este *telos* remeter-nos-á, inevitavelmente, à causa formal, no sentido em que o movimento natural do ente deverá tender para a concretização e efetivação da sua essência. O modo como Aristóteles caracteriza este movimento natural, assim como a concretização de uma determinada essência, irá ser analisado mais adiante no nosso trabalho através do desenvolvimento do binómio ato-potência.

Consequentemente, já é possível vislumbrar uma relação intrínseca entre o conceito de *telos* e o conceito de *eidós*. Esta conexão é o ponto central do nosso trabalho, tendo em conta que afirma a existência de um fim *natural* que nada mais é do que a expressão natural da essência do ente, atribuindo à experiência do devir um *telos* a ser alcançado. Deste modo a causa final de um determinado ente consiste na necessidade natural de materializar a sua essência. Podemos, então, reafirmar que o *eidós* é o princípio estruturante da matéria, na medida em que retém não só uma carga lógica, dado que anuncia a priori a *forma* que o ente deverá tomar, mas também uma carga ontológica, na medida em que para o ente vir a expressar a sua substância ele necessita de, efetivamente, se tornar na sua forma. A correlação existente entre a causa formal e a causa final revela-se segundo a aceção de substância enquanto *eidós*, dado que o ponto de chegada do *telos*, da causa final, é afinal a substância do ente, que se manifesta na sua forma.

Utilizando o clássico exemplo de Aristóteles – a estátua de bronze – podemos ilustrar o que estamos a tentar defender do seguinte modo: a causa final do bronze é a concretização efetiva de uma estátua, dado que o mesmo contém em si a potência de se tornar uma estátua. Contudo, é necessário que o artesão trabalhe o bronze (o que constitui a sua causa eficiente). Deste modo, a causa material, ou seja, o bronze assume a forma de estátua, cumprindo assim o fim que lhe foi destinado. Assim, comprova-se que a essência de um determinado ente é o seu princípio estruturador, na medida em que determina no devir do mundo natural qual a realidade concreta pertencente ao ente, assim como o conjunto de possibilidades do mesmo.

Denotamos, de imediato, um movimento circular, tendo em conta que o fim *natural* de um determinado ente acaba por ser a concretização plena da sua forma, forma esta que é dada antes mesmo da concretização. A anterioridade do *eidos* ao *telos*, isto é, o facto de o *telos* já se encontrar contido no conjunto de possibilidades que o *eidos* do ente anuncia, ainda não foi devidamente explicitada. Contudo, esta questão será analisada quando explicarmos o mecanismo que subjaz o *torna-se* no devir natural. Já é possível, porém, antecipar uma diferença fundamental para com o nosso primeiro capítulo. Note-se que enquanto o retorno do homem mítico implica um regresso ao instante originário, ou seja, um regresso ao início dos tempos, no pensamento aristotélico apenas existe um retorno à essência do ente, na medida em que a causa final de um ente determinado já se encontrava *a priori* no seu ser. No entanto, é preciso salvaguardar que esta realização da essência de um determinado ente não é temporal, ou seja, no plano de análise das causas primeiras encontramos-nos acima do plano temporal, dado que o tempo, para Aristóteles, somente será aprofundado com mais minuciosidade na *Física*. Ele pertence à realidade empírica do mundo, enquanto que as causas primeiras pertencem à sua dimensão metafísica.

À semelhança do Demiurgo em Platão, que instaura uma ordem cósmica representando um princípio de movimento, o motor imóvel, em Aristóteles, apresenta a mesma função, na medida em que representa a causa primeira para a origem de tudo quanto existe. No entanto, se o Demiurgo platónico é origem da ordem cósmica enquanto causa eficiente ou motriz, o motor imóvel aristotélico é-o enquanto causa final. Só assim ele pode mover não como um movimento que, movendo-se, dá origem a um outro movimento, mas como algo que dá origem a outro movimento atraindo-o e, como tal, permanecendo em repouso. Os exemplos com que Aristóteles ilustra esta maneira de mover são claros: o motor imóvel move como o objeto do desejo move a capacidade de desejar, como o amante move o amado ou como o objeto pensado pelo pensamento move esse mesmo pensamento. É neste sentido que deus, enquanto motor imóvel, surge como “pensamento” que não pensa nada fora de si, mas que, estando completamente imóvel, é um pensamento que só se tem a si mesmo como objeto: “pensamento que é pensamento do pensamento” (*kinesis kinesis kineseōs*). É para este motor que não se move que o argumento de Aristóteles sobre um princípio do movimento (*arkhē kineseōs*) aponta: tendo em consideração que tudo o que é movido o é devido a algo que o move é necessário estabelecer algo que move, mas que não é movido. Dado que, se assim não fosse, o pensamento seria obrigado a retroceder *ad infinitum*, o que implicaria a impossibilidade de conhecer o que quer que fosse.

Para resolver este problema, Aristóteles anuncia como princípio de todas as coisas que o ente supremo, o objeto último da metafísica, separado e substancialmente existente e, simultaneamente, eterna, imutável e incorruptível, é o motor imóvel. Como Aristóteles nos diz: «E porque o que é movido e move é um termo intermédio, deve haver, por consequência, qualquer coisa que mova sem ser movida e que seja substância eterna e ato.»⁴⁶ De acordo com esta passagem podemos afirmar que o motor imóvel é puro ato, na medida em que não participa do devir, dado que não atualiza a sua potencialidade. Este puro ato caracteriza-se através de um movimento de si para si, na medida em que ele é objeto de si próprio. Segundo o exemplo dado por Aristóteles, o pensado move o pensar estando imóvel, tal como o desejado move o desejo permanecendo imóvel como seu objeto. Neste sentido podemos constatar a circularidade inerente a este princípio: o pensamento move-se apenas a si mesmo e só através de si todas as coisas que se movem. Todas as coisas que estão em potência e, por isso, são móveis e mutáveis só podem mudar ou mover-se porque, como sua causa última, há algo já em ato – um ato puro – que possibilita esse movimento ou mudança. Deste modo, podemos afirmar que o motor imóvel é um *telos* absoluto, ou seja, uma causa final absoluta. Assim como afirma a seguinte passagem: «É evidente, portanto, do que foi dito, que existe uma substância imóvel, eterna e separada das coisas sensíveis. E resulta que esta substância não pode ter qualquer grandeza, mas que é sem partes e indivisível.»⁴⁷

Uma das dificuldades na interpretação deste conceito de substância imóvel é o facto de a mesma se encontrar separada do mundo sensível, na medida em que esta separação pode ser interpretada enquanto separação simultaneamente ontológica e conceptual. Isto é dizer que a substância imóvel existe em separado, embora só seja possível ter experiência de coisas que existem em separado no plano do devir e do mundo sensível. Apesar deste conceito de substância imóvel merecer mais detalhe e atenção, o objetivo deste trabalho em relação ao primeiro motor consiste na sua representação enquanto princípio e causa final de tudo. Por conseguinte não aprofundaremos a análise.

O plano de análise que concerne à Filosofia primeira não se limita, então, à Física, à ciência que se dedica aos entes que se movem e que são separados, mas interroga-se sobre um ente que, sendo separado e, portanto, existente, ainda assim não se mova. Esse ente separado e imutável ou imóvel leva essa ciência para uma dimensão metaempírica. Deste modo, tanto o *eidos* como o *telos* são causas que ligam esta dimensão metaempírica ao plano empírico e

⁴⁶ Aristóteles, *Metafísica*. 1072a23-1072a26

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*. 1072a3-1072a6

físico, possibilitando que a Filosofia se interrogue sobre a relação entre o ente e o tempo. É esta relação entre o *eidōs* e o *telos* aristotélicos que contribuirá para a tese central do nosso trabalho, juntamente com a concepção de tempo que Aristóteles desenvolverá.

O movimento que subjaz à relação supracitada, ou seja, o movimento do tornar-se presente no mundo natural, será explicitado através do binómio potência – ato. A circularidade que foi anunciada no movimento entre a causa formal do ente e a sua causa final tornar-se-á mais clara ao desenvolvermos este binómio. Os conceitos de potência e ato são centrais para o pensamento aristotélico, dado que ilustram e explicam o movimento essencial do devir, ou seja, revelam o princípio de mudança e, conseqüentemente, o princípio do *tornar-se* que se encontra subjacente a todos os entes do mundo sensível. Começemos por apresentar a reflexão que Aristóteles empreende no conceito de potência. Esta deverá ser entendida como «o princípio do movimento ou da mudança que se encontra em outra coisa ou na mesma coisa enquanto outra.»⁴⁸

Antes de analisarmos a definição em si, é fundamental realçar que o conceito de potência é compreendido enquanto um princípio constitutivo do mundo natural; ela é um *arkhē*, no sentido que este termo é elementar e principiante. Potência, *dynamis*, pode ser traduzida tanto como possibilidade como força. Na verdade, o conceito encerra a união destas suas noções: ele é o princípio pelo qual um ente vem a ser o que é. Este princípio é inerente a todos os entes e pode ser tanto externo como interno. Os entes produzidos pelo homem, os entes artificiais ou técnicos (*to on tekhnē[i]*) têm na sua base uma potência externa, a qual reside no produtor ou artífice que o produz, enquanto os entes naturais (*to on physei*) são o que são em virtude de uma potência interna, uma potência que reside na sua forma ou essência. Todos os entes, quer naturais quer artificiais, têm na potência o seu princípio. Aristóteles denota, desta forma, que existe um dinamismo potencial elementar que compõe o devir em si mesmo. Contrariamente à experiência do homem mítico, que experienciava o mundo num estado originário condensado, ou seja, que experienciava o mundo como uma espécie de ato puro atemporal, Aristóteles aceita a factualidade do devir, assim como a sua pluralidade e diversidade.

Poderíamos antecipar que este princípio de movimento intrínseco ao próprio ente tem como principal consequência anunciar a natureza futura do ente em questão. Na medida em que se o coloca em movimento, deve incitá-lo a movimentar-se numa determinada orientação. Mas é necessário compreender a que tipo de movimento é que Aristóteles se refere. Note-se

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*. 1019a15-1019a6

que este princípio de movimento consiste na capacidade de vir a ser de um determinado ente. Nos entes naturais, ele traduz-se num movimento inerente e intrínseco ao ente que lhe permite adquirir uma determinada forma e, conseqüentemente, um determinado ser. Consideremos o seguinte exemplo: se um embrião humano se transforma num homem maduro, e não num cavalo ou num peixe, é porque, antes de se tornar num ser humano no pleno sentido do termo ele já o é, de algum modo, antecipadamente. Ele é-o *em potência*, pois tem a forma humana, o seu *eidos*, presente em si mesmo, antes de ele se tornar efetivamente o que é. Do mesmo modo que, usando o exemplo atrás mencionado, uma semente de papoila não irá originar uma rosa, pois não se encontra em potência na semente da papoila o *eidos* da rosa, ou seja, a essência da semente de papoila é, substancialmente, diferente da essência da rosa.

O princípio de movimento inerente ao conceito de potência remete-nos, obrigatoriamente, para o conceito de *eidos*, na medida em que a *dynamis* de um determinado ente delimita o campo de possibilidades do seu desenvolvimento, dado que um determinado ente movimentar-se-á de acordo com a sua essência. Deste modo, o conceito de potência também é interpretado como “possibilidade” e “força”. Assim sendo, podemos afirmar que neste princípio de movimento da potência há uma certa *intencionalidade*, ou seja, uma ordem determinada a partir da essência do ente. Note-se que, para o pensamento aristotélico, como já foi mencionado anteriormente, esta forma a priori não é temporal, a essência do ente não integra os processos de corrupção. Se o integrasse, o próprio *eidos* não seria determinante e qualquer ente se poderia tornar qualquer outro. Isso seria aceitar o movimento indeterminado e caótico presente no mundo, assumindo a impossibilidade de o conhecer, dado que estaríamos sempre a considerar todas as possibilidades de ser para um determinado ente, não sendo capazes de detetar critérios de regularidade no devir natural. É no momento em que começamos a relacionar o conceito de potência com o conceito de *eidos* que começamos a compreender o movimento inerente ao ente que o orienta numa determinada direção. Deste modo, o princípio do movimento inerente a um determinado ente já está, *a priori*, condicionado pelo *eidos* desse mesmo ente.

Embora nós tivéssemos considerado exemplos de entes naturais, cujo princípio de movimento é interno e não externo, podemos exemplificar o movimento também como a mudança de um ente artificial ou produzido pela atividade humana. Tomemos o exemplo da estátua de bronze. Vejamos que se, como já foi dito anteriormente, a estátua é o *eidos* de uma determinada quantidade de bronze, então o artesão terá que trabalhar até ela alcançar a sua forma. Deste modo, o trabalho que o artesão aplicar à quantidade de bronze será o princípio de movimento necessário para que a porção de bronze se torne numa estátua. Podemos, deste

modo, dizer que o *eidos* que se encontra em potência num determinado ente – o artesão – é já a projeção do ato, ou seja, é a concretização plena pré-determinada a esse mesmo ente para que ele expresse a sua natureza mais íntima, ou seja, a sua essência. É necessário denotar, neste contexto, que o conceito de ato – *energeia* – deriva de obra (*ergon*). Deste modo, podemos afirmar que o acto é o pôr-em-obra, assumindo deste modo um valor de movimento, na medida em que significa o desencadear algo. Assim como nos diz Aristóteles: «E do que se segue torna-se evidente que esta definição do movimento seja verdadeira. Quando o construível, considerado enquanto tal, esteja em ato, então constrói-se, e isto é o processo de construção. O mesmo se diz de aprender, de curar, de girar, de caminhar, de saltar, de envelhecer, de crescer. E o movimento tem lugar precisamente quando esta atividade ocorre, nem antes nem depois. Portanto, o movimento é a atualização do que é em potência quando o mesmo está em ato e se realiza, e não enquanto ele mesmo mas enquanto móvel.»⁴⁹ Esta passagem permite-nos denotar a cumplicidade orgânica que os conceitos de ato e de movimento estabelecem entre si. Isso implica que ato deverá ser interpretado, pelo menos numa das suas aceções, como o processo através do qual o ato se concretiza, dado que o processo é, inevitavelmente, movimento. Logo, o ato pode ser compreendido como movimento.

Numa primeira definição, Aristóteles compreende o movimento em si mesmo já como atualização da potência. O movimento inerente ao tornar-se é já uma efetivação da potência. Podemos, então, afirmar que num primeiro momento o ato tem como definição o movimento em si mesmo. Tendo em consideração que a definição de potência consiste num princípio de movimento, torna-se claro que o movimento em si do tornar-se é à partida atualização da potência, presente no ente ou fora dele. De modo a melhor explicitar este primeiro significado de ato é necessário analisarmos a definição de movimento que Aristóteles propõe. Podemos entender por movimento «o ato daquilo que é em potência (...)»⁵⁰; ou seja, o movimento, na sua aceção generalizada, é compreendido como a atualização de uma determinada potência. Deste modo se a potência é compreendida enquanto um princípio de movimento, o ato, por sua vez, é compreendido como o movimentar-se em si mesmo de acordo com uma determinada potência. Assim sendo, o movimento é a efetivação de uma determinada potência. Quer isto dizer que ele não é a diferença existente entre o que era e o que se tornou, mas antes o percurso em si do tornar-se em algo. Deste modo o movimento é definido por Aristóteles, num primeiro momento, como o efetivar algo que se encontrava em potência. Neste sentido, o que é

⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*. 1065b15-1065b25

⁵⁰ Aristóteles. *Física*, 201a11

considerado ato não sofrerá mais nenhum movimento, pois alcançou a concretização de uma determinada potência.

Consideremos o seguinte exemplo, no ato de construir uma casa, mais especificamente o processo de transformação da pedra em parede. Num primeiro momento temos de ter a pedra. Contudo, o que Aristóteles notou é que a escolha da pedra e não de outro material qualquer não era mero acaso ou coincidência, ou seja, o filósofo denotou que a pedra enquanto matéria já continha em si própria a potencialidade de se tornar parede. Esta potencialidade é inerente à pedra na medida em que a mesma contém em si o princípio de movimento necessário para vir a ser uma parede, ou seja, uma forma na qual ela se poderá atualizar. Contudo é necessário trabalhar a pedra para que a mesma tome a forma de parede, ou seja, é necessário exercer um movimento sobre a pedra, para que esta tome a forma de parede. Deste modo, o movimento consistirá no processo através do qual a pedra se transforma em parede, atualizando, deste modo, a forma que se encontrava na *alma* do construtor, mas apenas em potência. Assim sendo compreendemos melhor a relação interdependente do conceito de ato, na sua aceção mais generalizada, com o conceito de movimento. Atualizar ou efetivar uma potência é, acima de tudo, principiar um determinado movimento, do mesmo modo que o movimento em si é o ato de uma determinada potência.

Seguindo esta linha de pensamento, é forçoso compreender que, de um certo modo, a pedra já era parede antes mesmo de se tornar parede em concreto, pois esta forma de ser parede já se encontrava presente enquanto possibilidade, em modo de potência, pela natureza própria do ente, da sua substância. Mesmo estando em potência, essa forma já faz parte do seu ser. Assim sendo, o conceito de potência não é apenas um princípio de movimento, mas assume uma carga ontológica determinante, na medida em que pode ser definida como uma aptidão para ser. Deste modo todo o ente possui um ser em potência que o incitará a adquirir uma forma determinada. Deste modo, a potência de um determinado ente não se reduz a um princípio de movimento indiscriminado, mas liga-se à substância do seu ser. Ter uma determinada potência é ter uma essência definitiva, ter um ser antes de ser concretamente.

Aristóteles tenta resolver a clássica aporia entre ser e não-ser a partir do binómio ato e potência, pois o homem maduro (ser) não surge a partir do nada, mas já se encontrava em potência no embrião, ou seja, de um certo modo ele já era um homem maduro antes mesmo de se tornar o que é. Todavia, se Aristóteles ficasse pela definição de ato enquanto o movimento em si de uma determinada potência, encurralar-nos-ia no nosso objetivo de demarcar a relação do ato e da potência a partir de um *telos* determinado do ente. O movimento em si mesmo não

pode ser compreendido como um fim concreto, mas ele prosseguiu a sua análise assegurando uma correlação entre o ato e a essência do ente. Assim, numa segunda definição, o ato passa a ser compreendido como a concretização efetiva do *eidos* do ente, ou seja, o ser em potência do ente, nomeadamente o seu *eidos*, passa a ato quando o ente em questão se desenvolve plenamente consoante a sua essência. Deste modo o embrião possui em potência o ser do homem maduro, e este homem maduro é já o *eidos*, ou seja, a forma presente no embrião, e quando este se torna, em concreto, num homem maduro podemos afirmar que o ser em potência passou a ser em ato.

Se seguíssemos apenas o primeiro significado de ato, então o embrião atualizava-se exclusivamente através do seu crescimento, dado que este seria considerado como a manifestação mais óbvia do princípio de movimento que lhe estava confiado. Contudo, tendo em consideração o segundo significado de ato, o embrião atualiza-se a partir do momento em que se torna num homem maduro, na medida em que passa a ser a forma que lhe estava determinada no mundo natural. Tendo em consideração a interpretação essencialista de Aristóteles, o que fundamentava e constituía os entes era a sua substância mais íntima, a saber, o *eidos*. Tal implicava que todos os entes estavam determinados segundo a sua essência a percorrer um determinado trajeto. Deste modo compreendemos a importância que este conceito apresenta, no sentido em que a espécie é anterior ao indivíduo concreto, dado que para que ele se desenvolva e atinja a forma que lhe pertence, por natureza, é necessário que no devir ele expresse o ser em potência, a saber a forma da sua espécie, em ser em ato. Contudo, não podemos interpretar os diversos entes como meros recetores do *eidos*, dado que este possui um valor ontológico, o que faz com o que o conceito de *eidos* não seja um universal abstrato, pois não se pode reduzir este conceito apenas à sua logicidade.

Atentemos no seguinte exemplo: todo e qualquer embrião possui a priori a sua forma de ser humano, pois, como já foi mencionado anteriormente, a forma é cognoscível antes da experiência de um determinado indivíduo, dado que o *eidos* pertence à espécie. Assim sendo, o ato, nesta sua aceção de concretização do *eidos* do ente, é anterior à potência. Deste modo se considerarmos o indivíduo concreto, Sócrates, por exemplo, o ato é posterior à potência, na medida em que o ser Sócrates já se encontra presente em potencialidade no embrião de Sócrates. Por conseguinte, o indivíduo Sócrates só será um homem maduro, ou seja, só concretizará a sua forma, se o seu ser em potência passar a ser em ato no decorrer da sua vida particular. Assim como podemos ler na explicação atenta de Fernando Rey Puente: «O oitavo capítulo (da *Metafísica*) aborda a primazia do ato sobre a potência. Esta se configura como uma tríplice primazia: segundo o conceito, segundo a essência e, em parte, segundo o tempo.

Segundo o conceito a prioridade do ato é patente: “capaz de ver” é definido pelo ver ou “capaz de construir” pelo construído. Segundo o tempo a prioridade é só parcial, pois, embora considerado *qua* espécie o ato seja anterior à potência, considerado enquanto indivíduo a potência é que é prioritária em relação ao ato. Assim, se, por um lado, é necessário a presença efetiva de um homem para gerar um outro, por outro lado, considerados individualmente a matéria e o espermatozóide antecedem o indivíduo. Por fim, a primazia segundo a essência fundamenta-se no fato de que o homem adulto possui a plenitude de sua forma, enquanto que a criança ainda não a possui. Além disso, fundamenta-se também no fato de que tudo que se gera, gera-se em vista de um princípio e de um fim e esse fim (τέλος) é ato (ἐνέργεια) (...).»⁵¹

Esta primazia do ato em relação à potência revela a necessidade de antecipar um determinado fim e consagrá-lo enquanto princípio. Deste modo antecipa-se o *telos*, que é a forma concretizada plenamente, e constrói-se, a partir desse fim antecipado, um percurso com sentido de modo a colocar o *telos* em *energeia*, ou seja, em ato. Deste modo, a atualização de uma potência já não pode ser exclusivamente considerada enquanto movimento, mas enquanto um tornar-se na forma prevista do ente, antes mesmo deste ser. E este tornar-se no *eidos* do ente consiste na passagem do ser em potência para o ser em ato, que anuncia uma ontologia dinâmica e teleológica, na medida em que a forma em ato é o fim do movimento do indivíduo, figurando a plenitude do seu desenvolvimento e a concretização efetiva da sua essência. O ser em ato, ou seja, a substância íntima inerente a um ente determinado, assume uma concretização ontológica a partir do momento em que se realiza no devir natural, dando forma à matéria que serve de substrato para o ente em questão. «Além disso, a matéria está em potência porque pode tomar forma; e quando estiver em ato, então está na sua forma.»⁵² Nesta passagem denota-se a interdependência entre a existência da matéria num estado de potência e a possibilidade de a mesma existir em ato. O “porque” realça essa mesma interdependência. Aristóteles prossegue afirmando que quando a matéria existe em ato, então ela alcançará a sua forma. Deste modo ele define o ato como a existência da matéria de acordo com o seu *eidos*. Este existir em ato consoante a forma constitui o *telos* do ente, como iremos ver mais adiante.

Consideremos o exemplo da estátua de bronze de modo a ilustrar a dinâmica relacional existente entre os conceitos previamente mencionados. No início está o *eidos*, ou seja, a forma de estátua, enquanto o ser *natural* do bronze. Este *eidos* anuncia a substância íntima que pertence ao bronze, que deve ser compreendida como a causa formal do bronze, dado que

⁵¹ Fernando Puente, «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles» (Universidade Estadual de Campinas, 1998). p. 71-72

⁵² Aristóteles. *Metafísica*, 1050a15-1050a17.

responde à questão “Qual a forma do bronze?”. O *eidos* de um determinado ente é a essência que o mesmo deve expressar na matéria que lhe serve de substrato. Esta forma encontra-se em potência no bronze. Quer isto dizer que não só o bronze assume um princípio de movimento, como assume também um princípio ontológico, dado que o bronze já é estátua em potência, pois potência é também um modo de ser. O bronze é a causa material, ou seja, o ente sensível que serve de substrato no mundo natural. Ao sofrer um determinado movimento o bronze inicia o seu *tornar-se* em estátua, ou seja, consoante um determinado movimento o bronze passa do ser em potência para o ser em ato. Este movimento determinado, no caso do bronze, é externo a ele, nomeadamente o trabalho do artesão. Deste modo o artesão seria o representante da causa eficiente, dado que é ele que o exerce e concebe a estátua. Quando o artesão acaba o seu trabalho, acabando-o *bem*, o bronze atinge a sua forma, ou seja, a partir do momento em que o bronze se torna numa estátua, este passa a ser em ato aquilo que era apenas em potência.

Assim como podemos ler na seguinte passagem da *Metafísica*: «É pois evidente, também, que a potência de agir e de padecer de forma justa implica sempre a potência de agir e de padecer simplesmente, enquanto esta não implica sempre aquela; na verdade, o que age de forma justa deve, de fato, necessariamente agir, enquanto aquele que simplesmente age não age necessariamente de forma justa.»⁵³ Esta passagem é fundamental para compreendermos que a concretização de uma determinada potência não se reduz a uma transformação mecânica de algo que se encontra de potência em ato. Ou seja, esta passagem implica, necessariamente, um esforço existencial por parte do ente, na medida em que ele tem de conhecer a sua *possibilidade* de modo a *movimentar-se* de acordo com a sua predisposição e, deste modo, concretizar, plenamente, o seu ser em potência, de modo a revelar a sua substância em ato. Considerando o exemplo supracitado, se o artesão não trabalhar o bronze devidamente, este não tomaria o seu *eidos*, logo não manifestaria no mundo natural o seu ser, e não atingiria o seu *telos*. A matéria indeterminada que constituía o bronze passa a ser sínolo, em linguagem aristotélica, na medida em que a forma adequada que pertencia ao bronze é revelada na matéria que lhe serve de substrato. Este ato representa a manifestação plena da substância inerente ao ente em questão. Assim, a estátua de bronze que era apenas em potência, passa a ser, efetivamente, no plano do sensível. Este ato finalizado, que revela a plenitude do ser de um determinado ente, representa o *telos* desse mesmo ente, o que significa que ele é a causa final do ente.

⁵³ Aristóteles, *Metafísica*. 1046b24-1046b29

O *telos* de um ente determinado é a expressão da sua substância, ou seja, a realização do seu *eidos*. Deste modo, pode-se compreender que a causa final de um determinado ente é o desenvolvimento pleno do seu ser, consoante o seu *eidos*. Ou seja, a causa final do bronze é o *eidos* inicial, o que significa que o *telos* do ente é a concretização do seu *eidos*. Posto isto, já nos encontramos em condições de responder à nossa primeira questão, nomeadamente a que pretendia conhecer os contornos físicos, metafísicos e ontológicos do *telos*. O *telos* assume a sua dimensão física a partir do momento em que se concretiza, ou seja, se o *telos* é o *eidos* em ato, então tem de se manifestar no devir do mundo, o que implica que a sua efetivação terá que ser material, na medida em que concebe uma forma determinada à matéria em questão. O contorno físico do *telos* revela-se através da matéria que assume a forma adequada, ou seja, do substrato sensível que é a condição de expressão da essência no mundo natural. Num sentido físico o *telos* manifesta-se através da matéria, plenamente, desenvolvida e determinada.

A dimensão ontológica do *telos* é fundamental para compreendermos de que modo é que o mesmo constitui a expressão máxima e final da substância do ente. Se o *eidos* de um ente representa a sua substância mais íntima em potência, o *telos*, por sua vez, irá representar essa mesma substância mas em ato. Sendo assim, podemos afirmar que o *telos* representa o ser em ato, ou seja, o *telos* é o ser do ente revelado ao mundo natural, dado que ele concretiza o *eidos* do ente. Deste modo, o *telos* assume uma carga ontológica finalizante, dado que consagra a existência do ente, sobrepondo a essa mesma existência a forma à qual o ente já estava determinado. Por último, mas não menos importante, a dimensão metafísica do conceito de *telos* circunscreve-se à relação existente entre *telos* e *eidos*. O *eidos* de um ente é a sua forma, ou seja, a sua espécie, no sentido em que não se encontra submetido à mutabilidade do mundo empírico. A forma de um determinado ente é o seu ser. No entanto, este ser só se manifesta no mundo natural a partir do momento em que o ente alcance essa mesma forma. Esta forma é alcançada e revelada no mundo empírico através do *telos*, dado que este é a concretização plena dessa mesma forma. Deste modo o *telos* do ente é a realização plena da sua substância. Isto é dizer que o *telos* é o ser em ato do ente. O contorno metafísico do conceito de *telos* prende-se com a efetivação e revelação da essência do ente no devir.

Esta aparente sobreposição concetual entre o *telos* e o *eidos* de um determinado ente anuncia uma circularidade lógica e ontológica, na medida em que o ente passa a ser, em ato, aquilo que já era em potência. Com este conceito de *telos*, Aristóteles atribui aos entes um fim ontológico e metafísico, na medida em que o fim do seu devir concretiza-se no desenvolvimento pleno da forma do ente. Atribui-lhes, conseqüentemente, um percurso com sentido, na medida em que se um determinado ente alcançar a sua forma dá-se uma

consagração da sua potência, e, conseqüentemente, da sua substância, manifestando, plenamente, o seu ser no plano material.

Note-se que este *telos*, que tem sido mencionado até agora, não é um fim temporal do ente, ou seja, não se encontra restrito a circunstâncias temporais e históricas, nem tampouco implica um fim derradeiro a nível temporal. Quer isto dizer que não se encontra inscrito no *chronos*. O *telos* de um determinado ente manifesta-se no tempo, dado que este encontra-se presente no devir do mundo natural, mas o tempo é aqui o desenvolvimento (ou o devir) desse mesmo *telos*. Assim, tendo em consideração que este *telos* é a manifestação concreta da forma do ente, ele desenvolve-se temporalmente, mas não depende das variabilidades temporais. No sentido em que a forma de um ente não pertence à realidade empírica do mesmo, segundo Aristóteles a natureza da substância dos entes encontra-se na sua natureza lógica e ontológica, ou seja, no plano do ser, que é um plano metafísico. Por exemplo, o *eidos* presente na semente da papoila será sempre, para Aristóteles, o de tornar-se numa papoila e não numa rosa. Contudo, o tornar-se da semente em papoila será concretizado no tempo, mas o ser em potência da papoila presente na semente da mesma não depende desse mesmo tempo. Deste modo, podemos afirmar que o tempo é o substrato necessário da passagem do ser em potência para o ser em ato, mas não afeta a essência do ente, ou seja, o seu ser.

Embora Aristóteles aprofunde o conceito de tempo no seu tratado sobre a *Física*, o filósofo também analisa a questão do tempo nas *Categorias*, o que implica que o tempo é, primeiramente, um predicado de todo e qualquer ente no mundo, do mundo sensível, isto é, sublunar. Deste modo podemos afirmar que o tempo é algo do qual todos os entes que têm movimento participam, inevitavelmente. Começemos por analisar a definição presente nas *Categorias*. Contudo a categoria que o discípulo de Platão pretende desenvolver não circunscreve o tempo em si, enquanto *Chronos*, ou seja, ele não é compreendido na sua totalidade, mas antes pretende demonstrar que o devir do mundo natural também é medido com o tempo. Deste modo o filósofo considera o tempo, compreendido apenas segundo o advérbio temporal interrogativo «quando»⁵⁴, o que implica que a presente classificação do tempo enquanto quantidade ainda não anuncia uma definição atenta e concentrada no conceito de tempo em si mesmo. Assim sendo, Aristóteles classifica o tempo como uma quantidade contínua e não composta por partes que tenham posição. Esta perceção do tempo como uma quantidade anuncia a interpretação do mesmo como algo que pode ser mensurável, ou seja, que pode ser integrado numa escala ordenada. Além da sua comensurabilidade, o

⁵⁴ Puente, «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles». p. 23

filósofo apercebe-se da sua continuidade, ou seja, embora o tempo apresente partes que não existam, é inegável a percepção de uma sucessão temporal no mundo.

Este entendimento do tempo, nomeadamente a denotação da sua sucessividade, anuncia um avanço fundamental na estrutura ontológica e metafísica do tempo. Note-se que, enquanto o homem mítico percecionava apenas o instante originário, o pensamento aristotélico inaugura uma contagem do tempo. Esta contagem, que será melhor ilustrada na *Física*, é a base de um pensamento teleológico. O tempo presente já não é cristalizado através do retorno ao momento originário, mas começa a ser compreendido como um instante relativo a outro qualquer, e a partir desta relatividade o tempo ganha a sua extensão. Assim sendo, nesta primeira definição de tempo, o mesmo é definido enquanto quantidade contínua e o momento presente é compreendido como uma fronteira comum às diversas partes do tempo. Neste plano, o tempo presente ainda se encontra muito próximo do tempo passado e do tempo futuro. Aristóteles denota que as partes do tempo não possuem posição, dado que não possuem durabilidade. Logo, não assumem um lugar determinado. Contudo, Aristóteles percecionou que o tempo possui uma ordem aparente, dado que se segue de um momento para outro. Assim esta concepção do tempo remete-nos para a seguinte definição: «Antes, porém, prossegue ele, poder-se-ia dizer que elas (as partes do tempo) têm uma certa ordem, já que do tempo há o anterior e o posterior»⁵⁵.

Nesta segunda definição do conceito de tempo, Aristóteles anuncia que as partes do tempo possuem uma ordem que pode ser percecionada na passagem que existe daquilo que é anterior para aquilo que é posterior. É claro que para percecionar esta relação entre um antes e um depois é necessário que exista um atributo temporal de referência. Embora este atributo seja desenvolvido mais adiante no nosso trabalho, podemos afirmar que o tempo presente é essa mesma referência entre o que passou do anterior para o posterior. Note-se que o presente, enquanto referência temporal, não deve ser compreendido como estático, nem como instantâneo. Deste modo, Aristóteles já concede ao tempo uma ordem com um centro referencial, na medida em que se demarcam os diversos anteriores e posteriores, consoante os tempos concretos que determinarmos como referência.

Como mencionamos anteriormente, o tempo é conhecível para nós através da percepção de uma determinada ordem e da possibilidade de o organizarmos em sucessões. Logo, uma das consequências da análise de Aristóteles, interpretada por Fernando Rey Puente, é admitir o tempo como uma «expressão concetual de uma condição epistemológica necessária e universal

⁵⁵ Puente, «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles». p. 25

para que o próprio devir se torne compreensível para nós.»⁵⁶ Isto é dizer que o fluir temporal organiza a pluralidade do devir, tornando-a compreensível e perceptível para nós. Deste modo, ele assume um dos alicerces de medição do mundo natural, para que este se torne inteligível. Assim como já mencionado anteriormente, não é possível conhecer o que é indeterminado, e o que Aristóteles afirma, mesmo antes de analisar o tempo em si, é que este tempo é um dos princípios estruturadores do mundo natural. Embora neste momento do nosso trabalho possamos supor que, a partir desta concepção temporal ordenada, Aristóteles anuncia uma certa linearidade temporal, ainda não nos podemos precipitar nesta conclusão. Devido ao dinamismo e sincronia do pensamento aristotélico, iremos concluir que esta aparente linearidade revelar-se-á numa circularidade lógica. Além da tríplice compreensão do tempo, previamente mencionada, esta suposta ordem linear que é atribuída ao tempo demarca um avanço significativo e distintivo em relação à concepção do tempo abordada no nosso primeiro capítulo, tendo em conta que o homem mítico não percecionava a anterioridade e a posterioridade temporais, apenas o instante consagrado.

Agora passemos à análise do tratado do tempo no IV livro da *Física*, que seria a área ideal para desenvolver a problemática do tempo, dado que este pertence ao mundo natural. Isto é dizer que o tempo é percecionado como uma realidade física concreta, que tem a sua expressão máxima no devir do mundo sublunar.

A definição sugerida por Aristóteles é a seguinte: τὸ γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον; «o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois.»⁵⁷ Embora consigamos reconhecer de imediato as semelhanças entre a definição apresentada nas *Categorias* e esta última, no que concerne aos conceitos de anterioridade e posterioridade, a diferença é significativa. Enquanto que na primeira definição Aristóteles destaca a relatividade existente entre um antes e um depois, na presente definição do tempo a expressão “número de um movimento” é central para o entendimento do conceito de tempo enquanto *chronos* e não apenas no sentido categorial referente ao advérbio temporal quando. Deste modo, acompanhando a explicação de Ursula Coope, podemos adiantar que Aristóteles «vai definir tempo como algo que é essencialmente dependente da mudança. A sua visão do tempo é que para o tempo existir, têm de existir mudanças e essas mudanças devem, de algum modo ser explicadas, ser contadas.»⁵⁸ Assim podemos compreender que o tempo será a medida

⁵⁶ Puente, «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles». p. 108

⁵⁷ Aristóteles, *Física*. 219b

⁵⁸ Ursula Coope, *Time For Aristotle - Physics IV.10-14* (Oxford University Press, 2005). p.24

relativa a um anterior e um posterior, dado que entre o anterior e o posterior identifica-se uma mudança.

De modo a esclarecer esta definição é necessário alargar a nossa análise do conceito de tempo ao conceito de número e de movimento, dado que o tempo é primeiramente definido como o número de um movimento em relação a um anterior e um posterior. O Estagirita denota a distinção entre tempo e movimento no IV livro da *Física* quando afirma que «[10] (a) Ora, a mudança e o movimento de cada realidade encontram-se apenas nessa mesma realidade em mudança, ou, no máximo, no lugar em que a coisa movida ou em mudança está a ser; (a1) pelo contrário, o tempo está presente, em igual medida, em toda a parte e em toda a realidade .»⁵⁹ Este passo é fundamental para compreendermos o estatuto do tempo no devir. A partir do momento em que anulamos uma relação de identidade entre movimento e tempo, afirmamos que o tempo é um substrato presente ubiquamente em todas as coisas e em todo o lado, enquanto que o movimento encontra-se, pontualmente, presente nas coisas ou no lugar onde a coisa muda. Conjuntamente com a perceção de que é possível numerar o tempo segundo um momento anterior e um momento posterior, estamos a ordenar o devir natural *cronologicamente*. Deste modo o tempo torna-se na condição universal, por excelência, para a compreensão do mundo sublunar, na medida em que lhe serve de referência, pois mede as mudanças que ocorrem no mundo. Nesta nova definição de tempo temos de realçar que o advérbio de modo “ubiquamente” é um ponto chave para compreendermos a dificuldade que temos em caracterizar qualitativamente o tempo. Dado que se ele se encontra em todas as coisas e em todos os lugares do mesmo modo, sem variabilidades de intensidade ou de durabilidade, então o tempo apresenta um carácter estável e contínuo.

