

Tempo e crise na teoria da modernidade de Reinhart Koselleck

Time and crisis in Reinhart Koselleck's theory of modernity

João de Azevedo e Dias Duarte

Doutorando

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

jadduarte@gmail.com

Rua Senador Vergueiro, 23/903 - Flamengo

22230-000 - Rio de Janeiro - RJ

Brasil

Resumo

Este artigo explora dois aspectos constitutivos da "teoria da modernidade" proposta pelo historiador alemão Reinhart Koselleck. O primeiro corresponde à sua interpretação da emergência da noção de "tempo histórico"; e o segundo, a seu argumento acerca da crise sociopolítica que se instaura a partir da tendência moderna a recorrer a filosofias da história para sustentar programas de ação política. Procurar-se-á demonstrar que Koselleck, ao mesmo tempo em que saúda a descoberta/invenção – pelas filosofias da história do século XVIII – de uma "história humana", condena a instrumentalização política dessas mesmas filosofias como o vetor de uma crise que se estende da Revolução Francesa até a Guerra Fria. À guisa de conclusão, sugerem-se alguns pontos de aproximação entre a visão da modernidade de Koselleck e aquela da filósofa Hannah Arendt.

70

Palavras-chave

Teoria da história; Modernidade; Reinhart Koselleck.

Abstract

This article explores two inherent aspects of the theory of modernity proposed by the German historian Reinhart Koselleck. The first one corresponds to his interpretation of the emergence of the notion of "historical time"; and the second one, to his argument on the sociopolitical crisis set off by the modern tendency to use philosophies of history as support for programs of political action. It will be shown that Koselleck, while saluting the discovery/invention by the 18th century philosophies of history of a "human history", condemns the political instrumentalization of those philosophies as the vector of a crisis that extends itself from the French Revolution up to the Cold War. As a conclusion, a few points of contact between Koselleck's vision of modernity and that of the philosopher Hannah Arendt are suggested.

Keywords

Theory of history; Modernity; Reinhart Koselleck.

Enviado em: 6/9/2011

Aprovado em: 27/9/2011

* Este artigo tem sua origem em um seminário especial de teoria e história da historiografia ministrado no segundo semestre de 2009, na PUC-Rio, pelo professor Marcelo G. Jasmín, a quem agradeço pelos comentários e sugestões a uma versão preliminar, apresentada em forma de palestra, em 2010, no 4^o Seminário Nacional de História da Historiografia. Agradeço também ao CNPq e à FAPERJ, financiadores de minha pesquisa de doutorado.

Sem risco de exagero, é possível dizer que o historiador e teórico alemão Reinhart Koselleck é hoje uma figura bem conhecida no âmbito acadêmico da história e das ciências humanas no Brasil. O acesso à sua obra foi facilitado graças às traduções para o português de sua tese de doutorado, submetida à Universidade de Heidelberg em 1954 e publicada em 1959, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* (1999), e da coletânea de artigos da década de 1970, *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (2006), e o prestígio e a influência de Koselleck têm crescido consideravelmente entre os intelectuais brasileiros. Sua contribuição teórica e metodológica tem sido discutida e comparada a outras abordagens no campo da história intelectual, ao mesmo tempo em que a metodologia da história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*) já encontra aplicações em nossa prática historiográfica.¹

Há, porém, um elemento importante de sua obra que tem sido relativamente pouco explorado pela bibliografia, e do qual o presente artigo pretende tratar: sua "teoria da modernidade", i.e., sua concepção acerca do período compreendido, grosso modo, entre os séculos XVIII e XX da história europeia.² Pretendo abordá-la a partir de uma discussão de dois de seus aspectos mais salientes: a história da emergência da noção de "tempo histórico" e o argumento acerca das consequências sociopolíticas extremas envolvidas no uso de filosofias da história, a partir do século XVIII, para legitimar programas de ação política. Meu propósito será pôr em evidência a atitude ambivalente manifestada por Koselleck a respeito da modernidade. Pois, para ele, esse período, ao mesmo tempo em que inaugura possibilidades únicas e extremamente profícuas para o pensamento, é também o momento de uma escalada sem precedentes de violência e de guerras, cuja inevitabilidade, inicialmente dissimulada, foi forjada pelas filosofias da história que a originaram e a impulsionaram. À guisa de conclusão, sugerirei alguns pontos de contato entre a visão da modernidade de Koselleck e aquela de sua conterrânea e contemporânea, a filósofa Hannah Arendt. Buscarei, dessa forma, aproximar dois intelectuais cujas obras refletem experiências intensas do século XX: a aventura do pensamento e a catástrofe política das guerras e dos regimes totalitários.

Tempo

Koselleck praticava aquilo que, em alemão, se chama *Historik*, metodologia ou teoria da história. Sua ênfase na teorização, ou a sua defesa da necessidade

¹ Como evidência desse interesse e pela importância de sua contribuição ao debate, destacam-se as duas coletâneas organizadas por Marcelo Jasmin e João Feres Jr.: *História dos conceitos: debates e perspectivas* (2006) e *História dos conceitos: diálogos transatlânticos* (2007). Parte de um projeto internacional em andamento de realizar uma história conceitual dos países de fala espanhola e portuguesa na Europa e na América (*Iberconceptos*), o *Léxico da história dos conceitos do Brasil* (2009), envolvendo pesquisadores de diferentes instituições, contém um conjunto significativo de trabalhos empíricos que recorrem a procedimentos teóricos e metodológicos da *Begriffsgeschichte*.

² Em última instância, sua reflexão metodológica e prática historiográfica decorrem e se organizam a partir da problemática da emergência e constituição da modernidade. Sandro Chignola (2007) discute problemas relacionados à aplicabilidade do método da *Begriffsgeschichte* provenientes dessa premissa; cf. nota 6 deste artigo.

de teoria para a disciplina da história, é notória e se verifica pelo fato de que via a pesquisa semântica, conduzida segundo o método da história dos conceitos, como uma “espécie de propedêutica” para a teoria – “ela leva à teoria da história” (KOSELLECK 2006, p. 306). Embora o termo “teoria” seja também aplicado para se referir às várias teorias que os historiadores costumam tomar emprestado às ciências sociais em suas investigações empíricas, e que se resumem na rubrica “história social”, é, principalmente, ao estudo das pré-condições meta-históricas, antropológicas, da experiência histórica que Koselleck se refere quando o emprega. Em sua própria definição, uma teoria da história é uma teoria “que estabelece as condições para a história possível” (KOSELLECK 2006, p. 187), ou ainda: “uma doutrina das condições de possibilidade de histórias” (KOSELLECK 1997, p. 70). Para Koselleck, as fontes linguísticas sempre se remetem a algo além (ou aquém) da linguagem: as condições antropológicas, pré-linguísticas, que constituem estruturas formais de repetição, cuja atualização empírica diversificada dá origem às histórias concretas (KOSELLECK 2002, p. 2-3). Para apreender o modo pelo qual as histórias emergem, Koselleck recorre a uma abordagem teórica que continua, ainda que de forma alterada e original, a tradição da epistemologia histórica tal como concebida no âmbito acadêmico alemão das *Geisteswissenschaften*. Não por acaso, seu projeto de analisar as “condições para a história possível” possui ecos neokantianos evidentes.³