Outro dos pontos fundamentais na definição do tempo presente na *Física* é o conceito de “agora”. Aristóteles define este conceito como o instante que limita e determina o tempo. Contudo, o agora não pode ser considerado como uma parte do tempo, dado que não é possível, a partir dele, medir o tempo em si. Como se pode ler na seguinte passagem do IV livro da *Física*: «Mas quando se considera isto neste sentido – isto é, usando o ponto que é uno como se fosse dois – é necessário parar, uma vez admitido que o mesmo ponto seja contemporaneamente início e fim: contudo, o instante, por causa do transcorrer do objeto movido, é sempre diverso.»⁶⁰. O conceito de agora é definido enquanto limite, e na sua natureza de limite ele une as partes do tempo que já não e ainda não existem, a saber o tempo

⁵⁹ Aristóteles, *Física*. 218b14

⁶⁰ Aristóteles, *Física*. 220a12-a14

passado e o tempo futuro. Constitui, deste modo, uma referência na compreensão da ordem temporal que subjaz a todo o devir. O desenvolvimento deste conceito permite perceber o movimento inerente entre um momento anterior e um momento posterior, pois só seria possível conhecer a mudança ao estabelecer uma referência temporal. O que implica que «o agora é uma divisão potencial em todas as mudanças que acontecem nele.»⁶¹. O fundamental a reter desta explicação é a expressão “divisão potencial”, dado que não se trata de uma divisão efetiva (como seria a divisão da linha), mas de uma divisão estabelecida de modo a ter uma referência temporal para medir a diferença entre o anterior e o posterior da mudança em questão. Por esta razão é que o agora deve ser compreendido como limite.

Esta referência a um agora-limite permite a Aristóteles numerar a ordem temporal percebida através do princípio de movimento e de mudança presente no devir natural do mundo. Ao abordar a possibilidade de numeração da ordem temporal completamos a nossa análise da definição de tempo presente na *Física*.

Relembremos que o tempo é “número de um movimento...”. Logo, é fundamental desenvolver um pouco o conceito de número para conseguirmos esclarecer a relação entre um tempo entendido como quantidade que seja perceptível e conhecível para o ser humano e a possibilidade de o ordenarmos numericamente numa série de sucessões que expressem o processo de geração e corrupção do mundo terrestre. Note-se que a tese fundamental do presente capítulo é compreender de que modo é introduzido no pensamento ocidental uma concepção de tempo que apresente uma finalidade determinada, que seja compreensível para o ser humano enquanto um quantum que exprima as variabilidades perceptíveis no devir do mundo natural e que, simultaneamente, anuncie uma ordem coesa e lógica.

Definir o tempo como número de algo, nomeadamente de um movimento ou de uma mudança, é conceber uma unidade a esse mesmo movimento, ou seja, um tipo de medida. Pois, se o tempo é compreendido, primeiramente, enquanto quantidade, então ele deve ser mensurável de algum modo. Ao delimitar o tempo, através do número, estamos a elaborar um princípio de conhecimento que permite expressar a condição gnosiológica presente no próprio tempo. Contudo torna-se necessário compreendermos de que modo o tempo é número. Aristóteles estabelece uma distinção fundamental, nomeadamente entre o número com o qual se conta e o número que é contável. Ursula Coope elucida esta distinção do seguinte modo: «A distinção entre números com os quais contamos e números que são apenas contáveis é,

⁶¹ Coope, *Time For Aristotle - Physics IV.10-14*. p. 30: “The now is a potential division in all the changes that are going on at it.”

portanto, uma distinção entre o tipo de número que é uma pluralidade discreta e outro tipo de número que é contínuo.»⁶². De acordo com a definição de tempo que Aristóteles elabora nas *Categorias*, nomeadamente a caracterização do tempo como uma quantidade contínua, podemos compreender de que modo é que o tempo deve ser compreendido como um número contável e não o seu contrário. Assim como afirma Fernando Rey Puente: «Delimitar um quantum nada mais significa do que estabelecer uma unidade com a qual ele próprio será conhecido, isto é, medido ou numerado.»⁶³ Deste modo a delimitação temporal que é realizada através do processo de numeração assume uma função epistemológica e gnosiológica.

Aristóteles realçou, antes destas considerações, que é impossível para o homem conhecer algo que seja para ele considerado como indeterminado. Deste modo ele solucionou o problema delimitando numericamente o tempo, de maneira a criar uma expressão cognoscível e compreensível para o ser humano. Para a pluralidade que é perceptível no devir do mundo natural ser compreendida é necessário que se estabeleça uma medição. E esta mesma medição necessita de uma determinada unidade, de modo a ser a referência organizacional dos diversos processos de mudança. Contudo antes de abordamos a questão da unidade, talvez seja necessário realçar o valor que o conceito de um apresenta para este nosso trabalho. O conceito de um é, para Aristóteles, considerado como um princípio (*arkhê*) da medida, ou seja, o um manifesta-se através do próprio processo de medição, dado que estruturou essa mesma medida. Ao aprofundar esta concepção de um, Aristóteles fornece-nos uma distinção fundamental, a saber a diferença substancial entre o conceito de um e o conceito de unidade. Enquanto que o primeiro é pensado como um princípio fundamental da medida, o segundo seria o princípio da matéria. Assim sendo o um é o indivisível no mundo, assume a função de um princípio de identidade formal, enquanto que a unidade é o número concreto que, quer por adição ou por subtração, pode variar, formando a pluralidade no mundo.⁶⁴

A definição de um enquanto princípio formal de conhecimento estabelece a condição necessária para percecionar uma ordem temporal capaz de agregar a diversa pluralidade do devir, na medida em que condensa a sucessão temporal percebida num princípio de identidade para com a substância, dado que está implícita a relação de identidade entre o conceito de um e o ser. Logo, para medir o tempo é essencial conceber o princípio de identidade. Só partindo deste pressuposto é que se torna possível compreender o tempo enquanto um quantum, que serve de substrato explicativo e referencial à pluralidade do devir.

⁶² Coope, *Time For Aristotle - Physics IV.10-14*. p. 90

⁶³ Puente, «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles». p. 136

⁶⁴ Cf. Puente, «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles». p. 141

A partir do momento em que se confere ao tempo uma medida, estamos a determiná-lo para que o possamos conhecer. Contudo, esta determinação revela não só a capacidade presente no tempo do mesmo ser inteligível, como anuncia uma relação direta entre a alma intelectiva e o tempo, na medida em que se o tempo apresenta a capacidade de ser conhecido. Assim, essa capacidade tem de estar em concordância com algo que o conheça, nomeadamente a alma intelectiva. Esta relação inaugura a interpretação do tempo como algo que parece depender da capacidade humana e racional de conhecer o tempo em si mesmo. Deste modo, entendê-lo como um contínuo, no qual estamos inseridos e através do qual somos medidos e medimos, é realçar a interdependência existente entre o devir e o tempo.

A alma intelectiva é caracterizada por Aristóteles como a sede principal do pensamento e dos cálculos que são os traços distintivos do ser humano. A diferença específica entre a alma sensitiva e a alma intelectiva é evidente, na medida em que se percecionam as diversas operações que o ser humano executa no mundo. O binómio aristotélico que melhor explica esta relação entre a alma intelectiva e o tempo, como não podia deixar de ser, é o par de conceitos: ato e potência. Para Aristóteles, a alma intelectiva contém em si mesma a potência de conhecer as formas puras do mundo. Deste modo, só é possível que ela efetive essa potência através do conhecimento alcançado. Então vejamos, se a alma intelectiva tem em potência o ato de conhecer as formas puras, é imperativo que a mesma determine o que aparenta estar indeterminado no mundo, para que possa torná-lo cognoscível. Embora o tempo seja considerado como infinito e indeterminado, tendo em conta que parte dele não existe, é necessário determiná-lo para que seja possível à alma intelectiva conhecê-lo.

Deste modo começamos a antecipar que o modo como nós conhecemos o mundo depende das formas contidas, em potência, na alma intelectiva. Aristóteles ilustra esta problemática muito bem com o exemplo das faculdades sensitivas. Todos concordamos que mesmo com os olhos fechados temos a potência de ver alguma coisa. Para tal, denotamos que existe algo de visível nas coisas. Contudo, o que nas coisas há de visível só o é desse modo porque existe uma faculdade, nomeadamente a de ver, que é capaz de tornar essa potencialidade em ato. Esta relação entre a alma intelectiva e o tempo surge porque já se encontra presente em potência, na alma intelectiva, a capacidade de perceber o tempo segundo uma forma determinada. Ao colocar em ato esta potencialidade, a alma intelectiva elaborará uma determinada concepção de tempo, através de uma série de etapas, tendo como finalidade determinar e conhecer o tempo de acordo com a sua forma. Por exemplo, classificar o tempo como uma categoria, ou seja, como algo que se encontra presente em todos os seres equitativamente é, já, uma tentativa de aproximação do *eidos* do tempo.

Mais adiante, à medida que tentamos aprofundar e esclarecer a nossa análise do tempo, mencionaremos uma característica do tempo e outra da alma intelectiva que ilustrará melhor esta complementaridade de potências. Antes de avançarmos na nossa análise, devemos realçar uma distinção fundamental entre o modo de experienciar o tempo no pensamento mítico, assim como foi mencionado no primeiro capítulo, e esta relação interdependente entre o tempo e a alma intelectiva aristotélica. Enquanto que no pensamento mítico o ser humano não experienciava o tempo em relação direta com ele, ou, melhor dizendo, não existia uma sucessão temporal para o homem mítico, no pensamento aristotélico não só existe essa relação, como esta se torna crucial para a subsistência do próprio tempo. Se o tempo existe apenas enquanto entidade inteligível, ou seja, na sua relação para com a alma intelectiva do ser humano, então se anulássemos a alma intelectiva o tempo continuaria a existir? Esta é uma das questões mais colocadas. Se considerarmos que o homem mítico não possuía alma intelectiva, pelo menos na forma como o Aristóteles a define, então, assim como foi abordado no anterior capítulo, o homem mítico não percecionava o tempo como presente em todos os entes do mundo, nem tampouco como entidade própria.

Desta relação estabelecida por Aristóteles entre a alma intelectiva e o tempo surge a necessidade de ordenar o tempo consoante um princípio e um fim, dado que a pressuposição de um princípio estruturador demanda a concretização de um fim. Contudo, este fim não anuncia o fim em si do tempo, pois o tempo em si é infinito e indeterminado. O que Aristóteles denotou é que a concretização desse fim é medida pelo tempo, ou seja, o tempo, determinado pela alma intelectiva, serve de substrato para esse mesmo fim. Tendo em consideração que o número não existe separadamente da alma racional, afirma Aristóteles: «Neste ponto, alguém poderia levantar o seguinte problema: se não fosse a alma, haveria tempo ou não? Perante a impossibilidade de existir um sujeito numerante é impossível que exista um objeto numerado, e então aqui é mostrado que o número não existiria, porque este ou é realidade numerante ou é numerada. Mas se na natureza não se dá nada, excepto a alma e o intelecto da alma <capaz de> numerar, na ausência de alma, necessariamente, não existiria o tempo, se não na forma de ente que é em qualquer momento: isso, por exemplo, na hipótese de que possa haver movimento, mas não alma. Neste caso, o antes e o depois residem no movimento e o tempo consiste neste antes e depois, mas enquanto são numeráveis.»⁶⁵. Nesta passagem denota-se a relação simbiótica entre a alma intelectiva e a existência própria do tempo, dado que este é definido através da sua capacidade de ser numerável, nomeadamente entre o movimento de um anterior para um posterior. Esta capacidade só existe a partir do

⁶⁵ Aristóteles, *Física*. 223a22-223a28.

momento que a alma racional também existe, ou seja, o que é numerável existe para o que é numerante. Assim sendo, o tempo que tem em si a potência de ser numerável existe para a alma intelectiva que tem a potência de ser numerante.

«O número constitui-se, então, em uma apreensão de um inteligível por parte do intelecto que supõe separado do sensível o que de facto não o é ou, poderíamos dizer também, o que está separado do sensível apenas e tão somente no intelecto humano.»⁶⁶ Esta conclusão de Fernando Rey Puente coloca em evidência a relação simbiótica entre o conceito de tempo definido por Aristóteles e a alma intelectiva do ser humano. A capacidade numerante da alma racional permite-nos ordenar a pluralidade do devir, através da numeração do tempo, organizando sucessões, para que esta se torne inteligível para nós. Conceder uma medida ao tempo, delimitá-lo em agoras e sucessões, e conceder-lhe um movimento específico significa superar a grandeza absoluta e indeterminada, e por isso incognoscível, para que possamos organizar o devir e a sua pluralidade em sucessões passíveis de serem conhecidas e compreendidas pelo ser humano. Ao denunciar esta interdependência existencial entre o tempo e a alma intelectiva, o Estagirita tem como principal objetivo delimitar o mundo natural, tornando-o passível de ser experienciado pelo ser humano de acordo com as suas capacidades. Assim sendo, o tempo já não é experienciado através do eterno retorno ao instante primordial, que instaurava a ordem originária, mas passa a ser ordenado segundo os princípios de conhecimento pertencentes à alma intelectiva.

Neste momento do nosso trabalho, já podemos responder à nossa segunda questão, a que indagava sobre a relação existente ente a concepção de tempo e o conceito de *telos*. Como já foi mencionado anteriormente, o *telos* é a concretização da forma no mundo natural, ou seja, o *telos* representa um fim para o ente, na medida em que uma vez alcançado o seu ser torna-se ato. Se o movimento inerente ao tornar-se resume-se à efetivação do que antes era em potência, então, no plano do ser, o movimento é a passagem do ser em potência para o ser em ato. O tempo é considerado como número de um movimento entre um antes e um depois. Isto é dizer que o tempo é o número da passagem do ser em potência ao ser em ato, pois se esse tornar-se é um movimento e, se o ser em potência for considerado como anterior em relação ao ser em ato que seria posterior, então o tempo mede essa mesma passagem. O *telos* é o *eidos* em ato, ou seja, o ser em ato do ente, o que implica que o mesmo tenha que ser medido através do tempo, pois este é o substrato a todos os entes no mundo. Deste modo o conceito de *telos* atribui uma finalidade ao indivíduo que se manifesta, inevitavelmente, no tempo. Contudo,

⁶⁶ Puente, «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles». p. 154

não de um modo direto, na medida em que o tempo seja o responsável pelo *telos*, mas na medida em que esse *telos* é que é responsável pela numeração do movimento através do tempo, dado que ele abarca a meta ontológica do ente.

Consideramos, então, que embora o *telos* não seja temporal, ele manifesta-se no tempo e este mesmo tempo é a medida, por excelência, do percurso ontológico necessário para que o ente se desenvolva plenamente consoante a sua essência, de modo a concretizá-la plenamente. Assim sendo, Aristóteles isola o percurso ontológico dos entes, nomeadamente com a relação conceptual entre o *eidōs* e o *telos*, a causa formal e a causa final, de modo a demonstrar de que modo é realizada a passagem do ser em potência ao ser em ato. Depois disto, ele mostra de que modo é que podemos vislumbrar essa relação no mundo empírico e de que modo é que podemos medir essa mesma relação.

Embora, num primeiro momento, assimilemos a perspetiva teleológica de Aristóteles como temporal, após atentar na estreita relação que existe entre o *eidōs* e o *telos*, apercebemo-nos de que, para que este mesmo *telos* fosse temporal, ele não poderia estar em potência no seu ente. Encontrando-se ele presente no ente, mesmo antes de ser, então, o *telos* é uma concretização do ser no tempo que já era ser sem estar no tempo. A expressão “sem estar no tempo” significa que ainda não existia um movimento a ser medido, ou seja, o ser em potência ainda não se manifestava no devir. Logo, não existia movimento e a passagem de um anterior a um posterior não poderia ser medida pelo tempo. Sem esta passagem, não existia percepção temporal e, conseqüentemente, para Aristóteles, não existia o próprio tempo. Assim sendo, o *telos* apresenta uma relação direta de sobreposição ontológica com o *eidōs*, na mesma medida com que o ato apresenta esse mesmo tipo de relação com a potência. O tempo é o substrato do mundo natural e data a passagem do ser em potência para o ser em ato.

O terceiro e último momento do nosso trabalho tem como objetivo responder à terceira questão, nomeadamente a de anunciar qual a principal consequência que o conceito de *telos* tem nesta nova concepção de tempo. O *telos* aristotélico anuncia um retorno ao *eidōs* do ente, na medida em que quando um ente alcança o seu *telos*, ou seja, quando um ente atualiza plenamente a sua essência, este mesmo ente torna-se naquilo que era suposto se tornar. Tal é possível porque a sua essência já se encontrava em potência, ou seja, já era mesmo antes de ele se tornar. Logo, este ser em ato daquilo que ele era em potência constitui um fim para o ente, pois consagra o seu ser, manifestando-o e revelando-o no devir presente no mundo natural. Contudo, esta consagração do ser só pode ser percecionada e compreendida a partir do momento em que o tempo, que mede a pluralidade do devir, é compreendido como algo

determinado e como número de um movimento ou mudança. Assim sendo, o tempo numera o movimento que existe entre um ser em potência e um ser em ato, ou seja, mede a mudança entre ser em potência e o ser em ato.

Consideremos o exemplo seguinte: no instante A, considerado como um agora, um determinado jardineiro planta uma papoila. Note-se que quando o jardineiro planta a semente ele já conhece a forma da mesma, a saber a forma de uma papoila crescida. Isto é dizer que a papoila crescida já se encontra em potência tanto na semente da mesma quanto na mente do jardineiro que a irá plantar. Ao compreendermos o tempo como um conjunto de sucessões, noutro instante B o mesmo jardineiro verifica que a semente brotou da terra, ou seja, ele vê uma diferença no instante B relativamente ao instante A. Contudo, esta diferença só foi percebida porque os instantes numeraram o movimento que ocorreu entre a semente dentro da terra e o brotar da semente. Poderíamos definir este movimento como a atualização da potência. Contudo, esta definição de ato teria apenas um valor cinético, na medida em que avaliava o movimento em si inerente ao crescimento da semente da papoila. Se assim fosse não conseguiríamos alcançar nenhum fim, pois apenas sublinharíamos o movimento existente entre dois estados diferentes. No entanto, quando a papoila se tornar efetivamente numa flor plenamente desenvolvida, no instante em que o jardineiro perceber que ela é como ele previa que ela fosse, nesse instante ela terá passado do seu ser em potência para o seu ser em ato. O jardineiro medirá o tornar-se da papoila através da diferença que existia entre o instante A (quando ela era semente) e o instante D (quando ela se tornou flor efetivamente), ou seja, numera-se a passagem de um anterior para um posterior. E este ato constituirá o seu *telos*, na medida em que ele representa o desenvolvimento pleno da papoila, que já estava anunciado no seu *eidos* e, conseqüentemente, já se encontrava em potência.

Deste modo, demarca-se um retorno do *telos* ao *eidos*, ou seja, o *telos* é o *eidos* concretizado na pluralidade do devir. Sendo o tempo considerado como o substrato que mede a pluralidade do devir, este *telos* manifesta-se no tempo, mas não depende dele. Como já mencionado, não apresenta contornos temporais. Deste modo, seguindo a sugestão de Ursula Coope: “O tempo, quero sugerir, é um tipo de causa formal. Mais precisamente, é parte da causa formal do devir das coisas naturais.”⁶⁷, na medida em que o tempo é a medida da mudança implícita de que os entes naturais carecem para concretizarem a sua essência. Assim sendo, Aristóteles anuncia uma circularidade lógica e ontológica e desenvolve uma concepção

⁶⁷ Coope, *Time For Aristotle - Physics IV.10-14*. p. 156: “Time, I want to suggest, is a kind of formal cause. More precisely, it is part of the formal cause of a thing’s natural decay.”

teleológica da realidade, dado que todos os entes contêm em si mesmos esse *eidos* em potência e devem tender para a sua concretização.

Podemos concluir que esta compreensão aristotélica do tempo e da sua relação do devir inaugura uma ordem no mundo, a qual pode ser compreendido pela alma intelectiva. Se o tempo é compreendido enquanto medida da mudança, então essa mesma mudança pode ser cognoscível pelo ser humano, o que implica assumir que há no mundo um princípio racional a ser identificado e compreendido pelo ser humano. Aristóteles sustenta este princípio racional através da sua visão essencialista, o que implica que a abolição do caos no mundo, da sua aleatoriedade e pluralidade é concretizada através do que conhece – a alma intelectiva – e do que é conhecido – o princípio racional do mundo.

II PARTE

Capítulo III – O fim sem retorno: o progresso

Neste momento do nosso trabalho tentaremos mostrar de que modo o conceito de progresso, desenvolvido nas antecâmaras da época moderna, inaugurou uma concepção de mundo e, conseqüentemente, uma experiência de tempo radicalmente novas, tendo como comparação as concepções previamente estudadas nos capítulos anteriores. Tentaremos fazer ver de que modo é que a concepção de um progresso presente e imanente do processo histórico instaura uma cisão existencial contraditória na nossa compreensão do mundo, no nosso modo de conhecer, assim como na experiência de tempo. Podemos, deste modo, antecipar que o conceito de progresso deverá ser compreendido como um devir que avança em direção a uma concretização do que é considerado *universalmente* melhor; e isto seria o mesmo que dizer o que é considerado *universalmente moral*. Tanto esta compreensão da História como a sinonímia implícita entre o moral e o melhor será explicitada no decorrer do presente capítulo. Assim sendo, num primeiro momento devemos ilustrar este conceito de progresso entendido como o caminhar em direção à concretização do que é *moral*.

Como Karl Löwith afirma: « Para os típicos racionalistas do século XVII e XVIII, o progresso é um avanço indefinido em direção a mais e mais razoabilidade, mais e mais liberdade, mais e mais felicidade, porque o tempo ainda não está cumprido.»⁶⁸ É com esta definição de progresso que elaboraremos o presente capítulo, uma concepção que constrói um horizonte de compreensão do tempo e da História como dimensões do humano que têm de ser completadas qualitativamente. É também através desta definição que iremos desenvolver a relação que existe entre o conceito de progresso e uma experiência de tempo radicalmente nova para o ser humano, na medida em que o avanço indefinido que o conceito anuncia deve ser medido temporalmente. Antes de chegarmos à concepção do que é o *universalmente moral* e tentarmos denotar a sua relação com o processo histórico, iremos tentar explicitar quais as

⁶⁸ Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1949). p. 60

causas desta concepção de progresso, ou seja, como é que este conceito de progresso surgiu e quais os seus efeitos epistemológicos.

Consideremos a seguinte reflexão de Dilthey: «Atrás de nós, ilimitada e caótica, encontra-se a multiplicidade dos sistemas filosóficos e estende-se à nossa volta. Em todas as épocas, desde que existem, excluíram-se e entre si se combateram e não se divisa esperança alguma de entre eles de poder chegar a uma decisão. A História da Filosofia confirma esta ação do antagonismo dos sistemas filosóficos, das concepções religiosas e dos princípios morais sobre a intensificação do ceticismo.»⁶⁹ Através desta citação de Dilthey conseguimos ilustrar um clima de desconfiança generalizada. Usamos esta passagem para tentar ilustrar o sentimento que pairava por volta do século XVII relativamente ao grau de veracidade dos sistemas filosóficos que integram a tradição filosófica da época. Deste modo, podemos afirmar que se percebia e pressentia uma falta de correspondência entre um determinado sistema filosófico e a realidade circundante imediata do sujeito. Esta ideia de realidade circundante imediata é fundamental para compreendermos de que modo é que a racionalidade científica se desenvolverá no decorrer deste século e do subsequente, dado que anuncia a necessidade de confirmar e atestar a existência de um determinado grau de certeza no mundo através dos sentidos, ou seja, através da sua adequação a esta mesma realidade imediata.

Esta desconfiança generalizada originou a reparação do ceticismo no movimento filosófico considerado como uma atitude intelectual examinadora dos sistemas filosóficos e religiosos vigentes que reclamavam para eles próprios a autoridade relativamente à verdade absoluta das respetivas teorias e crenças. O exame do paradigma vigente pressupunha a dúvida como princípio estruturador do conhecimento, na medida em que só se examina aquilo do que qual duvidamos. A instauração da dúvida⁷⁰ cartesiana disseminou-se, rapidamente, por todos os campos do saber e da prática humanos enquanto método de examinação da verdade, na medida em que os grandes sistemas filosóficos não pareciam oferecer motivos que sustentassem

⁶⁹ Wilhelm Dilthey, «Os Tipos de Concepção de Mundo», trad. Artur Morão, LusoSofia - Biblioteca Online de Filosofia e Cultura, sem data,

http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf. p. 6

⁷⁰ René Descartes e Alberto Ferreira, *Os Princípios da Filosofia* (Lisboa: Guimarães Editores, 1998). p. 49: «1- Que para examinar a verdade é necessário, uma vez na vida, pôr todas as coisas em dúvida, tanto quanto se puder. Como fomos crianças antes de sermos homens, e ora julgámos bem ora mal das coisas que se nos apresentaram aos sentidos, quando ainda não tínhamos inteiro uso da razão, vários juízos apressados nos impedem agora alcançar o conhecimento da verdade, e, de tal maneira nos tornam confiantes, que não há sinal aparente de que eles nos possam libertar se não tomarmos a iniciativa de duvidar, uma vez na vida, de todas as coisas que encontramos a mínima suspeita de incerteza.» Esta passagem tem como objetivo realçar o princípio que sustentou o desenvolvimento de uma nova concepção de razão e, conseqüentemente, de verdade.

uma certeza, o que originou um distanciamento e uma atitude de questionamento face à autoridade das instituições sociais e políticas. Esta dúvida generalizada apelava a uma nova metodologia, requeria o desenvolvimento de um novo paradigma, de modo a responder com maior grau de certeza às questões que se encontravam por responder. Por outro lado, face à ideia de uma iminência do juízo final, a qual, com matizes diferentes, esteve sempre presente na concepção cristã do tempo, o futuro era um tempo que não existia nem existiria, na medida em que não possuía estatuto de real, dado que o tempo por vir era assimilado ao fim do mundo como o ser humano o conhecia. O constante adiamento do mesmo teve consequências significativas na experiência que o ser humano tinha do tempo, consequências estas que serão estudadas no decorrer do presente capítulo.

i. Racionalidade científica e progresso

Tendo em consideração este panorama histórico e esta necessidade de avaliação probabilística do campo de possibilidades que a concepção de um futuro anuncia, os desenvolvimentos científicos, nomeadamente na área da Física, da Matemática e da Astronomia, que aconteceram durante o século XVII permitiram a elaboração de um novo modo de compreender e experienciar o mundo, modo este que correspondia à exigência de ter uma ciência capaz de prever o aparecimento de fenómenos naturais e de os provocar. Trata-se do estabelecimento da física newtoniana como modelo de ciência e critério de cientificidade. Este novo modo de compreender o mundo anunciava-o como sendo previsível, dominável e regido por leis universais. Pela primeira vez a natureza aparecia ao homem como uma fluxo regular e uniforme que pode ser abarcado de acordo com leis dotadas de universalidade e validade, sendo estas mesmas leis passíveis de serem formuladas e explicadas pela razão humana.

A procura da universalidade e da validade nos processos naturais tornou-se no objetivo geral dos estudiosos do século XVII e XVIII, o que implicou a aplicação de uma metodologia científica que tinha como paradigma geral o modelo matemático. No decorrer do século XVII este novo modelo originou uma nova corrente filosófica – o iluminismo. Este novo movimento filosófico pautava-se, principalmente, por três ideais: num primeiro momento pressupunha uma hierarquia significativa na área do saber, ou seja, as intituladas ciências naturais seriam as que melhor traduziam e aplicavam a metodologia científica, sendo consideradas as mais

fundamentais no que concerne à veracidade dos seus resultados; num segundo momento tinha como ideal metodológico o estabelecimento daquilo a que Aristóteles tinha chamado uma causalidade eficiente como modelo de toda a causalidade, isto é, a organização dos factos e o seu conhecimento tornar-se-ia possível apenas através da aplicação de relações contidas no binómio causa-efeito, na medida em que este conseguiria explicar o funcionamento da realidade através da demonstração dos nexos causais que se verificavam entre os factos; o último passo seria colocar em prática a capacidade racional de agregar os nexos lógicos em princípios formais que concedessem unidade aos resultados consoante um determinado postulado.

Deste modo, a primazia da metodologia científica assumiu um papel determinante na concepção que o homem passou a ter do mundo, na medida em que fornecia, através da sua formalidade universal, uma certa unidade no real passível de ser alcançada pela razão humana. Se Aristóteles tinha mencionado dois processos causais distintos – a causalidade eficiente e a causalidade final – pelos quais o que se passava na natureza deveria ser compreendido, a física moderna eliminará a causa final como explicação dos fenómenos naturais e, com ela, a ideia de que o mundo físico é distinto por áreas distintas, habitadas por entes distintos que detêm os seus lugares próprios. O universo passa a ser agora um lugar homogéneo, um espaço unificado e determinável por relações matemáticas, e os entes que existem no mundo são agora uma totalidade de fenómenos explicáveis através de fenómenos anteriores que os antecedem e os causam. Surge o método científico como critério de cientificidade dos conhecimentos. Ao atribuir à metodologia científica a determinação do ato de conhecer, o estudioso do século XVII estava convicto de que estaria a coroar a razão humana, razão esta isenta de subjetividade, o que implicaria atribuir a esta mesma razão uma neutralidade absoluta.

O paradigma da causalidade pressupunha que o homem só compreenderia a realidade a partir do momento em que retrocedesse no tempo, identificando as causas da realidade atual, ou seja, respondendo à questão: como chegamos até aqui? Esta visão do mundo foi determinante para o homem conceber uma nova condição da sua existência ou para, pelo menos, criar mais uma categoria existencial, como veremos mais adiante. Dado que o único modo de compreender a situação presente seria explicá-la através de um encadeamento de situações passadas, a descrição científica do passado passou a assumir um papel de causa absoluta (a “causa eficiente” é absolutizada como causalidade universal) para a análise e avaliação não apenas da situação presente como de previsão para as situações futuras. No entanto, se esta absolutização da causalidade eficiente aristotélica ocorre nas ciências naturais e permite a física moderna, importa também notar que esta medição temporal também resultou

do desenvolvimento de uma consciência histórica. Só interessou ao ser humano medir as possibilidades futuras a partir do momento em que o mesmo se compreendeu como produto de um movimento temporalmente histórico. Isto é o mesmo que dizer que o ser humano só mede o seu tempo a partir do momento em que toma consciência de que a sua situação existencial está condicionada pelo tempo e espaço históricos, ou seja, do modo como a circunstância histórica compromete o seu desenvolvimento.

O conceito de progresso resultará desta combinação entre o modelo epistemológico da racionalidade científica, uma percepção de tempo que engloba um futuro pleno de possibilidades passíveis de serem avaliadas e calculadas racionalmente, e o desenvolvimento de uma consciência da situação histórica do indivíduo. Começamos a compreender de que modo é que o conceito de progresso se esboça, dado que a concepção científica do mundo implica um movimento temporal de recuo no tempo, na medida em que as causas implicam uma anterioridade em relação aos seus efeitos, assim como uma projeção no futuro, na medida em que as leis formuladas, através da repetição dessas mesmas causas, são concebidas como universais. Logo, torna-se possível para o mesmo conjunto de factos e variáveis, prever acontecimentos da mesma ordem. Este constante movimento de retrocesso e projeção permite compreender o mundo progressivamente, tendo em consideração que existe no ser humano uma faculdade capaz de conceber e formular uma determinada regularidade no mundo natural que pode ser traduzida através do método científico, o que pressupõe, em simultâneo, que há uma regularidade presente no mundo que é inteligível para a razão humana. Deste modo as leis universais da natureza estão para a razão humana como a visão está para os olhos, ou seja, a determinação destas leis deveria ser encarada como uma função *natural* da razão.

A descoberta deste carácter funcional da razão humana determinou uma viragem epistemológica que teve como primeira consequência um abandono impulsivo do que era considerado antigo, ou seja, a tradição passou a ser considerada como um obstáculo para a compreensão do mundo. Deste modo, tanto o cânone clássico proveniente da Metafísica aristotélica, como o discurso religioso foram remetidos para a dimensão privada do indivíduo, sendo ambas destituídas das suas pretensões de áreas de conhecimento válidas para o ser humano, assim como do estatuto que possuíam no plano social e político. Ambas foram substituídas por uma abordagem racionalista e experimentalista, o que permitiu considerar que esta compreensão do funcionamento interno da natureza trazia consigo a expectativa arrebatadora do verdadeiro conhecimento do real. Assim como Kant afirma: «A revolução operada no campo do saber, graças à qual foi possível a constituição da nova ciência da natureza, consiste em que a natureza não se encontra dada como um livro aberto onde apenas

bastará ler. A ciência constitui-se e desenvolve-se por um projeto adequado, que nos torne possível interrogar a natureza e forçá-la a uma resposta. Algo de semelhante tem de se operar em Filosofia para esta se colocar no caminho seguro da ciência, para obter no seu domínio resultados tão certos como os obtidos nas diferentes disciplinas científicas.»⁷¹

Esta atitude de questionamento perante o funcionamento da natureza foi um dos primeiros sinais de que o ser humano se havia descolado da sua dimensão natural, isto é dizer que o ser humano se afastou do substrato natural que servia de referência à sua compreensão de si e do mundo, sendo que passou a conceber a natureza como objeto de estudo separada dele. Embora este pensamento tenha sido, primeiramente, constatado no visível crescimento das ciências naturais, o grande desafio concentrava-se, pelo menos o desafio que mais nos interessa, na reformulação metodológica que as ciências do espírito admitiram. Assim, num primeiro momento, analisaremos de que modo é que aconteceu esta assimilação metodológica entre as ciências naturais e as ciências do espírito.

Apesar das imensas e variadas dualidades que podem ser enumeradas ao longo da História da Filosofia, a finalidade do ato de conhecer sempre foi conceber uma determinada totalidade, traçada através das inúmeras relações possíveis entre os dois lados, o que pressupunha acreditar que o dualismo percecionado no mundo era apenas aparente e poderia ser ultrapassado. A título de exemplo podemos mencionar a dualidade existente entre mundo material e mundo espiritual. Contudo, esta dualidade era concebida como superável. Desde Platão até à escolástica medieval, uma realidade necessitaria da outra para se manifestar; nenhuma dispensava a outra e uma era entendida como tendo o seu reflexo na outra. Ao renunciar à visão essencialista pertencente à tradição, o conceito de verdade enquanto categoria metafísica perde o seu estatuto no mundo. O mundo natural deixa de ser pensado como reflexo e sinal de um outro mundo, eterno e transcendente. Pensemos, por exemplo, na “essência” de Aristóteles definida consoante *o que era ser antes de ser*. Este conceito pressupunha que em cada ente existia o seu fim próprio e, portanto, a necessidade de realizá-lo. A menção desse fim seria, então, essencial para conhecer esse ente (conhecer a sua essência, a sua verdade) e explicar os fenómenos com ele relacionados. Com o mundo uniforme da ciência moderna, o ente passa a ser pensado como conhecido a partir de causas naturais, ou seja, de acontecimentos anteriores que o possam explicar. O *telos* perde o seu valor explicativo. Os entes já não são pensados como entidades que têm por fim cumprir a sua essência ou a sua natureza, presente no seu *eidos*, mas como elos num encadeamento causal que lhes determinou

⁷¹ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Santos e Alexandre Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010). p. X

a origem e permite explicá-los. Esta substituição da causa final aristotélica pela causa eficiente do processo científico, na medida em que a segunda se tornou o objetivo central do método subjacente à cientificidade inaugurada no cerne da revolução científica, será uma condição central para o desenvolvimento do tema principal do nosso trabalho. O início da problematização do conceito de verdade, como nós o conhecemos hoje através do princípio da relatividade, teve lugar neste momento da História da Filosofia.

Com a entrada em cena da racionalidade científica, a visão essencialista perde o seu estatuto face aos resultados visíveis do método experimentalista. Deste modo, podemos antecipar que conhecer o modo como o mundo funciona tornou-se a prioridade do ser humano, assumindo os seus resultados como verdadeiros, devido à facilidade com que se adequava à realidade imediata. A partir do momento em que a concepção científica do mundo objetiva o mundo, o sujeito que conhece, ou seja, o homem, revê-se como separado desse mundo que ele próprio objetiva. É esta dualidade que a racionalidade científica inaugura, na medida em que esta se torna numa condição existencial do próprio sujeito que conhece. Logo, é próprio do ato de conhecer a existência dessa separação, o que implica que o ser humano deixa de se compreender a si próprio como um ser natural.

Esta cisão no modo de conhecer demarcou o surgimento de dois modos de pensar o mundo e de compreender a experiência do mesmo: um que «visa compreender factos pelo horizonte do seu sentido último»⁷², ou seja, o método hermenêutico, enquanto que o outro «visa explicá-los, para os poder prever.»⁷³, a saber a ciência natural. Enquanto que a primeira contém em si a ideia de uma determinada finalidade, necessária à produção de sentido, a última concentra-se apenas na causalidade eficiente, descrevendo a realidade através da formulação de nexos causais entre os diversos factos e acontecimentos, concentrando-se no modo como a realidade funciona e não no sentido totalizante que existe ou pode existir na mesma.

Antes de esta cisão se concretizar em duas vertentes autónomas capazes de explicar e compreender a realidade, deu-se uma tentativa de assimilar a metodologia científica ao corpo de estudo das ciências sociais e humanas. Nesse contexto, desenvolveu-se a concepção de que seria possível explicar a História humana, assim como o comportamento humano, de um modo

⁷² João André, «Natureza e Espírito - Tópicos para uma reflexão sobre a articulação entre as Ciências da Natureza e as Ciências Sociais», *O Professor*, 3^a, n. 35 (1993): 13–30. p. 8

⁷³ André, «Natureza e Espírito - Tópicos para uma reflexão sobre a articulação entre as Ciências da Natureza e as Ciências Sociais». p. 8

objetivo e neutro, isto é, na sua funcionalidade, para que os resultados atingidos fossem dotados da mesma universalidade e exatidão que os resultados das ciências naturais.

ii. Kant e a concepção de progresso

Apesar dos imensos trabalhos filosóficos realizados nesta época, podemos denominar Kant como o precursor mais significativo deste método racionalista. Com efeito, o autor denotou a incompatibilidade existente entre a racionalidade científica e a concepção de uma História universal, na medida em que esta última exigia uma metodologia particular, dado que o binómio causa-efeito não seria adequado para o estudo e sistematização de uma História universal. Será a proposta kantiana de uma metodologia própria para o estudo das ciências sociais e humanas, nomeadamente da História, que iremos abordar nas páginas subsequentes.

Para Kant, não apenas a natureza, mas também o comportamento humano, assim como a ética, a política, o direito e, em geral, as áreas que dele se ocupam, regem-se por leis universais que, enquanto tais, poderão ser conhecidas pelo homem através da razão. Assim como Kant afirma: «A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geómetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna. É que a razão pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exactamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objetos para os pensar, bem como enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica.»⁷⁴ Nesta passagem pretendemos realçar dois pontos centrais que ilustram o modo como Kant preconizou a metodologia científica: num primeiro momento, a alteração do cânone tradicional da metafísica, substituindo-o através de uma assimilação metodológica à maneira da Física e da Geometria, assim como a função da razão no que concerne à capacidade que a mesma apresenta de se medir a si própria. Tendo em consideração esta capacidade, Kant defende que é a partir desta razão que se deve reconstruir e reorganizar a estrutura da metafísica tradicional, reapreciando as questões colocadas e o modo como se deve responder-lhes. A constituição de limites à própria atividade da razão permite

⁷⁴ Kant, *Crítica da Razão Pura*. p. 23

delimitar a probabilidade de alcançar respostas. Assim como Strauss afirma: «A metodologia, enquanto reflexão sobre os procedimentos corretos da ciência, é necessariamente a reflexão sobre as limitações da ciência»⁷⁵. Delimitar o campo de ação da razão, assim como da própria metodologia científica, significa refletir sobre o que nesse campo de ação pode ser objeto dessa mesma razão e metodologia. Logo, impor limites significa a subsistência da razão e da metodologia científica.

Deste modo, Kant denota que é imprescindível uma análise crítica às capacidades da própria razão antes da construção de qualquer sistema filosófico, pois só é possível um conhecimento da realidade a partir do momento em que se consegue circunscrever o que é conhecível no real. A metodologia da ciência era a grande preocupação de Kant, o que implicava que a sua proposta de reestruturação da metafísica tradicional tinha como objetivo principal analisar a estrutura através da qual a razão conhecia, assim como os elementos determinantes que faziam parte dela. Ao elaborar a sua crítica desta capacidade da razão, o filósofo denota que existe uma estrutura determinante para o ato de conhecer, nomeadamente o conceito. O conceito implica, num primeiro momento, uma representação teórica do objeto sensível, mas esta representação não deve ser compreendida de um modo linear no que concerne à construção de uma imagem consoante o objeto. Esta dimensão conceptual determina o acesso ao real, na medida em que representa o modo através do qual o objeto é compreendido e integrado no sistema teórico, assim como Kant afirmará sobre os conceitos, nomeadamente as categorias, serão «condições *a priori* da possibilidade da experiência»⁷⁶, dado que ordenam e integram o diverso do sensível. Isto é dizer que apesar de a sensibilidade captar um conjunto de impressões diversas e aparentemente confusas entre si, o conceito irá ordenar e, em termos kantianos, sintetizar esse mesmo diverso de modo a lhe atribuir uma determinada forma, para que o diverso seja conhecível pela razão. A atribuição de uma forma determinada ao sensível depende do modo como o conceito molda a experiência do mesmo, o que implica que para Kant o conceito molda a experiência do mundo.

Neste momento Kant ainda se encontra sustentado por de uma metodologia universal, neutra e objetiva, e, por isso mesmo, valoriza esta capacidade da razão com a intenção de demonstrar o modo como a estrutura mental do ser humano conhece o mundo. Embora a análise kantiana merecesse mais detalhe e atenção, o que interessa reter para o nosso trabalho é o modo como a descoberta desta função da razão humana, nomeadamente a de se medir de

⁷⁵ Leo Strauss, *Direito Natural e História*, trad. Miguel Morgado (Lisboa: Edições 70, 2009). p. 67

⁷⁶ Kant, *Crítica da Razão Pura*. p. 125

modo a aceder à experiência do mundo, irá moldar e determinar todo o desenvolvimento subsequente. A partir do momento em que perguntamos pelo modo como a experiência se torna possível para o ser humano, perguntamos pelo conceito enquanto determinação dessa experiência. O conceito, compreendido enquanto condição de possibilidade da experiência, projeta a forma da experiência em si, não apenas de um modo representativo, no sentido em que é uma mera imagem do acontecimento, mas no sentido em que integra a experiência num todo coerente e unitário. Ao desenvolver a noção de conceito Kant denota que o mesmo contém sempre uma unidade plena para consigo mesmo. O conceito unifica a experiência da qual ele mesmo é condição de possibilidade, o que implica que a unidade experienciada no mundo depende, intrinsecamente, da própria estrutura unitária do conceito. «*A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objeto.*»⁷⁷ Tal implica que o conceito que representa a unidade do diverso unifica o próprio diverso através do seu método. É fundamental compreender esta unidade como necessária à própria síntese do conhecimento, não no sentido empírico, mas no seu sentido transcendental, ou seja, na medida em que é condição de possibilidade de qualquer metodologia do conhecimento e, conseqüentemente, estruturação de um determinado conceito, dado que integra a própria estrutura da razão humana.

No entanto, a razão kantiana não se depara apenas com uma natureza ou com fenómenos naturais que a razão poderia conhecer através do conceito. Ela depara-se também com o mundo da liberdade prática, com a ação humana e com a História que dela resulta. Assim, tendo em consideração o que foi dito anteriormente acerca do conceito, pode-se dizer que Kant denotou que a unidade atribuída ao processo histórico, de modo a que o mesmo se tornasse cognoscível, não poderia ser dada através da causalidade eficiente pertencente à racionalidade científica. A História resulta da liberdade da ação humana, não da determinação natural. No entanto, se os fenómenos históricos e práticos não podem ser determinados como são os fenómenos naturais, eles ainda assim fazem parte de um todo a que podemos chamar realidade humana e têm de ser, nessa medida, inteligíveis. Tem de haver, portanto, uma estrutura unitária que os unifique, embora sem deixar de respeitar a sua diferença irreduzível. Para que a agregação de dados, acontecimentos e ações no curso da História humana fosse inteligível consoante o modelo do progresso é necessário uma unidade que os unifique. O autor denota que esta unidade só pode ser encontrada a partir da suposição de que, na História, haja um fim, uma causa final que oriente os processos históricos. Este fim é inteligível e pode ser descortinado pela razão ao refletir sobre a História. A razão não o pode conhecer tal como

⁷⁷ Kant, *Crítica da Razão Pura*. p. 139

conhece as causas determinantes dos acontecimentos naturais, mas pode pensá-lo ao refletir sobre a liberdade e o progresso humano que se liga ao seu desenvolvimento, orientando a ação humana a partir desta reflexão.

Kant sistematizará este fim suposto na segunda parte da sua *Crítica da Faculdade do Juízo* intitulada *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica*. Assim como se pode ler na seguinte passagem: «Contudo a faculdade de juízo *reflexiva* deve subsumir sob uma lei que ainda não está dada e por isso é na verdade somente um princípio da reflexão sobre objetos, para os quais e de um modo objetivo nos falta totalmente uma lei ou um conceito de objeto que fosse suficiente, como princípio, para os casos que ocorrem.»⁷⁸ A partir desta citação podemos afirmar que os juízos teleológicos, isto é, os juízos que especulam sobre um fim, são juízos reflexivos, na medida em que se fundam através de uma atitude especulativa sobre o sentido global do progresso, assumindo uma função regulativa das ações humanas. Dado que uma concepção de História universal não poderia ser construída a partir da mera explicação dos seus nexos causais – pois se assim fosse era inconcebível retirar da mesma um sentido, uma compreensão que concedesse às ações humanas um valor, o que comprometia uma progresso qualitativo – era necessário formular um juízo que delimitasse e orientasse o próprio conhecimento da mesma. Este juízo teria como função orientar o caminho do progresso, anunciar como que um futuro expectável de modo a que o ser humano caminhasse em linha reta em direção a esse fim.

Seguindo o princípio aristotélico de que apenas o determinado pode ser conhecido, Kant desenvolve esta noção de juízos reflexivos para que se possa determinar, ainda que especulativamente, qual o fim que o progresso deve alcançar. Deste modo podemos mesmo afirmar que Kant determinou aquilo que a concepção de progresso tinha de indefinido e indeterminado, ou seja, Kant anunciou o modo como se devia combater a indeterminação que se presentia. Isto é responder a questões como: qual o rumo da humanidade? Qual o sentido da História? Para que fim tende o progresso?

Ao estabelecer a diferença substancial entre uma causalidade eficiente, que tem como objetivo explicar e descrever os mecanismos inerentes à natureza, e uma causalidade final, que tem como objetivo representar uma totalidade de sentido no curso da História humana, Kant inicia duas metodologias opostas: por um lado, temos a racionalidade científica das ciências naturais; por outro, temos os pressupostos necessários ao desenvolvimento de uma

⁷⁸ Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, 3ª (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2017). p. 319

hermenêutica que visa compreender e produzir um sentido totalizante a partir do processo histórico. Embora Kant prossiga afirmando que a oposição entre ambas as metodologias consiste numa contradição, o autor afirma também que o juízo reflexivo é a condição de possibilidade de progresso da própria racionalidade científica, dado que é através da pressuposição de um *fim* ao processo histórico que o conjunto de juízos determinantes se agregam e desenrolam, funcionando este fim como a referência à volta da qual tudo orbita. Assim como Kant afirma: «Por isso *para a faculdade de juízo reflexiva* o princípio seguinte é absolutamente correto: tem que ser pensada, para a conexão tão manifesta das coisas segundo causas finais, uma causalidade diferente do mecanismo, nomeadamente a de uma causa do mundo atuante (inteligente) segundo fins, ainda que este princípio seja também demasiado precipitado e indemonstrável para a *faculdade de juízo determinante*.»⁷⁹ Embora o confronto entre o juízo reflexivo e o determinante seja direto e inevitável, no sentido em que as formulações de ambos se estabeleçam através de metodologias contrárias, o autor pretende denotar que a conjectura de um fim é a condição de possibilidade do próprio conhecimento científico, dado que esta suprime uma limitação da razão humana, na medida em que lhe proporciona uma concepção determinada de algo que lhe aparece como indeterminado, a saber o próprio rumo do progresso, assim como o sentido do processo histórico. Kant prossegue do seguinte modo: «Só que a nossa razão não tem capacidade para as unir num tal princípio e por isso a faculdade do juízo, enquanto reflexiva (a partir de um fundamento subjetivo), não como faculdade de juízo determinante (segundo um princípio objetivo da possibilidade das coisas em si) necessita pensar para certas formas na natureza um outro princípio, enquanto princípio do mecanismo da natureza, como fundamento da sua possibilidade.»⁸⁰ Quando Kant afirma a incapacidade da razão em unir as experiências através de um princípio objetivo, o autor pretende afirmar que a História não é objeto de um juízo determinante, na medida em que não é possível agregar um conjunto de dados, acontecimentos e ações sem um plano de fundo que sirva de referência para a compreensão e conhecimento do mesmo.

Kant colocou em evidência a cisão que ocorreu no cerne da estrutura ontológica e metafísica do sujeito do século XVIII, no sentido em que demonstrou de que modo é que a viragem epistemológica anunciada pelo paradigma racionalista fez surgir a necessidade do seu contrário, ou seja, de um paradigma hermenêutico. Isto é dizer que o *nexus effectivus* da natureza requer um *nexus finalis*, na medida em que só atribuindo um fim ao processo global da natureza (processo histórico inclusive) se torna possível sustentar uma concepção de

⁷⁹ Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*. p. 323

⁸⁰ Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*. p. 322

progresso qualitativa e, deste modo, torna possível a própria investigação científica. Assim como o autor afirma: «Isso quer dizer que a natureza, considerada como simples mecanismo, poderia ter formado as coisas de mil outras maneiras, sem precisamente ter encontrado a unidade segundo um tal princípio e por isso não seria de esperar encontrar para aquela a menor razão *a priori* no conceito da natureza, mas somente fora deste.»⁸¹ Kant pretende afirmar que a contingência que se denota nos processos naturais, compreendidos no seu conjunto, deve ser ultrapassada através da instauração de um certo grau de necessidade. Noutros termos, tendo em conta que a razão não é capaz de conhecer nem a sua origem nem um fim determinado, torna-se necessário, para o seu bom funcionamento e para a própria possibilidade de conhecimento, a instauração de um limite que torne possível o próprio progresso. Esta instauração implica atribuir ao processo global da natureza um certo grau de necessidade através da formulação de um juízo teleológico.

Note-se a diferença essencial entre o *telos* aristotélico e o *telos* kantiano: enquanto que o primeiro está contido na essência do ente, isto é, o ente já apresenta uma determinação concreta antes de a concretizar no devir, na medida em que a sua essência pertence à sua natureza; o *telos* kantiano não é essencialista, isto é, circunscreve-se a uma formulação especulativa sobre um fim a concretizar, o que significa que Kant não estava interessado em conhecer, essencialmente, um fim. Pelo contrário, o autor compreendia o mesmo apenas como a possibilidade de uma determinação, destacando a função regulativa que o mesmo apresenta no devir do mundo. Tanto o mundo como o homem deixaram de ser as manifestações do divino como teriam sido compreendidos pelo homem mítico, assim como deixaram de ser consideradas espécies eternas imersas numa circularidade lógica. Por fim, a visão essencialista do homem foi substituída pela capacidade de moldar a experiência do mundo e do eu. Surge, como já mencionado anteriormente, um *eu* separado da sua própria natureza, o que implica compreender a autoconsciência de um modo radicalmente novo, a saber de um modo histórico.

Compreende-se, agora, o porquê de a liberdade ter, neste século, entrado em jogo, assim como todo um conjunto de valores concebidos como universais. Se a nova capacidade da razão prende-se com o modo como se transforma o mundo consoante as questões que queremos ver respondidas, então essa mesma vontade que coloca questões tem de ser considerada livre. Caso contrário, em vez de ações temos reações, o que invalidaria a própria possibilidade da História humana. E, como veremos, a concepção de uma História da humanidade é um marco fundamental que acompanhou passo a passo a concepção de progresso. Embora se tenha

⁸¹ Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*. p. 288

destituído a verdade do seu sentido dogmático, a boa notícia seria a de que o ser humano poderia passar a escolher a sua verdade, tendo em consideração que poderia construí-la.

Não tardou muito para que este modo crítico de conceber a razão humana descesse às massas, e se disseminasse e espelhasse, primeiro nos círculos intelectuais vigentes e, de seguida, através de uma série de eventos políticos e sociais que viriam a anunciar e reforçar mudanças estruturais no plano social e político do ocidente. Assim como Koselleck afirma: «A crítica é uma arte de julgar. Sua atividade consiste em interrogar a autenticidade, a verdade, a correção ou a beleza de um facto para, a partir do conhecimento adquirido, emitir um juízo que, como indica o emprego da palavra, também pode se estender aos homens. No curso da crítica se distinguem o autêntico e o inautêntico, o verdadeiro e o falso, o correto e o incorreto, o belo e o feio. Em virtude do significado geral que tinha durante o século XVIII, a “crítica” – enquanto arte de julgar e, portanto, de distinguir – estabelece uma conexão essencial com a concepção de mundo dualista então vigente.»⁸² Com esta citação pretendemos abordar o modo como a crítica contribuiu para a cisão social do século XVIII, sendo que lhe foi atribuído o poder de adjudicar a direção e o modo do transcorrer do processo histórico. O estabelecimento desta cisão não se reduziu a um processo teórico. Pelo contrário, abarcou efeitos sociais e políticos concretos que reestruturaram institucionalmente a sociedade, como se pode ler nas palavras de Koselleck: «Está presente no momento em que se executa a separação entre uma instância moral e uma instância política: o tribunal moral transforma-se em crítica política, não só por submeter a política a um juízo severo, mas também, pelo contrário, por separar-se como instância que tem a faculdade de julgar o domínio da política.»⁸³ Esta passagem é fundamental para compreendermos dois pontos cruciais do nosso trabalho: num primeiro momento, denota-se a expressão social e política da crítica racionalista, ou seja, comprova-se o efeito que o enquadramento conceptual apresenta sob uma determinada realidade; num segundo momento, compreende como é que a mesma se autoproclamou como superior face ao espaço político vigente, dominando-o através dos seus juízos; ou seja, o espaço político foi absorvido como objeto da própria moralidade. Dado que, se o objetivo da sociedade do século XVIII era consagrar um conjunto de conceitos, como a liberdade, conferindo-lhes um estatuto real e concreto, então era necessário que os mesmos tivessem a sua expressão a nível institucional,

⁸² Reinhart Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*, trad. Luciana Castelo-Branco (Rio de Janeiro: Contraponto, 1999). p. 93

⁸³ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 92

como se pode ler nas palavras de Koselleck: «O Estado dirigido pelo foro interior moral, assegurando-se assim o reino da liberdade.»⁸⁴

O interesse particular da História dos conceitos centra-se na compreensão que a mesma nos fornece relativamente ao modo como os eventos histórico-políticos se desenrolaram no curso da História. Para que seja possível conceber o progresso como algo presente no real, o círculo intelectual da época percebeu que teria que tomar o poder do Estado, de modo a instaurar a ordem moral que o método crítico anunciava. Deste modo, concluímos com Koselleck: «O processo que visa ao progresso envolve o Estado.»⁸⁵

iii. Nietzsche e Kant: um debate sobre o progresso

Nietzsche foi um dos filósofos que, mais diretamente, se opôs a esta nova concepção da razão, assim como a todo o paradigma racionalista desenvolvido na intitulada idade moderna. Nietzsche considerava a razão não como um valor supremo, mas como um simples instrumento de autoconservação da espécie humana. Isso quer dizer que a razão nietzschiana é compreendida como um meio através do qual se pode atingir um fim, sendo o fim último a própria sobrevivência. Tal implica, segundo o autor, compreender a razão como um instrumento vital para o próprio ser humano. Torna-se claro que esta incompatibilidade originária com Kant fará com que o autor enverede por um caminho contrário ao do mesmo, principalmente no que concerne à própria concepção de progresso e, consecutivamente, ao valor atribuído à recente Filosofia da História.

Nietzsche percebeu muito rapidamente a fragilidade inerente ao pensamento científico, principalmente no que concerne às promessas que derivavam das ideias modernas, tendo em conta que o autor interpretou estas mesmas ideias de acordo com a pretensão que as mesmas reclamavam de revelar uma verdade presente no mundo. No entanto, também teve em consideração o poder que as mesmas anunciavam. Assim como Vítor Gonçalves afirma: «Nietzsche critica fortemente uma modernidade que inculcou no homem ilusões de liberdade, abundância e felicidade baseadas no pretenso poder do racionalismo científico e na ideologia do progresso, vastamente subsidiária daquele. Este novo género de messianismo tornou-nos pusilânimes, incapazes de suportar a doença, o tédio, a morte, em suma, criou-nos uma repulsa

⁸⁴ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 84

⁸⁵ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 102

primária pelo sofrimento e pelo acaso vital, afastando-nos do espírito trágico.»⁸⁶ Deste modo, Nietzsche seria um não contemporâneo da sua época, o que, na minha opinião, lhe permitiu ver com clareza algumas das consequências que o racionalismo científico traria à História humana e ao seu comportamento.

Para Nietzsche esta mudança estrutural espelhava um ato de desespero do homem moderno face à sua condição de submissão ao pensamento racionalista. Leia-se a seguinte passagem: «O mestiço europeu (...) precisa da História como de um armazém de trajes. (...) Veja-se o século XIX como uma rápida alternância de preferência e mudança de mascaradas estilísticas; vejam-se também os momentos de desespero, quando “nada fica bem”.»⁸⁷ Esta crítica assenta numa concepção da História que desvirtualiza e desconsidera a singularidade do autor, assim como o seu estatuto no plano social, substituindo a figura do mesmo pelo modelo da técnica e do cientista especializado que se orienta pelo método científico. Deste ponto de vista dá-se uma democratização da História, o que, segundo Nietzsche, lhe retira o que a mesma tinha de melhor, a exemplaridade das Histórias, a nobreza e a particularidade das narrações.

Na História, onde Kant tinha procurando encontrar a confirmação de um progresso moral da humanidade, Nietzsche encontra precisamente os efeitos do cinismo de uma moral contrária à vida, sancionadora de perspectivas que se impõem pelo domínio e pela pressão cultural de crenças, hábitos e preconceitos que os filósofos, longe de questionarem, não fazem senão sancionar. Como se pode ler na seguinte passagem: «Aquilo que os filósofos chamavam “fundamentação da moral” e exigiam de si mesmos foi, visto a uma luz apropriada, somente uma forma doura da *crença* ingénuo na moral dominante, um novo modo de a *expressar*, portanto, um facto no interior de uma determinada moralidade e até mesmo, em última análise, um modo de negar que esta moral devia ser encarada como um problema.»⁸⁸ A particularidade desta passagem centra-se em Nietzsche encarar esta moral como *um modo de negar que esta moral devia ser encarada como um problema*, o que dá a entender que a crítica principal centra-se no facto da modernidade acreditar no poder da razão em impor limites ao seu próprio funcionamento e que esses limites estejam de acordo com o modo real com que a realidade se desenrola. O que para o autor implicaria criar um conjunto de ilusões irrealizáveis acreditando num sentido imanente da realidade, que na verdade não era mais do que o

⁸⁶ Vítor Gonçalves, «Nietzsche: antimoderno, pós-moderno, moderno», *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* 6, n. 2 (2013): 29–47. p. 33

⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal (Prelúdio a uma Filosofia do futuro)*, trad. Carlos Morujão (Lisboa: Relógio D'Água, 1999). p. 165 § 223

⁸⁸ Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal (Prelúdio a uma Filosofia do futuro)*. p. 111, § 186

produto da razão humana, mascarando deste modo a problemática inerente à moralidade. Enquanto que Kant pressupõe, abertamente, a possibilidade de um fim, Nietzsche renuncia a essa possibilidade, dado que esse fim não pode ser conhecido. Posto isto, o presente autor inclinar-se-á para uma visão niilista do mundo, dado que pressupor um fim para o processo histórico não implicava nenhum tipo de conhecimento do mesmo. Numa palavra, nós certamente temos a necessidade de dar fins às coisas e atribuir sentido às nossas vidas; mas isso não significa que as coisas tenham finalidades ou que a vida tenha algum sentido.

De acordo com a crítica nietzschiana, a objetividade implica uma forma de conhecer padronizada e regulamentada por leis e métodos externos ao sujeito. Esta preferência pela mecanicidade do *espírito objetivo*⁸⁹ em vez do talento singular do autor ou do cientista subjugava e restringe o verdadeiro espírito humano. E era isto que para Nietzsche era inadmissível: a admissão de um conhecimento despersonalizado implicaria um baixo esforço existencial por parte do sujeito no sentido ético. Contudo, Nietzsche e o seu pensamento permaneceram à margem da modernidade, dado que, perante estas críticas à *crítica*, continuavam a estar alinhadas as condições necessárias para que o progresso fosse a concepção que ordenasse o fluxo do devir no mundo. Noutros termos, perante a possibilidade iminente de não só conhecer a natureza e o homem, mas também de a transformar segundo um critério de validade universal, sustentado através de um método objetivo, isento de subjetividade, torna-se congruente admitir que no decurso da História esse conhecimento pudesse ser cada vez mais aprofundado.

A neutralidade atribuída ao método científico, assim como as pressupostas objetividade e universalidade dos seus resultados, sustentavam o paradigma epistemológico do progresso, dado que a sua metodologia poderia ser colocada em prática por qualquer ser humano, independentemente do seu contexto social e político. Eram estas as características que permitiam compreender a racionalidade científica como condição de possibilidade de um aprofundamento contínuo e uma melhoria significativa que teriam como pano de fundo a própria temporalidade histórica, o que implicará a atribuição de um novo estatuto à História em si, assim como inaugurar uma nova experiência de tempo, destacando o futuro como o tempo por excelência, na medida em que seria no futuro que o progresso se poderia concretizar. Estariam, deste modo, traçadas as linhas gerais para o estabelecimento de um modo de conhecer trans-histórico; e isso quer dizer que este novo paradigma não dependeria de circunstâncias ocasionais nem de instituições em particular. Mas a questão seria: qual o sujeito

⁸⁹ Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal (Prelúdio a uma Filosofia do futuro)*. p. 143, § 207

que conhece deste modo? Qual o autor de todas as ações que se submetem sob este novo paradigma de conhecer? De modo a manter os critérios de objetividade e de universalidade, este mesmo sujeito teria ele próprio de ser trans-histórico. Assim sendo, o autor e sujeito deste novo método era num primeiro momento a razão kantiana, da qual qualquer ser humano poderia participar; num segundo momento, a humanidade em si mesma, assumindo o seu papel político e social. Isto é, todos no seu conjunto e ninguém em particular. Deste modo, afirmava-se que o progresso tomaria a sua forma e concretização no devir histórico. Assim como Kant afirma: «A História, que se ocupa da narração dessas manifestações, permite-nos no entanto, esperar, por mais profundamente que se encontrem / as suas causas, que, se ela considerar *no seu conjunto* o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim o que, nos sujeitos singulares, se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá no entanto conhecer, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento, das suas disposições originárias.»⁹⁰ A concepção de que o conhecimento das causas é atingido através do *conjunto da espécie* anuncia que o sujeito do conhecimento deve ser a humanidade.

A compreensão da História enquanto um desenvolvimento contínuo no qual se manifestam as causas do comportamento humano, ou seja, os motivos pelos quais a História se desenrola deste modo e não de outro, tendo sempre em consideração a pressuposição da liberdade humana, implica conceder à História um carácter progressista, carácter este intrinsecamente dependente da vontade humana. Assim sendo, a História adquire um novo estatuto de conhecimento, na medida em que revela as causas do comportamento da espécie. Isto é dizer que a História concretiza a unidade que lhe foi concebida conceptualmente, demonstrando essa mesma concretização através de uma temporalidade histórica, isto é, através de um tempo que se faz historicamente. Como diz Koselleck: «Kant retomou essa ideia ao entender “romance” em um sentido metafórico, a fim de permitir que se manifestasse a unidade natural da História geral [*allegemeine Geischichte*]. Em uma época em que a História universal [*Universalhistoire*], que compreendia uma soma de História particulares, transformava-se na História do mundo [*Weltgeschichte*], Kant procurou o fio condutor que pudesse transformar aquele “agregado” desordenado de ações humanas em um “sistema racional”.»⁹¹ Esta citação de Koselleck pretende sublinhar de que modo é que foi Kant quem inaugurou a concepção de uma História cosmopolita, não apenas num sentido de uma História

⁹⁰ Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2009). p. 19-20

⁹¹ Reinhart Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*, trad. Wilma Maas e Carlos Pereira (Rio de Janeiro: Contraponto, 2006). p. 51

mundial, mas com a possibilidade de uma produção de sentido a partir da mesma. Não chega constatar a panóplia de ações e eventos históricos; é um imperativo formular sínteses, de modo a construir aproximações para que a História mundial se torne numa História com uma determinada direção. Essa direção visa, para Kant um maior grau de moralidade.

Deste modo, Kant concedeu ao processo histórico a possibilidade de uma unidade universal, de modo a elevar o estatuto da História enquanto disciplina passível de ser conhecida ativamente, representando a prova dos nove no que concerne à análise da evolução do progresso em si mesmo. A razão pura capaz de conhecer o mundo é agora capaz de conhecer o humano, e a História é o modo de aceder às causas das ações humanas. Será a partir desta compreensão da História enquanto narração das causas das nossas ações que continuaremos o presente trabalho de modo a explicitar a viragem epistemológica que tomou forma na delimitada idade moderna. Esta ideia de que a História nos permite conhecer as razões mais profundas do desenvolvimento humano permite-nos conceber a própria temporalidade como uma dimensão fundamental para o conhecimento, dado que a História efetiva-se através do tempo. É através de uma nova temporalidade que o progresso se desenvolverá e, como veremos, posteriormente, qualificará o próprio tempo como histórico. Com esta nova interpretação a História começa a sofrer alterações no seu cânone. Assim, como Kant afirmou, o objetivo é superar a singularidade confusa e particular do homem e compreendê-lo no seu conjunto.

A ideia de que a História é “mestra da vida” pôde adquirir, então, a partir de Kant, um significado mais profundo. Como escreve Koselleck: «A convicção de que fosse possível à humanidade extrair ensinamentos a partir da História do passado foi, até ao século XVIII, uma doutrina quase unânime e largamente disseminada.»⁹² Esta convicção que Koselleck menciona demonstra de que modo o estatuto da História se alterou, dado que o objetivo principal em retirar ensinamentos da História do passado seria aumentar a possibilidade de previsão do futuro, o que implicou reformular o modo como se interpretava a História. Dado que se fossem conhecidas as causas das ações humanas, retrospectivamente, então seríamos capazes de conseguir compreender que tipo de circunstâncias é que despontam determinados comportamentos, de modo a prevermos o próprio comportamento humano face a diversos cenários.

⁹² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 78

iv. Revolução – a prova de um futuro real

Ao longo do presente trabalho temos usado o conceito de revolução para nos referirmos a uma mudança drástica relativamente ao que estava vigente. Contudo, assim como Koselleck o fez e acompanhando o seu raciocínio, é necessário compreendermos de que modo é que este conceito desempenhou um papel significativo no decorrer dos séculos XVII e XVIII, dado que o interesse particular deste conceito centra-se na sua práxis social e política, ou seja, centra-se no efeito que o mesmo apresenta no plano social e político.

Num primeiro momento, o conceito de revolução significava «um movimento cíclico»⁹³, nomeadamente para ilustrar o movimento dos astros. Contudo, poderia significar também uma mudança drástica da trajetória. O interesse de referir os significados primários de um determinado conceito encontra-se tanto na possibilidade de denotarmos o cruzamento entre o seu significado e a perceção de um determinado acontecimento, como na evolução do seu significado, denotando a historicidade do mesmo. O que nos permite compreender qual o tipo de relação que o conceito estabelece com o evento que lhe corresponde. São estas as relações que mais interessam ao nosso trabalho, principalmente quando é na revolução francesa que o mesmo encontra a sua correspondência. Dado que é através da História dos conceitos que conseguimos compreender a correspondência que existe entre um conceito e um determinado evento histórico.

Os conceitos fundamentais de uma época não podem deixar de se enquadrar nessa época, a qual os explica e lhes fornece o contexto. Geralmente, a sua compreensão depende desse contexto, pelo que há uma circularidade entre um e outro: o conceito depende do contexto em que se insere e, ao mesmo tempo, ilumina-o.

É fundamental compreender que, assim como foi referido no capítulo anterior, quando se compreende e conceptualiza a experiência do mundo consoante uma determinada circularidade lógica, os conceitos necessários à explicação dessa mesma experiência anunciam e representam essa mesma circularidade. Isto é dizer que a natureza do conceito deve ser compreendida através de uma causalidade final, na medida em que o conceito anuncia a finalidade da ação.

⁹³ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 63

Contudo, quando algo acontece no mundo que desafia o enquadramento concetual vigente, torna-se necessário repensar o seu significado para que se seja possível adequar a linguagem ao evento ou ao conjunto de eventos que colocaram em causa o que estaria pressuposto. É claro que um acontecimento em particular não é suficiente para abalar um enquadramento conceptual. Contudo, o que é crucial compreender é que a revolução francesa não se deve reduzir, historicamente, a um evento em particular. Deve, pelo contrário, ser considerada como o culminar de uma reformulação, levada a cabo por diversas frentes sociais, do enquadramento concetual vigente. Isto é, compreender a revolução francesa como um momento de consagração da mudança de trajetória, mudança esta que instaura uma temporalidade nova, interrompendo a ordem estabelecida.

Para que fosse possível instaurar o progresso no mundo era fundamental atestar a sua existência no plano social e político, dado que no decorrer do século XVII deu-se uma politização da vida social, na medida em que uma luta que merecesse ser travada teria que ter uma determinada expressão política. Para tal era necessário um evento que alinhasse o plano da práxis política com o projeto teórico da razão humana. Deste modo, podemos afirmar que a revolução francesa pode servir de ónus da prova para quem queria defender que o progresso teria, finalmente, dado frutos concretos, na medida em que a mesma representou a consagração do progresso no plano social e político. Isto é dizer que seria possível integrar o progresso no enquadramento conceptual de modo a que o mesmo se tornasse numa condição de possibilidade da experiência por vir, moldando os eventos históricos de acordo com a sua conceptualização do tempo e da História. Assim como se pode ler nas palavras de Koselleck: «Perceberam que a decisão invocada moralmente implicava uma questão política crucial e, ao contrário da sociedade, estavam inconscientes da incerteza do seu futuro, e, portanto, da crise. Esperavam uma catástrofe política. A decisão política, em si mesma, seria alcançada pelo advento da Revolução Francesa.»⁹⁴ Deste modo podemos compreender de que modo a revolução francesa foi percecionada como o desfecho expectado, na medida em que representava a superação da crise e a vitória do homem moral sob o espaço político vigente.

Deste modo, revolução e progresso tornaram-se conceitos bastante cúmplices ao longo do século XVIII. Assim sendo, o conceito de revolução passou a anunciar um tempo por vir, isto é, adquiriu uma temporalidade própria, na medida em que anunciava um tempo a construir, simbolizando um caminhar avante no curso da História. «Assim, o conceito originalmente natural e, portanto, trans-histórico dissemina seu significado parcial e

⁹⁴ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 121

metafórico, que acaba por se tornar predominante. O movimento abandona sua base natural para adentrar a atualidade do quotidiano. Dessa forma, com o termo “revolução”, veio à luz o âmbito de uma História genuinamente humana.»⁹⁵ Nesta passagem, o advérbio de modo – *genuinamente* – é crucial para compreendermos de modo é que a História começou a ser interpretada. Uma História, genuinamente, humana é uma História que tem como pressuposto essencial a liberdade, dado que se a mesma anuncia um tempo por vir, tempo este aberto, então é fundamental compreendermos que esse tempo em aberto deve estar apoiado na possibilidade de o ser humano o construir livremente. A revolução representou para Kant essa mesma possibilidade de pressupor a liberdade em todas as ações. Daí a sua compreensão da História: só interessa compreendermos a História como um palco onde se manifestam e espelham as causas das nossas ações se pressupusermos as mesmas como livres *a priori*.

Deste modo já não se tratava de Napoleão, nem de França. A revolução era estrutural, proclamava abarcar a humanidade, não apenas no sentido em que circunscrevia todas as revoluções anteriores, ou seja, não se tratava de representar apenas um todo maior do que a soma das partes. Esta *revolução* anunciava todas as revoluções por vir. De um certo modo podemos afirmar que o seu esquema conceptual e, conseqüentemente, o seu impacto tornaram possível a existência eficaz das revoluções por vir, assim como a certeza de que o futuro existia. Esta circunscrição de várias e diversas revoluções numa só concedeu ao conceito de revolução um carácter histórico, dado que a universalidade e a unidade com que esta experiência de revolução foi conotada emancipou um campo de expectativas e possibilidades que ainda não tinham sido equacionadas.

Assim, como seria de esperar, este campo de expectativas encontra-se direcionado para um futuro que era, acima de tudo, uma novidade, não no sentido concreto de que aconteceria algo de novo no entretanto, mas no sentido em que esse mesmo futuro, essa mesma brecha temporal direcionada para a frente, era inédita no campo de possibilidades do ser humano até à data, dado que o termo de comparação mais próximo seria a concepção de um juízo final, o que reduzia a extensão temporal, anulando a concepção de um futuro em aberto que deveria ser construído e cumprido pelo ser humano. O tempo futuro tornou-se, com a revolução, numa certeza expectante e inédita, assim como nos diz Koselleck: «De facto, a revolução instaurou um futuro inédito, independentemente do facto deste ter sido percebido como progresso ou catástrofe, instaurando também da mesma forma um passado inédito; em sua crescente

⁹⁵ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 67

estranheza, ela tornou-se um objeto especial da ciência histórica e crítica.»⁹⁶ A partir desta citação de Koselleck podemos compreender de que modo é que a revolução inaugurou uma nova temporalidade, não apenas no que concerne à instauração de um tempo futuro, radicalmente novo, como o conseqüente distanciamento ao passado, na medida em que o mesmo era percebido como um retrocesso sob o pano de fundo da perspectiva progressista.

Tal implica que a nossa percepção da passagem do tempo depende, intrinsecamente, da aparência dos acontecimentos do mundo, ou seja, é fundamental compreender que a forma como o ser humano percebe a passagem do tempo encontra-se, intrinsecamente, subordinada à singularidade do evento. Quando a forma de um determinado evento é singular, no sentido em que não tem precedentes, dá-se como que uma interrupção no decurso normal do tempo. E, simultaneamente, tudo o que aconteceu precedentemente é percecionado com uma distância significativa, como que se aquele evento em particular tivesse catalisado a passagem temporal e tivesse projetado o humano numa temporalidade radicalmente nova. Pedro M. S. Alves explica-nos: «A lição da relatividade restrita é, portanto, que não há *o* tempo, mas *tempos*, que estes têm cadências diversas, e que a ordem sucessiva dos acontecimentos é sempre uma ordem de sucessão *relativa* a um referencial determinado.»⁹⁷ Esta breve explicação permite-nos compreender a revolução como o referencial que passou a ordenar a sucessão de eventos históricos.