72

A questão central a que uma teoria da história deve responder, e que, literalmente, abre a coletânea de artigos *Futuro passado*, é: o “que é o tempo histórico?” (KOSELLECK 2006, p. 13). A noção de tempo histórico é chave para a apreensão teórica da possibilidade da história em Koselleck,⁴ e também para a compreensão de sua concepção da modernidade. Embora não lhe seja completamente estranho, o tempo histórico não é redutível ao tempo mensurável e natural, o tempo astronômico ou biológico (KOSELLECK 2006, p. 14-15). A história tem um tempo próprio, imanente, e este tempo depende das experiências concretas dos homens; mais especificamente, depende da maneira pela qual os homens articulam em cada presente a dimensão do passado, sua “experiência” acumulada, e a dimensão do futuro, suas “expectativas”, esperanças e prognósticos.⁵

Se a história tem um tempo, também o tempo tem uma história. Nos artigos que compõem *Futuro passado*, Koselleck propõe a tese de que a

³ A excelente introdução de Elías José Palti à tradução espanhola da coletânea de artigos de Koselleck, *Los Estratos del Tiempo: estudios sobre la historia* (2001), situa a *Historik* de Koselleck em relação ao horizonte mais amplo do debate teórico e historiográfico alemão e sugere sua continuidade com o projeto de Wilhelm Dilthey de uma “crítica da razão histórica”. Koselleck jamais elaborou sua teoria da história na forma de um tratado sistemático, e suas reflexões a esse respeito encontram-se dispersas ao longo do vasto conjunto de ensaios publicados. A contribuição de Koselleck ao *Festschrift* de Gadamer, *Historik und Hermeneutik*, de 1985, marca, sem dúvida, um esforço, que persistiria em seus textos subsequentes de precisar melhor as categorias de sua *Historik*, e, assim, diferenciar sua abordagem teórica tanto da hermenêutica filosófica quanto do “giro linguístico” nas ciências humanas (cf. KOSELLECK 1997; 1989; 2000; 2002; cf. também HOFFMAN 2010).

⁴ Para uma discussão perspicaz da noção de “tempo histórico” em Koselleck, cf. ZAMMITO 2004.

⁵ “Espaço de experiência” (*Erfahrungsraum*) e “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*) são duas das categorias que Koselleck emprega como condições de possibilidade da história; elas “remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada” (KOSELLECK 2006, p. 308).

a experiência temporal e, conseqüentemente, também a ideia de história teriam sofrido, no âmbito da cultura alemã, uma transformação decisiva entre 1750 e 1850 - período de transição entre a primeira modernidade (*frühe Neuzeit*) e o que se poderia chamar de a modernidade propriamente dita.⁶ Koselleck insiste que houve uma verdadeira obsessão com o “tempo” durante esse período, o que se revela, na linguagem contemporânea, por meio da criação de novos conceitos, neologismos contendo uma qualidade temporal, ou na resignificação de conceitos antigos, os quais passaram a exibir um fator temporal:

praticamente ninguém conseguiu escapar ao conceito de tempo e ao que ele era capaz de oferecer. O ‘tempo’ exerceu uma influência sobre o conjunto da linguagem, e pelo menos a partir da Revolução Francesa deu colorido a todo o vocabulário político e social (KOSELLECK 2006, p. 296).⁷

Tais fenômenos linguísticos, que integram o processo que se denomina “temporalização” (*Verzeitlichung*), culminam na emergência de um “tempo novo” (*neue Zeit*): a modernidade (*Neuzeit*). Embora a consolidação, no século XVIII, da tríade Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna, rematando uma disposição para derivar a periodização de princípios históricos imanentes, seja uma característica da nova experiência, não se trata simplesmente do estabelecimento de um novo período histórico. Trata-se, fundamentalmente, da descoberta/invenção dos “tempos históricos”. É evidente que não faz sentido falar de um “tempo novo” quando se considera o tempo natural, objetivo, dado que este flui continuamente, de maneira invariável. O ponto de Koselleck é que algo na experiência, na percepção do tempo, se alterou. Surgiu, na modernidade, um novo conceito de tempo, emancipado da cronologia natural; um tempo de natureza distinta daquele que se experimentara, até então, como um meio neutro, um mero pano de fundo sobre o qual se projetavam, repetindo-se, as ações e as instituições humanas. Desde então,

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 (KOSELLECK 2006, p. 283).

⁶ Koselleck emprega o conceito de *Sattelzeit* para se referir a este período, comumente traduzido, de forma literal, como “tempo-sela”. Recentemente, Koselleck demonstrou preferir o termo *Schwellenzeit* (também literalmente, “tempo liminar”), que aponta de forma menos ambígua para a transição que prepara para outra experiência de tempo e outro mundo conceitual (KOSELLECK 2006, p. 108). Boa parte da prática da *Begriffsgeschichte*, da qual o nome de Koselleck tornou-se praticamente uma metonímia, consiste na documentação desta transformação, reunida no monumental *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, organizado por Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze. Sandro Chignola (2007) acredita que, por não se colocar a questão a respeito da origem da moderna cientificidade da política, “aquela cientificidade que torna possível falar dela justamente por conceitos”, o projeto do *Geschichtliche Grundbegriff* tende a imprimir um caráter evolutivo e anacrônico à sua abordagem, projetando retrospectivamente a experiência moderna da política sobre toda a tradição ocidental.

⁷ Koselleck menciona ainda que a enciclopédia alemã Grimm registra mais de cem expressões novas compostas com a palavra “tempo” (*Zeit*) surgidas entre 1770 e 1830 (KOSELLECK 2006, p. 294).

Do ponto de vista da experiência temporal, o que está em jogo na passagem para a modernidade é uma nova forma de articulação entre o passado e o futuro, entre experiência e expectativa, que envolve uma separação progressiva entre ambos:

minha tese afirma que na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então (KOSELLECK 2006, p. 314).

Na modernidade, a produção de mudanças de forma mais acelerada fazia com que a experiência passada fosse cada vez menos pertinente para dar conta das novas experiências e, em consequência, o futuro se tornava progressivamente mais imprevisível. Subjetivamente, isso foi percebido como se o tempo se acelerasse: “o tempo que se acelera em si mesmo, isto é, nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo continuamente em cena mais material desconhecido” (KOSELLECK 2006, p. 36).

Segundo Koselleck, até meados do século XVIII, era perfeitamente razoável contar-se com a “futuridade do passado”, ou seja, com a expectativa de que o futuro se assemelharia ao passado. Precisamente por que “nada de essencialmente novo poderia em princípio ocorrer” (KOSELLECK 2006, p. 34), era possível tirar diretamente conclusões do passado para o futuro. Este era o sentido do *topos* ciceroniano *historia magistra vitae*, que sintetiza a configuração historiográfica que prevalecera até então: a história como uma coleção de exemplos que servem à prudência dos homens. Tal concepção magistral de história assentava-se sobre uma estrutura temporal estática que articulava passado, presente e futuro em um espaço contínuo. Dentro desse espaço, as ações e os eventos repetiam-se – ou, ao menos, admitia-se que poderiam ser interpretados de forma análoga –, o que garantia a possibilidade de se aprender com o passado, i.e., de que os acontecimentos passados, cuidadosamente transmitidos e conservados na memória da posteridade, serviriam como guias para os homens no presente e no futuro. Na modernidade, entretanto, com a emergência de um futuro diferente do “futuro passado”, um futuro aberto, indeterminado e indeterminável pelas experiências passadas, o passado cessou de “ensinar”. A radicalidade do futuro, vivido no presente como aceleração, separou as dimensões do tempo, anulando a utilidade da experiência passada. O passado deixou de iluminar o futuro, segundo a famosa frase de Tocqueville, e o velho *topos* se dissolveu frente a um “tempo novo”.