O valor temporal da revolução que mais nos interessa encontra-se assente neste ponto específico. Embora já estivesse a ser cultivada a atitude revolucionária, nomeadamente face à tradição, através da disseminação da racionalidade científica, do trabalho kantiano da razão, foi a práxis revolucionária concretizada historicamente através da revolução francesa que inaugurou uma nova temporalidade. «O horizonte “natural” da História foi abandonado, ao mesmo tempo em que a experiência de aceleração descortinou novas perspectivas que impregnaram o conceito de revolução.»⁹⁸ Nesta passagem de Koselleck é fundamental denotarmos duas questões: num primeiro momento o conceito de revolução anuncia *a priori* uma experiência de aceleração temporal, no sentido em que interrompe a temporalidade vigente, afastando-se do tempo passado; num segundo momento, é necessário realçar a conexão entre um determinado horizonte da História que era concebido como natural e o seu consecutivo abandono, devido à incompatibilidade conceptual que o mesmo tinha com a

⁹⁶ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 81

⁹⁷ Pedro Alves, «Tempo Objetivo e Experiência do Tempo - A fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein», *Phainomenon*, n. 14 (2007): 115-42. p. 138

⁹⁸ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 70

experiência de aceleração proporcionada pelo conceito de revolução. Esta incompatibilidade era verificada na medida em que o horizonte “natural” da História era considerado como teleológico, tanto na época antiga como na medieval. Ou seja, o horizonte teleológico da tradição anunciava um *fim* à própria História, o que não dava espaço para a percepção de um futuro, enquanto que o conceito de revolução apressava a integração desse mesmo futuro no campo conceptual do homem moderno, proporcionando-lhe uma nova experiência do tempo.

A partir destas duas questões podemos denotar uma relação essencial ao presente trabalho: os conceitos que adquirem uma determinada historicidade correspondem, inevitavelmente, a uma determinada temporalidade; ou melhor: um conceito em concreto temporaliza um determinado evento, na medida em que o mesmo interrompe a ordem tempo, inaugurando um tempo novo. Esta relação implica denotarmos o modo como o conceito anuncia e esboça a experiência do tempo.

A título de exemplo podemos mesmo relacionar o conceito de autonomia da razão com a emancipação da liberdade considerada como pressuposto essencial para a ação humana e com a experiência de um futuro em aberto. Torna-se forçoso realçar que uma atitude autónoma apresenta como principal pressuposto a possibilidade real da existência da liberdade, ou de uma vontade livre, sendo que essa mesma capacidade só poderia ser colocada em prática e, conseqüentemente, manifestada no mundo, se a possibilidade de escolher fosse, de certo modo, um dado *a priori*. Note-se que o que importa vincar não é se a crença na vontade livre ou na autonomia da razão são objetos concretos do mundo, na medida em que são e estão presentes no mundo natural, pelo contrário o que nos interessa é o efeito que os mesmos apresentam sob o sujeito e, conseqüentemente, sob o mundo em que vivemos. É fundamental compreender que eles próprios, enquanto conceitos, moldam a leitura e a percepção dos acontecimentos do mundo à sua própria medida, o que implica assumir que o sujeito lê e percebe os acontecimentos consoante a medida do conceito. Considero que é nesta dimensão que Kant concebe a razão humana. Neste caso se a livre escolha tem de ser um pressuposto para a autonomia da razão então o tempo fechado da escatologia cristã tem de ser substituído por um futuro em aberto, onde seja possível concretizar essa mesma liberdade e autonomia num processo histórico qualificado de progressista.

É no momento em que se reorganizam as significações destes conceitos que o processo de secularização inicia o seu trajeto. De um certo modo podemos afirmar que o progresso impele esse mesmo processo no sentido em que a centralização conceptual eclesiástica teria que ser desmantelada para que a razão humana, enquanto sujeito, fosse capaz de atuar sob o

mundo. Pressupondo este novo tempo, é necessário reconhecer que, assim como Koselleck afirma: «O destino cede o lugar à autonomia da razão prática soberana.»⁹⁹ A História passa a ser revestida, temporalmente, através de um processo de aceleração que impele a humanidade para um futuro em aberto, onde é expectável que se emancipe o progresso. Este revestimento temporal, assim como a assimilação social e política de um enquadramento conceptual radicalmente novo que elabora e tece um conjunto de diretrizes práticas, opostas às anteriores, faz com que se perca o velho *topos* da concepção tradicional da História. Isto é dizer que o cânone que orienta a narração dos eventos teve que ser reformulado de modo a se conseguir adequar aos novos pressupostos, assim como à necessidade de falar em nome da humanidade.

É neste contexto teórico que Koselleck afirma: «A singularidade dos eventos – principal premissa teórica tanto do historicismo como das teorias do progresso – não conhece a repetição e, por isso, não permite nenhuma indicação imediata quanto ao proveito das ações passadas. Neste ponto a “História” [*Geschichte*] moderna destronou a velha *História* como *magistral vitae*. Mas o axioma do princípio da singularidade individual que determina o conceito moderno de História se refere – estruturalmente falando – menos ao ineditismo efetivo dos eventos do que à singularidade do conjunto das transformações da modernidade. Isso comprova-se pelo que passamos a chamar de “mudanças estruturais”.»¹⁰⁰ A perda do conceito de repetição é fundamental para compreendermos de que modo e com que impacto é que o *topos* da velha História teve que ser reformulado, dado que se a realidade perde a possibilidade de se repetir. Noutros termos, se a percepção daquilo que aconteceu, seja a título de moral particular ou de crise política, não contém em si a possibilidade de voltar a acontecer, no sentido em que o retorno é compreendido como um conceito preventivo, então o passado perde o valor que lhe era concebido pela tradição. Era este valor que atestava a sua capacidade de servir de exemplo, anunciando presságios através de circunstâncias cruzadas que eram consideradas como referências e transmitidas nos enredos através da narração de um determinado evento.

Progresso e retorno são conceitos que operam e preveem uma experiência do real e, conseqüentemente, uma experiência de tempo opostas, o que implicava que um, nomeadamente o progresso, teria que substituir o outro, o retorno. Embora, assim como Koselleck afirma acima, não é correto atribuir à mudança do *topos* o carácter inédito dos eventos, mesmo tendo em consideração que esse mesmo carácter tem uma função muito

⁹⁹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 239

¹⁰⁰ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 144

importante que consiste em fazer chegar, visivelmente, a todas as classes a tal singularidade das transformações que ocorreram. Se não existir uma assimilação concreta e visível das transformações conceptuais na vida social e política, o efeito dessas mesmas transformações é diminuído, no sentido em que apenas se circunscreve a um determinado círculo ou clube.

v. A Nova História – uma reformulação topológica segundo o progresso

Embora o tema sobre a transmutação do *topos* da História compreendida como *magistra vitae* em História em si merecesse um estudo próprio para que ficasse devidamente esclarecido, sendo essa transmutação as “mudanças estruturais” que Koselleck menciona na citação anterior, apenas iremos referir o modo como essa transmutação simbolizou a apreciação de uma nova qualidade temporal e uma nova condição humana.

A velha História era concebida, *grosso modo*, como uma narrativa do passado que tinha como principal função imortalizar a verdade e as virtudes de modo a conseguir transmiti-las para o presente. Deste modo poderíamos afirmar que o evento passado era consagrado e considerado como exemplo daquilo que deveria ser. Esta componente pedagógica e moral da História pressupunha que o historiador se comprometesse moralmente com o seu trabalho. Isto é dizer que a narrativa histórica pressupunha uma atividade judicativa por parte do narrador. Deste modo a velha História consistiria num conjunto de ensinamentos transmitidos por um mestre que elaborava uma teia de Histórias verídicas exemplares.

Contudo a nova História, ou aquela que viria a ser considerada como a História em si, anuncia uma autonomia da própria História em relação à moral e à política. Isto é dizer que a História autodeterminou-se enquanto área do conhecimento, adquirindo um estatuto científico. Assim como Koselleck afirma: «A História [*Geschichte*] como acontecimento [*Begebenheit*] único ou como complexo de acontecimentos [*Ereigniszusammenhang*] não seria capaz de instruir da mesma forma que uma História [*Histoire*] compreendida como relato exemplar. As fronteiras eruditas entre retórica, História e moral foram desconsideradas, e o uso alemão do termo “*Geschichte*” extraiu, dessa maneira, novas qualidades de experiência a partir da velha fórmula. (...) A História adquire então uma nova dimensão que escapa à narratividade dos relatos, ao mesmo tempo que se torna impossível capturá-la nas afirmações que se fazem sobre ela.»¹⁰¹ Deste modo pode-se compreender que a História perde a sua dimensão

¹⁰¹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 48-49

pedagógica e exemplificativa, sendo esta substituída pela autonomia desta área do saber. Esta autonomia estava relacionada com a racionalidade científica, na medida em que a dimensão valorativa da velha História teria que ser substituída por uma metodologia neutra que visasse compreender, objetivamente, as causas das ações humanas no processo histórico.

Deste modo, a História deixa de ser a perspectiva de um sujeito particular sobre um conjunto de exemplos positivos ou negativos para passar a ser um relato concreto de tudo o que acontece no mundo, isento de juízos de valor, de modo a representar o humano em si e assumindo como causa maior o projeto do progresso. É neste ponto que Koselleck desenvolve o modo como a nova História se assume a si própria como um coletivo singular, na medida em que se concebe a si própria como a representante da humanidade.

A assunção do termo humanidade enquanto conceito que representa universalmente o sujeito particular, nomeadamente a sua função de coletivo singular, assim como Koselleck afirma, é fundamental para compreendermos de que modo é que a História que, anteriormente, era considerada como um conjunto de narrativas cuidadosamente selecionadas consoante critérios valorativos, passou a abarcar a humanidade, ou seja, passou a ser considerada como um projeto mundial que relata e analisa as causas dos acontecimentos e das ações do homem, assim como Kant já tinha mencionado.

Esta assunção é um exemplo bastante eficaz para demonstrar a atitude moderna que Nietzsche aponta como falaciosa e enganadora, dado que um determinado grupo de indivíduos, nomeadamente a classe burguesa na sua generalidade, reclama para si o poder e o direito de falar em nome da humanidade. A própria designação de *vanguarda* anuncia de imediato uma certa legitimidade intelectual face aos que não partilham das ideias modernas, na medida em que estas simbolizam o avanço necessário para uma melhoria. Era esta mesma legitimidade autoproclamada que Nietzsche atacava.

Ao refletir sobre este singular coletivo que constitui o sujeito da História, escreve Koselleck: «O advento da ideia do coletivo singular, manifestação que reúne em si, ao mesmo tempo, carácter histórico e linguístico, deu-se em uma circunstância temporal que pode ser entendida como a grande época das singularizações, das simplificações, que se voltavam social e politicamente contra a sociedade estamental: das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções “*La Révolution*”...»¹⁰² Este processo de singularização que apenas pode ser definido através de um paradoxo, dado que

¹⁰² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 52

consiste numa objetivação do subjetivo, inaugura um conjunto de questões filosóficas, políticas, sociais e históricas que molda uma experiência de tempo radicalmente nova. Face a um futuro em aberto é necessário, imediatamente, estabelecer um conjunto de valores universais e incontestáveis, dado que o progresso só se tornaria possível se estivesse sustentado num conjunto de pressupostos que unificassem o transcorrer da História. De um certo modo, podemos afirmar que o progresso percebeu que só sobreviveria se abstratiza-se a subjetividade. A singularização dos vários progressos percecionados nas diversas áreas do saber transformou-se num movimento abstrato que originou um novo paradigma epistemológico.

A viragem fundamental entre o velho topos da História e a História moderna aconteceu quando o futuro passou a existir enquanto (in)certeza temporal, ou seja, quando o futuro passou a ser considerado como um campo de possibilidades aberto, onde se espelha a liberdade inerente à ação humana, e deixou de existir como um destino fatal ou trágico, ou simplesmente integrado numa teia de relações que se podem reduzir a decisões maniqueístas que culminariam num juízo final inevitável. Isto é dizer que o mesmo existe, mas que lhe falta definição.

Esta concepção de um tempo por vir em aberto, isento de juízos finais ou profecias apocalípticas, e antes repleto de possíveis desfechos, que em consonância com o movimento progressista, só poderiam ser desfechos melhores que os experienciados até à data, tiveram como consequência uma desnaturalização temporal. Isto é dizer que do mesmo modo que se deu a cisão entre natureza e espírito a nível epistemológico, também na experiência temporal se pôde verificar essa mesma cisão estrutural, na medida em que o substrato temporal, ou seja, a datação concreta percecionada através dos processos naturais, deixou de integrar o quadro de referências temporais do ser humano. Assim como Koselleck afirma na passagem seguinte: «O substrato natural desapareceu, e o progresso foi a primeira categoria na qual se deixa manifestar uma certa determinação do tempo, transcendente à natureza e imanente à História.» Através desta citação pretendo esclarecer que o tempo passou a ser medido através dos avanços e recuos percecionados no curso histórico consoante a concepção de progresso. Isto é dizer que a medição temporal que se encontra inerente ao conceito de progresso incide sobre uma concepção linear e matemática de que o tempo progride, unicamente, numa determinada direção. Face a esta linearidade, o substrato natural para medir o tempo teria que ser desvalorizado, dado que se queremos fixar como pontos de referência temporal os avanços qualitativos e quantitativos, compreendendo o tempo não consoante um retorno, mas consoante um constante acumular de marcos, com avanços que aceleravam a experiência temporal e recuos que retardavam a mesma, então nenhuma estrutura natural refletiria o

progresso. Koselleck prossegue: «Até ao século XVIII, duas categorias do tempo natural asseguraram a sequência e o cálculo dos eventos históricos: o movimento das estrelas e a sequência natural de governantes e dinastias. Kant, entretanto, ao recusar qualquer marcação histórica a partir de datas astronômicas fixas e censurar o princípio hereditário como irracional, renuncia à cronologia tradicional como fio condutor analítico de coloração teológica.»¹⁰³ A partir desta atitude concreta e prática podemos considerar que as referências temporais fixadas em processos naturais, nomeadamente fixos ou cíclicos, foram efetivamente substituídos por uma percepção do tempo destituída de um substrato natural, ou seja, com a instauração da razão e de portas abertas ao idealismo, o ser humano substituiu os princípios reguladores que se encontravam implícitos no mundo natural, por princípios lógicos centrados num modo universal e unitário de entender a razão e o homem. Deste modo a razão que se media a si própria passou a medir o tempo, ordenando-o consoante os eventos que considerava como referência, a cisão entre o mundo natural e o espírito teve nesta reformulação temporal uma das suas últimas consequências.

Deste modo podemos afirmar que a circularidade ontológica imanente da espécie eterna, anunciada por Aristóteles, que espelhava o processo natural, foi desvalorizada, não apenas porque pertencia à tradição e esta era a velha inimiga do progresso, mas porque efetivamente representava uma visão com um campo de possibilidades fechado e com referências ao mundo natural, o que implicaria que o inédito e o singular, do modo como eram compreendidos no século das luzes, eram incompatíveis com o sistema aristotélico. A renúncia da circularidade ontológica aristotélica e, conseqüentemente, do conceito de repetibilidade fez com que a História perdesse o *telos* natural que lhe correspondia, o que originou um tempo por vir indefinido e indeterminado. Embora esta concepção de fim tivesse sido secularizada através da escatologia cristã, esta também foi desvalorizada quando a racionalidade científica se emancipou. Assim como Koselleck afirma: «A História da Cristandade, até ao século XVI, é uma História das expectativas, ou, melhor dizendo, de uma contínua expectativa do final dos tempos; por outro lado, é também a História dos repetidos adiamentos desse mesmo fim do mundo.»¹⁰⁴ Embora o cristianismo integrasse a imagem do fim do mundo em acontecimentos concretos do mundo imediato, como, por exemplo, conceber a figura do Anticristo num herege ou definir uma determinada guerra como uma evidência do fim do mundo, o constante adiamento do Juízo Final teve como consequência social uma frustração generalizada, na medida em que o seu significado profético e escatológico ia-se desgastando.

¹⁰³ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 54

¹⁰⁴ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 24

Deste modo, a teleologia escatológica que adquiria expressão social e política na estrutura da Igreja Católica perdeu o seu valor temporal, na medida em que o fim adiado perdia, recorrentemente, o seu valor de fim na aceção em que era ele o produtor de sentido à vida terrena. Na ausência de fim a História da salvação, sendo esta o núcleo da Igreja Católica, perdia o seu valor no processo histórico. Isto é dizer que a História enquanto processo medido temporalmente se sobrepôs à História da salvação que representava, até ao século XVI, a única e a verdadeira História capaz de produzir sentido à vida concreta do indivíduo. Esta mudança estrutural alterou a concepção de fim atribuído à História, tendo em consideração que uma História submetida ao paradigma da ciência moderna não poderia assumir para si mesma um fim, dado que para tal teria de ser compreendida segundo um horizonte absoluto e não de acordo com a singularidade dos eventos ocorridos, o que implicava um horizonte versátil. Isto é dizer que a História foi cientificizada a partir do momento em que se tornou mais realística do que pedagógica, e a descrição do evento passou a ser o método do historiador.

Deste modo, se a Filosofia, a História e as restantes ciências do espírito quisessem permanecer em jogo no campeonato do conhecimento teriam de assumir essa mesma metodologia, desprendendo-se dos pré-conceitos e abdicando do seu estatuto tradicional. Podemos, posto isto, afirmar que se desenvolveram um conjunto significativo de áreas disciplinares novas, de modo a dar resposta a esta exigência, a saber, a sociologia, a antropologia, a psicologia, entre outras. Este aparecimento em massa de um conjunto de discursos sobre o homem, a psique e a sociedade desencadeou uma progressiva especialização do saber, o que veio substituir o culto e o erudito pelo técnico e o especialista. Assim, como já mencionámos anteriormente, a História perde o seu carácter didático e pedagógico na reestruturação topológica que sofre na modernidade. Essa mesma perda reflete o carácter futurista e, conseqüentemente, científico que a nova concepção de História adquiriu. Isto é dizer que o passado perdeu o seu valor enquanto evento histórico que significa, representa e transmite um conjunto de ensinamentos plausíveis e adequados, dado que esse mesmo tempo que passou não voltará. Logo, o foco mental deve estar direccionado para uma dimensão temporal futura consoante os indícios do presente de modo a conseguir projetar possíveis cenários.

Podemos afirmar que este desaparego e desvalorização face ao tempo passado foi o primeiro sintoma de que a História teria que se adaptar, metodologicamente e estruturalmente, à racionalidade científica, no sentido em que o resultado do seu trabalho teria que estar dirigido para a previsão de possíveis cenários futuros, o que implicava que a lógica probabilística estaria subentendida. Neste caso, começa-se a tratar de identificar e cruzar as

variáveis que servem de referência aos eventos, para que seja possível identificar um conjunto de desfechos possíveis quase a tempo real, isto é, contemporaneamente às próprias circunstâncias. Este advérbio de modo tem como função determinar o modo como é colocado em prática o novo método da História. Noutros termos, tendo em conta que o passado é desvalorizado e a meta a atingir é o tempo futuro, torna-se fundamental que o tempo que o historiador analisa seja mais presente do que o tempo passado. Esta especulação sobre o futuro era necessária dado que a repetibilidade dos eventos foi substituída pela singularidade e ineditismo dos acontecimentos. Contudo, a dificuldade inerente a esta projeção futurística começou a revelar-se à medida que o relato do evento se aproximava temporalmente do evento: «Mas a História [*Geschichte*], como totalidade, coloca aquele que a apreende de maneira compreensiva em um “estado propício à formação” [*Zustand der Bildung*] que deve influir no futuro.»¹⁰⁵ É de notar que a História deve ser considerada sempre como uma totalidade, não apenas de eventos, mas como a representante máxima da ação humana, e o que se encontra subentendido nesta compreensão da totalidade é a certeza de que a realidade é inteligível. Foi também com este sentido que a mesma adquiriu um estatuto de área científica, na medida em representava uma humanidade.

É necessário compreender esta análise do presente no sentido em que o mesmo é já a prova da História em si. Tendo em consideração que o tempo no qual a História passou a acontecer foi o tempo presente, o historiador é contemporâneo da sua própria História. A título de exemplo, podemos mencionar a revolução francesa como a prova de que a História acontece ou pode acontecer contemporaneamente ao homem. O mundo revelou um carácter histórico, no sentido em que a historicidade do evento é a condição do mesmo, dado que ele integra um determinado lugar e tempo que são, também eles, históricos. O homem desenvolveu uma consciência histórica, na medida em que se revê como parte integrante e ativa de um determinado evento, o que implica que o mesmo se encontra condicionado pela época que experimenta. Isto é dizer que o historicismo sobrepõe-se ao evento, na medida em que a História é contemporânea do evento. «A crise do historicismo coincide sempre com ele próprio, o que não o impede de sobreviver enquanto houver uma História [*Geschichte*].»¹⁰⁶ A relação oblíqua entre a História em si e a condição histórica do mundo e do homem consiste no facto do historicismo colocar em causa o estatuto científico da História em si, na medida em que circunscreve o evento. Contudo, a concepção de uma História universal faz com que essa mesma análise histórica adquira sentido. Sob o pano de fundo do conceito de progresso, o

¹⁰⁵ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 59-60

¹⁰⁶ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 60

papel da História em si é atribuir sentido aos eventos, integrando-os num curso temporal progressista. De modo a tentar ilustrar melhor esta distinção podemos afirmar que a condição histórica da revolução francesa é o facto de a mesma poder ser interpretada como o resultado provável de um conjunto de factores e variáveis presentes, anteriormente, à concretização do evento. E o sentido histórico da mesma reside no valor representativo que a mesma adquiriu, sendo este a expressão política e social do conceito de progresso.

Este esquema metodológico reflete já as características de um paradigma científico ativo e presente na leitura da mundividência do século XVIII. No momento em que a História se emancipa enquanto área de conhecimento, cientificamente validada, começam a surgir os paradoxos estruturais entre a natureza da área em questão e o pensamento científico. Do lado da racionalidade científica temos a necessidade de calcular as variáveis e os factores objetivamente, de modo a alcançar resultados empíricos viáveis, para que seja possível prever com exatidão cenários políticos, sociais, económicos, etc. Por seu lado, o processo inerente ao conhecimento histórico do mundo levanta as questões da relatividade da narração dos eventos, assim como a própria subjetividade do historiador. Se a consciência História significa, na prática, a tomada de consciência de que a condição do mundo e do homem depende da própria História, torna-se necessário compreender que essa dependência implica assumir a relatividade como uma característica intrínseca ao próprio trabalho da História. Assim como Koselleck afirma: «A ciência histórica atual se encontra, portanto, sob duas exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas.»¹⁰⁷ Seria impensável negar a existência da relatividade. Logo, a História não teria outra saída a não ser aceitar o paradoxo que a estrutura. A consagração da História enquanto ciência social teve lugar a partir do momento em que a relatividade se tornou numa crítica fundamentada à História em si, dado que para combatê-la foi necessário encontrar meios para atestar a universalidade, a objetividade e a unidade da conclusão histórica. O historiador viu-se obrigado a elaborar um método que refletisse uma racionalidade concreta e válida, uniformizando a tarefa da História. A crítica das fontes, a datação de documentos, o registo factual e empírico dos eventos, assim como a introdução de testemunhas foram os principais passos introduzidos no planeamento de uma metodologia assimilada ao processo científico, nomeadamente teoria, observação e constatação.

Como Koselleck afirma: «O que distingue a História moderna das Histórias anteriores é, antes de tudo, o estabelecimento, com a reflexão dos iluministas [*Aufklärer*], de uma

¹⁰⁷ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 161

História em si e para si, destituída de um objeto de conhecimento. A História tornou-se um conceito reflexivo. Desde o iluminismo, relacionam-se entre si as condições do fluxo da História e as condições para a ação e o conhecimento dela. Isso não teria sido possível sem a fixação de um determinado ponto de vista em meio ao movimento histórico.»¹⁰⁸ O fundamental a reter é que a História alcançou o seu estatuto científico a partir do momento em que assumiu como pressuposto uma autonomia própria, quer em relação ao método quer em relação ao seu conteúdo, no sentido kantiano em que reflete as causas das ações humana. De certo modo, a razão assume a função de sujeito em modo de colectivo singular, na medida em que universaliza a conclusão obtida, dado que esta reflete a racionalidade inerente ao processo histórico e ao seu sujeito – a humanidade. Esta concepção da História só é possível, assim como Koselleck afirma anteriormente, pressupondo a fixação de um determinado ponto de vista, nomeadamente a concepção de progresso. Caso contrário, a relatividade e a subjetividade contaminariam o processo histórico.

A assimilação metodológica do paradigma científico às intituladas ciências do espírito respondia à urgência de uma perspectiva fixa de modo a vencer a subjetividade e a relatividade, que eram consideradas como as duas grandes ameaças da racionalidade científica. Foi nesta correspondência que o conceito de progresso operou, transformando a velha História em ciência social. Assim como a História sofreu uma reformulação metodológica, também as outras áreas do saber teriam que seguir o mesmo molde.

Leo Strauss critica diretamente Max Weber, considerado um dos fundadores da sociologia contemporânea, relativamente à sua concepção de ciência social, realçando o contexto histórico e social que moldou o trabalho de Weber, nomeadamente no que concerne à tentativa de assegurar a cientificidade através da rigidez da distinção clássica entre factos e valores. A divisão efetuada por este autor torna-se fundamental para nós compreendermos de que modo é que a racionalidade científica se tornou parte integrante da metodologia das ciências sociais, na medida em que a divisão entre factos e valores permitia isolar a dimensão factual, ou seja, isolava o objeto de modo a identificá-lo de forma independente da dimensão valorativa que lhe seria atribuída posteriormente, sendo esta dimensão subjetiva. É a partir das dificuldades que encerra esta separação que Strauss atacará o “historicismo” weberiano. Segundo ele, mesmo reconhecendo a condição histórica do ser humano, isto é, a sua dependência simbiótica para com o tempo histórico ao qual pertence, a razão humana e a

¹⁰⁸ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 165-166

argumentação filosófica caracteriza-se precisamente por permitir ultrapassar a relatividade inerente à atribuição valorativa.

Embora Weber fizesse parte do movimento historicista da época, assumindo que a condição histórica possui uma função de categoria existencial, o autor quis tentar vencer isso com a pressuposição de que a razão poderia abarcar a tarefa de vencer a subjetividade, o que implicaria a pressuposição de que a metodologia científica, para ser intelectualmente honesta, teria que ser axiologicamente neutra. Assim como Strauss comenta: «A ciência social é necessariamente a compreensão da sociedade do ponto de vista do presente. Só os resultados científicos em termos de factos e das suas causas são trans-históricos. Dito de modo mais rigoroso, o que é trans-histórico é a validade dos resultados científicos.»¹⁰⁹ Neste comentário de Strauss, podemos denotar que, segundo Weber, o interesse da ciência social era adquirir a mesma validade e universalidade que a ciência dita natural, o que implicava a recusa da dimensão axiológica das ações humanas como fator integrante e fundamental para a compreensão das mesmas e, conseqüentemente, da presença de valores universais no curso da História. A posição positivista de Weber centra-se, como explicita Strauss, na relatividade dos valores e no conflito que os supostos valores universais apresentam entre si. Por exemplo, a liberdade concreta entra em conflito direto com a igualdade, o que levanta o problema de descortinar qual é que deve estar primeiro e porquê. Ao contrapor-se ao historicismo de Weber, Strauss pretende apontar uma distinção fundamental entre o que se poderia chamar historicismo e historicidade: ter consciência da historicidade dos valores não implica inevitavelmente estar fechado num historicismo. Pelo contrário, mesmo que se tenha consciência da sua historicidade, é necessário que se pressuponha um conjunto de valores e metodologias que consigam originar uma margem de manobra para se conhecer algo, que sejam capazes de representar uma certa imutabilidade. Assim como o mesmo autor afirma, pressupor este conjunto de valores e metodologias como válidos universalmente implica acreditar que a realidade em si apresenta um sentido imanente, feito à medida da razão humana. Isto é, como já foi mencionado anteriormente, há na realidade um princípio cognoscível presente no real correspondente ao modo de conhecer da razão humana do século XVIII.

Contudo, o intento deste momento do nosso trabalho não é aprofundar as especificidades da ética weberiana nem a sua crítica por Leo Strauss, mas apenas compreender a cientificidade procurada na dimensão moral do ser humano, e abordar o modo como a metodologia científica se enraizou em todos os setores da ação humana. A superioridade

¹⁰⁹ Strauss, *Direito Natural e História*. p. 36

hierárquica das ciências naturais, assim como a suposta objetividade do seu método, determinaram o início de um novo paradigma de conhecimento. Já não se tratava apenas de descrever, segundo nexos de causalidade, os fenómenos da natureza, mas trata-se de compreender o homem como um ser separado dessa mesma naturalidade. Isso implica o desenvolvimento de uma contradição existencial inerente à dualidade supracitada; ou seja, num primeiro momento separa-se o homem da natureza para que este seja capaz de se reconhecer enquanto ser racional que analisa e opera a natureza, mas, num segundo momento, exige-se que o ser humano se reconheça como objeto de si próprio que pode e deve ser analisado segundo os mesmos critérios com que o mesmo analisa o mundo natural. Deste modo, também o homem passou a ser concebido como um resultado natural, e não apenas no sentido biológico do termo. Pelo contrário, desenvolveu-se a ideia de que seria possível conhecer cientificamente o processo histórico, a cultura, a sociedade, e, conseqüentemente, o homem. A introdução da estatística na metodologia das ciências do espírito vem demonstrar esta tendência matematizante do processo de conhecimento do homem e do mundo, dado que a intenção da introdução desta disciplina seria a de agregar dados para que fosse possível denotar regularidades e uniformidades no comportamento humano, de modo a se conseguir igualar à exatidão e universalidade dos resultados das ciências exatas. Podemos adiantar que o conceito de progresso, desenvolvido pela racionalidade científica, está intimamente ligado a esta necessidade de denotar na realidade regularidades e agregações ao redor de pontos comuns, de modo a que seja possível calcular a probabilidade de determinados eventos acontecerem no futuro.

Deste modo, antes de existir uma divisão metodológica entre um modelo de compreensão, a hermenêutica, e um modelo explicativo, a ciência natural, tentou-se reduzir as ciências do espírito à racionalidade científica. Esta redução que pode ser traduzida através de uma transposição metodológica vem permitir uma nova concepção da História, do homem e do mundo, que será fundamental para a conclusão deste capítulo.

vi. Conceito e Experiência: a função prognóstica

Para que seja possível compreendermos melhor o modo como a “nova História” se estruturou é necessário explorar o impacto do conceito em si, qual a sua função epistemológica, qual o seu efeito na práxis social e, principalmente, qual a sua relação para com uma

determinada experiência de tempo. Nesse contexto, dever ter-se em consideração que no cerne da História em si se encontra uma estrutura central que se encarrega apenas da História dos conceitos. Daí que Koselleck escreva sobre a História dos conceitos: «Nesse sentido, a História dos conceitos, por mais específicos que possam ser seus próprios métodos, e apesar de sua riqueza empírica, é uma espécie de propedêutica para uma teoria científica da História – ela leva à teoria da História.»¹¹⁰ Considerar a História dos conceitos como uma propedêutica significa atribuir ao conceito a função de preparar o terreno para a realidade que surge no horizonte. Ou seja, a História de um determinado conceito auxilia a demarcar esse mesmo horizonte e, conseqüentemente, a adequar o espaço social e político a esse horizonte. O que nos interessará, neste momento do nosso trabalho, é referir o modo como o conceito esboça a experiência concreta do futuro, ou seja, o modo como o conceito esboça uma determinada experiência de tempo, no sentido em que o mesmo ocupa um lugar de antecâmara em relação ao próprio futuro, desempenhando um papel determinativo no que concerne à proveniência de diretrizes para a ação e os acontecimentos.

A partir do momento em que Kant considera o conceito como a condição de possibilidade da experiência é instaurado um conjunto de possibilidades reais e novas, no sentido em que o ser humano, para ter a possibilidade de produzir sentido, necessita da correspondência entre a expectativa e a experiência, ou seja, necessita de que a expectativa se efetive na experiência por vir do futuro. É inevitável que a maioria dos acontecimentos do mundo estejam fora do alcance do ser humano e possuam uma aparência obscura e incerta. Contudo, com o conhecimento de que são os conceitos que nos permitem aceder a uma determinada experiência e não a outra, tornou-se possível esboçar a aparência de uma experiência. O ser humano passou a incutir nas experiências a possibilidade de serem conhecidas e explicitadas pela razão humana, o que implica que: «o conceito serve não apenas para indicar unidades de ação, mas também para caracterizá-las e criá-las.»¹¹¹. Além do conhecimento orientado de uma determinada ação, Koselleck menciona a possibilidade de um conceito criar uma experiência. Noutros termos, o conceito molda a experiência que o ser humano tem do mundo.

É a partir desta possibilidade de criar uma determinada experiência a partir da elaboração de um determinado conceito que a universalidade atribuída a diversos conceitos, como por exemplo aos valores universais que iriam liderar todo o cenário político do século

¹¹⁰ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 306

¹¹¹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 192

XVIII, se tornou num pressuposto fundamental para a concepção de um processo histórico universal. A sociedade cosmopolita que Kant idealizou requeria um conjunto de conceitos que pudessem ser concebidos como universais e que tivessem como principal função a capacidade de produzir uma unidade no curso da História. Contudo, tal somente seria possível se partíssemos da mesma perspectiva. Isto é dizer que se o ponto de partida fosse igual para todos os seres humanos, seria possível considerar a sociedade cosmopolita como um projeto viável no processo histórico. Como a vanguarda política e social da época não se podia assumir como o representante desse mesmo ponto de partida, dado que insurgia na redundância de conceder a si própria a legitimidade para tal, teve que ser mais discreta e reclamou como pressuposto o interesse que a humanidade teria em politizar esses mesmos conceitos, de modo a integrá-los no plano social e político que acabaria por chegar num futuro próximo. Por isso, escreve Koselleck: «O homem apolítico, que o estado deve tolerar, se transforma despercebidamente em uma autoridade humanitária fora do âmbito de uma tolerância eclesiástico-religiosa, ou seja, no âmbito das reivindicações políticas.»¹¹² Nesta passagem Koselleck sintetiza uma contradição fundamental, nomeadamente aquela que existe entre um homem apolítico, ou seja, que se encontra fora do espaço político da época, e esse mesmo homem quando alude a um tipo de autoridade supra-individual que se auto-legítima no campo do espaço político. Esta passagem ilustra o modo como se deu a dialética entre a moral e política, dado que por apolítico deve-se compreender moral. Naturalmente, esta moralidade não se integra na tolerância e caridade religiosas; ela é uma moralidade do futuro, ainda por concretizar. Contudo, a sua concretização só se efetivará a partir do momento em que tiver a sua expressão social e política.

Apesar de esta passagem pelos valores universais e pela sua relação com a esfera política merecerem um estudo minucioso e atento, apenas pretendemos ilustrar a eficácia, a durabilidade e a força social que os conceitos apresentam quando entram no plano social com uma carga progressista, isto é, no sentido com que anunciavam um futuro melhor. Os conceitos apresentam-nas quando criam a expectativa de que uma determinada experiência representará um avanço significativo no curso da História. Foi através desta constatação de eficácia social e política que os conceitos se tornaram nas armas principais dos grupos políticos, tendo em conta que, perante um futuro em aberto e com uma crença na liberdade enraizada ao ponto de ser considerada como inata na natureza humana, o cenário político e social tinha de se centrar nos recursos linguísticos de modo a induzir as massas a ir de encontro à vontade política do grupo em questão. Deste modo, instaurou-se um conflito pelo conteúdo que o conceito representaria,

¹¹² Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 131

dado que se o mesmo contém em si a possibilidade de moldar a experiência concreta e real no mundo, também é possível reconsiderar o que ele representa de modo a dirigir a concretização da experiência consoante as vontades dos grupos políticos e sociais que deles fazem uso. O que implicaria que eles servissem, mesmo posteriormente, para explicitar as causas e os motivos de um determinado evento, apresentando assim também um papel determinante na construção da exegese histórica.

Deste modo, o conceito ocupa o lugar central na análise do horizonte de compreensão de uma determinada situação histórica. Daí que Koselleck afirme que «ao longo da investigação da História de um conceito, tornou-se possível investigar também o espaço da experiência e o horizonte de expectativa associados a um determinado período, ao mesmo tempo em que se investigava também a função política e social desse mesmo conceito.»¹¹³ Horizonte de compreensão e horizonte de expectativa representam realidades diferentes. Enquanto que o primeiro circunscreve-se ao processo interpretativo de um conjunto de acontecimentos, na medida em que os situa histórica, social e politicamente, o horizonte de expectativa pretende elucidar o prognóstico que estaria presente antes do evento concreto. De um certo modo, podemos anunciar que a expressão “horizonte de expectativa” pretende definir o cenário que seria esperado, o desfecho mais provável de acontecer, o que tem como primeiro oposto aquilo que efetivamente aconteceu, tendo em consideração a função prognóstica do conceito. Note-se que a História de um conceito identifica o lugar histórico do acontecimento, esclarece o mesmo consoante aquilo que seria expectável e revela quais os efeitos sociais e políticos do mesmo. A possibilidade de um conceito produzir efeitos concretos na experiência social e política derivam de os mesmos não se reduzirem à variedade de significados que podem assumir, isto é dizer que a diferença específica do conceito está na capacidade que o mesmo tem em representar totalidades de sentido, isto é, o conceito tem uma temporalidade histórica que lhe concede a competência para elaborar associações capazes de produzir sentido.

Esta característica em particular encontra-se acima das possíveis definições que o conceito pode adquirir ao longo do processo histórico, dado que implica que o todo é maior do que a mera soma das partes. No fundo, a História de um conceito assume esta premissa como um imperativo, assim como já mencionámos anteriormente que o conceito de revolução espelha um sentido que está além da análise e interpretação dos vários significados que o mesmo assumiu ao longo do processo histórico e de todos os eventos históricos que o mesmo representa. O que mais nos interessa desenvolver nesta análise do conceito é a relação que o

¹¹³ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 104

mesmo desenvolveu com a racionalidade científica, na medida em que prevê um determinado futuro. Assim como já foi mencionado previamente, a finalidade da racionalidade científica concentra-se no aumento da capacidade de previsão dos acontecimentos. Logo, podemos deduzir que a função do conceito que mais nos interessa analisar é a capacidade que o mesmo apresenta de prever um determinado evento. A partir do momento em que pressupomos que o conceito é a condição de possibilidade de experiência e, consecutivamente, que ele próprio é capaz de criar determinadas experiências do mundo, na medida em que as molda e programa, refletindo no mundo uma determinada totalidade de sentido, podemos afirmar que de um certo modo o conceito projeta no tempo a forma da experiência que lhe corresponde.