A primeira categoria com que se compreendeu esta nova experiência temporal foi o conceito de “progresso”, no qual “se deixa manifestar uma certa determinação do tempo, transcendente à natureza e imanente à história” (KOSELLECK 2006, p. 55). Se, por um lado, o progresso representava uma secularização das expectativas cristãs do futuro, por outro, tratava-se de um “singular coletivo” (*Kollektivsingular*), i.e., um metaconceito globalizante que

sintetizava em um movimento único e universal uma série de experiências novas que vinham interferindo, com profundidade cada vez maior, na vida dos europeus desde o século XVI.⁸ A Revolução Copernicana, o desenvolvimento da técnica, o descobrimento do globo terrestre com suas populações vivendo em fases diferentes de desenvolvimento, a dissolução do mundo feudal pela indústria e pelo capital, e, depois de 1789, a Revolução Francesa foram fatores que contribuíram para tornar a sensação de surpresa, de ruptura da continuidade, uma constante da modernidade.

No âmbito dessa experiência de surpresa permanente, que começava então a impor-se, o tempo foi modificando em etapas o sentido cotidiano do seu fluxo, ou do ciclo natural dentro do qual as histórias acontecem. Agora, o próprio tempo podia ser interpretado como novo, pois o futuro trazia outro futuro, e isto mais depressa do que parecia possível (KOSELLECK 2006, p. 289).

Esses vários fatores contribuíram também para a disseminação da experiência (cuja origem remete à expansão para o ultramar) da coexistência, em um mesmo espaço temporal, de vários tempos distintos – aquilo que Koselleck designa como “contemporaneidade do não contemporâneo” (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), i.e., a percepção da convivência de uma multiplicidade de fenômenos históricos movendo-se segundo ritmos imanentes e diferenciados. A maneira pela qual a consciência filosófica europeia lidou com essa experiência, no final século XVIII, foi por meio da ordenação diacrônica e hierárquica dos vários tempos em um movimento único, linear e universal, denominado progresso. Essa brutal singularização se deu, também, entre outros conceitos políticos, no conceito de história próprio à modernidade: a história tornou-se um singular coletivo, um metaconceito transcendental, que sintetiza relato e acontecimento e engloba as várias histórias individuais, que, até então, eram percebidas como desconexas entre si.⁹ Envolvendo toda a humanidade, a história do progresso é um percurso estruturado de desenvolvimento, que se inicia na barbárie e se orienta na direção de um futuro luminoso.

75

⁸ Ao insistir na tese, originalmente formulada por Karl Löwith (1977 [1949]), de que a ideia de progresso é uma versão secularizada do esquema escatológico judaico-cristão, Koselleck evita a distinção estabelecida por Hans Blumenberg, em sua crítica à tese da secularização (1999, espec. part. 1), entre uma ideia “legítima” de progresso – que se baseia em experiências concretas e responde ao problema da contingência da existência mundana decorrente da ênfase, no final da Idade Média, na onipotência divina – e uma versão desvirtuada e ilegítima do progresso como um movimento linear, universal e inevitável, que se articula nas filosofias da história, “reocupando” a estrutura vazia da temporalidade do esquema escatológico cristão. No entanto, Koselleck acompanha Blumenberg não só em conceder ao conceito de progresso um fundamento em experiências concretas, como também em concebê-lo, a despeito de continuidades, como uma inovação radical em relação às expectativas cristãs: “o que nos importa aqui, antes de tudo, é lembrar que o progresso estava voltado para uma transformação ativa deste mundo, e não do além, por mais numerosas que possam ser, do ponto de vista intelectual, as conexões entre o progresso e uma expectativa cristã do futuro” (KOSELLECK 2006, p. 318). Sobre o debate Löwith-Blumenberg, cf. WALLACE (1981; 1999). Jean-Claude Monod (2002) oferece um panorama da discussão acerca da secularização no pensamento alemão.

⁹ Em alemão, essa transformação é marcada na linguagem pelo progressivo abandono, consolidado na segunda metade do século XVIII, do termo *Historie*, que dizia respeito à narrativa dos acontecimentos, em favor do emprego do termo novo *Geschichte*, que designava tanto o relato quanto o acontecimento em si (KOSELLECK 2006, p. 48).

Segundo Koselleck, o conceito de “progresso” só foi criado no final do século XVIII (KOSELLECK 2006, p. 317). No entanto, a noção teoricamente revolucionária de “tempo histórico”, i.e., de um tempo imanente à história, já vinha sendo preparada nas teorias do conhecimento histórico de figuras como o teólogo luterano Johann Martin Chladenius (1710-1759) e o historiador Johann Christoph Gatterer (1727-1799), precursores do Historicismo.¹⁰ Chladenius e Gatterer contribuíram para que a história se constituísse como uma prática disciplinar científica, encetando uma reflexão teorico-metodológica (*Historik*), da qual o próprio Koselleck se via como um continuador. De acordo com Koselleck, o significado da teoria da perspectiva histórica elaborada por Chladenius residiu em relativizar o pressuposto epistemológico que sustentava a concepção até então prevalecente, da historiografia como a mera narrativa dos acontecimentos “tal como se deram”. Segundo este “realismo ingênuo”, como Koselleck o denomina (KOSELLECK 2006, p. 164), a verdade histórica é algo que se revela imediatamente ao observador imparcial, e, portanto, quanto mais próximo estiver o narrador do evento – se possível como sua testemunha ocular – mais verdadeiro será o seu relato. Daí advinha, segundo Koselleck, a preferência concedida à história do presente, o registro cuidadoso dos acontecimentos dignos de serem registrados.

Embora não questionasse o privilégio metodológico da história do presente e da testemunha ocular como o melhor historiador, Chladenius tornou a ideia de “imparcialidade” problemática. Para Chladenius, mesmo que os acontecimentos, uma vez transcorridos, permaneçam inalterados como realidades acabadas, as representações que deles são feitas necessariamente variam conforme a posição do observador. Por mais que estejam sinceramente comprometidos com relatar a verdade, historiadores diferentemente situados e oriundos de lugares sociais distintos irão produzir relatos diferenciados. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a novidade introduzida por Chladenius foi que a relatividade dos juízos históricos deixava de ser um inconveniente para se tornar o índice mesmo de uma verdade cujo acesso é condicionado pela posição daquele que observa e registra os fenômenos ocorridos. Ao levar em conta a posição do narrador, a história começava a se tornar *eo ipso* “interpretação”.¹¹

À relatividade espacial, acrescentou-se a relatividade temporal, e a história foi “historicizada”. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a teoria da perspectiva, acompanhando aquilo que se deu com a linguagem política no horizonte do progresso, incorporou também um fator temporal. Gatterer, entre outros, colocou em questão as ideias, ainda mantidas por Chladenius, de que a verdade

¹⁰ Sobre Chladenius e Gatterer, o papel deles e de outros autores do Iluminismo alemão no desenvolvimento do Historicismo, REILL 1975.

¹¹ A ênfase de Koselleck no papel chave de Chladenius em seu desenvolvimento na Alemanha não obscurece o fato de que a moderna consciência da historicidade dos fenômenos foi preparada, pelo menos desde o Renascimento, pelos estudos comparativos de direito, pela crítica bíblica e pela filologia humanista (cf., por exemplo, KELLEY 1970). Recuando mais no tempo, Funkenstein discute o papel que o princípio hermenêutico da “acomodação”, partilhado pelos exegetas medievais judaicos e cristãos, teria exercido na formação dessa consciência, FUNKENSTEIN 1986, p. 202-289.

histórica permaneceria sempre idêntica a si mesma e de que a testemunha direta seria o melhor historiador. Isso se deu por que a passagem do tempo deixou de ser vista como neutra e passou a ser percebida como capaz de alterar não apenas o presente, mas também, *a posteriori*, o próprio passado. O “tempo novo”, o tempo da modernidade, trazia novas experiências, e essas experiências transformavam a visão que se tinha dos acontecimentos ocorridos.

Em outras palavras, os acontecimentos perderam seu caráter histórico estável, que até então havia sido fixado nos anais. Tornou-se possível, ou mesmo necessário, que com o correr do tempo os mesmos processos fossem narrados e avaliados de forma diferente (KOSELLECK 2006, p. 287).

Tratava-se de uma questão de (novas) perspectiva(s), nas palavras de Goethe: “A história tem de ser reescrita de tempos em tempos”, pois “os contemporâneos de um tempo que progride são levados a pontos de vista a partir dos quais o passado se deixa contemplar e julgar de maneira nova” (*apud* KOSELLECK 2006, p. 177). Com isso, a perspectiva do observador direto, da testemunha ocular, perdia seu privilégio epistêmico para aquela mais “rica em experiência” (melhor posicionada) do historiador vindouro, e o registro da história do tempo presente, até então dominante, entrava em crise. O tempo presente da modernidade mudava de forma tão rápida que escrever a sua história se tornou uma tarefa não apenas difícil como também pouco proveitosa, porque sujeita a se tornar obsoleta antes mesmo de terminada. Nesse processo, a forma de reprodução do passado também se alterou: “o passado deixou de ser mantido na memória pela tradição escrita ou oral, passando a ser reconstruído pelo procedimento crítico” (KOSELLECK 2006, p. 174). A aceleração do tempo, a separação progressiva das dimensões temporais, que é o núcleo da experiência moderna do tempo, alienava e relegava o passado a uma alteridade crescente, obrigando-o a ser reconstruído pela crítica histórica – “em sua crescente alteridade, ele [o passado] tornou-se um objeto especial da ciência histórica crítica” (KOSELLECK 2006, p. 81). Ao incorporar à teoria do conhecimento histórico a nova concepção do tempo, a filosofia da história pré-revolucionária contribuiu para o abandono do princípio da possível repetição dos eventos, fundamento da configuração magistral da história. Não há como extrair lições do passado, pois ele é diferente do presente, que, por sua vez, será distinto do futuro. A singularidade dos eventos, a singularidade da história, tornou-se “a principal premissa teórica tanto do historicismo quanto das teorias do progresso” (KOSELLECK 2006, p. 144).

Para Koselleck, o historicismo e o progresso, embora pareçam conceitos antagônicos, são como duas faces da mesma moeda (KOSELLECK 2006, p. 81). “Noutras palavras: a elaboração crítica do passado, a formação da escola histórica, se baseia na mesma circunstância que também pôs em marcha o progresso que se projetava para o futuro” (KOSELLECK 2006, p. 319). A “circunstância” que aproxima a crítica histórica e o progresso é a separação

entre passado e futuro, que caracteriza a experiência da modernidade e dá origem à noção de tempo histórico. Sua relação, porém, é contingente e não necessária. Em sua extrema concisão, a passagem acima chama a atenção também para um ponto que aqui nos interessa enfatizar: a ideia de que, na modernidade, ao mesmo tempo em que se abrem, com o surgimento da noção de tempo histórico, possibilidades inéditas e extremamente profícuas para a reflexão sobre a história, essas mesmas possibilidades acabariam sendo restritas a elaborações progressistas, filosofias da história que serão, por sua vez, o instrumento de uma crise sociopolítica sem precedentes. A reflexão teórica de Koselleck, que segue a trilha aberta por Chladenius, constitui um esforço para explorar o potencial da noção de tempo histórico dissociando-a das elaborações progressistas.

Crise

78 Passemos agora à noção de “crise” e à dimensão sociopolítica da modernidade. Pelo que já foi dito, é possível perceber que o que está em jogo, na experiência temporal da modernidade, é uma transformação tanto do vínculo com o passado quanto, e principalmente, do vínculo com o futuro. É um futuro novo que condiciona o passado: “é o futuro do tempo histórico, e não o seu passado, que torna dessemelhante o que é semelhante” (KOSELLECK 2006, p. 56). Nesta seção, considerarei o argumento de Koselleck acerca da evolução das noções de futuro na modernidade até a emergência e o estabelecimento, nas filosofias da história dos séculos XVIII e XIX, de uma ideia utópica de futuro. De acordo com o autor, tal concepção, alimentada por um idealismo moral, cuja origem reside em uma experiência de alienação, trouxe como consequência política a perpetuação de uma crise, que se estende da Revolução Francesa até o final da Guerra Fria.

Segundo Koselleck, até o século XVI, a Igreja Católica manteve as expectativas, esperanças e prognósticos sob o seu rígido controle por meio da doutrina do Juízo Final. O futuro, concebido escatologicamente, projetava-se para além de toda experiência terrena, o que o imunizava contra esta: “tratava-se, pois, de expectativas que não podiam ser desfeitas por nenhuma experiência contrária, porque se estendiam para além desse mundo” (KOSELLECK 2006, p. 316). A manutenção do poder secular da Igreja estava ligada à sua capacidade de manter esse futuro, definido porém indeterminado no tempo, em suspensão. Com a Reforma e os conflitos que lhe seguiram, o pressuposto essencial dessa tradição foi destruído, liberando as expectativas do fim do mundo. Tais experiências pareciam anunciar a chegada iminente do fim, cuja expectativa correspondia a uma sensação de aceleração ou abreviação temporal. Para contemporâneos, como Martinho Lutero, “a abreviação do tempo [era] um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo” (KOSELLECK 2006, p. 25). Porém, o Juízo Final não sobreveio, e o impasse produzido pela cisão da Igreja exigia uma solução não teológica para os conflitos que arrasavam a Europa. Essa foi atingida pela via da “política”, que logrou pacificar o espaço europeu, ao custo de sua emancipação da religião –

"o acordo nascido da necessidade trazia em si um novo princípio, aquele da 'política', que deveria se disseminar no século seguinte" (KOSELLECK 2006, p. 27). A nova hierarquia entre a política e a religião, que estava na base do sistema de Estados e da política absolutista dos séculos XVII e XVIII, foi consolidada em conceitos de soberania forjados por teóricos como Thomas Hobbes e Jean Bodin.