Se saltarmos até ao século XX podemos denotar como a importância do conceito enquanto estrutura que molda o mundo será colocada em evidência, tendo em consideração que as correntes ideológicas trabalhavam com conceitos que abarcavam uma totalidade de sentido teleológica, procurando assim o efeito prático e concreto que essas mesmas ideologias tiveram no curso da História. Deste modo, anunciaram a possibilidade de consagrar na História um sentido trans-histórico que se encontra inerente ao sistema conceptual que as mesmas delimitam. O conceito possui um princípio transformador do mundo, na medida em que atesta o modo como o ser humano experiencia o mesmo. A título de exemplo, consideremos o valor da dignidade. Embora não possamos comprovar a existência da dignidade humana no mundo, no sentido em que é possível encontrar o objeto da dignidade tal como se pode encontrar um pedaço de madeira, se integramos o conceito da dignidade num Estado de direito passaremos a experienciar o mundo como se essa mesma dignidade existisse faticamente no mundo. É esta estrutura do *como se* que o conceito anuncia. Já não se trata de atestar a verdade no mundo como objeto real ou manifestação do eterno no mundo, mas antes de experienciar o mundo *como se* este existisse desta ou daquela forma. Voltemos apenas a mencionar o conceito de revolução. Ao considerar este conceito, podemos anunciar que de um modo abstrato ele próprio esboça a forma de uma experiência concreta. De seguida, tendo em consideração a racionalidade científica e a concepção de uma História autónoma, processual e progressista, podemos afirmar que o uso deste conceito, assim como de outros, em determinadas circunstâncias sociais e políticas, tem como efeito moldar a leitura que o ser humano faz da realidade, na medida em que atribui um grau de realidade efetiva à possibilidade teórica da mesma. Esta previsão da experiência no âmbito social e político denuncia a função prognóstica que o conceito apresenta, tendo esta como finalidade a antecipação de um futuro próximo de modo a conseguirmos ajustar o campo de experiência a cenários e desfechos mais prováveis que outros.

Contudo, é necessário explicitar que a previsão proveniente do conceito não se reduz a uma projeção passiva da experiência ou sentidos que lhe possam corresponder, o que implica que o conceito opera na realidade. Podemos mesmo afirmar que a dimensão operativa do conceito tem consequências reais na probabilidade de a experiência acontecer ou não. A particularidade que mais nos interessa aprofundar é a relação existente entre o prognóstico fornecido pelo conceito e uma experiência de tempo inaugurada por esta capacidade de antecipação do futuro, assim como se pode ler na seguinte passagem de Koselleck: «O prognóstico produz o tempo que o engendra e em direção ao qual ele se projeta, ao passo que a profecia apocalíptica destrói o tempo, de cujo fim ela se alimenta.»¹¹⁴ O tempo para o qual o prognóstico se projeta é o tempo futuro, tempo este que, apenas a título comparativo, a escatologia cristã subtraía com a profecia apocalíptica.

O tempo futuro é experienciado como possibilidade real a partir do momento em que o prognóstico projeta formas de determinadas experiências, delineando um conjunto de expectativas face ao tempo por vir. E esta projeção só é equacionada se considerarmos o progresso como o conceito que determina essa mesma função prognóstica do conceito em si e da temporalidade histórica. Tal implica que antes da História dos conceitos está uma determinada experiência de progresso, concebida e disseminada antes da consciência do poder prognóstico do conceito em si, ou seja, do conceito como recurso e instrumento social e político que pode tomar e projetar diversas formas de modo a corresponder a diversas experiências. Como Koselleck afirma: «Desde a Revolução Francesa, essa batalha se intensificou e sua estrutura se modificou: os conceitos não servem mais para aprender os fatos de tal ou tal maneira, eles apontam para o futuro.»¹¹⁵ O interesse que demonstramos pelo conceito de revolução centra-se no valor temporal que a revolução francesa revelava e no modo como o mesmo expressa a eficácia com que o conceito opera na realidade. A função prognóstica do conceito tem como principal consequência temporal a inauguração de um tempo futuro que aparece ao homem como real, o que implica que a concepção de linha de tempo adquiriu uma nova extensão, e essa mesma extensão deve ser compreendida historicamente.

O tempo que era subtraído pelo apocalipse foi instaurado e concebido como real na ordem temporal que rege as experiências do mundo, adquirindo um estatuto e valor tão significativos que tanto o presente, repleto de circunstâncias e indícios do futuro, quanto o passado que estaria repleto de diretrizes universais, deveriam ser organizados, analisados e

¹¹⁴ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 32

¹¹⁵ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 102

reorganizados consoante o tempo futuro. Este esforço existencial que tinha como objetivo acertar no evento por vir teve como efeito a percepção temporal de uma mudança rítmica no curso do processo histórico e científico, o que implicaria que a percepção do tempo detetasse uma aceleração “natural” no curso da História. Esta aceleração foi impulsionada, num primeiro momento, pela expectativa gerada em redor deste novo tempo que ainda se encontra por vir, mas no qual já é possível vislumbrar as formas de determinadas experiências através dos conceitos mediatizados. Nas palavras de Koselleck: «Mas, com os processos de disseminação da técnica e a Revolução Francesa, essa antecipação subjetiva de um futuro desejado – e, que, por isso, deve ser acelerado – adquiriu, inesperadamente, um rígido teor de realidade.»¹¹⁶ Perante a possibilidade evidente do avanço técnico do mundo, o que facilitava visivelmente a vida, assim como a capacidade de moldar a realidade, trabalhando a mesmo sob a direção prognóstica dos conceitos, o futuro passou a ser desejado e programado de acordo com esses mesmo desejos. A semântica nunca perde o seu papel central. Por isso mesmo, o futuro desejado passa a ser o futuro expectado no foro social e político, o que desencadeia a aceleração do mesmo no plano social e político, iniciando-se o processo de previsão e, conseqüentemente, operando sobre a realidade em concreto de modo a ela se aproximar da expectativa antecipada pelo conceito.

Tendo isto em consideração, o horizonte da expectativa move-se consoante a luta conceptual levada a cabo pelos diversos grupos políticos e sociais, o que provoca uma instabilidade organizacional no espaço da experiência, sendo que é este mesmo que necessita dos conceitos para se poder integrar no processo histórico. Tanto na experiência concreta do mundo como na antecipação de um futuro é visível o afastamento entre o que aconteceu, o que acontece, o que vai acontecer e o que era suposto acontecer. Daí que Koselleck afirme, em conclusão, que «é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico.»¹¹⁷, por entre o nevoeiro de significações e acontecimentos que são atribuídos aos conceitos dá-se uma tomada de consciência da situação histórica na qual o ser humano se encontra inserido, o que implica a percepção do tempo como um tempo histórico, altamente dependente das circunstâncias científicas, sociais e políticas do seu tempo. Embora esta consciência de um tempo histórico pudesse subjetivar qualquer tipo de experiência no mundo, o conceito de progresso impede essa subjetivação ao inserir determinada situação histórica num processo histórico universal, reconhecendo cada situação como uma contribuição ativa e crucial para o alcance de uma melhoria futura. Daqui podemos deduzir que, a partir da experiência de aceleração temporal, o

¹¹⁶ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 58

¹¹⁷ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 313

conceito de progresso temporaliza todos os eventos e experiências do mundo, atribuindo-lhe um sentido temporal.

Koselleck afirma claramente: «O “progresso” é o primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa.»¹¹⁸ A compreensão do conceito de progresso como histórico deriva de o mesmo se concretizar na História, ou seja, o processo histórico é o meio através do qual o progresso tem a possibilidade de se concretizar. A diferença que Koselleck menciona terá sido percebida a partir do momento em que se inaugura um futuro, qualitativamente designado de inédito e singular, para o qual o espaço de experiência não lhe corresponde, no sentido em que os meios de acesso a esse mesmo futuro tinham que ser reconstruídos. Foi com este papel determinante que a racionalidade científica decidiu ficar. Também foi neste momento que foi plantada a semente da utopia, tendo em conta que o ser humano se encontrava perante um tempo inédito sem meios para o preencher e, sabendo que os conceitos são os progenitores da experiência, então começam a ser elaborados os grandes sistemas da Filosofia da História que viriam a ter expressão social e política no decorrer do século XX.

Além de histórico o conceito de progresso pode também ser considerado de meta-histórico, no sentido em que tira sempre proveito de todos os eventos, mesmo que a experiência não lhes corresponda. Isso implica que as totalidades de sentido do conceito de progresso se encontram sempre além do próprio tempo histórico, tentando demonstrar que o que irá ser, ou já é, será sempre interpretado como um aperfeiçoamento qualitativo em relação ao que já aconteceu. A dinâmica temporal do conceito de progresso é paradoxal na sua génese, dado que ao mesmo tempo que inaugura o tempo histórico se dissocia dele, na medida em que o transcende. O sentido do progresso só se encontrará num tempo meta-histórico, tempo este que tem como base uma concepção linear do próprio tempo, na medida em que o conceito de repetibilidade e de circularidade são insuficientes para expressar os movimentos sociais e políticos que caracterizam o processo histórico. Este sentido temporal interessa-nos na medida em que nos ajuda a esclarecer de que modo o conceito de progresso reformulou a nossa percepção temporal.

¹¹⁸ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 320

Capítulo IV – O retorno do fim: a crise

Este será o último momento do nosso trabalho, momento este que terá como objetivo principal abordar a crise proveniente do conceito de progresso. Apenas em modo de recapitulação, o conceito de progresso descendente da racionalidade científica apresenta a possibilidade de conceber o tempo de modo linear, isto é, admite uma gradação ascendente não apenas quantitativa, mas também qualitativa. Esta concepção deu-se, em parte, pela contraposição entre as épocas históricas anteriores à época moderna, dado que esta última representou uma cisão significativa para com o enquadramento conceptual imediatamente anterior. Assim como se pode ler na seguinte passagem: «A expressão tempo moderno – ou História nova – carrega consigo um lastro de conseqüências, resultantes da criação do conceito de Idade Média. Com os “tempos médios” – expressão ainda usual em Herder – percebeu-se a necessidade de designações para os outros tempos, o tempo anterior ou mais velho, e o tempo mais tardio ou moderno.»¹¹⁹ Esta contraposição e esta necessidade de designar, ainda que abrangentemente, as épocas históricas surgem da concepção de um tempo que progride do velho para o novo, do antigo para o recente e, como iremos tematizar no presente capítulo, do passado para o futuro e, conseqüentemente, do pior para o melhor. Karl Löwith denuncia também que: «Foi, em particular, a ruptura com a tradição, no final do século XVIII, que produziu o caráter revolucionário da História moderna e do nosso pensamento histórico e moderno.»¹²⁰ Deste modo podemos concluir que foi a partir da ruptura que a modernidade concretizou com a tradição, seja ela referente à escatologia cristã ou à concepção cíclica do cosmos, que se desenvolveu a concepção de um tempo linear e progressivo.

Embora a tradição perca o seu estatuto de verdade, enquanto dogma, adquire uma nova potencialidade. «A progressão surge assim na existência como avançando do imperfeito para o mais perfeito; aquele, porém, não deve conceber-se na abstração somente como imperfeito, mas

¹¹⁹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 271

¹²⁰ Löwith, *Meaning in History*. p. 193

como algo que tem em si como germe, como impulso, o seu contrário, a saber, o chamado perfeito: tal como a possibilidade aponta, pelo menos de modo reflexo, para algo que se deve tornar efetivamente real e, mais especificamente, a *dynamis* aristotélica é também *potentia*, força e poder.»¹²¹ Como podemos constatar através das palavras de Hegel, os conceitos pertencentes à tradição continuam presentes nas análises que se desenvolveram na modernidade, assim como podemos reconhecer pelos termos aristotélicos presentes na própria citação. Contudo, é fundamental realçar que é a relação que o sujeito que conhece estabelece com esses mesmos conceitos que se altera. Esta alteração advém da necessidade de construir a melhor concepção de mundo, melhor no sentido em que reflete a perfeição que existe na imperfeição do real. Quer isto dizer que a compreensão do mundo imediato deve ser orientada pela ideia de que há algo de perfeito a desenvolver-se e o sujeito que conhece deve orientar a sua análise de modo a se aproximar dessa ideia de perfeição.

Como já foi desenvolvido no II capítulo do presente trabalho, o conceito aristotélico de potência contém em si *a priori* um modo de ser implícito, ou seja, mesmo antes de algo se tornar há um dever tornar-se naquilo e não noutra coisa qualquer. Hegel aplicará os conceitos aristotélicos sob o fundo do progresso, o que implica que a concepção de progresso apresenta para o autor um carácter necessário, isto é, o progresso torna-se consoante o dever-ser do mundo. Deste modo o autor estabelece uma conexão significativa entre a causalidade eficiente característica da racionalidade científica e a necessidade de uma causalidade final para que seja possível ao ser humano orientar e modelar a experiência histórica consoante um *fim-futuro* que serve de referência a um presente em construção. Assim como já foi abordado no II capítulo a causalidade final, na terminologia aristotélica, prende-se com uma concretização do ser que já se encontra no mesmo enquanto possibilidade e dever-ser do seu ser. O *telos* de um determinado ser é a concretização da sua essência no devir do mundo, o que implica que esta concretização seja realizada no tempo.

A experiência temporal que o conceito de progresso inaugura prende-se com a concepção de que o tempo no qual se vive – o agora – deve ser compreendido como um tempo radicalmente novo, na medida em que é resultado da ruptura com o tempo imediatamente anterior. Logo, o tempo do agora deve ser o tempo da ruptura. Koselleck explica esta compreensão de um tempo novo da seguinte forma: «Por outro lado, o novo tempo pode indicar uma reivindicação qualitativa, a de ser novo no sentido de inteiramente diferente, ou até mesmo melhor, do que o tempo anterior. Então o novo tempo indica novas experiências que jamais haviam sido

¹²¹ Georg Hegel, *A Razão na História*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2018). p. 153

experimentadas dessa maneira, ganhando uma dimensão que confere ao novo um caráter de época.»¹²² Esta afirmação explica que o espaço de experiências sofre uma alteração drástica, dado que a compreensão que se tem do mesmo é orientada por uma nova qualificação.

Compreende-se que se a concepção de tempo permanecesse consagrada à escatologia cristã ou a uma visão cíclica do mesmo o adjetivo “novo” perderia o seu sentido através da falta de concretização prática. Esta concretização prática está intrinsecamente relacionada com a potencialidade do conceito, isto é, a sua função de moldar a experiência social e política, Myriam d’Allonnes definirá a ideia de progresso como o *modus vivendi* da própria modernidade, assim como Koselleck o fez: «O progresso tornou-se o *modus vivendi* da crítica (...).»¹²³ Deste modo a autora afirma que: «A ideia de progresso é assim a condição de existência e o *modus vivendi* da crítica. É na expectativa e na esperança do futuro que a crítica encontra, por sua vez, a sua validade e o fundamento legítimo do seu juízo face ao presente.»¹²⁴ Tendo em consideração que a modernidade pode ser caracterizada pelo processo crítico que ela própria inaugura, na medida em que é este mesmo processo que se encontra subjacente à racionalidade científica, podemos concluir que o resultado da análise crítica do presente teria que ser expresso numa melhoria concreta projetada num tempo futuro.

A partir deste processo crítico podemos adiantar que o mesmo já contém em si uma crise inerente, dado que é intrínseco ao processo crítico um momento de crise. Visto que para se decidir sobre o melhor ou o pior, o correto ou o errado, é forçoso considerar uma etapa de questionamento e dúvida, assim como Descartes desenvolveu, de modo a chegar a uma conclusão.

Contudo, a extensão temporal do conceito de progresso não se prende apenas com uma realidade presente e futura. Assim como já foi mencionado no capítulo anterior, a reformulação metodológica que as ciências sociais e humanas sofreram tinha como pressuposto esta concepção linear de um tempo progressista e, por isso, novo. Deste modo, é necessário concluir que o presente também passou a ser a referência temporal para uma análise crítica do passado. Isto é dizer que a reformulação da História deu-se através da concepção de um presente capaz de a compreender melhor, na medida em que a disciplina se estruturaria através de um movimento retrospectivo, tendo como centro referencial o agora.

¹²² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 274

¹²³ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 97

¹²⁴ Myriam Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l’expérience moderne du temps* (Paris: Seuil, 2012). p. 37

Esta compreensão retrospectiva da História implica perceber a época antiga e a época medieval como etapas ou momentos necessários para o desenvolvimento da razão humana. Isto é dizer que a compreensão da singularidade de cada época, nomeadamente no seu modo de pensar, costumes, tradições, religiões, etc, era substituída pela compreensão crítica dos contributos que cada época forneceu para que a época moderna se estruturasse enquanto tal.

Na seguinte passagem de Koselleck conseguimos compreender um pouco melhor o conceito de modernidade: «Campe estive muito perto de chegar a um conceito enfático para o novo tempo, como “modernidade” [*Neuzeit*], como o atestam as palavras recém-criadas com este objetivo e que por ele são registradas: o “novo mundo” [*Neuwelt*], que não significa somente a América, mas “designa também como um todo os homens que vivem agora”, de modo que se pode falar da “indústria do novo mundo”, ou do “mundo de agora” [*Jetzwelt*], em oposição ao “mundo anterior” [*Vorwelt*], ou ainda a expressão *Neuerthum* para designar o “tempo moderno” [*neue Zeit*], em oposição ao tempo antigo [*Altertum*]: “A inovação [*Neuerthum*] (...) ou melhor, a novidade [*Neuthum*]”, porque se referia ao grau mais elevado de formação atingido até agora.»¹²⁵ A oposição entre o tempo moderno e o tempo anterior apoia-se na concepção de progresso, na medida em que o que acontece agora é significativamente melhor do que o acontecimento anterior, dado que o tempo progride não só quantitativamente, mas também qualitativamente. Daí que o termo novidade represente aquilo que é considerado o mais elevado na cadeia do progresso, dado que o tempo do agora é sempre, de algum modo, o tempo mais elevado de acordo com a visão progressista do tempo. Esta oposição qualificou, automaticamente, os tempos anteriores como obsoletos, na medida em que os mesmos tornaram-se objetos da racionalidade científica. Isto é dizer que o projecto da modernidade alterou o modo de se estar no tempo e no mundo, dado que o seu processo crítico, a sua racionalidade específica, reorganizava os estatutos estipulados pela época antiga e medieval.

Hans Blumenberg tematiza esta problemática questionando a legitimidade dos tempos modernos sob tal reorganização, como podemos ler na seguinte passagem: «O problema da legitimidade está claramente ligado ao conceito de época em si. Apenas a época moderna se compreende como época e criou através de si mesma as outras épocas. O problema está latente na ambição dos tempos modernos de realizar uma rutura radical com a tradição e na desproporção entre essa ambição e a realidade da História que nunca pode recomeçar do zero.»¹²⁶ À medida da tábua rasa de Descartes a ambição dos tempos modernos seria a de

¹²⁵ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 279

¹²⁶ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel, e Denis Trierweiler (Gallimard, 1999). p. 126

conseguir consagrar um começo absoluto, o que implicaria uma ruptura radical com a época anterior, daqui surge a necessidade de delimitação histórica, num certo sentido a época moderna inaugurou a interrupção no curso da História, assim como no curso do tempo.

Este começo do zero partiria, segundo a tese de Blumenberg, de uma atitude característica da idade moderna, a saber a “afirmação de si”, como podemos ler na seguinte passagem: «“Afirmção de si” não significa aqui a simples conservação biológica e económica do animal homem através dos meios que a sua natureza pode dispor. Ela significa um programa existencial sob o qual o homem, numa situação histórica, encaixa a sua existência e na qual ele inscreve o modo como a irá perceber no meio da realidade que o rodeia e como irá apreender as suas possibilidades.»¹²⁷ No fundo, podemos ver espelhadas na definição desta atitude a definição de iluminismo apresentada por Kant, o conceito de Liberdade de Hegel, o papel atribuído por Marx ao proletariado, entre muitos outros produtos do projeto da modernidade. Será através deste posicionamento central no processo histórico que o ser humano reivindicará para si este mundo, assim como o conjunto de possibilidades, quer retroativas, quer futuras.

Para Blumenberg, a legitimidade do projeto moderno encontra-se em reconhecer esta atitude como a propulsora de uma nova consciência e da mesma ter surgido de um conjunto de paradoxos deixados por resolver na idade medieval. Assim como o autor afirma: «A gnose não superada, mas apenas transposta regressa sob a figura de um Deus escondido e da sua soberania absoluta incompreensível. A afirmação de si da razão deve competir com essa soberania.»¹²⁸

Relativamente à problemática da gnose Eric Voegelin afirma o seguinte: «Na completude gnóstica que deve acontecer dentro do mundo histórico, os componentes teleológico e axiológico podem ser imanentizados ou cada um por si ou ambos ao mesmo tempo.»¹²⁹ Esta citação permite-nos esclarecer de que modo é que a gnose estabelece a ponte de ligação entre a teologia cristã e o projeto da modernidade, dado que a mesma anuncia que as dimensões teleológicas e axiológicas podem ser conhecidas pelo ser humano, dado que se encontram presentes na realidade histórica. Tal implicaria que o ser humano deveria reapropriar essas mesmas dimensões, instaurando-as no mundo através do processo histórico. Deste modo, a compreensão do progresso histórico adquire uma forma radicalmente nova, assim como o autor afirma: «Um reino do espírito desenrola-se na existência temporal da História, onde cada

¹²⁷ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 149

¹²⁸ Blumenberg, . *La légitimité des Temps modernes* p. 146

¹²⁹ Eric Voegelin, *Ciência, Política e Gnose*, trad. Alexandre Sá (Coimbra: Ariadne, 2005). p. 95

espírito recebe do precedente o reino do mundo, até a História já completamente desenrolada se ter tornado numa “re-cordação”, na fase final da auto-consciência. A meta, o saber absoluto, é alcançado através da “redordação dos espíritos” (...).»¹³⁰

A partir da análise desta citação podemos compreender que a razão humana, desenvolvida pelo projeto da modernidade, é compreendida como uma necessidade e um imperativo face à possibilidade de conhecer o fim e o valor do processo histórico. Tal implicaria, automaticamente, que a ordenação cósmica fosse reorganizada e reconfigurada consoante esta nova atitude, logo a ruptura tornava-se um imperativo requerido pela prática. Assim como se pode ler na seguinte passagem: «Essa ideia ia tornar-se, na época de gestação dos Tempos modernos, um dos fatores essenciais da decomposição da ideia metafísica de cosmos. E a Filosofia das Luzes terá uma predileção por essa experiência, consistindo em pensar outros mundos e mundos diferentes, através da sua função crítica em relação ao homem e ao seu sentimento de superioridade cósmica: a afirmação de si da razão exige a saída da tranquilidade teleológica, da ilusão antropocêntrica.»¹³¹ A “afirmação de si da razão moderna” contribuiu para o desenvolvimento do tal *sentimento de superioridade cósmica* que Blumenberg menciona, e tal implica um novo modo de ser e estar no processo histórico, alterando a concepção e, conseqüentemente, a experiência que o ser humano tem do mundo e de si.

Deste modo, podemos afirmar que há um modo de se ser no tempo anunciado pela modernidade, um novo *ethos* anunciado pela racionalidade científica, dado que a concepção de novidade e o modo temporal como a mesma se manifesta implica, necessariamente, uma alteração no modo como o sujeito age. Assim como Myriam d’Allonnes afirma: «A modernidade assemelha-se, neste sentido, àquilo que os Gregos chamavam *ethos*: uma disposição, uma maneira de se constituir e de se conduzir (...).»¹³²

Esta disposição teve a sua máxima expressão no conceito de progresso e no modo como o mesmo apresenta uma temporalidade específica. Koselleck menciona o seguinte: «O progresso reunia, pois, experiências e expectativas afetadas por um coeficiente de variação temporal.»¹³³ Esta afirmação pretende explicitar que o conceito de progresso anunciava um entendimento dualista de tempo: por um lado, ele era resultado de um conjunto de experiências concretas e delimitadas no tempo, ou seja, uma análise reflexiva e crítica do presente; por outro lado

¹³⁰ Voegelin, *Ciência, Política e Gnose*. p. 85

¹³¹ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 170

¹³² Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l’expérience moderne du temps*. p. 100

¹³³ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 317

continha um conjunto de projeções e previsões sobre o modo como o futuro se poderia e se deveria manifestar. Tal implicava uma permeabilidade temporal, no que concerne a um passado tornado presente e um futuro tornado presente, ambos estavam reunidos através do processo crítico. Koselleck continua a analisar o conceito afirmando: «Kant, que criou a expressão “progresso”, aponta a mudança de rumo de que se trata aqui. Uma predição que espere fundamentalmente o mesmo não é para ele um prognóstico. Pois contradiz sua expectativa de que o futuro seria melhor porque deve ser melhor.»¹³⁴ Este comentário de Koselleck a Kant pretende ilustrar a compatibilidade e a mútua implicação que existem entre a natureza constitutiva de uma predição e a expectativa de que o futuro deve ser melhor, isto significa que o conceito de progresso, para Kant, apresenta uma moralidade imanente, na medida em que se o ser humano é capaz de prognosticar. Kant sabia que o prognóstico determina, pelo menos em parte, a experiência, então o ser humano devia moralizar os prognósticos de modo a que a experiência futura seja, efetivamente, melhor do que a do presente. Apenas uma História determinada como progresso poderia ser prognosticada, do mesmo modo que uma História prognosticada é a confirmação da História como progresso.

Contudo, considero que esta moralidade imanente não é interpretada por Kant de modo substancial, isto é, como algo que deve ser porque já se encontra presente de algum modo no género humano e no real. Pelo contrário, através da leitura da nona proposição de Kant, no texto *Ideia de uma História universal com um propósito cosmopolita*, podemos avistar a consciência do absurdo que existe na realidade, contudo o autor afirma que o objetivo seria desenvolver a capacidade de elaborar e estruturar um sistema que fosse capaz de refletir um fio condutor, de modo a melhorar o género humano. Assim como se pode ler: «*Um ensaio filosófico que procure elaborar toda a História mundial segundo um plano da Natureza, em vista da perfeita associação civil no género humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da Natureza. É decerto um anúncio estranho e, quanto à aparência, incongruente querer conceber uma História segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais; parece que, num tal intento, apenas poderia vir à luz uma novela. Mas se, por suposição, a Natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem plano e meta final, semelhante ideia poderia ser muito útil; e embora sejamos míopes para divisarmos o / mecanismo secreto do seu dispositivo, essa ideia poderia, no entanto, servir-nos de fio condutor para representar como sistema, pelo menos em conjunto, o agregado, aliás sem planos, das ações humanas.*»¹³⁵ Como podemos

¹³⁴ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 318

¹³⁵ Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. p. 35

constatar através da leitura desta passagem a suposição de um plano torna-se útil, na medida em que funciona como uma espécie de superação da aleatoriedade da realidade imediata do mundo, implicando a construção de uma realidade perceptível e compreensível pela razão humana, refletindo um conhecimento e experiência do mundo à medida do ser humano.

i. Kant e Hegel: da reflexão sobre a História ao conhecimento do seu sentido

Embora a diferença entre Kant e Hegel seja significativa, ambos reconhecem a legitimidade e a necessidade do conceito de progresso. Hegel afirma que: «Debaixo do sol nada de novo acontece. Mas com o sol do espírito é diferente. O seu curso e movimento não é uma autorrepetição, mas a sua aparência mutável, que o espírito para si faz, em criações sempre diferentes, é essencialmente um progresso.»¹³⁶ A suposição de um Espírito universal, por parte de Hegel, que tece o fio condutor que Kant pretende sistematizar, desagua na legitimação concedida ao conceito de progresso. Isto é dizer que a realidade é constituída de acordo com a razão humana. Hegel contorna o problema de uma repetição aparente através de um movimento organizado por etapas, em que cada uma delas cumpre o papel de superar a antecedente. Será através da divisão por etapas que Hegel integrará e compreenderá o próprio conceito de crise, atribuindo-lhe o valor de etapa consoante o seu entendimento do processo histórico. É através desta superação que o progresso adquire um estatuto de melhoramento, aproximando-se da concretização do Absoluto na História, dado que este absoluto se revelaria gradualmente no decurso do tempo.

Voltando a Kant podemos denotar que o mesmo não supõe a existência de um princípio absoluto que seja capaz de ser compreendido pelo homem através do transcorrer da História. Contudo, o autor admite a possibilidade do ser humano discernir um “plano intencional” da natureza. Como se pode ler na seguinte passagem: «Não há outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum *propósito* racional *peculiar* nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma *intenção da natureza* no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma História de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado

¹³⁶ Hegel, *A Razão na História*. p. 72

plano da natureza.»¹³⁷ Esta passagem ilustra a concepção de uma História da humanidade orientada pelo progresso, na medida em que a mesma tece-se a partir da suposição de uma intenção, para que se torne possível uma compreensão do género humano no decorrer do tempo. Kant denota que para que a concepção de progresso se efetive no decorrer do tempo era necessário que o mesmo assentasse num princípio. Isto é, de uma ideia que abrangesse todo o género humano.

Assim como Koselleck afirma: «Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos.»¹³⁸, como por exemplo virá a ser o conceito de humanidade. Embora o conceito de humanidade nos pareça, num primeiro momento, uma ideia clara e concreta sobre a natureza do ser humano, depressa o conceito se obscurece, cruzando e associando inúmeras possibilidades semânticas, algumas delas até mesmo contraditórias entre si. Considero que é esta ambiguidade originária do conceito que Koselleck pretende denunciar, quando afirma que eles contêm uma exigência concreta de generalização. A função dessa mesma generalização centra-se na versatilidade que é necessária, e oriunda do processo de formação abstrata do conceito, para que a conceptualidade do conceito seja capaz de disseminar a ideia que o mesmo comporta.

O que importa reter do conceito de humanidade, pelo menos para este ponto do presente trabalho, é a ideia que o mesmo contém em si, a saber, assim como Kant mencionou, a ideia de que existe um género humano unificado através da razão humana. Este conceito anuncia a possibilidade de unificar entre todo o género humano, simboliza uma espécie de superação da individualidade animal, priorizando a vida social e política, dado que irá ser através desta que o conceito se emancipará e adquirirá concretude e expressão.

Fazendo o tal movimento retrospectivo na História e seguindo a causalidade eficiente da racionalidade científica, podemos afirmar que o conceito de humanidade apresenta-se como um resultado lógico da concepção de progresso. Tendo em consideração que, como já afirmamos, o conceito de progresso denota uma experiência de melhoramento gradual através de uma linearidade temporal, era necessário compreender qual o sujeito desta progressão, isto é quem é que assumiria a autoridade do desenvolvimento. Sendo a liberdade um valor consagrado segundo a perspectiva progressista, torna-se claro que não se poderia atribuir a autoria apenas a uma pessoa, nem a um conjunto de pessoas. Era necessário existir uma inclusão geral de todos os seres humanos nesse mesmo papel de autor. Isto é, o conceito de

¹³⁷ Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. p. 21

¹³⁸ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 108

humanidade anuncia essa mesma inclusão, na medida em que todos os seres humanos projetam a sua individualidade nesse conceito generalista, consentindo a concepção de progresso, assim como a direção que o mesmo toma.

Koselleck denominará este conceito de humanidade segundo a expressão de coletivo singular¹³⁹, para que se compreenda que a *humanidade* inteira, embora através da voz da burguesia, pelo menos num primeiro momento, será projetada como a autora de um modo concreto de se estar no tempo. Quero com isto dizer que a concepção de uma linearidade temporal progressista em conjunto com a ideia de um coletivo singular, que assume as rédeas desse mesmo progresso, começam a apresentar sintomas da inauguração de um tempo radicalmente diferente.

«A crise do século XVIII reside de tal modo nas categorias dualistas – que aparentemente eliminaram a esfera política –, que se pode dizer que ela provém da dialética da moral e da política. Ao mesmo tempo, ela é esta dialética.»¹⁴⁰ Esta dialética entre a dimensão moral e a dimensão política surgirá da concepção de que o progresso deve tomar uma forma de aperfeiçoamento do género humano. Koselleck pretende através desta citação demonstrar o modo através do qual a humanidade conseguir destituir as velhas concepções de Estado, tentando impor à ação política a tarefa de expressar a moralização do género humano. Myriam d'Allonnes explicita a dialética entre a moral e política do seguinte modo: «As Luzes não admitirão mais a separação entre o «homem» e o «sujeito»: elas reivindicarão a possibilidade, para a moral, de exercer um direito de recurso sobre a política, elas agarrar-se-ão à imortalidade da razão de Estado, elas quererão substituir o consentimento à obediência.»¹⁴¹ Esta citação encontra-se relacionada com a função do coletivo singular de Koselleck, na medida em que atesta a dialética entre moral e política que se desenrolou no decorrer do século XVIII. O objetivo seria tomar, indiretamente, o poder político de modo a conseguir concretizar o dever moral no plano social.

A partir deste ponto podemos anunciar que a política passa a ser o meio através do qual se deve implementar o dever ser do mundo, o que implicaria que fosse necessário reformular a

¹³⁹ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 109: «Mas, só desenvolvendo um pensamento estruturalmente dualista a nova elite adquiriu uma autoconsciência peculiar, que a transformou naquilo que era: um grupo de homens que, como representantes e educadores de uma nova sociedade, assumiram suas posições intelectuais na medida em que negavam o Estado absolutista e a Igreja dominante.» Koselleck denota que este grupo de homem se assumirá como o porta-voz da humanidade, apelando para si a legitimidade moral de responder em nome do género humano. O autor atribui a função de coletivo singular a este fenómeno.

¹⁴⁰ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 151

¹⁴¹ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 35

concepção de Estado, assim como Hegel menciona: «Ficamos a reconhecer no Estado o todo ético e a realidade da liberdade e, portanto, a unidade objetiva destes dois momentos.»¹⁴² Tendo em consideração que a concepção de progresso assenta na ideia de liberdade, isto é, na possibilidade que o ser humano tem de escolher o seu próprio destino, então o modo como o governo do mundo deve transcorrer na História passará a ser compreendido através da concretização dessa mesma liberdade no plano social e político.

Como se pode ler nas palavras de Hegel: «A História universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso que temos de conhecer na sua necessidade.»¹⁴³ Esta História universal, que tem como sujeito a própria humanidade, passa a ser compreendida como o palco das ações livres do ser humano, isto é dizer que a História passa a ser interpretada como uma tarefa a cumprir. Tarefa esta que terá como objetivo principal, expresso em Hegel, a concretização efetiva da liberdade de cada um, sendo esta mesma liberdade considerada como a manifestação por excelência do Espírito na História. Quero com isto dizer que a História passa ter como objetivo a realização da liberdade de cada um, o que implica, necessariamente, reconhecer a moral como tarefa da ação política, de modo a balançar o exercício dessa mesma liberdade. Assim como Hegel afirma: «A substância do Espírito é a liberdade. O seu fim no processo histórico aduz-se deste modo: é a liberdade do sujeito; que ele tenha a sua consciência moral e a sua moralidade, que se proponha fins universais e os faça vigorar; que o sujeito tenha um valor infinito e chegue também à consciência deste extremo. A substancialidade do fim do espírito universal alcança-se através da liberdade de cada um.»¹⁴⁴ Deste modo, de acordo com a interpretação hegeliana, o Espírito universal manifesta-se no sujeito como a possibilidade de o mesmo escolher livremente o seu destino. Contudo, esta escolha deve ser considerada através da sua consciência moral, para que seja possível uma manifestação concreta no cerne da ação política. Podemos afirmar que a liberdade de cada um deve ser, para Hegel, o fim do processo histórico e a moralidade do sujeito o meio através do qual esta liberdade deverá ser concretizada. Assim como a dimensão política deve ser a expressão social e institucional da moralidade. Encontra-se explícita, nesta passagem, a dialética entre a moral e a política previamente mencionada. A ideia seria, portanto, tornar o humano mais humano através de uma concepção moralizante de humanidade que tem, pelo menos como definição primária, os vetores da liberdade em concordância com a moralidade. Dado que o objetivo da dialética entre a moral e a política seria consagrar a emancipação do homem enquanto homem,

¹⁴² Hegel, *A Razão na História*. p. 120

¹⁴³ Hegel, *A Razão na História*. p. 65

¹⁴⁴ Hegel, *A Razão na História*. p. 66

superando as desproporcionalidades visíveis no plano social e político. Apenas deste modo seria possível fazer corresponder a ordem social ao desenvolvimento de valores universais oriundos do processo crítico da modernidade.

Hegel tenta encontrar o fio condutor da natureza para a elaboração de uma História universal partindo do pressuposto da razão e da liberdade humanas, também anunciados por Kant. Contudo, a distância entre ambos os autores, neste ponto, centra-se a um nível substancial. Quero com isto dizer que Kant compreende a elaboração desta História universal como algo que pertence à capacidade do ser humano, na medida em que as faculdades do ser humano permitem-lhe pressupor uma unidade e agir em conformidade com essa mesma pressuposição. Assim, Kant defende que o ser humano deveria agir *como se* a realidade fosse racional e, por isso mesmo, sistematizar o progresso que o mesmo é capaz de atribuir à realidade, através da razão. A título de exemplo, podemos referir a seguinte passagem de Fukuyama que nos ilustra a relação mencionada: «Existindo ou não uma verdadeira vontade livre, virtualmente todos os ser humanos agem *como se* existisse; e avaliamo-nos uns aos outros com base na sua habilidade de fazer o que eles acreditam ser escolhas genuinamente morais.»¹⁴⁵

Por outro lado, Hegel compreenderá a realidade como uma emanção da própria razão, isto é dizer que o autor acredita que a realidade foi criada e existe à medida da razão e, conseqüentemente, da compreensão humana. Há, para Hegel, um princípio racional na realidade, para que a mesma seja cognoscível para o ser humano, assim como se pode ler na seguinte passagem: «Mas o único pensamento que consigo traz é o simples pensamento da razão, de que a razão governa o mundo, de que, portanto, também a História universal transcorreu de um modo racional. Esta convicção e discernimento é um pressuposto relativamente à História como tal.»¹⁴⁶ Hegel viola o princípio kantiano de que não se pode conhecer no plano da natureza nenhum propósito racional, dado que para o autor: «A razão é efetivamente a projeção da obra divina.»¹⁴⁷ Através desta passagem, compreende-se que o modo como Hegel compreende a razão humana e o princípio racional inerente à realidade centram-se na pressuposição de que a razão é um reflexo do divino que se revela tanto na realidade como no ser humano, tornando possível a construção de uma História universal.