No processo de gênese do Estado absoluto, que se deu paralelamente ao declínio das expectativas escatológicas, outro tipo de futuro se constituiu. Em substituição às profecias apocalípticas, surgiu, no contexto do sistema europeu de Estados soberanos, o "prognóstico racional", que deslocou a ideia de futuro como fim, pondo em seu lugar um futuro concebido como "um campo de possibilidades finitas, organizadas segundo o maior ou menor grau de possibilidades" (KOSELLECK 2006, p. 32). A "difícil arte do cálculo político", praticada nos gabinetes das cortes europeias dos séculos XVII e XVIII, operava a partir de uma quantidade finita de variáveis, cuja transformação era assumida como mais ou menos regular e previsível – o número de príncipes soberanos, o caráter, a expectativa de vida e as forças militares e econômicas mobilizáveis de cada um –, para traçar cenários de futuro capazes de orientar as ações. No âmbito histórico-temporal da política absolutista, o futuro permanecia, portanto, inevitavelmente atrelado ao passado, e o velho *topos historia magistra vitae* era revitalizado (KOSELLECK 2006, p. 46). Como, nesse horizonte, "nada de essencialmente novo poderia em princípio ocorrer" (KOSELLECK 2006, p. 34), era sempre possível tirar conclusões do passado para o futuro, os quais se encontravam articulados em um mesmo espaço contínuo. Assim, o prognóstico racional não foi capaz de inaugurar um "tempo novo", e sua experiência temporal correspondente permaneceu alicerçada em categorias naturais – a sucessão dinástica, a expectativa de vida dos soberanos – "cuja capacidade potencial de repetição constituía o caráter circular de sua história" (KOSELLECK 2006, p. 36).

A situação só se alterou de fato com a emergência de uma forma de reflexão sintética que transformava a história em uma unidade processual do acontecer, uma totalidade aberta para um futuro inédito: "foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade" (KOSELLECK 2006, p. 35). Embora combinasse elementos tanto da profecia quanto do prognóstico racional, o futuro novo das filosofias da história distanciava-se de ambos por, de um lado, desvincular-se, enquanto expectativa, de tudo que as antigas experiências haviam sido capazes de oferecer e por, de outro, referir-se a uma transformação ativa deste mundo. Esses dois aspectos, na visão de Koselleck, encontram-se inextricavelmente ligados: "o progresso descortina um futuro capaz de ultrapassar o espaço do tempo e da experiência tradicional, natural e prognosticável" (KOSELLECK 2006, p. 36) porque, em sua origem, na filosofia da história, ele se volta *contra* a experiência – ele *quer* ultrapassá-la. O vetor da filosofia da história foi "o cidadão emancipado da submissão absolutista e da tutela da Igreja, o '*prophète philosophe*'"

(KOSELLECK 2006, p. 36), aquele que não se contenta com apenas prever o futuro, mas que quer também acelerar esse futuro.

Com isso, tocamos em uma importante proposição desenvolvida em *Crítica e Crise*, segundo a qual a consciência histórico-filosófica moderna, que se manifestou como filosofia utópica da história, constituiu-se em reação à política absolutista: “a utopia, como resposta ao Absolutismo, inaugura o processo dos tempos modernos” (KOSELLECK 1999, p. 160). Esse processo é entendido por Koselleck a partir dos conceitos de “crítica” e “crise”. A crise, que se estendeu da Revolução Francesa até o século XX, com suas guerras, quentes e fria, foi um produto da crítica, que, no final do século XVIII, se articulou como filosofia da história e se voltou contra o Estado absolutista e a sociedade estamental. Portador da filosofia da história, o súdito-cidadão, cuja autoconsciência moral se formou à sombra do Estado, no segredo das lojas maçônicas e da república das letras, passou a reconhecer na ordem absolutista uma determinação ilegítima e a exigir o seu desmonte. Essa reivindicação tomou a forma de “utopia”, i.e., de construções fictícias de futuro, cuja realização era tida como inevitável porquanto se inscrevia no curso real da história.

Para Koselleck, havia uma “hipocrisia” fundamental nesse processo. As filosofias utópicas da história eram um instrumento de reivindicação política que não se reconheciam enquanto tal: ao mesmo tempo em que conferiam ao seu autor/ator uma legitimidade indiscutível, decorrente do próprio processo histórico, dimensão secularizada do plano da providência, elas o eximiam da responsabilidade decisória e o isentavam da culpa pelos acontecimentos. Tudo o que se podia fazer era acelerar ou retardar um futuro inevitável. Ao se fazer conforme com o desígnio racional que se supunha reger o movimento histórico, a crítica esclarecida escamoteava seu caráter real de reivindicação política, obliterando os riscos e as consequências inerentes à ação.

Paradoxalmente, o pressuposto da crítica esclarecida, que levou à crise e à dissolução do Estado absolutista, encontrava-se no próprio fundamento desta instituição. Segundo Koselleck, a crítica é fruto da alienação política imposta pelo Absolutismo aos homens como solução aos conflitos religiosos do século XVII. Visando a estabelecer uma soberania acima dos partidos em disputa, o Estado neutralizou politicamente as convicções particulares, relegando-as ao domínio livre do privado, radicalmente separado da esfera pública, na qual os súditos deveriam se limitar à obediência.¹² Essa cisão entre um domínio livre, da consciência e da opinião (o espaço do “homem”), e um domínio restrito, da política (o espaço do “súdito”), marcou de forma decisiva o surgimento do pensamento esclarecido, imprimindo-lhe um caráter dualista. Desprovido de autoridade política, o homem, que se desligava da religião, encontrou na moral

¹² Empregando os mesmos conceitos, Jürgen Habermas (1991) desenvolveu, posteriormente, uma visão alternativa sobre o contexto de gênese do pensamento esclarecido. Sobre Koselleck e Habermas, cf. LA VOPA 1992.

o meio de sua autodeterminação, e começou a articular uma instituição paralela ao Estado (a sociedade civil) que encarnava uma jurisdição acima de qualquer autoridade.

o objetivo dos cidadãos será aperfeiçoar-se moralmente até o ponto de saber efetivamente, e cada um por si, o que é bom e o que é mal. Assim, cada um torna-se um juiz que, em virtude do esclarecimento alcançado, considera-se autorizado a processar todas as determinações heterônomas que contradizem sua autonomia moral (KOSELLECK 1999, p. 16).

Nesse processo de esclarecimento, a moral, "alheia à realidade, vislumbra no domínio da política uma determinação heterônoma, nada além de um estorvo à sua autonomia" (KOSELLECK 1999, p. 16). Na medida em que a causa que deu origem ao Absolutismo (as guerras de religião) foi esquecida, o príncipe foi progressivamente esvaziado de sua legitimidade, convertendo-se, na visão burguesa, de garantidor da paz em inimigo da liberdade. Desfez-se, assim, a aliança da razão com o Estado. A *Raison d'État* perdeu sua "razão" à medida que essa se converteu em "crítica". Dirigida inicialmente à religião e à arte, a crítica racional acabou por envolver em seu processo também a política vigente. Apoiando-se em construções utópicas de futuro para fazer valer sua jurisdição contra uma tradição que percebia como ilegítima, a crítica racional, cujo método "consiste em considerar o que é exigido pela razão – diante do qual o presente desaparece – como se fosse a realidade verdadeira" (KOSELLECK 1999, p. 145), aprofundou a experiência de alienação que está na sua origem. Em nome da moral, a história foi destituída de sua facticidade. "A partir de então, a história só pode ser concebida como filosofia da história, um processo da inocência que se deve realizar" (KOSELLECK 1999, p. 160).

Transformando a história em um processo forense no qual assumia o papel de acusador e juiz, a crítica se manifestava por meio de dualismos morais – "razão e revelação, liberdade e despotismo, natureza e civilização, comércio e guerra, moral e política, decadência e progresso, luz e escuridão" (KOSELLECK 1999, p. 90) – que determinavam de antemão o processo a seu favor, ao mesmo tempo em que, em sua generalidade, dissimulavam seu papel como parte interessada. A pretensão à neutralidade e à objetividade obscureceu o sentido político efetivo da crítica: a crise que ela invocava (a guerra civil) e a decisão política envolvida (a tomada do poder). A crise que, na Revolução Francesa, manifestou-se em sua verdadeira face como guerra civil, "sob cuja lei vivemos até hoje", foi obscurecida "por uma filosofia da história para a qual a decisão política pretendida não passava do fim previsível e inexorável de um processo suprapolítico e moral" (KOSELLECK 1999, p. 160).

A alienação foi aprofundada pela filosofia da história, que buscou compensá-la emitindo promissórias a descoberto, contra um futuro que, enquanto utópico, afastava-se continuamente da experiência. "A conta foi apresentada pela primeira vez na Revolução Francesa" (KOSELLECK 1999, p. 161). Para Koselleck, a vítima da crítica moral não foi apenas a política absolutista, mas também, e

sobretudo, a atividade política em si mesma: “no fogo cruzado da crítica, não se desmantelou apenas a política de então. Neste mesmo processo, reduziu-se a própria política, enquanto tarefa constante da existência humana, a construções utópicas de futuro” (KOSELLECK 1999, p. 17).

Eis a teoria da modernidade de Koselleck em sua dimensão “antimoderna”. Em *Crítica e crise*, o núcleo de sua teoria da modernidade – a ruptura entre experiência e expectativa – apresenta-se carregado de polêmica. O tom pessimista e polêmico de sua tese de habilitação – que seria mitigado em seus artigos dos anos 60 e 70, nos quais se dedicou a desdobrar teórica e metodologicamente as implicações desse *insight* – deve-se, sem dúvida, à influência de Carl Schmitt, que ensinara a Koselleck não só a pensar por meio de conceitos como a conceber o campo da política como inerentemente marcado pelo conflito. A modernidade, metonimizada pelo liberalismo e pelos demais “ismos” dos grandes movimentos políticos dos séculos XIX e XX, é pensada, por Koselleck, na chave schmittiana da “negação do político”, i.e., como uma tentativa dissimulada de neutralização e despolitização da existência, baseada em uma visão utópica da vida social como inerentemente pacífica.¹³ “Dissimulada”, porque esse “apolitismo”, como já denunciara Carl Schmitt, também corresponde a uma tomada de posição política – “ser apolítico é seu *politicum*” (KOSELLECK 1999, p. 129) –; uma posição particularmente prenhe de consequências extremas. Koselleck não exprime uma reação “tradicionalista” à modernidade; não há, em sua obra, qualquer sinal de uma intenção de retorno a uma situação pré-moderna, mas sim de uma denúncia do utopismo e da hipocrisia de que se reveste a política moderna, e de suas perigosas consequências.

82

É significativo do “apolitismo” liberal-burguês que o próprio conceito de revolução tenha sido empregado por filósofos e homens de letras, no Iluminismo, como apartado do de guerra civil – “era possível depositar esperanças em uma revolução, sem ao mesmo tempo imaginar uma guerra civil” (KOSELLECK 1999, p. 227, p. 232-234). No século XVIII, o conceito de revolução foi, seguindo o movimento geral da linguagem político-social na modernidade, temporalizado, tornando-se, contrariamente ao seu sentido astronômico original, um conceito de movimento, que apontava para a marcha linear e sem retorno dos acontecimentos. No contexto da filosofia iluminista pré-revolucionária, o termo passou a concentrar as expectativas utópicas de uma transformação positiva e pacífica de todos os campos da experiência – uma “revolução benfazeja”, na expressão de Christoph Martin Wieland (*apud* KOSELLECK 2006, p. 67) –, opondo-se, como tal, à “violência” e à “barbárie” das guerras civis passadas. Porém, a experiência de 1789 inevitavelmente reaproximou os conceitos de revolução e de guerra civil, que se tornaram, desde então, indissociáveis: “desde o início do século XIX, seguindo o percurso da crise, a revolução designa cada vez mais o processo contínuo de uma mudança permanente, que se acelerou impulsionado pela guerra civil ou por outras guerras” (KOSELLECK 2006, p. 298).

¹³ Cf. SCHMITT 1992. Veja-se também o excelente comentário de Bernardo Ferreira (2004). Sobre Koselleck e Schmitt, cf. VILLAS BÔAS 2006; PANKAKOSKY 2010.

Com os movimentos revolucionários dos séculos XIX e XX, inspirados na Revolução Francesa, a revolução e a guerra civil foram definitivamente inscritas no curso real da história, entendido, por esses movimentos, como um processo geral de emancipação social que implicava no dever moral de ser acelerado a qualquer custo, inclusive por meio de violência. Então, aquilo que já estava presente na origem do moderno conceito reflexivo de história, a factibilidade da história, assumiu sua consequência plena.

O impulso, na filosofia da história de Kant, “de projetar o futuro como tarefa do dever moral, portanto de entender a história como uma instituição executiva temporalizada da moral, marcou profundamente o século seguinte” (KOSELLECK 2006, p. 239). Desde a Revolução Francesa, o axioma moral segundo o qual é uma tarefa do homem acelerar o futuro e introduzir os tempos de liberdade e felicidade profetizados tornou-se uma realidade da política. A capacidade de fazer previsões foi transferida para as máximas da ação, que retiravam sua legitimidade da própria história. Na combinação entre utopia e disponibilidade da história, aprofundou-se e perpetuou-se a crise. O título permanente de legitimidade outorgado à revolução pela história abrangia também a guerra civil que a acompanhava. A expressão “revolução em estado permanente”, empregada por Proudhon e Marx, tornou-se um emblema para os movimentos político-sociais revolucionários dos séculos XIX e XX. A revolução deveria se estender, geograficamente, abarcando todo o globo, e, temporalmente, perpetuando-se, até que seus objetivos utópicos fossem realizados, fossem eles uma sociedade sem classes, fossem eles um *Reich* de mil anos. A perpetuação da crise, cuja origem remonta à crítica do século XVIII, foi a tragédia do século XX, na visão de Koselleck.

A filosofia da história foi afinal o vetor da crise sociopolítica que se abateu sobre a Europa desde a Revolução Francesa em diante. Ao substituir o futuro passado por futuros utópicos (ficções morais), ela inaugurou um processo autoalimentado e, portanto, sem fim (*ad absurdum*) de revoluções e guerras. A crítica de Koselleck voltava-se contra o uso voluntarista da história processualizada como uma fonte permanente de legitimação política, do qual denunciava o caráter ideológico arbitrário e o potencial totalitário. Esses se dão a ver nas figuras de linguagem, nos pares de “conceitos antitéticos assimétricos”, empregados pelas unidades de ação política na modernidade.¹⁴ A conversão do conceito de “humanidade” – singularizado pela filosofia iluminista, e transformado no Sujeito do Processo histórico – em um conceito de luta política deu origem a uma série de pares conceituais que manifestam, em suas estruturas semânticas, uma lógica de exclusão do outro (do inimigo) incomparável na história dos conceitos políticos. Desde o emprego por Saint-Just do par Homem/rei (não-homem) para advogar em favor da condenação à morte de Luís XVI

¹⁴ No clássico ensaio, *A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos*, Koselleck desenvolveu a tese, inspirada em Carl Schmitt, de que toda “unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela se delimita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma” (KOSELLECK 2006, p. 192).

até a introdução do par ariano/não-ariano na legislação nazista dos anos 30, verifica-se um processo em que a negação linguística do inimigo tornava-se tanto mais arbitrária quanto cruel. Da mera expropriação na linguagem, passava-se à justificação do extermínio puro e simples de um outro-inimigo, cuja definição era sempre aberta e maleável.