Em suma, a diferença substancial que pretendo realçar entre os autores centra-se no facto de Hegel considerar que é possível, para a razão humana, conhecer o fio condutor da História,

¹⁴⁵ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992). p. 152

¹⁴⁶ Hegel, *A Razão na História*. p. 33

¹⁴⁷ Hegel, *A Razão na História*. p. 79

dado que o mesmo considera que há efetivamente um princípio racional no real; enquanto que Kant defende que não é possível conhecer esse fio condutor, contudo a sua pressuposição é útil, na medida em que orienta e modela o curso da História.

Seguindo o pensamento hegeliano, no que concerne à sua contribuição para este nosso itinerário conceptual, podemos afirmar que a construção da História universal hegeliana centra-se num processo de revelação, isto é, adquire um estatuto teológico e teleológico. Em Hegel há uma tentativa de conciliação entre a causalidade eficiente pertencente à racionalidade científica, que se traduz como recurso e meio metodológico, para uma causalidade final. Pressupondo a possibilidade do ser humano conhecer não só uma finalidade ao processo histórico, mas também um fim pleno, no sentido aristotélico do termo. Assim como o próprio autor afirma: «A meta da História universal é, pois, que o espírito chegue a saber o que é verdadeiramente e torne objetivo este saber, o realize num mundo presente, se produza objetivamente a si mesmo.»¹⁴⁸ Esta meta atribuída ao processo histórico pretende anunciar a possibilidade real do ser humano conhecer o fim da História, fim este que refletirá o próprio espírito divino, na medida em que o mesmo se manifesta através da razão humana. Hegel desenvolve a concepção de que o fim pode ser alcançado e conhecido através da razão humana.

Assumir um princípio de racionalidade, seja presente na realidade seja presente no ser humano, como manifestação do divino é substancializar a História, na medida em que reconhece a mesma como produto de algo extra-mundano, de modo a salvaguardar a legitimidade dessa mesma construção. Assim como se pode ler na seguinte passagem: «A História universal é a exibição do processo divino e absoluto do Espírito, nas suas formas supremas; é a exibição da série de estádios através dos quais ele alcança a sua verdade (...).»¹⁴⁹ Podemos afirmar que há em Hegel uma tentativa de revitalizar o estatuto de verdade pertencente à tradição, na medida em que o processo não se reduz a um mero trajeto acumulativo, nem ao resultado de uma capacidade humana. Por outro lado, o conceito de progresso, enquanto um conjunto de momentos que se superam, contém em si a possibilidade lógica de atingir e conhecer a verdade e a compreensão de que a mesma se revela na História. Como iremos abordar mais à frente, a ideia de que há um fim para o processo histórico e de que é possível ao ser humano alcançá-lo terá consequências significativas na experiência que o ser humano terá do tempo, dado que o futuro adquirirá um estatuto revelador, logo será necessário apressá-lo para que o conhecimento dessa verdade chegue.

¹⁴⁸ Hegel, *A Razão na História*. p. 75

¹⁴⁹ Hegel, *A Razão na História*. p. 76

Karl Löwith irá interpretar Hegel de um modo secular, mais precisamente: «Mais decisivo do que as limitações materiais da visão hegeliana é a fraqueza inerente ao seu princípio de que a religião Cristã é realizada através da razão na História do mundo secular – como se a fé Cristã pudesse alguma vez ser “realizada” de todo e ainda permanecer uma fé no invisível.»¹⁵⁰ Como já se podia intuir nas passagens supracitadas, Hegel estava preocupado em conciliar o esquema da escatologia cristã, nomeadamente no que concerne à sua causalidade final, com a racionalidade científica, na medida em que reconhecia que tanto uma como outra, estando isoladas, deixariam lacunas inultrapassáveis. Esta dimensão escatológica deve ser interpretada consoante o significado que Fernando Catroga explicita: «(...) fazem-no na perspetiva de um escathon, o que significa que o evento central só será no futuro; (...)»¹⁵¹ Isto significa que a projeção e antecipação de um futuro apresenta um valor referencial, quer no que concerne à experiência concreta do presente, quer na interpretação do passado. Deste modo, Hegel desenvolve uma dialética entre ambas tentando demonstrar filosoficamente o princípio de que o mundo foi construído por uma entidade divina como se fosse um relógio suíço, para que o ser humano fosse capaz de o conhecer e, assim, alcançar uma verdade revelada. Karl Löwith conclui que: «É uma mistura curiosa de ambos, degradar a História Sagrada para o nível de História secular e exaltar a última para o nível da primeira – o Cristianismo em termos de um Logos auto-suficiente que absorve a vontade de Deus para o espírito do mundo e para os espíritos das nações, o *Weltgeist* e o *Volksgeist*.»¹⁵² Na ótica de Karl Löwith há uma historicização do sagrado e uma sacralização da História universal de Hegel, dado que a razão passa a ser a evidência da vontade de Deus, o que implica também uma racionalização da fé.

Em contraposição com a interpretação secular de Karl Löwith, Myriam d'Allonnes contestará a interpretação secular não só de Hegel, mas do projeto da modernidade em si. Nas palavras da autora: «Este esquema interpretativo deslegitima *de facto* a modernidade dado que reenvia a sua reivindicação de rutura e de autonomia à auto-ilusão.»¹⁵³ Seguindo a interpretação de Hans Blumenberg, a autora pretende salvaguardar o projeto da modernidade compreendido enquanto uma reivindicação legítima de ruptura com a tradição, na medida em interpretar a modernidade seguindo uma estrutura secular seria reduzir o projeto da mesma a uma estrutura pré-existente que ultrapassaria sempre qualquer tipo de produção humana, devido à sua própria natureza.

¹⁵⁰ Löwith, *Meaning in History*. p. 58-59

¹⁵¹ Fernando Catroga, «Caminhos do Fim da História», *Revista de História das Ideias* 23 (2002): 131–234. p. 135

¹⁵² Löwith, *Meaning in History*. p. 59

¹⁵³ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 67

A concepção de que o processo histórico era uma tarefa a colocar em prática, de modo a alcançar estratos cada vez mais profundos de conhecimento e, conseqüentemente, de verdade, não demorou muito tempo a apresentar conseqüências significativas. O tempo já estava impregnado pela exigência de um aperfeiçoamento futuro, o passado encontrava-se cada vez mais distante e obsoleto, assim como o carácter real do futuro adquiria uma materialização abrupta no presente. O tempo presente passa agora a ser experienciado enquanto o propulsor desse futuro. O que implicará que o tempo do agora passará a ser o tempo por excelência da ação. O ser humano apercebe-se, nestas circunstâncias, que há muita coisa para fazer.

Assim como Koselleck menciona: «Com as exigências do Iluminismo tardio e com os acontecimentos da Revolução Francesa reuniram-se novas experiências, que também conferiam à expressão “tempo contemporâneo” uma força social e política.»¹⁵⁴ A Revolução Francesa deve ser compreendida, pelo menos de acordo com o objetivo do presente trabalho, como a evidência de que o conceito de progresso, assim como o projeto da modernidade, entranhou na complexa rede de relações vitais do ser humano. Quero com isto dizer que a Revolução Francesa apresenta a capacidade de demonstrar o comprometimento e determinação com que o ser humano levou avante a tarefa que lhe tinha sido incutida, nomeadamente a de fazer a História acreditando que esse mesmo agir estava em concordância com um princípio racional.

No momento em que Koselleck afirma que o “tempo contemporâneo” adquire uma força social e política, pretende ilustrar a ideia de que o que acontece no agora adquire um estatuto de sintoma sobre o que poderá acontecer no futuro, logo torna-se um imperativo considerar o acontecimento do agora como merecedor de discussão e análise crítica de modo a concluir o que ele poderá antecipar. A realidade e a importância que o tempo futuro adquire com esta nova experiência temporal traduz-se e ilustra-se nesta exacerbação do tempo presente. No fundo, é necessário compreender que o futuro não existe de outro modo a não ser através da projeção do mesmo no presente, e foi esta projeção que se materializou no evento da revolução.

Para que seja possível estabelecer a relação entre a revolução como símbolo de progresso moral e como símbolo de novidade é necessário compreendermos que a sua base constitutiva centra-se, como vimos até agora, no conceito de liberdade. Assim como Myriam d’Allonnes afirma: «A Revolução é uma crise que coloca em evidência uma ambivalência irreduzível: ela é, por sua vez, o sinal que testemunha a disposição da humanidade ao progresso moral e é aquela que revela a dimensão perversa da liberdade, suscetível de se virar contra ela própria, de se

¹⁵⁴ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 281

orientar para o bem ou para o mal.»¹⁵⁵ Podemos, então, compreender o modo como a revolução pode ser compreendida enquanto crise, adquirindo uma expressão social e política que é interpretada como um resultado lógico do progresso moral, sendo também interpretada como uma etapa superada no processo histórico. A Revolução, enquanto evento simbólico do *ethos* da modernidade, adquire um estatuto de necessidade no transcórre do movimento do progresso histórico.

A chegada da revolução ou o apelo à revolução, como mencionado por Marx, simboliza a possibilidade real de acelerar o processo histórico, de modo a atingir mais um momento de moralização do espaço social e político. Embora a revolução seja definida, por Myriam d'Allonnes, na citação acima, como uma crise, essa mesma definição denuncia o valor que a mesma apresenta enquanto etapa a superar, para que um estágio mais evoluído tome forma na dimensão social e política de uma determinada sociedade. Aqui encontram-se implícitas duas questões fundamentais para o presente trabalho: por um lado, temos uma concepção de crise que se define pelo momento de viragem necessário para que um estágio superior de desenvolvimento seja atingido, o que implica que a crise seja qualificada, ainda que indiretamente, de um modo positivo; por outro lado, essa mesma revolução só se efetiva a partir do momento em que a mesma consegue institucionaliza-se no plano político, o que apenas se consegue compreender após o evento tomar lugar na História, por sua vez esta necessidade instaurada num mundo já pré-estabelecido fragiliza o conceito de autoridade.

A revolução deve ser compreendida como um evento pontual no que concerne à sua temporalidade, ou seja, um evento que acontece no presente. Podemos afirmar que este entendimento do conceito de revolução é significativo para a compreensão de uma inauguração tanto do presente, como da presentificação do tempo futuro. Quero com isto dizer que a reflexão necessária de uma determinada revolução não pode esperar pela distância temporal, dado que se deve considerar a revolução como um momento amorfo da História, no sentido em que é a análise reflexiva e crítica que lhe concederá o tal estágio moral mais avançado. É como se a revolução abrisse uma brecha no tempo, concebendo ao ser humano a possibilidade de reorganizar o jogo, ou seja, de a usar como meio para um aperfeiçoamento da sua moralidade através da sua expressão social e política. Esta imagem que pretendo ilustrar de brecha temporal torna o momento presente da revolução como um instante hiperbolizado de possibilidades futuras.

¹⁵⁵ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 103

É através desta hiperbolização do presente que o termo de contemporâneo aparecerá na História, segundo Koselleck: «O que não se conseguira com o conceito do “novo tempo” [*neue Zeit*], conseguiu-se com o “tempo contemporâneo” [*neueste Zeit*]: criar um conceito de época que inaugurava um novo período, não sendo apenas o registo de uma visão retrospectiva.»¹⁵⁶ A distinção entre o “novo tempo” que a modernidade anunciava e o “tempo contemporâneo” é fundamental para compreender a concepção de um tempo histórico. A modernidade delimitou-se enquanto época a partir de si própria, ou seja, assim como afirma Blumenberg há um processo de auto-legitimação levado a cabo pelo próprio processo crítico e modelo epistemológico da modernidade, o que implica que a modernidade concebeu-se enquanto época. Além de delimitar todas as outras épocas, num primeiro momento intitulou-se como um “tempo novo” em relação aos “tempos médios”, mas pouco depois, delimitou-se a ela própria de modo a consagrar o instante e o agora em que age, como um tempo fora da sua temporalidade de época, isto é, como se o instante em que o sujeito habita na História fosse conceptualizado e, conseqüentemente, experimentado como um tempo fora da rigidez epocal.

Como Koselleck conclui: «Esta distinção entre “novo tempo”, ou “tempo moderno” [*neue Zeit*], e “tempo contemporâneo” [*neueste Zeit*] entrava agora em fase de crescente reflexão sobre o tempo histórico.»¹⁵⁷ É através desta distinção entre um tempo moderno, por contraposição a um tempo médio, e um tempo contemporâneo, ou seja, um tempo do agora que se prende e se concentra numa atividade reflexiva e crítica do momento presente, que fará surgir uma experiência histórica do tempo. A integração e a concepção de um tempo do agora colocará uma pressão existencial no presente, tornando-o no tempo por excelência da ação, assim como Koselleck anuncia: «A rápida adoção do conceito de tempo contemporâneo tem que ser interpretada como um indicador da acelerada mudança da experiência histórica e da rapidez de sua elaboração pela consciência.»¹⁵⁸ O tempo histórico centra-se num tempo que se cumpre através da ação humana, dado que o tempo da ação humana é delimitado pelo agora, a consciência desse mesmo agora adquire uma dimensão existencial e temporal significativa. O contemporâneo simboliza o tempo do agir humano que se encontra em marcha no processo histórico, o que implicaria conceber uma experiência de tempo que fosse compatível com o desenvolvimento de uma consciência histórica.

Esta historicização do tempo coloca em evidência a profundidade a que chegou a concepção de progresso e a sua unificação através do conceito de humanidade, confluindo

¹⁵⁶ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 282

¹⁵⁷ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 282

¹⁵⁸ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 282

numa produção de uma História universal que tem como objetivo principal atingir a liberdade e a moralidade do ser humano. Assim como Koselleck afirma: «O progresso e a consciência histórica temporalizam todas as Histórias no processo único da História universal.»¹⁵⁹, esta temporalização de todas as Histórias é oriunda do movimento retrospectivo que reconstitui e reconfigura a História universal de acordo com os acontecimentos presentes.

A contemporaneidade surge a partir dessa consciência histórica, dado que é a consciência da condição de historicidade, isto é, do modo como o ser humano é condicionado pela época da História a que pertence, que exigiu a concepção de um tempo capaz de lhe escapar ou, pelo menos, um tempo que seja consciente da sua historicidade de modo a integrá-la na sua reflexão crítica. Koselleck afirma que: «O tempo passa a ser não apenas a forma em que todas as Histórias se desenrolam; ele próprio adquire uma qualidade histórica. A História, então, passa a realizar-se não apenas no tempo, mas através do tempo. O tempo se dinamiza como uma força da própria História.»¹⁶⁰ Assim como já foi mencionado anteriormente o tempo passa a ser compreendido como um substrato permeável à conceptualização histórica que caracteriza as determinadas épocas. Enquanto que perante da ideia de um juízo final, pertencente à escatologia cristã, há uma anulação de um tempo futuro, pelo menos no sentido da possibilidade de concretizar humanamente esse futuro, pelo contrário perante a ideia de uma revolução esse mesmo futuro adquire um estatuto de realidade através da capacidade de projeção e antecipação do mesmo. Myriam d'Allonnes afirma que: «Se o tempo histórico da modernidade era caracterizado – tal era a sua «novidade» - pela distância crescente entre o conjunto de experiências herdadas do passado e as expectativas cada vez mais impacientes no que diz respeito ao futuro, residia nele uma convicção de que a aceleração devia tornar perceptível um melhoramento do género humano: a ideia de progresso havia investido o horizonte de experiências possíveis.»¹⁶¹ Através desta citação, é possível compreender que a partir do momento em que é despertada a capacidade humana de projeção e antecipação de um tempo futuro, juntamente com a crença de que o progresso moral é uma condição *a priori*, teremos uma aceleração temporal que visa o horizonte de experiências possíveis, na medida em que a reflexão crítica do presente ganha a velha forma da profecia. Tendo em consideração que o tempo futuro apenas se manifesta como antecipação e projeção, e que ambas resultam de uma análise crítica e reflexiva das variáveis que dizem respeito às circunstâncias em questão, a experiência que o ser humano tem do tempo é já em si mesma acelerada, dado que a sua

¹⁵⁹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 290

¹⁶⁰ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 282-283

¹⁶¹ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 12

experiência do tempo presente consiste em construir projeções futurísticas. Tal implica que o espaço de experiência se reduza à construção de um horizonte de expectativas.

ii. Espaço de experiência e Horizonte de expectativa: Koselleck e a aceleração dos tempos

Koselleck apresentará as categorias “espaço de experiência” – que se refere ao conjunto de experiências passadas e eventos presentes de uma sociedade – e “horizonte de expectativa” – que se refere ao conjunto de projeções e predições realizadas sobre o tempo futuro – para tornar possível uma compreensão dos movimentos histórico-temporais dos conceitos. Como o autor afirma: «Como categorias, elas fornecem as determinações formais que permitem que o nosso conhecimento histórico decifre essa execução. Eles remetem à temporalidade do homem, e com isto, de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da História.»¹⁶² O desenvolvimento e a análise destas categorias pretendem contornar a condição histórica do ser humano. Talvez a razão humana seja capaz de conseguir decifrar algum tipo de constância para que o progresso moral, que Kant tanto queria sistematizar, fosse salvaguardado. Contudo, a tensão continua presente, dado que a própria concepção de tempo foi moldada pela historicidade, na medida em que a presentificação do tempo futuro num agora opaco fez surgir uma tensão que impede a própria auto-reflexividade do agora. Koselleck continua: «Resumo deste longo discurso: é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico.»¹⁶³ Fernando Catroga acrescenta que: «No fundo, esta tensão para o futuro, que se plasmou como esforço para encurtar a distância entre o presente-futuro e o futuro-futuro, era também ânsia para se superar o negativo, isto é, de “matar” a dor e a morte, limitações provocadas pela inexorável passagem do tempo.»¹⁶⁴ A concepção de um tempo histórico, assim como a precipitação acelerada para um futuro utópico teria, como incentivo subentendido, o desejo de vencer a corrupção natural proveniente do devir. Contudo, este conjunto de novas soluções torna-se ainda mais problemático, dado que o tempo ao qual ambas se referem é um tempo por vir, o do futuro. Futuro este que permanece sempre distante face ao espaço de experiência no qual o indivíduo se encontra. É como se o indivíduo que se encontrasse no centro desta tensão se limitasse a

¹⁶² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 309

¹⁶³ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 313

¹⁶⁴ Catroga, «Caminhos do Fim da História». p. 201

projetar um futuro irreal, o que implicaria que a experiência existencial do ser humano estaria reduzida a uma atividade antecipatória de um tempo que nunca chegará. Koselleck aponta a seguinte consequência deste modo de agir: «Com esse procedimento, diminuiu o conteúdo empírico presente no significado de muitos conceitos, enquanto aumentava proporcionalmente a exigência de realização futura neles. A co-incidência entre o conteúdo empírico e o campo de expectativa diminuía cada vez mais.»¹⁶⁵ A diminuição entre a experiência e a expectativa dilacerava a própria concepção de tempo, dado que podemos afirmar que o indivíduo experienciava no presente um futuro irreal, ou seja, experienciava no instante do agora a antecipação de um tempo que nunca chegaria. E este movimento temporal era efetivado pela própria natureza do conceito, ou seja, a função representativa do conceito cedia o seu lugar à função antecipatória do mesmo.

A humanidade, considerada segundo a função de coletivo singular, que é o sujeito deste tempo histórico, na medida em que carrega o peso da tarefa de concretizar o futuro, passa a ter a função de subir mais uma escada na escadaria do progresso, mas já com a intuição de que o topo não existiria para ela. Myriam d'Allonnes comenta Koselleck neste ponto, do seguinte modo: «A História como insiste Koselleck, não é apenas um olhar sobre o passado, mas também um olhar para o futuro. Ela é um ato social e mais precisamente uma construção feita através de uma (e numa) sociedade dada na qual o objetivo é endereçar uma mensagem às gerações futuras.»¹⁶⁶ Deste modo, a humanidade começa a desenvolver a concepção de que o tempo por vir chegará e que é um dever encarar cada etapa do progresso como uma oportunidade para contribuir para o alcance de um determinado fim que se concretizará num determinado futuro, ainda que distante. Assim como Koselleck reitera: «A História refere-se às condições de um futuro possível, que não se deduz somente a partir da soma dos eventos isolados. Mas nos eventos que ela investiga delineiam-se as estruturas que estabelecem ao mesmo tempo as condições e os limites da ação futura.»¹⁶⁷ Seguindo o pensamento de Koselleck, podemos afirmar que uma História universal do género humano centra-se na previsão de um futuro, na medida em que se existe um objetivo a atingir, o mesmo tem de ser dado antes da experiência e através da reflexão histórica do mesmo, de modo a antecipar e a moldar a experiência futura, consoante esse mesmo objetivo.

O tempo histórico pressupõe uma tarefa a cumprir e é forçoso conhecer essa tarefa antes que o futuro chegue. Tendo em consideração que esboçando previamente a experiência

¹⁶⁵ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 102

¹⁶⁶ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 139

¹⁶⁷ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 145

desejada, a mesma adquire um estatuto de possibilidade real integrando o horizonte de expectativas que delimita o futuro da sociedade em questão.

Neste momento do nosso trabalho é necessário tentar explicitar o modo através do qual o horizonte de expectativa é delineando. Começemos pela definição que Koselleck fornece de conceito: «O conceito reúne em si a diversidade da experiência histórica assim como a soma das características objetivas teóricas e práticas em uma única circunstância, a qual só pode ser dada como tal e realmente experimentada por meio desse mesmo conceito.»¹⁶⁸ Isto é dizer que o conceito pode ser pensado como uma representação da experiência histórica, conciliando a sua dimensão concreta com a sua dimensão teórica. Neste sentido é através do conceito que o ser humano se torna capaz de apreender experiências históricas diferentes daquelas nas quais ele se encontra inserido. Contudo, é fundamental adiantar que o conceito não apropria o facto da experiência histórica. Isto é dizer que o conceito é construído através da conceptualização das estruturas abstratas que esquematizam a experiência concreta, na medida em que tenta retirar aquilo que é considerado essencial de uma determinada experiência, para que a mesma possa possuir uma representação teórica. Deste modo, assim como Koselleck afirma: «O estudo da semântica histórica mostra que todo conceito que faz parte de uma narrativa ou de uma representação – por exemplo, Estado, democracia, exército, partido, para citar apenas conceitos gerais – torna inteligíveis contextos, precisamente pelo facto de não os reduzir à sua singularidade histórica. Os conceitos não nos instruem apenas sobre a unicidade de significados (sob nossa perspectiva) anteriores, mas também contêm possibilidades estruturais; colocam em questão traços contemporâneos no que é não-contemporâneo e não pode reduzir-se a uma pura série histórica temporal.»¹⁶⁹ A segunda frase desta citação é fundamental para compreendermos o modo como o conceito contribui para a delimitação e estruturação do horizonte de expectativa. Koselleck pretende afirmar que o conceito apresenta uma temporalidade específica, na medida em que não fica delimitado pelas circunstâncias histórico-temporais nas quais possa ter surgido. Tal implica um cruzamento de temporalidades, nomeadamente entre aquilo que é contemporâneo e o que não é considerado contemporâneo, ou seja o conceito torna presente tanto aquilo que é experiência passada, como aquilo que é projeção futura. A seguinte passagem de Koselleck demonstra a necessidade de aceitar esta maleabilidade temporal do conceito: «A compreensão da História a partir exclusivamente de seus próprios conceitos, como a identidade entre um “*Zeitgeist*” linguisticamente articulado e as circunstâncias nas quais se deram os factos, causaria um curto-circuito irreversível do ponto de vista teórico. Em vez disso,

¹⁶⁸ Koselleck, Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 109

¹⁶⁹ Koselleck, Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 142

estabelece-se uma tensão entre conceito e factos, tensão que ora se neutraliza, ora parece novamente irromper à superfície, ora parece ser irremediavelmente insolúvel. É possível registar continuamente a existência de um hiato entre factos sociais e o uso linguístico a ele associado.»¹⁷⁰ O hiato que o autor denota entre o conceito e o facto a que o mesmo se refere prende-se com a incapacidade da razão em apropriar plenamente o facto, em toda a sua extensão temporal e espacial. Dado que o mesmo assenta numa conceptualização da experiência histórica em conjunto com a previsão expectada da mesma. Assim sendo, o conceito apresenta uma temporalidade peculiar no sentido em que coloca em evidência a construção teórica da experiência, assim como a projeção do futuro que a mesma anuncia. Koselleck comprova esta particularidade do conceito a partir do momento em que denota no mesmo uma função prognóstica, assim como o autor afirma: «O próprio conceito é o que resulta reitificado.»¹⁷¹ Se considerarmos o exemplo da revolução podemos afirmar que o mesmo anuncia *a priori* o modo como é suposto que a experiência que lhe corresponde irá decorrer, no sentido em que já se encontra implícito no conceito a condição de possibilidade da concretização da própria experiência histórica.

Deste modo começamos a compreender de que modo é que o conceito adquire um estatuto de real, no sentido em que se torna um modo de fazer História. Isto significa que não se trata apenas de representar ou compreender a História através de conceitos, mas antes de desenvolver os conceitos de modo a fazer História. Esta ideia de que o conceito é o propulsor da História pretende afirmar que ele é o meio através do qual se projeta e prevê um determinado futuro em detrimento de outro, ao mesmo tempo em que consagra determinados eventos históricos em detrimento de outros. Na seguinte passagem podemos denotar o modo como Koselleck atribui à História dos conceitos uma temporalidade independente da temporalidade natural, traduzida pela cronologia: «A História dos conceitos põe em evidência, portanto, a estratificação dos significados de um mesmo conceito em épocas diferentes. Com isso ela ultrapassa a alternativa estreita entre diacronia e sincronia, passando a remeter à possibilidade de simultaneidade da não-simultaneidade que pode estar contida em um conceito. Dito de outra maneira, ela problematiza algo que faz parte das premissas teóricas da História social, ao avaliar as diferenças de curto, médio ou longos prazos, ao sopesar as diferenças entre acontecimentos e estruturas. A profundidade histórica de um conceito, que não é idêntica à sequência cronológica de seus significados, ganha com isso uma exigência

¹⁷⁰ Koselleck, Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 110-111

¹⁷¹ Hegel, *A Razão na História*. p. 149

sistemática, a qual toda investigação de cunho social e histórico deve ter em conta.»¹⁷² O movimento conceptual subjacente ao processo histórico revela-se como um dos princípios esclarecedores do modo como a História universal se estrutura, dado que a dimensão prognóstica do conceito constrói uma das pontes necessárias entre o pensar e o agir.

Contudo, é fundamental estabelecer a distinção entre uma História das palavras e dos seus significados e uma História dos conceitos, na medida em que a História dos conceitos centra-se na capacidade que o conceito tem de representar um evento histórico, tendo em consideração o seu sentido totalizador. Giuseppe Duso explica do seguinte modo: «O conceito tem, então, a ver com a realidade histórica, com a realidade das relações humanas, com a História social. A afirmação de que os conceitos não têm História não implica que as palavras, como portadoras dos conceitos, produzam de modo autónomo, mediante uma simples prestação intelectual, novos significados. A História conceptual nasce no seio da História social ou da História constitucional e está atenta às estruturas dos agrupamentos humanos, à sua *constituição*.»¹⁷³ Quero com isto dizer que a permanência e repetibilidade de uma determinada palavra na História, não implica a permanência do conceito, assim como da realidade que o mesmo pretende representar. Pelo contrário é a constante pluralidade e dinâmica de relações sociais que forma e elabora o conceito, mesmo que a palavra permaneça. Como podemos ler nas palavras de Giuseppe Duso: «A História conceptual pode, por fim, nutrir um certo desinteresse pela palavra: aquilo que importa é compreender o conceito que aquela palavra exprime.»¹⁷⁴ Assim sendo devemos denotar a mútua implicação que existe entre uma História dos conceitos e a História social, na medida em que ambas se tornam condições de possibilidade uma da outra. Assim como o autor prossegue: «A relação da análise conceptual com a História social complexiva comportou, para Koselleck, uma segunda vantagem: a de uma crítica à «História das ideias» e à sua tendência para apresentar estas últimas como grandezas constantes, aptas para se articularem em figuras históricas diversas, sem modificar o seu núcleo.»¹⁷⁵

Um dos pontos fundamentais que Giuseppe Duso pretende destacar centra-se na particularidade da análise da História dos conceitos, na medida em que o modo como o conceito adquiriu o seu estatuto centralizante tanto na Filosofia, como na História, deve-se à própria conceptualidade moderna, isto é, à sua metodologia crítica. Como se pode ler nas

¹⁷² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 115

¹⁷³ Giuseppe Duso, *História Conceptual como Filosofia Política*, trad. Alexandre Sá (Monza: Polimetrica, 2007). p. 6

¹⁷⁴ Duso, *História Conceptual como Filosofia Política*. p. 5

¹⁷⁵ Duso, *História Conceptual como Filosofia Política*. p. 7

palavras do autor: «Não há, portanto, conceitos políticos que se conotam nas diversas épocas de modo diverso, mas há antes a época dos conceitos modernos, na qual os conceitos têm uma construção específica e vêm a conectar-se entre si num sistema de relações. Fora desta época há um modo diverso de pensar o homem e a sociedade.»¹⁷⁶ O autor pretende afirmar que a ideia de que a História dos conceitos pretende demonstrar e sistematizar um conjunto de postulados que, de certa forma, sempre estiveram presentes na História, não é viável, nem tampouco a correta interpretação da própria História dos conceitos. Dado que a compreensão do conceito, enquanto princípio regulador da ação humana e representante de um sentido totalizador, só é válida no enquadramento conceptual da modernidade. Deste modo, o autor conclui :«O trabalho da História conceptual, se visto nesta ótica e com esta radicalidade, parece-me exprimir um sentido da Filosofia política que evidencia todo o seu empenho teórico, empenho que me parece, ao invés, traído quando se propõe uma reflexão sobre conceitos considerados eternos, os quais revestem uma sua universalidade precisamente na medida em que são genéricos no seu conjunto, e, contudo, de tal modo a comportar uma aceitação sub-reptícia da parcialidade e dos pressupostos da conceptualidade moderna.»¹⁷⁷

A partir da necessidade de ter em conta as temporalidades concretas dos conceitos, o seu enquadramento teórico, assim como os ritmos que os mesmos anunciam, compreende-se que a concepção de um tempo cronológico construído à imagem de fenómenos naturais não seria capaz de abranger as idiosincrasias do tempo histórico. Assim como Koselleck afirma: «É claro que os eventos e situações mantêm sua relação com a cronologia natural, e é exatamente aí que está contido um pressuposto mínimo de sua interpretação. O tempo natural e a sua sucessão – da forma como sempre os temos experimentado – pertencem às condições dos tempos históricos, mas nunca se diluem neles. Os tempos históricos são dotados de sucessões temporais diferentes dos ritmos temporais regidos pela natureza.»¹⁷⁸ Tendo em consideração que os tempos históricos são vulneráveis à própria ação humana, na medida em que é a mesma que constitui o seu fluir, e que essa ação humana abandonou o seu ritmo natural, compreende-se que os ritmos e sucessões sejam diferente daqueles da natureza. Assim como Blumenberg menciona: «É precisamente a desproporção entre o tempo natural da vida e as reivindicações temporais que se desprendem do programa de progresso dos Tempos modernos que é o motivo racional da aceleração. (...)»¹⁷⁹A aceleração advém de uma experiência de tempo adequada à

¹⁷⁶ Duso, *História Conceptual como Filosofia Política*. p. 9

¹⁷⁷ Duso, *História Conceptual como Filosofia Política*. p. 26

¹⁷⁸ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 122

¹⁷⁹ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 62

concepção de um progresso que é preciso constatar no transcorrer do processo histórico. Um dos primeiros sintomas desta sucessão temporal particular prende-se com o movimento retrospectivo desenvolvido na análise da própria História. Koselleck afirma que: «O tempo histórico era gerador de experiências e que ensinavam a reconhecer o passado, retroativamente, sob novos ângulos.»¹⁸⁰ Este movimento retroativo encontra-se, intimamente, ligado à ideia de progresso, dado que apenas pressupondo que o agora representa um momento de maior concretização histórica e humana em relação ao tempo passado que se torna concebível reorganizar a História retrospectivamente. É a ideia de que estamos hoje mais aptos a compreender o que nos levou até aqui, ou aquele evento singular, que faz a humanidade retornar ao passado. Contudo, o interesse que este movimento de retroação apresenta para o nosso trabalho centra-se, num primeiro momento, na compreensão dos vários ritmos temporais que o processo histórico apresenta. Existe sempre uma temporalização conceptual própria, dado que: «Os momentos de duração, alteração e futuridade contidos em uma situação política concreta são apreendidos por sua realização no nível linguístico. Com isso, ainda falando de modo geral, as situações sociais e respetivas alterações já são problematizadas no próprio instante dessa realização linguística.»¹⁸¹ Nesta passagem podemos denotar a dificuldade inerente à conciliação entre facto e conceito, sendo este último a realização e antecipação linguística do antecedente.

É através desta dificuldade de conciliação entre o que acontece e o que é conceptualizado que surgirão as grandes Filosofias da História. Assim como Kant mencionou o *fio condutor* e Hegel compreendeu os diversos momentos da História, continuava a ser necessário algo que unificasse o progresso, isto é, uma teoria que reconfigurasse de tal modo os factos para que a sua aparência factual coincidisse com a sua dimensão conceptual.

Tendo em consideração que a brecha temporal do tempo contemporâneo permitiu ao ser humano vislumbrar um futuro que lhe pertencia, num mundo que lhe pertencia, era agora necessário determinar as condições de possibilidades concretas desse futuro histórico. De grosso modo o ser humano precisava que lhe dissessem o que ele *devia* fazer com esse futuro. Como podemos ler na seguinte passagem: «O Iluminismo, portanto, fez as *res factae* e as *res fictae* deixarem de estar em uma relação de pura oposição. Com esse processo realiza-se também a assim chamada estetização, que mais tarde veio a dar cores historismo. Porém, trata-se de algo mais que estetização e consciência histórica crescente, que teriam desde então

¹⁸⁰ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 286

¹⁸¹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 101

estruturado a História [*Histoire*]. Por trás da nova coordenação entre a *res fictae* e *res factae* se encontra sobretudo a experiência moderna de um tempo genuinamente histórico, que obrigou a misturar ficção e facticidade.»¹⁸² Esta necessidade encontrava-se implícita na gênese do tempo histórico, dado que não se poderia compreender o tempo como o meio através do qual se constrói um futuro melhor, sem saber efetivamente o para quê dessa construção. Isto é o mesmo que dizer que embora se tenha priorizado a causalidade eficiente em detrimento da causalidade final, esta última continuaria presente no ser humano, pelo menos enquanto exigência. A entrada da dimensão ficcional na narrativa e representação históricas anunciava as primeiras tentativas de resposta quanto à existência de sentido ou fim presentes na História. Assim como a imaginação desempenha um papel crucial na elaboração da complexa rede da memória, também a ficção irá tentar suprimir o hiato entre a dimensão conceptual e a dimensão factual. Hannah Arendt auxilia-nos a abordar a concepção de imaginação kantiana, assim como a autora afirma: «Imaginação, isto é, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objeto em algo com o qual eu não tenho que me confrontar diretamente, mas que, em algum sentido, interiorizei, para que eu possa ser afetada por ele como se ele me fosse dado por um sentido não objetivo.»¹⁸³ A particularidade que nos interessa referir com esta passagem centra-se no facto de a imaginação tornar presente um determinado objeto *como se* o mesmo estivesse efetivamente presente. Este ponto é fundamental para compreendermos de que modo a dimensão ficcional da narrativa histórica torna presente aquilo que não pode ser encontrado como dado na realidade. A autora explica da seguinte forma: «Isto acontece refletindo não num objeto, mas na sua representação.»¹⁸⁴, ou seja é quando refletimos a partir da representação do objeto, e não do objeto em si mesmo, que podemos atestar a existência de um determinado objeto, mesmo que ele não se encontre *de facto* presente. Esta função esquemática da imaginação, a capacidade que a mesma tem de fornecer um esquema da realidade, permite-nos reconhecer um conjunto de objetos, mesmo que não estejam presentes para os sentidos, isto é, presentes de um modo objetivo. Como se pode ler nas palavras de Arendt: «A questão é que sem um “esquema” ninguém consegue reconhecer nada. Quando alguém diz “esta mesa,” a “imagem” geral da mesma está presente na mente, e reconhece-se que “esta” é uma mesa, algo que partilha as suas qualidades com muitas outras coisas do mesmo género, embora seja em si mesma individual, uma em particular.»¹⁸⁵ A

¹⁸² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 250

¹⁸³ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982). p. 66-67

¹⁸⁴ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. p. 65

¹⁸⁵ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. p. 81

capacidade de associar e interiorizar as qualidades específicas de um determinado objeto permite-nos visualizar o mesmo, ainda que não se encontre presente aos sentidos. O papel da imaginação torna-se central, quando mencionamos o modo de estruturação dos juízos reflexivos, assim como a autora afirma: «A *Crítica do Juízo* trata de juízos reflexivos como distintos dos determinantes. Os juízos determinantes subsumem o particular a um princípio geral; juízos reflexivos, pelo contrário, “derivam” o princípio a partir do particular. No esquema, “percebe-se” algum “universal” no particular.»¹⁸⁶ Tendo em consideração o que foi mencionado no III capítulo acerca dos juízos reflexivos, a saber que os mesmos se constituem a partir de uma pressuposição, compreende-se que o esquema é crucial para poder denotar nos casos particulares a semelhança necessária à universalidade, de modo a se poder formular um princípio universal através dos mesmos. Deste modo, a dimensão ficcional da narrativa histórica entra em cena para colocar em evidência a universalidade presente em alguns eventos particulares, de modo a poder elaborar princípios que estejam constituídos por um determinado grau de universalidade.

Enquanto que para Kant esta dimensão ficcional seja pontual e sirva o bom funcionamento da razão humana, na medida em que os juízos reflexivos são a condição de possibilidade dos juízos determinantes, a Filosofia da História, como por exemplo o marxismo, irá reivindicar para si a possibilidade real dessa dimensão ficcional estar, efetivamente, presente no real. Enquanto que na compreensão kantiana podemos denotar uma abertura quanto ao transcorrer da História, no momento das Filosofias da História o processo histórico é compreendido como fechado.

Embora a concepção de uma História universal se encontrasse assente numa determinada ordem, assim como Koselleck afirma: «As comparações ordenaram a História do mundo, que passava a fazer parte da experiência, interpretada como um progresso para objetivos cada vez mais avançados. Um impulso constante para a comparação progressiva proveio da observação de que povos, estados, continentes, ciências, corporações ou classes estavam adiantados uns em relação aos outros, de modo que por fim – desde o século XVIII – pôde ser formulado o postulado da aceleração ou – por parte dos que haviam ficado para trás – o do alcançar ou ultrapassar.»¹⁸⁷ É também através desta análise observativa e comparativa que a concepção de um tempo histórico adquire um estatuto de incompletude, na medida em é considerado como uma tarefa a cumprir. Por conseguinte, o ser humano é impelido a construir

¹⁸⁶ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. p. 83

¹⁸⁷ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. P. 284-285

modos de acelerar o processo histórico, para que o tempo se cumpra e o sentido pressuposto se revele. Aliás, as dicotomias entre o velho e novo, desenvolvido e em desenvolvimento, cidade e periferia, tiveram como base esta metodologia comparativa. A Guerra Fria – que se concentrou numa competitividade extrema a todos os níveis sociais e políticos entre duas potências mundiais – pode servir de exemplo para ilustrar o modo como esta aceleração foi colocada em prática e o modo como se manifestou tanto a um nível particular, como a dimensão que adquiriu no processo da História universal.

O exemplo supracitado permite-nos, ainda que apresentando as consequências antes das causas, abordar a temática do poder ideológico, associando a relação de dependência que existe entre o mesmo com a função prognóstica do conceito e, conseqüentemente, com a concepção de um tempo histórico que é necessário concretizar.

A Filosofia da História deverá ser compreendida, num primeiro momento, como um revestimento ficcional do conceito de progresso, na medida em que esse conceito de progresso adquire concretude e existência históricas devido à ficcionalidade presente na Filosofia da História. Quero com isto dizer que a Filosofia da História representa o enredo da narrativa da própria História, na medida em que coloca em cena, realça, sublinha e aniquila os factos, reconfigurando os atores da História, de modo a concluir um final possível e, posteriormente, necessário ao percurso da História. Talvez, de acordo com a perspectiva kantiana, uma Filosofia da História não passasse de uma novela, contudo, como já foi mencionado, Kant reconhece a utilidade e a necessidade de conceber um fim ao processo histórico: «(...) se pode abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o género humano se representa ao longe como atingindo finalmente o estado em que todos os germes, que / a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra.»¹⁸⁸. Fernando Catroga considera que: «E esta acentuação do futuro é sinal evidente, não só da construção de uma alternativa crítica à realidade existente, mas também da crença no poder prognóstico do novo saber.»¹⁸⁹ A vista consoladora que Kant pressentia sobre o tempo futuro provinha da ideia de que o novo modo de saber trazia consigo a possibilidade de o prever e, conseqüentemente, de o moldar. O interesse real no tempo futuro centrava-se na sua incompletude, como se fosse *apenas* através dele que o ser humano atestasse a sua possibilidade de ser livre. Dado que o passado era herdado, o presente era um tempo condicionado pelas circunstância, só nos restaria o futuro compreendido como representação temporal da experiência da liberdade.

¹⁸⁸ Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. p. 36

¹⁸⁹ Catroga, «Caminhos do Fim da História». p. 158

Um dos pressupostos fundamentais a qualquer Filosofia da História prende-se com a capacidade de a mesma conceber uma unidade ao conjunto de factos aleatórios que pertencem à História, assim como Myriam d'Allones afirma: «A unidade da História não se encontra apenas na realidade: ela reside na elaboração que a unifica.»¹⁹⁰

É a elaboração desta unidade, consagrada na estrutura conceptual de uma Filosofia da História, que torna possível reunir um conjunto de factos numa rede conceptual lógica e coerente capaz de projetar uma produção de sentido totalizante e imanente do processo histórico, expresso através da lógica da causalidade final. A ideia de que há um fim necessário, mesmo quando é pressuposta a livre escolha, denota a fragilidade da Filosofia da História.

Como já mencionamos anteriormente, uma das condições essenciais para a elaboração desta unidade é a existência do conceito de humanidade. A concepção de que o tempo histórico pertence a todo o género humano consagrou o conceito de humanidade como um sujeito histórico. Contudo, este conceito é demasiado opaco e abrangente para que seja possível determiná-lo na prática, ou seja, para que todo e qualquer ser humano tenha um papel ativo e direto na concretização da tarefa histórica. Como Koselleck afirma: «O postulado inicial do colectivo – e precisamente aí se revela o seu carácter fictício – precisa ser realizado pela adesão dos indivíduos. O terror é seu caminho; a ideologia, seu modo.»¹⁹¹ Considero que o autor pretende revelar a dimensão ficcional inerente ao conceito de humanidade, no sentido em que resulta de uma construção conceptual. O que no entendimento de Koselleck tanto se refere a um conjunto de experiências históricas, como a um conjunto de expectativas em direção a um futuro. Neste caso, o conceito de humanidade denomina uma experiência histórica que abrange o género humano, pelo menos na sua forma, e, simultaneamente, anuncia a humanidade como o sujeito que *deve* realizar a História. Quando o conceito projeta este *dever* implícito, que se deve concretizar no tempo, integra o horizonte de expectativas de uma determinada sociedade, tornando-se uma experiência possível num futuro vindouro. Contudo, para que esta experiência possível adquira uma concretude prognóstica, ou seja, para que a expectativa suscitada pelo conceito tome uma forma de projeção real e provável, na medida em que o ser humano considere concretizável e capaz de produzir sentido essa mesma projeção, é necessário que exista um consentimento entre a sociedade em questão e o prognóstico do conceito. A particularidade das Filosofias da História, nesta dimensão ideológica, prende-se com a capacidade de predispor no ser humano esse consentimento, quer consciente, quer

¹⁹⁰ Allones, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 76

¹⁹¹ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 143

inconsciente, para que a ideia seja não só aceite, mas visualizada e concebida como possível e provável. A relação simbiótica e interdependente entre a Filosofia da História e a natureza dos conceitos é fundamental, dado que a primeira serve-se da natureza expectante do conceito, hiperbolizando essa sua dimensão até tornar a experiência que pretende projetar demasiado opaca e indefinida, logo o campo empírico a que se refere é diminuído. Contudo, a projeção futurística do conceito adquire um estatuto de tal modo significativo que o consentimento, mesmo por parte do ser humano, é levado a cabo através de um processo de sedução inconsciente, fazendo com que o ser humano se precipite nesse futuro antecipado. Assim como podemos ler nas palavras de Koselleck: «Esses conceitos, precisamente porque tratavam de experiências imprecisas e ocultas, continham um potencial de prognósticos que criava um horizonte de expectativa. Não se trata mais, portanto, de conceitos que classificam experiências, mas sim de conceitos que criam experiências.»¹⁹² É este entendimento do conceito, enquanto condição de possibilidade da experiência, que nos permite afirmar que o prognóstico condiciona e molda a experiência que se irá realizar no futuro.

iii. Marx e Fukuyama: do homem marxista ao homem sem peito

A título de exemplo, consideremos a seguinte citação de Koselleck: «Assim, uma identidade de grupo pode ser articulada ou produzida, do ponto de vista exclusivamente linguístico, por meio do uso enfático da palavra “nós”.»¹⁹³ Embora esta citação sirva para explicitar a generalização e a dimensão inclusiva que o conceito de humanidade apresenta, o que me interessa ilustrar através dela é o conceito de classe. Antes do desenvolvimento do marxismo enquanto Filosofia da História de cunho social e político, a classe do proletariado não era mais do que um conjunto de pessoas que tinham um determinado estatuto social, isto é, a sua concepção linguística não ultrapassava a sua função descritiva. A partir do momento que o conceito de classe foi integrado numa Filosofia da História concebeu a unidade necessária para produzir a tal identidade de grupo. Deste modo, ultrapassou a função descritiva e adquiriu funções de expressão social e política com efeitos concretos na realidade. Esta identidade expressa social e politicamente pode ser vislumbrada, ainda que o nosso objetivo não é analisar exaustivamente a concepção marxista, na seguinte citação: «A História de toda a

¹⁹² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 324

¹⁹³ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 108

sociedade até aqui é a História de luta de classes.»¹⁹⁴ Quando Marx reconfigura a concepção de uma História universal definindo-a como uma luta de classes, podemos denotar que o autor está a fazer o tal movimento retroativo que começou com uma análise crítica e reflexiva do presente e concluiu que o conceito de classe expressa a oposição social e política entre dois grandes grupos, nomeadamente burguesia e proletariado. E que seria a dicotomia e a distância entre os mesmos que *desde sempre* determinou o progresso social e, conseqüentemente, se concretizou no tempo histórico. Hegel afirmou que: «A moralidade do indivíduo consiste, além disso, em cumprir os deveres da sua classe.»¹⁹⁵ Através desta citação encontra-se em Marx a interpretação da leitura de Hegel quanto à concepção de classe, e, conseqüentemente, a necessidade de moralizar o indivíduo, nomeadamente a classe ao que o mesmo pertence, o anúncio de que o mesmo deve, no processo histórico, concretizar o progresso da sua classe.

Deste modo, a Filosofia da História anuncia um juízo moral sobre a História que tem como requisito a sua expressão social e política. Deste modo, seguindo o pensamento de Koselleck: «A novidade consistia em que a relatividade dos juízos históricos deixava agora de ser considerada como um inconveniente no nível do conhecimento, passando a ser o testemunho de uma verdade superior, condicionada ela mesma pelo curso da História.»¹⁹⁶ A reconfiguração do percurso histórico tinha como finalidade a revelação de uma verdade superior, sendo esta projetada através da sistematização de um Filosofia da História que colocaria em evidência um futuro ideal capaz de orientar a ação humana. Assim como Marx continua: «O que prova a História das ideias senão que a produção espiritual se reconfigura com a da material? As ideias dominantes de um tempo foram sempre apenas as ideias da classe dominante. Fala-se de ideias que revolucionam uma sociedade inteira; com isto exprime-se apenas o facto de que no seio da velha sociedade se formaram os elementos duma [sociedade] nova, de que a dissolução das velhas ideias acompanha a dissolução das velhas relações de vida.»¹⁹⁷ É através deste aparecimento de novas formas sociais que se torna possível a conceptualização de novas formas espirituais, sendo que a dialética marxista pressupõe um progresso que integra variáveis que, para o autor, apresentavam um valor significativo na concepção de uma História universal. A Filosofia da História centra-se em determinar as possibilidades do mundo atual, do mundo que se experiencia, para que seja possível esboçar uma imagem coerente e concreta daquilo que é expectável, pressupondo sempre um progresso

¹⁹⁴ Karl Marx e Friedrich Engels, «Manifesto do Partido Comunista», trad. José Moura, 1997, <https://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>.

¹⁹⁵ Hegel, *A Razão na História*. p. 94

¹⁹⁶ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 287

¹⁹⁷ Marx e Engels, «Manifesto do Partido Comunista».

orientado para um fim determinado. Como Myriam d'Allonnes afirma: «A ideia de progresso é pelo contrário ligada às potencialidades *deste* mundo e a mesma não é concebível a não ser a partir do momento no qual o homem se pensa como autor de uma História a partir da qual pode extrapolar.»¹⁹⁸ A concepção de um tempo histórico enquanto tarefa a ser concretizada estaria intimamente dependente da produção de sentido que advinha de uma História universal. Pode-se, por isso, encontrar em Marx a preocupação com a concretização desse ideal finalístico no mundo atual, projetado no futuro. Contudo, esse mesmo futuro, contrariamente à História da salvação, não poderia ser reenviado para um mundo celeste, daqui surge o seu conflito estrutural com a concepção de reino divino separado do mundo natural e histórico ao qual o ser humano pertencia e do qual o mesmo era responsável.

A formulação e sistematização dos juízos históricos levados a cabo pela elaboração de uma Filosofia da História teciam uma visão do mundo particular, no sentido em que reconfiguravam a experiência histórica do ser humano e, deste modo, a percepção e compreensão que o mesmo tinha do tempo histórico e de um futuro também histórico. Como se pode ler nas palavras de Koselleck: «A crítica política indireta, que se referia desde o início a um futuro utópico, encontrou sua realização aparente em uma Filosofia da História que assegurava a execução dos veredictos burgueses. A certeza progressista da vitória e as visões escatológicas do juízo final não se excluía, mas, antes, fundavam-se igualmente na certeza apolítica dos veredictos burgueses. Estes são projetados no futuro e, para os homens esclarecidos, determinam o desenvolvimento, a natureza e o fim da crise. O futuro parece ter sido alcançado.»¹⁹⁹ O alcance do futuro era expresso na crise política que se verificava, no sentido em que essa mesma crise servia de comprovação da função prognóstica do conceito. Isto é dizer que a projeção futurística que se encontrava num juízo histórico orientava e moldava o modo como indivíduo atuava no momento perante a experiência histórica do seu tempo. O que implicava vislumbrar e interpretar essa crise como uma etapa que integraria o curso progressista da História, de acordo com a perspectiva hegeliana. Assim como Marx menciona: «Cada um destes estádios de desenvolvimento da burguesia foi acompanhado de um correspondente progresso político. (...) A burguesia desempenhou na História um papel altamente revolucionário.»²⁰⁰ Quando Marx atribui à burguesia, enquanto classe, um papel revolucionário o autor pretende anunciar o modo como a mesma apareceu no curso da História como uma nova sociedade no seio duma sociedade velha, e o modo como conseguiu

¹⁹⁸ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 69

¹⁹⁹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 158

²⁰⁰ Marx e Engels, «Manifesto do Partido Comunista».

transformar a velha sociedade de acordo com as novas relações de vida que foram estabelecidas pela mesma. O que implica a inter-relação existente entre o conceito de novo e o conceito de revolução, na medida em que a última passa a ser a representação por excelência da inauguração da novidade, e, conseqüentemente, de um momento novo na História.

Contudo, após a instauração da sociedade burguesa na velha sociedade, isto é, após a mesma adquirir uma expressão social e política a um nível institucional, Marx denota que as relações da sociedade burguesa e o aparecimento do proletariado anunciavam uma nova sociedade. Deste modo, à semelhança do que a burguesia fez, também a classe do proletariado teria que levar a cabo a revolução, para que a sua expressão social e política fosse instaurada, reconfigurando as relações de vida e inaugurando um novo momento na História.

Esta concepção de rutura com a velha sociedade deve ser interpretada com base no projeto moderno, ou seja, deve assentar no processo crítico que inaugura uma rutura com a tradição e, temporalmente, com a concepção de um tempo passado e obsoleto que já não responde às exigências que apareceram no seio da nova sociedade. A prioridade do tempo presente da experiência histórica representava a consagração de um futuro projetado e, para tal era necessário a recusa do tempo passado, dado que o mesmo oferecia resistência à instauração do novo. Em relação a isto Marx afirma o seguinte: «Na sociedade burguesa domina, portanto, o passado sobre o presente, na comunista o presente sobre o passado.»²⁰¹ É este o movimento temporal que se expressa nas Filosofias da História, o presente deve-se sobrepor sempre ao passado, na medida em que apenas através do tempo presente se pode concretizar o futuro. Isto é dizer que o momento do agora é o momento de acelerar a chegada do futuro, sendo que o passado adquiriu um valor temporal de retardamento. Assim como já mencionamos anteriormente, foi este o valor temporal atribuído à idade média, por contraposição aos tempos modernos.

Contrariamente ao homem marxista, que se concebe a si próprio como o autor da História, na medida em que se compromete com a tarefa social e política, reivindicando a sua humanidade, a sua liberdade e a sua igualdade perante os outros homens. A concepção de homem sem peito que Fukuyama desenvolve perde o seu *thymos*, ou seja, o seu ímpeto de reconhecimento, tanto porque a sua humanidade, a sua liberdade e a sua igualdade já se encontram salvaguardadas por uma democracia liberal. Isto é dizer que retirando da história a força de contrários estabelecida através de uma dialética entre moral e política anula-se a luta pelo reconhecimento. Ao introduzir o princípio da tolerância como princípio basilar, na

²⁰¹ Marx e Engels, «Manifesto do Partido Comunista».

medida em que a diferença deve ser compreendida e aceite, o homem contemporâneo reconfigura a sua compreensão das diferenças vislumbradas no foro social e político. Apoiando tanto no princípio da tolerância, como no princípio relativista, o seu sistema educativo orienta-o nessa direção, na medida em que torna o ser humano consciente das inúmeras possibilidades que constituem as crenças, os gostos, os cenários históricos, etc. Assim como Fukuyama afirma sobre a relação existente entre a educação moderna e o relativismo: «A educação moderna, em outras palavras, estimula uma certa tendência para o relativismo, isto é, a doutrina de que todos os horizontes e sistemas de valores são relativos consoante o seu tempo e espaço, e de que nenhum deles é verdadeiro (...).»²⁰² Por conseguinte, o homem sem peito de Fukuyama pode ser compreendido como o modelo do homem contemporâneo, no sentido em perde o seu ímpeto pela luta de reconhecimento social e político.²⁰³

iv. Secularização e Modernidade: um debate sobre os conceitos modernos

É através desta dimensão escatológica que a Filosofia da História torna possível a concepção de que há, *de facto*, na concepção de uma História universal um sentido imanente. Löwith irá interpretar esta produção de sentido imanente através do esquema da escatologia cristã, o que implica conceber a Filosofia da História como um corpo híbrido entre o projeto progressista da modernidade e a escatologia cristã. A dimensão profética que o mesmo autor atribui ao texto em questão prende-se com a projeção futurística de um momento quimérico, para o qual não existem factos concretos que indiquem a sua possibilidade real. No fundo, esta dimensão profética é plausível no sentido em que a Filosofia da História necessita, constitutivamente, daquela dimensão ficcional de modo a conseguir elaborar uma unidade e uma imagem da História, ou seja, a Filosofia da História estetiza o processo histórico, para que através dessa estetização seja possível a emergência de um sentido, propondo-se a si mesma um fim determinado.

Karl Löwith denota a proximidade existente entre Hegel e Marx: «O princípio abstrato de Marx é ainda o que era com Hegel: a unidade da razão (*Vernunft*) e realidade (*Wirklichkeit*), de essência geral e existência individual. Numa comunidade comunista perfeita cada indivíduo realizou a sua essência humana segundo uma existência sociopolítica.»²⁰⁴ Marx

²⁰² Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. p. 306

²⁰³ Cf. Sloterdijk, *Cólera e Tempo* (Lisboa: Relógio D'Água, 2010).

²⁰⁴ Löwith, *Meaning in History*. p. 50

pressupõe que apenas a existência social e política do indivíduo lhe é capaz de fornecer uma satisfação existencial, sendo que esta mesma satisfação é o resultado da união entre o princípio da razão humana e o princípio cognoscível na realidade, o que implica que o progresso deve ser compreendido através de momentos que nos levam a um estágio superior e, conseqüentemente, a uma aproximação da verdade. Verdade esta idealizada e projetada na concepção de um futuro histórico.

A leitura do *Manifesto Comunista* realizada por Karl Löwith mantém-se na linha interpretativa de Hegel, isto é, numa compreensão secular. Assim como se pode ler nas palavras do autor: «Esta Filosofia do proletariado como o povo escolhido é exposta num documento, o *Manifesto Comunista*, que é cientificamente relevante nos seus conflitos particulares, escatológico no seu enquadramento, e profético na sua atitude.»²⁰⁵ Embora exista uma diferença substancial entre o delineamento e a definição do conceito de progresso em Kant e a construção filosófica das Filosofias da História, a última não existiria sem a anterior. A dimensão escatológica que emerge da teoria marxista é denotada e explicitada através do *telos* que a mesma atribui ao percurso histórico. Para a Filosofia da História há um fim a atingir no tempo, existe um futuro antecipado que deve orientar e modelar a experiência histórica do presente, da qual o sujeito é o autor. Assim como Fernando Catroga afirma: «(...) só enformando o tempo como uma sucessão progressiva e teleológica, o presente poderia ser pensado e vivido como um incessante produto de escolhas, nas quais, porém, se joga, tanto a possibilidade de o homem continuar a progredir, como a de inverter essa marcha, embora as comparações com épocas passadas e as tendências consubstanciadas em acontecimentos coevos fundamentais – como a Revolução Francesa – mostrassem que a sociabilidade estava, crescentemente, a domesticar o homem lobo do homem, que também habita na natureza humana.»²⁰⁶ É a causalidade final inerente às Filosofias da História que inaugura e consagra uma experiência do tempo histórico, experiência esta que tem como pressuposto uma compreensão sucessiva, progressiva, teleológica e, logo, linear do tempo.

Deste modo, Karl Löwith conclui que: «Para a História secreta do Manifesto Comunista não se trata do seu materialismo consciente e a opinião de Marx, mas o espírito religioso do profetismo.»²⁰⁷ Esta ideia de História secreta é fundamental para que se compreenda a teoria da secularização, isto é, o modo como a Filosofia da História estrutura um horizonte de expectativa teleologicamente delineando (utilizando a categoria de Koselleck)

²⁰⁵ Löwith, *Meaning in History*. p. 38

²⁰⁶ Catroga, «Caminhos do Fim da História». p. 168

²⁰⁷ Löwith, *Meaning in History*. p. 43

fechado e necessário, ao mesmo tempo que abre um futuro inédito do qual o proletariado, neste exemplo em concreto, deverá ser o autor e sujeito ativo do processo histórico. Poderíamos resumir a interpretação de Löwith do marxismo com a seguinte citação: «O materialismo histórico é, essencialmente, embora secretamente, a História do cumprimento e da salvação em termos de economia social.»²⁰⁸ Contrariamente à interpretação de Löwith, Hans Blumenberg compreenderá a Filosofia da História como uma resposta possível à problemática da finalidade da existência humana, assim como ao problema de conceber uma orientação terrena para viabilizar o projeto do progresso no processo histórico. Assim como Blumenberg afirma: «Nesta medida, a Filosofia da História é a tentativa de responder a uma questão medieval com os meios disponíveis no período pós-medieval.»²⁰⁹

Deste modo, Blumenberg contesta a teoria da secularização questionando a legitimidade que o cristianismo possui no que concerne à sua estrutura escatológica e ao estatuto de verdade atribuído à revelação. Assim como o autor afirma: «Afirmar ou fundar a legitimidade da posse de ideias, tal é a aspiração elementar do que é novo na História ou do que aparece como tal; contestar uma tal legitimidade, impedir ou ao menos destabilizar a consciência de si que lhe está amarrada, tal é a técnica de defesa da realidade existente. O cristianismo primitivo não se atribuiu apenas a legitimidade da sua posse da verdade através da Revelação, ele simultaneamente contestou ao mundo antigo a legitimidade da posse das representações que tinha em comum com ele ou que haviam sido herdadas dele.»²¹⁰ O autor pretende realçar a interdependência teórica que deriva, obrigatoriamente, da problemática da criação *ex nihilo*, questionando a própria construção do cristianismo através da herança da antiguidade. O autor prossegue afirmando que: «A constância da língua indica a constância da função da consciência, mas não a identidade do seu conteúdo.»²¹¹ Ao contrário do que a teoria da secularização pretende demonstrar, embora se consiga identificar uma identidade linguística e até estrutural entre a Filosofia da História e a escatologia cristã, tal não implica uma identidade substancial, na medida em que a primeira imita a segunda. A identidade linguística aponta para a permanência da mesma função da consciência, isto é, apenas nos permite deduzir que é uma exigência fundamental da existência humana possuir um quadro de referência extra-individual, esquematizado segundo a causalidade final, que oriente a ação. Deste modo, o autor conclui afirmando que: «A tese da secularização não

²⁰⁸ Löwith, *Meaning in History*. p. 45

²⁰⁹ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 59

²¹⁰ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 80-81

²¹¹ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 97

explica apenas a época moderna, ela designa-a também como sendo o caminho erróneo no qual ela pode ela-mesma esboçar o traço corrigido.»²¹² Quer isto dizer que a interpretação secular representa uma imitação errada da teoria verdadeira, tal interpretação pode ser compreendida como uma tentativa de resistência do cristianismo ao projeto moderno, sobre este ponto Blumenberg comenta: «A reapropriação histórica da Idade Média, que, na origem, tinha sido um triunfo do espírito histórico sobre a distância de alienação histórica, resulta praticamente da consequência da categoria de secularização.»²¹³

Deste modo, podemos apresentar a teoria da secularização com a seguinte definição: «A secularização não designava mais do que uma «transferência» de uma esfera de significação a outra, mais um tipo de *a priori* histórico que torna possível essa transferência e corresponde à elaboração de um novo conceito de mundo.»²¹⁴ Tal implica compreender a mesma como uma categoria que elabora uma continuidade histórica, na medida em que relaciona uma determinada concepção de mundo com a sua precedente. Isto é dizer que a concepção de mundo característica de uma época deriva da concepção de mundo característica da época precedente. Assim sendo, no caso do projeto moderno: «A secularização define-se geralmente como um processo de transferência ou transposição da esfera religiosa à esfera profana. No seu sentido jurídico primeiro, ela designa a despossessão, seja para o benefício do Estado seja para o benefício de uma outra confissão, de bens eclesiásticos. A secularização é, portanto, um processo histórico e político na sua origem (...).»²¹⁵ Esta compreensão da secularização, como transposição da esfera religiosa à esfera profana, coloca em evidência a legitimidade do projeto moderno, na medida em que compreende o mesmo como uma interpretação profana do esquema teológico e escatológico do cristianismo, reivindicando para si a posse de conceitos e estruturas que estariam consagradas ao mesmo.

É através deste efeito de deslegitimação que Carl Schmitt irá centrar a sua análise de uma teologia política, assumindo que a mesma se encontra mascarada pela concepção positivista das teorias políticas do século XIX. Como se pode ler nas palavras do autor: «Do ponto de vista desse tipo histórico-ideológico de observação, o desenvolvimento da teoria de Estado do século XIX mostra dois momentos característicos: a alienação de todas as ideias teístas e transcendentais, e a formação de um novo conceito de legitimidade. O conceito de

²¹² Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 130

²¹³ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 157

²¹⁴ Michaël Foessel, Jean-François Kervégan, e Myriam Allonnes, eds., *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss* (Paris: CNRS, 2007). p. 43

²¹⁵ Foessel, Kervégan, e Allonnes, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. p. 59

legitimidade tradicional perde toda a evidência.»²¹⁶ Como podemos ver esclarecido através do seguinte comentário de Alexandre Franco de Sá: «(...)o positivismo estabelecia agora a posse fáctica do poder como o próprio critério da legitimidade (...).»²¹⁷ Sem a remissão da legitimidade para uma instância suprema, extra-mundana, a mesma é reduzida à facticidade do mundo, na medida em que é autoproclamada e autoreivindicada por quem tem o poder de a instaurar no mundo. É este movimento de autoproclamação que a teoria da secularização contesta no projeto moderno, assim como se pode ler na seguinte passagem: «Por outras palavras: com o desenvolvimento do processo de secularização, o plano ideal ou divino não pode deixar de desaparecer, sendo substituído por um plano fáctico que ocupa o seu papel de instância última, absoluta e suprema. É com a emergência da era revolucionária, no século XVIII, que este desenvolvimento da secularização se torna visível.»²¹⁸ A concepção da revolução, como o meio através do qual se toma o poder instituído, comprova a atitude autoreivindicativa do projeto moderno.

A compreensão do projeto moderno segundo a teoria da secularização deslegitima, em certa medida, os fundamentos no qual o mesmo se apoia, dado que a teoria da secularização compreende o projeto moderno como uma esquematização fáctica daquilo que não tem um fundamento fáctico, a saber a concepção de uma teleologia imanente do real. Como se pode ler no seguinte comentário de Daniel Tanguay: «A secularização é utilizada de acordo com uma intenção de *deslegitimação* da Filosofia da História moderna e com ela do conjunto do projeto moderno.»²¹⁹

Interpretado à luz desta deslegitimação o projeto moderno e, conseqüentemente, a Filosofia da História que dele deriva, perde a sua validade real, dado que a dimensão fáctica na qual se apoia não confirma a sua estrutura teleológica. Assim como se pode ler na seguinte passagem: «No entanto, assim considerada, a Filosofia da História não pode ser válida, dado que ela depende em última análise não da razão, mas antes da crença na revelação.»²²⁰ É esta crença na revelação, de um fim anunciado pela Filosofia da História na História, ou seja, um fim imanente do processo histórico que torna real a secularização da mesma.

²¹⁶ Carl Schmitt, *A Crise da Democracia Parlamentar* (São Paulo: Página Aberta, sem data). p. 119

²¹⁷ Alexandre Sá, «O Poder pelo Poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder» (Universidade de Coimbra, 2006). p. 50

²¹⁸ Sá, «O Poder pelo Poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder». p. 150

²¹⁹ Foessel, Kervégan, e Allonnes, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. p. 73

²²⁰ Foessel, Kervégan, e Allonnes, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. p. 73

Contudo, se interpretarmos a teoria da secularização como proveniente do projeto moderno, ou seja, como uma reação ao projeto moderno, seguindo a linha de Blumenberg, a mesma perde o seu efeito de invalidar a Filosofia da História. Assim como se pode ler na seguinte passagem: «A tentativa secularizante faz, ela mesma, parte desse nivelamento teórico de originalidade histórica do limite: a vontade moderna de fixar o ponto de rutura, o limite, teve que tropeçar na razão histórica que traz aos conteúdos antigos e vê em toda a época uma contingência (...).»²²¹ Tendo em consideração que a modernidade se destacou enquanto época, dado que instaura um limite potencial para com o passado, podemos interpretar a secularização como a tentativa de tornar algo permanente no curso histórico, tentando ultrapassar a contingência com que o projeto moderno revestia as outras épocas. Assim como, considerando a secularização como uma categoria a partir da qual se pode reler a História, podemos também anunciar que cada época é, em certa medida, uma secularização da anterior, na medida em que herda da anterior tanto os conceitos, como as questões deixadas por responder. Como Rémi Brague afirma: «Em todo o caso, e em conclusão desta primeira parte, digo: o processo de secularização é, então, semântico; *as palavras através das quais a secularização se designa são, elas próprias, palavras secularizadas.*»²²²

Deste modo, concluímos com o seguinte comentário: «A secularização não designa aqui mais nada além da concretização moderna, no mundo das instituições sociais e políticas, de um princípio afirmado ainda abstratamente pela religião cristã (reformada). De modo que o recurso a esse conceito realiza uma dupla operação: 1) um releitura a posteriori do cristianismo e da sua validade através dos seus efeitos históricos no presente, 2) uma análise dos Tempos modernos na qual é detetada a proveniência espiritual num registo (o religioso) que lhe parecia, de todo, estrangeiro.»²²³

Relativamente ao problema da legitimidade Fukuyama afirma que: «A fraqueza crítica que eventualmente derrubou estes estados fortes foi em última análise o fracasso da legitimidade – isto é, uma crise ao nível das ideias.»²²⁴ Com esta citação pretendo apresentar a possível relação entre a queda das Filosofias da História e a teoria da secularização que foi feita das mesmas. Interpretar uma Filosofia da História secularmente implica, de certo modo,

²²¹ Foessel, Kervégan, e Allonnes, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. p. 97

²²² Foessel, Kervégan, e Allonnes, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. p. 22

²²³ Foessel, Kervégan, e Allonnes, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. p. 12

²²⁴ Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. p. 15

retirar-lhe a legitimidade dos seus postulados, quer em relação aos seus princípios, quer em relação aos seus fins. O que implica, assim como a citação o afirma, admitir uma crise ao nível ideológico, tal crise terá consequências significativas no que concerne à experiência de tempo histórico.

A dimensão moral que se encontra implícita nas Filosofias da História foi mencionada por Koselleck quando o mesmo se refere ao papel que a burguesia teve no século XVIII, assim como se pode ler nas palavras do autor: «A Filosofia da História, mediante a qual o burguês antecipa o fim da crise, garantia que a decisão esperada expressava um juízo moral (...)»²²⁵ A moralização do progresso e, conseqüentemente, a sua expressão social e política tinha sido sistematizada por Kant, quando o mesmo refere que: «Mas falta ainda muito para nos considerarmos já moralizados. Com efeito, a ideia de moralidade faz ainda parte da / cultura; mas o uso desta ideia, que se restringe apenas aos costumes no amor matrimonial e na decência externa, constitui simplesmente a civilização. Enquanto, porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação inferior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa *formação interior* de cada comunidade para a formação [*Bildung*] dos seus cidadãos.»²²⁶ O que implica que a tal preparação interior que Kant menciona deve ser, ainda que lentamente, construída na História. Deste modo, assim como Renata Andrade afirma: «A posição de Kant é que a História não deve servir exclusivamente de um modelo passível de comparações, pois se assim fosse, somente um modelo de comparação, não serviria para outra coisa senão para o desenvolvimento de uma inclinação qualquer, por exemplo, ódio, rancor, ira. A História não deve servir de modelo de comparação, mas de prova de que o prescrito pelo dever, todo o mandamento do *dever-ser* – tudo o que deve necessariamente ocorrer do ponto de vista moral – é factível, efetivo, realizável.»²²⁷ A concepção kantiana de progresso denota o seu projeto de continuo melhoramento do género humano, e o modo como a História deve refletir esse mesmo aperfeiçoamento.

A inauguração deste futuro utópico, compreendido segundo uma causalidade final que teria como objetivo a moralização do curso da História universal implicaria, assim como Koselleck afirma que: «Desde então, a sociedade começa a processar-se a si mesma ao perseguir

²²⁵ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 138

²²⁶ Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. p. 32

²²⁷ Renata Andrade, «O Papel da História na Formação Moral do Educando Segundo Kant», *História & Ensino*, 2017. p. 64

um dever-ser irrealizável.»²²⁸ Dado que apenas consoante um dever-ser é que o mundo adquire uma forma compreensível para o ser humano, nas palavras de Fukuyama: «Os eventos particulares da História podem tornar-se significativos apenas em consonância com algum fim ou objetivo maior, a realização através da qual o processo histórico se fecha. Este fim final do homem é o que torna todos os eventos particulares potencialmente inteligíveis.»²²⁹ Através da expressão *potencialmente inteligíveis* conseguimos compreender o modo com a pressuposição de um fim estrutura a nossa compreensão dos eventos históricos. A causalidade final agrega os eventos históricos numa totalidade capaz de produzir um sentido ao transcorrer do processo histórico. E, se nós os integrarmos num sistema delimitado por um fim- um *telos* – é como se essa potência se atualizasse e, desse modo, se tornasse inteligível para o ser humano, mesmo que apenas na sua aparência.

Este *dever-ser* no qual a Filosofia da História se apoia coloca o historiador perante a tarefa de compreender os factos e eventos históricos à luz de uma História universal que se transfigura consoante o sistema ideológico no qual se encontra inserido. O que implica não apenas a factualidade da experiência histórica, mas também a facilidade ou dificuldade com que a mesma se integra no centro ou na periferia da concepção de uma História universal. Quero com isto dizer que o historiador depara-se com a dificuldade de integrar a experiência histórica num sistema, assim como o de interpretar e compreender o valor que essa mesma experiência adquire nesse mesmo sistema. Como Koselleck menciona: «Não só do ponto de vista da técnica de apresentação, mas também do ponto de vista epistemológico, exige-se do historiador que ele ofereça não uma realidade passada, mas sim a ficção da sua facticidade. Porém, mal o historiador começou a levar a sério a ficção dos factos, ele caiu sob uma pressão ainda maior, a pressão da prova.»²³⁰ A pressão da prova que Koselleck menciona provém da exigência por parte da Filosofia da História em requerer ao historiador que certifique um determinado evento histórico como um indício da veracidade da mesma. A partir do momento em que o historiador se encarrega desta tarefa a própria análise histórica adquire uma metodologia nova, no sentido em que é necessário comparar os diversos fundos ficcionais de modo a compreender o valor factual que o evento em questão adquire, assim como a convocação de testemunhas para atingir um tipo de comprovação individual sobre o acontecimento. Deste modo a História para a ter planos de análise que se contrapõem, oferecendo resistência e confirmação entre eles.

²²⁸ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogeneese do mundo burguês*. p. 140

²²⁹ Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. p. 56

²³⁰ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 249

A História passa a ser uma espécie de tribunal que coloca em evidência os diversos planos de fundo, para que seja possível e plausível retirar da análise histórica um tipo de veredicto moral que transponha o ser humano para uma etapa mais avançada no curso da História. Como exemplo disto, podemos destacar a dificuldade inerente em hierarquizar os direitos humanos, assim como o seu processo histórico até à data, desde o direito à liberdade religiosa até aos problemas de género.

A problemática própria a este processo prende-se com a conflitualidade inerente entre uma análise factual e descritiva, anunciada pelo projeto da modernidade, e o estatuto da ficção na concepção da narrativa que representa o transcorrer da História. Em relação a isto Koselleck afirma o seguinte: «Mas a dificuldade da distinção consiste em que o próprio status linguístico de uma narrativa ou apresentação histórica não dá a conhecer claramente se se trata de um relato da realidade ou de uma mera ficção.»²³¹ Uma das dificuldades em dar a conhecer a dimensão ficcional inerente à narrativa histórica prende-se com a compreensão do conceito enquanto modelador da experiência histórica, no sentido em que a dimensão factual da História comporta o anúncio presente à partida no conceito relativamente ao modo como a História se deve processar. Dado que a percepção que o ser humano tem da realidade factual que o circunda encontra-se circunscrito aos meios que tem para a interpretar, sendo que esses meios são os conceitos que o mesmo emprega. Daqui reitera-se a necessidade de uma História dos conceitos de modo a estudar, criticamente, o processamento histórico.