Conclusão

Na percepção e denúncia das potencialidades totalitárias das filosofias modernas da história, Koselleck não se encontrava sozinho. À guisa de conclusão, gostaria de sugerir um caminho pelo qual seria possível aproximar as visões de Koselleck e Hannah Arendt sobre a modernidade. As referências a Arendt são raras na obra de Koselleck.¹⁵ Em contrapartida, não há nenhuma indicação de que Arendt tenha lido *Crítica e crise* ou qualquer outro trabalho de Koselleck.¹⁶ A impossibilidade de basear a comparação na recepção mútua de suas obras não elimina, porém, a utilidade heurística de se aproximar esses dois grandes pensadores. Há, em primeiro lugar, um ponto de partida teórico comum: a forte influência de Martin Heidegger e Carl Schmitt.¹⁷ É verdade que os dois autores conduziram suas análises a partir de abordagens e problemáticas distintas. A vasta e variada obra de Arendt, na qual se destacam um enfrentamento conceitual acirrado com a tradição do pensamento político ocidental e uma original fenomenologia das atividades humanas, caracteriza-se por um interesse constante pelo problema da ação política, enquanto Koselleck conduziu suas investigações sob uma preocupação teórica sistemática, dirigida para as condições antropológicas da experiência histórica. Todavia, Arendt e Koselleck compartilharam não só a consciência de terem vivido em um presente absolutamente inédito e terrível, entre as experiências das guerras mundiais e do totalitarismo e a expectativa apocalíptica de uma guerra atômica,¹⁸ como também, mobilizados por um sentimento antitotalitário comum, buscaram compreender esse momento a partir de um diálogo com o passado e a tradição. Nesse sentido, é possível perceber pontos em comum em alguns de seus diagnósticos da modernidade, especialmente no que diz respeito à crítica ao conceito moderno de história, aspecto que pretendo brevemente salientar nestas últimas páginas.

84

¹⁵ Pude encontrar quatro breves menções em: KOSELLECK 1999, cap. 2, nota 32; KOSELLECK 2006, cap. 2, nota 31, cap. 3, nota 1 e p. 67.

¹⁶ Hoffman menciona, porém, um encontro ocorrido em 1956, quando Arendt, a convite de Koselleck, deu uma palestra em Heidelberg (HOFFMAN 2010, p. 224). O convite sugere o reconhecimento da importância do trabalho de Arendt por Koselleck, e talvez, como gostaria de sugerir, uma afinidade política e intelectual mais profunda.

¹⁷ Sobre Koselleck e Heidegger: HOFFMAN 2010. Sobre Koselleck e Schmitt: nota 13 do presente artigo. Sobre Arendt e Heidegger: VILLA 1996 e 1999, especialmente cap. 3. Trabalhos recentes têm chamado a atenção para pontos de contacto entre as obras de Arendt e Schmitt: KALYVAS 2008; MOYN 2008.

¹⁸ "Desde 1945 vivemos entre guerras civis latentes ou declaradas, cujo horror pode ser ultrapassado por uma guerra atômica" (KOSELLECK 2006, p. 77). Uma passagem muito semelhante abre o prefácio à primeira edição de *Origens do totalitarismo* (ARENDR 1998, p. 11; 2005). O tom muitas vezes pessimista, catastrofista e polêmico de Koselleck e Arendt não se deve simplesmente à influência de Heidegger, de Schmitt ou de quaisquer das filosofias de cunho existencial dos séculos XIX e XX, mas, sobretudo, às respectivas experiências históricas da intelectual judia expatriada e do jovem soldado egresso do front leste da guerra genocida de Hitler. Para dados biográficos de Koselleck: HOFFMAN 2006. Sobre Hannah Arendt, ver a sua biografia de Elizabeth Young-Bruehl (1982).

Assim como Koselleck, Arendt via a modernidade como um momento de "crise". Para a filósofa, vivenciou-se, na modernidade, a crise de uma tradição sociopolítica secular que se estendia, historicamente, até Roma, e, intelectualmente, até Platão. Foi essa crise que permitiu a ascensão, no século XX, aproveitando-se do vácuo deixado pelo colapso do conceito tradicional de autoridade, dos regimes totalitários, de uma nova e terrível forma de política, baseada no terror e na ideologia (ARENDR 2000, p. 128; 1998, p. 531). *Origens do totalitarismo* (1951) marca o esforço, presente em toda a sua obra do pós-guerra, de "compreender" o fenômeno totalitário. O totalitarismo não é o resultado, do ponto de vista da causalidade lógica ou da necessidade histórica, da modernidade, mas é o seu "sintoma" mais evidente. Arendt não se cansava de enfatizar a sua originalidade e a impossibilidade de compreendê-lo por meio das categorias tradicionais da teoria política. Ao contrário de outras formas de opressão política (o despotismo, a tirania e a ditadura), a essência dos regimes totalitários é o terror. Em vez de se caracterizar pela "ilegalidade" ou "arbitrariedade", o totalitarismo desafia esses conceitos ao se apresentar como o executor de uma Lei superior a todas as constituições: a lei da natureza ou da história, ambas concebidas processualmente – i.e., como leis de movimento – e não segundo o modelo tradicional das fontes estáveis, transcendentais, das leis positivas. "O terror é a realização da lei do movimento" (ARENDR 1998, p. 517), é o instrumento de sua "aceleração", por meio do qual as sentenças de morte supostamente pronunciadas pela história ou pela natureza contra as "raças inferiores" ou "classes moribundas" são executadas.

85

Os regimes totalitários se aproveitaram e aprofundaram uma experiência que, segundo Arendt, só se generalizou, adquirindo relevância política, na modernidade: a "solidão", a "experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter" (ARENDR 1998, p. 527). A solidão, que é um produto do "desarraigamento" e da "superfluidade", tornou-se, "em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores" (ARENDR 1998, p. 530), em decorrência do "colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo" (ARENDR 1998, p. 528) e da ascensão do capitalismo tecnológico. Os regimes totalitários se aproveitaram dessa situação oferecendo às massas a irresistível coerência da "ideologia". Por meio da ideologia, o totalitarismo substituía a realidade pela lógica axiomática de uma única ideia (a história humana como a história da luta de classes, o processo natural como a evolução e o aperfeiçoamento da espécie), dando ao homem a sensação de ser o instrumento de uma necessidade supra-humana. Uma vez engolfados no processo da ideologia e do terror, os homens são finalmente privados de qualquer espaço para a liberdade e a individualidade: "em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, [o totalitarismo] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas" (ARENDR 1998, p. 518). Eis o fim ulterior do domínio total (do qual os campos de concentração oferecem o paradigma): a eliminação

da pluralidade e espontaneidade da existência humana, e a conversão dos indivíduos em matéria dúctil a ser modelada pelo terror na forma final, radicalmente desumanizada, que a ideologia supõe ser o desígnio da história ou da natureza.