Koselleck aborda esta problemática do seguinte modo: «Quando a causalidade é transformada em necessidade, chega-se a afirmações historicamente tautológicas.»²³² Isto é dizer que a partir do momento em que uma Filosofia da História, assim como o marxismo, adquire um estatuto de validade social o homem passa a agir segundo o conjunto de diretrizes provenientes da Filosofia da História, como se as mesmas fossem efetivamente reais. Para se consagrar essa validade social é necessários existir um consentimento (consciente e inconsciente) por parte da sociedade em questão, consentimento este que deve ser compreendido segundo a sua manifestação social e política. Tal implica conceber a Filosofia da História como um agente transformador da realidade. Assim sendo, depressa a contingência da sua existência se transforma na necessidade da sua transformação. Ou seja, a compreensão que a Filosofia da História anuncia do mundo deixa de ser uma explicação possível do mundo ou uma projeção possível do futuro, perdendo essa sua contingência existencial, e passa a tornar-se

²³¹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 249

²³² Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 262

numa necessidade, concebendo ao processo histórico uma dimensão substancial e ontológica, na medida em que o seu movimento retroativo reorganiza todos os eventos de acordo com o horizonte totalizador proposto pela Filosofia da História. Assim como Fernando Catroga menciona: «Este projecto para “fazer”, manipular e controlar o tempo histórico ganhou posteriormente uma tonalidade mais necessitarista, na qual os fracassos – como o próprio acaso – foram encarados como manifestações “ardilosas” do sentido universal do devir.»²³³ Este sentido universal do devir é o centro da Filosofia da História, na medida em que é ele que delimita e esboça o horizonte de expectativas, orientando, modelando e reconfigurando a experiência histórica, assim como a própria concepção de História universal. O *dever-ser* que a mesma anuncia é um *tem de ser* assim, e, deste modo, a experiência histórica passa a ser o reflexo desse *dever-ser*. Há um cosmos que se inaugura quando o alinhamento cósmico possível projetado pela Filosofia da História adquire um estatuto de necessidade. Ou seja, pelas palavras de Koselleck: «Explicar fenômenos e acontecimentos externos por motivações internas significa supor que na facticidade passada está contida a necessidade interior de ter ocorrido assim.»²³⁴ Tendo em consideração que o ser humano, perante a consciência da sua condição histórica, sabe à partida que não se pode apoiar no conhecimento da origem para a sua compreensão do mundo, o mesmo inverte o processo e espera que delineando um fim necessário consiga encontrar o sentido imanente no processo histórico. Daqui surge o movimento retroativo na análise do percurso histórico e da hiperbolização do momento presente como principal indicador desse fim delineado. Assim como afirma Blumenberg: «A Filosofia da História nunca justifica o mundo como criação, mas como qualquer coisa a criar.»²³⁵ Neste caso, a existência do mundo é justificada através da concepção de que o mesmo foi criado para nós, no sentido em que é necessário, tendo um fim em vista, executá-lo.

O carácter totalitário das Filosofias da História prende-se com o despertar e o uso desta capacidade humana de tornar necessário aquilo que surgiu da contingência. Como Myriam d’Allonnes afirma: «Isto – mais frequentemente formulado sob a égide das grandes Filosofias da História – dá coerência às diferentes temporalidades, rapsódicas em aparência. Unidade instável ainda assegurada pelo horizonte de um referente totalizador ou mesmo de uma finalidade sem fim.»²³⁶ A causalidade final inerente à estruturação das Filosofias da História orienta o progresso kantiano de modo a torná-lo possível, na medida em que configura a

²³³ Catroga, «Caminhos do Fim da História». p. 180

²³⁴ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 264

²³⁵ Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*. p. 68

²³⁶ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l’expérience moderne du temps*. p. 119

experiência histórica não só a um nível interpretativo, mas também a um nível prático. Primeiro o sentido, através do fim, é apresentado como possível e, pouco depois, é narrado e representado como necessário, à mesma medida do sistema de revelação da escatologia cristã e da existência de um juízo final.²³⁷

v. O Retorno da Crise

Contudo, os problemas começam a surgir quando esse futuro visionado, assim como o juízo final, tarda a chegar e o seu constante adiamento desgasta esse fim atribuído, revelando de novo o seu carácter contingente. É através desta alternância entre contingência e necessidade de um fim construído ficcionalmente que entraremos no último momento do nosso trabalho, a saber – analisar de que modo esta alternância provoca um retorno da crise e a sua relação com a experiência temporal atual. Myriam d’Allonnes exprime esta nossa relação do seguinte modo: «O desaparecimento das expectativas ligadas a uma certa «realização» da humanidade e mais geralmente o apagamento de um horizonte de esperança secular fez acontecer um tempo sem promessas. (...) É um movimento sem *telos* onde o futuro aparece infigurável e indeterminado.»²³⁸ Aristóteles disse que era impossível conhecer o indeterminado e através da causalidade final delineada pela sua visão essencialista da realidade, anulou esse mesmo indeterminado. Kant pressupôs a determinação do indeterminado de modo a estabilizar o funcionamento da razão humana. O que a citação anterior anuncia é a presença desse indeterminado, que surge a partir da perda de *telos*. Na ausência do mesmo o futuro perde o seu estatuto de tarefa a cumprir, passando a ser interpretado como algo de amorfo.

Koselleck começa por anunciar que: «Pelo que contém de prognóstico e diagnóstico, a expressão “crise” é um indicador da nova consciência.»²³⁹ Esta nova consciência que é qualificada mais tarde de histórica é revelada através do prenúncio do conceito de crise, deste modo o mesmo autor define-a do seguinte modo: «A crise é o estado de ausência de autoridade, o estado de anarquia.»²⁴⁰ Numa primeira abordagem ao conceito de crise iremo-nos concentrar nesta *ausência de autoridade*, como já foi mencionado anteriormente o projeto da

²³⁷ Cf. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisations. De Hegel à Blumenberg* (Paris: Vrin, 2002).

²³⁸ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l’expérience moderne du temps*. p. 123

²³⁹ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 139

²⁴⁰ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 145

modernidade originou uma ruptura estrutural com a tradição e, deste modo, com a autoridade pré-estabelecida que a mesma pressupunha. Assim sendo, compreende-se que através de um processo de ruptura, levado a cabo por uma razão crítica, instalou-se um estado de *ausência de autoridade*. Contudo, podemos afirmar que num primeiro momento esta situação de crise manifestava-se, apenas aparentemente, num plano social e político, na medida em que a burguesia tinha reclamado para si própria o dever de questionar e reconfigurar as relações sociais. Nesta perspetiva, a crise cingia-se a um crise política, Koselleck anuncia na seguinte passagem o seu suposto resultado: «O resultado da crise é a liberdade ou a escravidão, ou seja, o fim da crise corresponde ao entendimento que uma época tinha de si mesma, do qual também se origina o prognóstico. A visão da crise como anarquia, como estado de insegurança e mesmo como guerra civil certamente faz parte do prognóstico, mas a natureza da crise é determinada a partir do seu fim.»²⁴¹ A última frase desta citação é fundamental para o nosso trabalho, na medida em que estabelece a conexão entre um estado de crise e o modo como o mesmo é avaliado tendo em consideração o seu fim. Fernando Catroga afirma que: «Com isso, abriam-se horizontes, na cultura ocidental, para o predomínio de uma representação vectorial do tempo, que o reconhecimento de momentos de retrocesso ou de decadência não punha em causa, desde que o seu significado fosse equacionado à luz de uma perspetiva totalizadora e futurante.»²⁴² Compreender os retrocessos, avanços ou períodos de decadências, ou seja, os momentos de crise, como etapas ou momentos da História só apresenta sentido se o substrato temporal for uma concepção histórica que concebe ao transcorrer da História um sentido imanente, através da postulação de um fim. Isto é dizer que a crise é analisada e, conseqüentemente, avaliada segundo aquilo que representa em relação àquilo que é expectado ser o seu desfecho, na medida em que a reflexão do momento de crise é levada a cabo, criticamente, tendo como referência o que era suposto alcançar a partir desse mesmo momento de crise. Na seguinte passagem Myriam d'Allonnes tenta explicitar de que modo é que a concepção de progresso necessitava da existência de um momento de crise, de modo a se conseguir aproximar de um estágio cada vez mais próximo do aperfeiçoamento humano, como se pode ler: «A teleologia do progresso combina a necessidade das crises como passagens e aquela da sua reabsorção ou da sua absorção num processo global.»²⁴³

A crise só poderia possuir o valor histórico de momento ou etapa se a avaliação da mesma apontasse para uma etapa seguinte qualitativamente superior, caso contrário a razão

²⁴¹ Koselleck, *Crítica e Crise - Uma Contribuição à patogênese do mundo burguês*. p. 150

²⁴² Catroga, «Caminhos do Fim da História». p. 134

²⁴³ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 111

humana seria incapaz de conceptualizar o momento de crise. Neste ponto encontra-se realçada a importância do valor de fim enquanto princípio regulador para a ação humana.

A questão coloca-se quando a crise perde este valor histórico de etapa e momento no processo histórico, dado que esse mesmo princípio regulador, esse fim atribuído enquanto meta a atingir, deixa de integrar o horizonte de expectativa da sociedade em questão. Com isto, pretendo defender que a crise deixa de ser um momento no transcorrer histórico para passar a ser um modo de estar no mundo.

Esta compreensão da crise enquanto modo de estar no mundo é a tese apresentada por Myriam d'Allones, dado que a autora concebe a crise como o desfecho lógico do paradigma epistemológico desenvolvido pelo projeto da modernidade e pelo movimento iluminista do século XVIII. Assim como se pode ler na seguinte passagem: «A modernidade é habitada pela crise e, dizendo ainda mais abruptamente, a modernidade ela mesma é um conceito de crise. Não basta falar de uma crise «da» modernidade ou «na» modernidade: crise e modernidade são indissociáveis.»²⁴⁴ Esta tese pretende demonstrar de que modo o método crítico desenvolvido pela racionalidade científica leva à concepção de uma existência humana *em crise*, no sentido em que o *ethos* da modernidade predispõe o pensamento humano ao constante questionamento de si e do mundo, do mesmo modo que o impele à procura da novidade. O carácter efémero da natureza da novidade, assim como a sua falta de plenitude e permanência instaura-se na sociedade a partir de uma experiência pontual e instantânea do tempo. Como Koselleck afirma: «Por último abre-se o fosso entre a experiência anterior e a expectativa do que há de vir, cresce a diferença entre o passado e futuro, de modo que a época que se vive é experimentada como um tempo de ruptura e de transição, em que continuamente aparecem coisas novas e inesperadas. A novidade aumenta na esfera de significado do tempo, e mais ainda porque, já antes de surgir a técnica da comunicação e da informação, a aceleração havia-se tornado uma experiência básica do tempo. Com isto – no terreno político e social – também o retardamento passou a ser uma noção histórica chave, tanto de conservadores, para deter a aceleração, quanto de progressistas, para a estimular. Mas ambas as posições se originam em uma História cuja dinâmica exige categorias temporais de movimento.»²⁴⁵ Enquanto que sob o pano de fundo de uma Filosofia da História a crise implicava um momento de transição, logo para um estado superior em direção a um fim, perante a ausência de um *telos* a crise apresentava-se como um momento ininteligível. A pressuposição desse mesmo fim justificava a experiência

²⁴⁴ Allones, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 50

²⁴⁵ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 294

de aceleração do tempo de modo a antecipar a chegada do futuro que traria consigo a concretização desse mesmo fim. Assim como já foi mencionado anteriormente, problemática que Fukuyama desenvolve ao longo do livro *O fim da História e o último homem* prende-se com o facto de o homem atual não conseguir conceptualizar ou projetar uma sociedade melhor ou mais desenvolvida do que a presente, neste sentido o autor afirma que: «Mas nós não conseguimos imaginar para nós próprios um mundo que seja essencialmente diferente do atual, e ao mesmo tempo melhor.»²⁴⁶ Segundo o autor a ideia de que os desafios e conflitos políticos foram ultrapassados com a instauração da democracia liberal originou uma estagnação no progresso histórico. Koselleck denota o paradoxo inerente a uma experiência acelerada do tempo e a perda de finalidade, como podemos ler na seguinte passagem: «A partir do encurtamento temporal que tinha, previamente, fixado um fim à História, uma experiência de aceleração de setores determináveis foi agora registada dentro da própria História. O que é novo aqui é que o fim já não se aproximava mais rápido; pelo contrário, medido com o lento progresso dos séculos anteriores, o progresso contemporâneo estava a instalar-se ainda mais rapidamente.»²⁴⁷ Deste modo, podemos afirmar que a perda de *telos* intensificou ainda mais a experiência de aceleração do tempo.

Contudo, com a perda desta concepção de fim ao processo histórico e a experiência de aceleração, a crise permanece enquanto resultado do processo crítico, e circunscreve a experiência temporal a uma experiência de transição, mas uma transição sem direção, ou seja, uma transição intransitiva. O que faz com que esta concepção de crise se instale no *modus vivendi* da sociedade em questão, Myriam d'Allonnes conclui do seguinte modo: «Esta definição de modernidade como *ethos* de crítica incessante do nosso ser histórico fez por assim dizer uma crise permanente.»²⁴⁸ A autora afirma que a experiência temporal que a crise anuncia teve lugar quando o conceito foi transferido do seu domínio médico, para o qual foi inicialmente designado, e estendido ao domínio político, assim como se ler: «Mas sobretudo, e é o essencial, a passagem da crítica à crise e a extensão da «crise» do domínio médico ao domínio político opera-se no seio de uma nova configuração temporal.»²⁴⁹ Aqui podemos denotar o modo como a função prognóstica do conceito surtiu o seu efeito híbrido entre uma concepção concreta e restrita e a delineação de um horizonte de expectativa. Embora, num primeiro momento, o conceito de crise servisse para explicar metaforicamente situações

²⁴⁶ Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. p. 46

²⁴⁷ Hartmut Rosa e William Scheuerman, eds., *High-Speed Society* (The Pennsylvania State University, 2009). p. 130-131

²⁴⁸ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 110

²⁴⁹ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 37

pontuais, depressa conceptualizou um modo de ser e estar particular que condicionou a experiência histórica. Nas palavras de Myriam d'Allonnes, a sua tese é: «Que a modernidade, como resultado da sua falta de univocidade, consoante a expressão metafórica, que a crise seja talvez uma metáfora absoluta da época contemporânea; tal é a hipótese que foi avançada no termo deste livro.»²⁵⁰

Se colocarmos em concordância uma concepção de crise enquanto resultado de um projeto crítico com o carácter instantâneo da novidade podemos compreender de que modo é que o presente é compreendido segundo esse tempo de transição, que a crise, carente de um horizonte de expectativa, inaugura. Assim como Fernando Catroga afirma: «A irrupção do novo é fulguração que brota da tensão entre herança e expectativa, impulso individual (e, portanto, coletivo) que desmente profecias, prognoses e previsões, mesmo quando parece confirmá-las. A História não morre, como não se extingue a necessidade de a interrogar; o que vai definindo são as suas representações concretas, socialmente condicionadas, incluindo as antevisões sobre o seu desfecho.»²⁵¹ O autor pretende afirmar que a realidade concreta de um tempo presente resiste sempre à previsão racional do ser humano, dado que a dimensão fáctica do evento histórico é de tal modo inaugural que torna a previsão antecipatória desadequada em pouco tempo.

Tendo em consideração o mencionado anteriormente, no que concerne a uma hiperbolização do presente através de uma presença da herança do passado e da presença da projeção de um tempo futuro, a análise crítica do presente perde a sua capacidade de superação, dado que não tem como pressuposto uma direção a seguir, um destino *a priori* que deve alcançar e no qual se deve integrar enquanto etapa. Assim como Myriam d'Allonnes afirma: «Outras análises fazem do «presentismo» o traço essencial do novo regime de historicidade no qual nós vivemos; a nossa experiência contemporânea é aquela de um presente perpétuo, por sua vez evasivo e quase imóvel. O engendramento do tempo histórico está por assim dizer suspenso.»²⁵² O tempo histórico exigia a causalidade final da Filosofia da História para efetuar uma produção de sentido. Tendo em consideração que o *telos* se corrompeu devido à factualidade sólida e opaca da experiência histórica, a sua respetiva experiência temporal tornou-se desadequada, e assim como a autora afirma o tempo histórico foi suspenso.

²⁵⁰ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 196

²⁵¹ Catroga, «Caminhos do Fim da História». p. 220

²⁵² Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 134

Esta hiperbolização do presente pode ser ilustrada através da expressão *time loop*, ou seja, parece haver como que uma repetição dos eventos e das experiências históricas, mas sem a consciência do ser humano dessa mesma repetição. Neste sentido, o presente é compreendido enquanto perpétuo no sentido em que se dá uma repetição do mesmo sobre si mesmo, permanecendo imóvel na sua forma, dado que sem um fim previsto não se caminha para lado nenhum. Se relacionarmos esta repetição com o próprio conceito de novidade e a temporalidade instantânea que lhe pertence, talvez consigamos ilustrar e explicar melhor o que queremos afirmar com a expressão *time loop*. Se considerarmos algo novo, algo que represente uma novidade, independentemente da forma que apresenta, estará determinado *a priori* um prazo de validade temporal muito curto, dado que a novidade só assim permanece até ao hábito e a vulgaridade se instalarem, ou até a segunda novidade tornar a primeira obsoleta. Se, de seguida, considerarmos este conceito de novidade como um tipo de lei imanente da sociedade, no sentido em que se torna no objetivo dos setores da sociedade, então, teremos um presente repleto de instantes exacerbados que são incapazes, pela sua natureza, de se inter-relacionarem entre si criando o tal fio condutor que Kant considera útil. Na impossibilidade de narrar os acontecimentos de acordo com um fio condutor, os mesmo adquirem a aparência repetitiva, na medida em que a única coisa que os une é o seu carácter de novidade.

Deste modo, a autora prossegue: «O tempo não é mais dinamizado segundo a força histórica, ele não é mais o motor de uma História a fazer, de uma tarefa política a cumprir. Ele tornou-se, depois do desmoronamento da convicção num futuro teleologicamente orientado para o melhor, um tempo sem promessas.»²⁵³ A partir desta citação podemos concluir de que modo a experiência temporal a-histórica, ou seja um tempo que já não é histórico, anuncia uma ausência de finalidade temporal, o que implica que o tempo que se vive, o momento do agora, não contém nas suas projeções e resoluções promessas a concretizar que sirvam de referência e orientação para a ação humana. Deste modo, perante um presente que se repete continuamente, a crise confirma-se enquanto modo de estar no mundo, retorna porque não transita para nenhuma outra etapa, o que implica que retorne a si própria sempre na expectativa desgastada e fracassada de um desfecho não só possível, como melhor. Enquanto que esse tempo de transição possuía um valor simbólico de etapa nas Filosofias da História, com a queda das mesmas, o ser humano fica apenas com um presente isolado e delineado por um agora sem sentido, colocando em causa a própria possibilidade real de um tempo futuro, pelo menos diferente e melhor do que o presente. Assim como a autoridade de um tempo

²⁵³ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 13-14

passado, o que implica a destruição de uma continuidade temporal capaz de elaborar um horizonte de expectativas estável e unitário de modo a orientar a ação humana.

Temos, então, um presente descontínuo, fragmentado e transitório. Contudo, esta transitoriedade não se encontra direcionada para nenhum para onde e para quê. Myriam d'Allonnes continua: «A ruptura entre experiência e expectativa é tal que a relação ela mesma desintegra-se para fomentar um presente hipertrofiado, sem futuro e sem passado, sem outro horizonte existencial a não ser ele próprio. O presente torna-se a única dimensão temporal disponível para a ação.»²⁵⁴ A ruptura que a autora pretende explicitar entre experiência e expectativa tem como objetivo principal esclarecer de que modo a expectativa assume a função de princípio regulador da experiência, sendo que essa mesma expectativa era expressa no esquema de causalidade final da Filosofia da História. A distância entre as duas, até ao momento da sua ruptura, resultou no isolamento do tempo contemporâneo.

Este tempo contemporâneo que se resume a um tempo presente hiperbolizado parece sofrer uma aceleração significativa. Como Daniel Tanguay nos explicita: «Este *presentismo* engendra um estado de desconforto confuso culminando numa atonia coletiva que acompanha, paradoxalmente, uma mobilidade hiperativa do nosso mundo e dos indivíduos que o habitam.»²⁵⁵ É a contradição entre uma experiência acelerada do tempo e uma inércia coletiva que pretendemos denotar na experiência temporal contemporânea. Assim como Hartmut Rosa denota: «O maior problema aqui assenta no paradoxo da simultaneidade da aceleração tecnológica (I) e o aumento da escassez do tempo (3).»²⁵⁶ A correspondência entre ambos os paradoxos é visível, dado que a mobilidade hiperativa pode ser expressa através da aceleração tecnológica, assim como a atonia coletiva pode derivar da escassez de tempo.

Esta aceleração ainda é um sintoma da experiência do tempo histórico. A meu ver, quando se pressupõe um futuro, isto é, um fim a alcançar no tempo que seja o momento explicativo através do qual todo o processo histórico fará sentido, não é de admirar que o ser humano acelere o tempo, de modo a antecipar a chegada desse mesmo futuro. É claro que tanto Marx como Lenine queriam presenciar a chegada do homem-novo e, para tal, teriam que provocar a experiência histórica de modo a molda-la à imagem que lhe tinham fornecido. Contudo, para quê acelerar o tempo histórico se não há nada que seja expectável? Para quê provocar a experiência histórica se não somos capazes de visualizar um fim que produza

²⁵⁴ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 114

²⁵⁵ Foessel, Kervégan, e Allonnes, *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. p. 69

²⁵⁶ Rosa e Scheurman, *High-Speed Society*. p. 87

sentido? Myriam d'Allonnes afirma que: «A percepção de um tempo acelerado que é também um tempo imóvel é, em último recurso, ligado à a-teleologia do tornar-se e à perda de orientação temporal.»²⁵⁷ A dualidade entre um presente imóvel e acelerado ilustra a transitoriedade constitutiva da nossa experiência temporal: acelerado dado que ainda insistimos em precipitar-nos para um tempo futuro, mas sem *telos*, sem um ideal regulador; e imóvel, no sentido em que a experiência que o ser humano tem do presente é demasiado descontínua, o que implica que a percepção que tem de si própria é a de uma repetição instantânea. Uma das razões que Fukuyama apresenta para esta automutilação da constituição da consciência humana prende-se com o surgimento do relativismo, assim como o mesmo afirma: «O pensamento moderno não levanta barreiras para uma futura guerra niilista contra a democracia liberal, por parte daqueles que foram criados no seu seio. Relativismo – a doutrina que sustenta que todos os valores são relativos e que ataca todas as “perspetivas privilegiadas” – deve, em última instância, acabar por enfraquecer também os valores democráticos e da tolerância. O relativismo não é uma arma que pode ser apontada seletivamente aos inimigos escolhidos. Ele dispara indiscriminadamente, acertando nas pernas não apenas dos “absolutismos”, dogmas, e certezas da tradição ocidental (...).»²⁵⁸ Esta concepção relativista do humano e do mundo coloca tudo em causa essa mesma possibilidade de atribuição de um fim, tornando a existência humana numa redundância, dado que aquilo que é usado como argumento de defesa é o mesmo que serve de refutação.

Numa tentativa de ilustrar a dualidade que tentamos denotar, podemos considerar o rato numa gaiola que está incessantemente a correr na sua roda. Esta concepção de tempo imóvel resulta de uma aceleração petrificada, assim como Myriam d'Allonnes afirma: «De onde a ideia que a experiência moderna é aquela de um confinamento na «gaiola» (ou «habitáculo») de aço da racionalização capitalista.»²⁵⁹ Esta concepção de presente pode desembocar, assim como sugere Fukuyama, num *homem sem peito*, assim como o autor afirma: «Se o homem alcança uma sociedade na qual ele tivesse sucedido na abolição da injustiça, a sua vida tornar-se-ia semelhante aquela do cão. A vida humana, então, implica um paradoxo curioso: parece ser necessária a injustiça, pois é a luta contra a injustiça que suscita o que é mais elevado no homem.»²⁶⁰ A partir desta citação pretendo mencionar que se considerarmos o mundo em que vivemos o melhor dos mundos possíveis, não só numa medida comparativa com os anteriores,

²⁵⁷ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 126

²⁵⁸ Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. p. 332

²⁵⁹ Allonnes, *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. p. 125-126

²⁶⁰ Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. p. 311

mas também no sentido em que somos incapazes de vislumbrar um melhor, então talvez estaremos a retornar para um indeterminado *estado de natureza*. Um estado que se poderá caracterizar através de uma consagração de um tempo presente experienciado através dos sentidos.

Apesar da projeção de Fukuyama, considero que Koselleck denota um princípio de trabalho que talvez possa ser a direção a seguir se se acreditar, ainda, nalgum tipo de progressividade. Assim como afirma o autor: «Em outras palavras, só se chegará a uma crítica bem fundamentada à garantia voluntarista oferecida pelos planejadores de um futuro utópico quando a História [*Histoire*] como *magistra vitae* extrair seus ensinamentos não apenas de diferentes Histórias, mas também das “estruturas dinâmicas” de nossa própria História [*Geschichte*].»²⁶¹ Isto seria uma possível solução, na medida em que uma História dos conceitos permite uma compreensão aprofundada sobre o efeito do conceito no que concerne à modelação que o mesmo opera na experiência histórica. O que implicaria um conhecimento sobre o conjunto de cenários possíveis que um determinado conceito esboçou ou pode esboçar. Podemos afirmar que o conhecimento das estruturas dinâmicas permitiria-nos, talvez, conhecer os horizontes de expectativa que os conceitos apontam. Giuseppe Duso completa esta nossa conclusão do seguinte modo: «Para compreender a transformação dos conceitos não é então suficiente ver algumas transformações económicas e sociais, mas é preciso compreender o horizonte teórico geral, o princípio organizador no interior do qual os conceitos têm um seu significado preciso e determinado. Quando muda este horizonte complexo, assiste-se ao nascimento de novos conceitos, mesmo se persistirem as velhas palavras. Compreende-se, então, o que é determinação histórica dos conceitos.»²⁶² É este princípio organizador que o autor menciona que se torna numa mais valia no que concerne à análise da História dos conceitos, assim como ao modo como a mesma explicita o movimento conceptual das estruturas a nível social e político. A relação que a História dos conceitos tem com a experiência do tempo prende-se com a natureza do conceito, na medida em que este, assim como já foi desenvolvido, apresenta uma temporalidade própria.

²⁶¹ Koselleck, *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. p. 145

²⁶² Duso, *História Conceptual como Filosofia Política*. p. 14

CONCLUSÃO

A presente dissertação procurou desenvolver a concepção de tempo histórico de Reinhart Koselleck. A História dos conceitos que o autor leva a cabo coloca em evidência um conjunto de questões que se relacionam, diretamente, com o modo como o ser humano experiencia o tempo e, conseqüentemente, a História. Considerando estas questões como fundamentais para o tema ao qual nos propusemos. As categorias históricas que Koselleck desenvolve – campo de experiência e horizonte de expectativa – permitem-nos compreender melhor o movimento inerente à historicidade dos conceitos, na medida em que a estruturação de ambas as categorias assenta tanto na função representativa, como na função prognóstica do conceito. Ao contrapor estas duas funções, Koselleck torna possível vislumbrar a correspondência entre os conceitos e as expressões sociais e políticas dos mesmos, ou seja, entre o conceito e um determinado evento histórico. Deste modo, destacamos o contributo de Koselleck para a elaboração da presente dissertação.

Uma vez chegados ao momento final do nosso trabalho, sublinhamos a tese Koselleckiana de que a crise do tempo contemporâneo é intrínseca à natureza do mesmo. Tal quer dizer que a experiência da crise é intrínseca à própria experiência do tempo, ou seja, e à perda de uma finalidade que se pensava ser imanente à História.

Destacamos que a finalidade servia como determinação do processo histórico, na medida em que era um princípio organizador do seu transcorrer. A concepção de que a História se orientava para um fim determinado, colocando uma determinada “visão do mundo” (mundividência, Weltanschauung) como horizonte de compreensão de todo o decurso do tempo histórico, será essencial para a construção de uma representação da História como base de um horizonte de sentido. Perdendo esta dimensão regulativa do processo global da História, resta-nos uma experiência de tempo indeterminada e dilacerada no seu centro. Quero com isto dizer que resta um presente longínquo a um passado estranho, obsoleto e descrente numa realidade futura diferente da atual.

A crise, concebida enquanto modo de ser e estar no tempo e no mundo, instalou-se, primeiramente, como uma crise de ideias. Longe de ser uma crise “material”, assente em questões sociais, económicas ou outras, ela é uma crise de ideias na medida em que tornou inconcebível a construção de uma “base comum” cuja partilha permitiria a conquista de um lugar a partir do qual se organizam, hierarquicamente, valores, regimes políticos, ideais, etc. Neste sentido, ela traduziu-se objetivamente no colocar em causa a própria concepção de progresso. A concepção e o desenvolvimento de um enquadramento conceptual estável foram atingidos pela natureza paradoxal do princípio relativista e do processo crítico, na medida em que um questionamento constante sobre prós e contras em consonância com o princípio de que tudo vale impossibilita a resolução de uma crise. Concluimos, portanto, que esta natureza paradoxal consagrou o tempo presente como um tempo de crise, dado que face à impossibilidade de encontrar uma resolução, o presente adquire um carácter intransitivo. Logo, a crise instaura-se como modo de ser e estar no tempo.

Ao recapitularmos o nosso trajeto podemos vislumbrar o modo com a compreensão da dimensão temporal é afetada pela variabilidade do enquadramento conceptual de cada *época*. Ao fazermos uso do próprio conceito de *época* devemos tomar consciência de que esse mesmo conceito é, irremediavelmente, produto do projeto moderno, produto da atitude moderna de afastamento e recusa daquilo que é considerado como anterior e como tradição.

Sublinhamos, também, que o momento de afastamento do substrato natural, teológico e teleológico, no qual era apoiado o enquadramento conceptual até ao século XVII é de central importância para a nossa conclusão. A partir do momento em que se torna inviável descortinar na realidade histórica um sentido que a torna cognoscível, passível de ser racionalmente determinado, a História passa a ser concebida como um transcorrer do tempo puramente imanente, neutro e homogêneo, que não é possível já compreender a partir da procura (ou da descoberta) de um fim que lhe forneça uma justificação mais ou menos transcendente.

Deste modo, podemos concluir também que a crise emana da falta de corroboração, por parte daquilo que se passa na imanência dos acontecimentos históricos, do princípio de que a História tem uma finalidade e um sentido. Seria este princípio, que representaria a finalidade, por excelência, para o transcorrer do processo histórico, dotando o mesmo de um sentido totalizante, que justificaria cada etapa, fosse ela expressa por um regime político, uma guerra, uma viragem conceptual, etc.

De um certo modo, e em forma de recapitulação do nosso itinerário: o homem mítico queria voltar ao princípio, dado que concedia à repetição da origem, através do ritual, o poder

instaurador do eterno; o homem aristotélico queria ver concretizada a sua finalidade, finalidade esta dada *a priori* pela forma ou essência que lhe pertencia por natureza; o homem moderno queria construir e determinar a sua essência, reivindicando para si essa possibilidade através da razão crítica, ao mesmo tempo que se comprometeu com a tarefa de descobrir no real um princípio que atestasse o sentido da sua existência, isto é, um finalidade imanente da História; por sua vez, o homem contemporâneo, assombrado pelo presságio de que talvez Nietzsche tivesse tido razão quanto ao seu niilismo, orbita em torno de si mesmo, na medida em que não encontra indício de resolução para o seu estado de crise, como se tivesse, simplesmente, desgastado a sua capacidade de ajuizar reflexiva e teleologicamente sobre a realidade, o mundo e a História.

Podemos pensar, ainda que metaforicamente, o homem contemporâneo segundo o mito de Sísifo, na medida em que desafiamos e ultrapassamos os limites da nossa razão e, por isso, repetimos, constantemente e freneticamente, o mesmo processo de discernimento, voltando sempre ao ponto de partida – a saber um estado de crise. Segundo a análise de Albert Camus: «Os deuses condenaram Sísifo a rolar sem cessar uma pedra até ao cume de uma montanha de onde a pedra recaía devido ao seu próprio peso. Eles pensaram, com alguma razão, que não há punição mais terrível do que o trabalho inútil e sem esperança.»²⁶³ Este trabalho inútil e sem esperança pode ser compreendido como o esforço existencial do humano em tentar descortinar na realidade o tal fim imanente, de modo a consagrar um sentido totalizante ao processo histórico. Deste modo Camus continua afirmado: «Já compreendemos que Sísifo é o herói absurdo. Ele o é tanto pelas suas paixões como pelo seu tormento. O seu desprezo pelos deuses, o seu ódio à morte e a sua paixão pela vida, valeram-lhe este suplício infame onde todo o ser se esforça para não finalizar nada.»²⁶⁴ É a constante tomada de consciência de que nada se finaliza, nada se alcança e que o futuro antecipado não traz consigo a realidade esperada, o desfecho previsto e necessário para que o presente e, conseqüentemente, o passado se unam num narrativa coerente, que arrebatava o ser humano forçando-o a recomeçar *de novo* o seu trajeto, a reformular outra vez os seus pressupostos.

Em modo de conclusão para o nosso trabalho e, através desta última citação de Camus: «Neste momento subtil, onde o homem se vira sobre a sua vida, Sísifo, retornando para o seu rochedo, contempla esta sequência de ações sem ligação que se tornam no seu destino, criada por ele, unido pelo olhar da sua memória, e logo selado pela sua morte. Assim, persuadido da

²⁶³ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (Paris: Les Éditions Gallimard, 1942). p. 163

²⁶⁴ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. p. 164

origem toda humana de tudo aquilo que é humano, cego que deseja ver e que sabe que a noite não tem fim, está sempre em marcha. O rochedo ainda rola.»²⁶⁵, podemos, a meu ver *felizmente*, afirmar que o trajeto continua e continuará sempre, de algum modo e *de novo*.

²⁶⁵ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. p. 168

Sísifo

Recomeça...

Se puderes,

Sem angústia e sem pressa.

E os passos que deres,

Nesse caminho duro

Do futuro,

Dá-os em liberdade.

Enquanto não alcances

Não descanses.

De nenhum fruto queiras só metade.

E, nunca saciado,

Vai colhendo

Ilusões sucessivas no pomar

E vendo

Acordado,

O logro da aventura.

És homem, não te esqueças!

Só é tua a loucura

Onde, com lucidez, te reconheças.

Miguel Torga, *Diário XIII*

BIBLIOGRAFIA

- Allonnes, Myriam. *La crise sans fin: Essai sur l'expérience moderne du temps*. Paris: Seuil, 2012.
- Alves, Pedro. «Tempo Objetivo e Experiência do Tempo - A fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein». *Phainomenon*, n. 14 (2007): 115–42.
- Andrade, Renata. «O Papel da História na Formação Moral do Educando Segundo Kant». *História & Ensino*, 2017.
- André, João. «Natureza e Espírito - Tópicos para uma reflexão sobre a articulação entre as Ciências da Natureza e as Ciências Sociais». *O Professor*, 3^a, n. 35 (1993): 13–30.
- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Aristóteles. *Física*. Editado por Giovanni Reale. Traduzido por Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2011.
- . *Metafísica*. Traduzido por Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997.
- Blumenberg, Hans. *La légitimité des Temps modernes*. Traduzido por Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel, e Denis Trierweiler. Gallimard, 1999.
- Camus, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1942.

- Cassirer, Ernst. *La Philosophie des Formes Symboliques - la pensée mythique*. Traduzido por Jean Lacoste. Vol. 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- Catroga, Fernando. «Caminhos do Fim da História». *Revista de História das Ideias* 23 (2002): 131–234.
- Coope, Ursula. *Time For Aristotle - Physics IV.10-14*. Oxford University Press, 2005.
- Descartes, René, e Alberto Ferreira. *Os Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.
- Dilthey, Wilhelm. «Os Tipos de Conceção de Mundo». Traduzido por Artur Morão. LusoSofia - Biblioteca On-line de Filosofia e Cultura, sem data. http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf.
- Duso, Giuseppe. *História Conceptual como Filosofia Política*. Traduzido por Alexandre Sá. Monza: Polimetrica, 2007.
- Eliade, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Traduzido por Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1999.
- . *O Sagrado e o Profano*. Traduzido por Rogério Fernandes. Lisboa: Relógio D'Água, 2016.
- Fialho, Maria. «Sobre o Dia no Timeu». *humanitas* XLI–XLII (1990): 65–76.
- Foessel, Michaël, Jean-François Kervégan, e Myriam Allonnes, eds. *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS, 2007.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
- Gonçalves, Vítor. «Nietzsche: antimoderno, pós-moderno, moderno». *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* 6, n. 2 (2013): 29–47.
- Hegel, Georg. *A Razão na História*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

Jung, Carl. Em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, 13–64. Petrópolis: Vozes, 2002.

Kant, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

———. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Traduzido por António Marques e Valério Rohden. 3ª. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2017.

———. *Crítica da Razão Pura*. Traduzido por Manuela Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Koselleck, Reinhart. *Crítica e Crise - Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Traduzido por Luciana Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

———. *Futuro Passado - Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Traduzido por Wilma Maas e Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

Lopes, Rodolfo. «A Tensão Mythos-Logos em Platão». Universidade de Coimbra, 2014.

Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

Marx, Karl, e Friedrich Engels. «Manifesto do Partido Comunista». Traduzido por José Moura, 1997.

<https://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>.

Monod, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisations. De Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Para Além do Bem e do Mal (Prelúdio a uma filosofia do futuro)*. Traduzido por Carlos Morujão. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.

Pereira, Miguel. «O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger». *Revista Filosófica de Coimbra* 4, n. 7 (1995).

Platão. *Timeu-Crítias*. Traduzido por Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

Puente, Fernando. «Os Sentidos do Tempo em Aristóteles». Universidade Estadual de Campinas, 1998.

Rosa, Hartmut, e William Scheuerman, eds. *High-Speed Society*. The Pennsylvania State University, 2009.

Sá, Alexandre. «O Poder pelo Poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder». Universidade de Coimbra, 2006.

Schmitt, Carl. *A Crise da Democracia Parlamentar*. São Paulo: Página Aberta, sem data.

Sloterdijk. *Cólera e Tempo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.

Strauss, Leo. *Direito Natural e História*. Traduzido por Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

Voegelin, Eric. *Ciência, Política e Gnose*. Traduzido por Alexandre Sá. Coimbra: Ariadne, 2005.