Para entender como se chegou a esse ponto, Arendt, convencida de que a "crise do nosso século [...] não é nenhuma ameaça de fora" (ARENDR 1998, p. 512), buscou, em obras posteriores como *A condição humana* (1958) e *Entre o passado e o futuro* (1961), investigar aqueles elementos da modernidade e da tradição que estariam ligados à catástrofe. O conceito moderno de história, discutido no ensaio "O conceito de história: antigo e moderno", é um deles. Esse tem sua origem, no século XVII, em uma experiência de "alienação do mundo", proveniente do desespero que se apoderou dos homens ante a descoberta de que seus sentidos não os informavam corretamente sobre a verdade da natureza. A noção de "processo", fundamento do conceito moderno de história, surgiu no bojo da Revolução Científica, quando as ciências naturais, visando a superar a crise epistemológica, voltaram-se da contemplação para a experimentação. Houve, então, uma mudança no conceito de verdade, que se instrumentalizou, abandonando sua base platônica. A partir desse momento, só aquilo que o próprio homem fez podia ser passível de conhecimento. O experimento, que interfere diretamente na natureza, assegurava o progresso do conhecimento como um processo de fabricação. À processualização da natureza, seguiu-se a processualização da história, cujo sentido se deslocou das palavras, feitos e sofrimentos dos homens (fundamento da concepção clássica) para a ideia de um processo feito pelo homem.

86

Há, para Arendt, uma "fatídica monstruosidade" (ARENDR 2000, p. 95) no moderno conceito de história, que decorre, precisamente, da obliteração de ações e eventos concretos, que têm seu sentido particular esvaziado, em prol de um processo englobante que lhes confere sentido de fora. É como se a mera sequência temporal adquirisse uma importância e dignidade inéditas, diz ela (ARENDR 2000, p. 97). A noção processual de história só chegou à consciência da época moderna no último terço do século XVIII, notadamente, na filosofia de Hegel, esmorecendo um interesse redivivo pela política, que se esboçou, no século XVII, na sequência do processo de secularização que separou a religião e a política. Esse interesse incipiente foi definitivamente solapado no século XIX, findando em "desespero" em Tocqueville e na "confusão" entre política e história em Marx (ARENDR 2000, p. 111). Segundo Arendt, na identificação marxista da ação com o "fazer história", que transforma os desígnios superiores que se revelam ao filósofo em fins intencionais da ação política, pode-se verificar o esforço da modernidade, igualmente presente na filosofia da história de Kant, para recuperar a estabilidade que decorria do vínculo hierárquico entre pensamento e ação da tradição: "nessa versão do derivar a política da história [...], de forma alguma restrita a Marx ou ao pragmatismo em geral, podemos facilmente detectar a antiga tentativa de escapar às frustrações e à fragilidade da ação humana construindo-a à imagem do fazer" (ARENDR 2000, p. 114).

Porém, esse esforço de superar a contingência, determinando o particular pelo todo e a política pela História, culminou em fracasso, contribuindo apenas para aprofundar a alienação do mundo que está na sua origem. A confusão entre sentido (algo que se revela imediatamente) e padrão (algo que se faz), presente nas filosofias da história, revelou suas consequências totalitárias no século XX.

Os sistemas totalitários tendem a demonstrar que a ação pode ser baseada sobre qualquer hipótese e que, no curso da ação coerentemente guiada, a hipótese particular se tornará verdadeira, se tornará realidade factual e concreta. A hipótese que subjaz à ação coerente pode ser tão louca quanto se queira; ela sempre terminará por produzir fatos que são então 'objetivamente' verdadeiros (ARENDR 2000, p. 123-124).

Por intermédio da ideologia e do terror, "qualquer ordem, qualquer necessidade, qualquer sentido que se queira impor fará sentido" (ARENDR 2000, p. 125). O objetivo totalitário de fabricar uma humanidade "aperfeiçoada", intimamente ligado à concepção da história como um processo fabricado pelo homem, é a expressão trágica daquilo que Arendt considera, em *A condição humana*, ser a característica mais distintiva da modernidade: um esforço de autoafirmação que procede de uma crença desmedida no poder humano e de um ressentimento em relação aos limites que definem a existência – "o desejo de fugir à condição humana" (ARENDR 2005, p. 10). "Desinclinado a aceitar aquilo que ele mesmo não fez, o homem moderno transforma a realidade por meio da ciência e da tecnologia, refazendo-a na esperança de criar um mundo totalmente humanizado no qual ele possa (finalmente) se sentir em casa" (VILLA 1999, p. 184). Arendt nos adverte contra a *hubris* contida na vitória moderna do *homo faber*, lembrando que o seu resultado possível (vislumbrado no projeto totalitário) é a própria destruição da humanidade enquanto realidade fenomenológica de indivíduos singulares.

A despeito dessa visão negativa, Hannah Arendt, assim como Koselleck, percebia um aspecto positivo na modernidade. Se, por um lado, a modernidade foi entendida como um momento de crise, por outro, ela foi também um momento que inaugurou possibilidades únicas para a reflexão. A quebra da tradição, na modernidade, descobriu um hiato entre o passado e o futuro, e este hiato, na visão de Arendt, é o lugar privilegiado para o pensamento (ARENDR 2000, p. 39). Assim, mesmo que as potencialidades teóricas da noção de "tempo histórico" não interessassem à filósofa como interessaram ao historiador-teórico, essa abertura, a separação entre passado e futuro, permitiu a Arendt voltar-se criticamente para o passado, buscando recuperar os sentidos e as experiências originais de uma série de conceitos sociopolíticos – ação, liberdade, autoridade, julgamento e poder – que foram encobertos pelo quadro de referências da tradição, marcado pelo nexos hierárquico entre o pensar e o agir. A sobredeterminação do pensar sobre o agir, resgatada pelas filosofias da história modernas, é, na concepção de ambos os autores, hostil à contingência inerente à política e responsável pela catástrofe do século XX. No entanto, a

separação entre passado e futuro decorrente da quebra da tradição, da qual as filosofias da história se alimentaram e para a qual contribuíram, forneceu o contexto para reflexões originais sobre a história e sobre a política.

Dessa forma, pode-se dizer que suas obras são reações teóricas à crise experimentada e diagnosticada. Os espectros da alienação e da negação da liberdade levaram Arendt a se dedicar à atividade que, a seus olhos, poderia, conferindo sentido, identidade e coerência a uma existência individual, nos preservar da ameaça de desumanização: a atividade política, pela qual Arendt entendia a "comparticipação de palavras e atos" (ARENDR 2005, p. 210) em um espaço público, a experiência de agir em conjunto com semelhantes na fundação e preservação da liberdade. Ao mesmo tempo, a *Historik* de Koselleck, sua busca por estruturas antropológicas de repetição que condicionam *a priori* a possibilidade de histórias no plural, pode ser vista como um esforço para reaproximar, em um plano teórico, as dimensões fraturadas do tempo na modernidade e resgatar a política enquanto realidade agonística concreta dos desvãos utópicos da moralidade e da história.

Referências bibliográficas

ARENDR, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 [1958].

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000 [1961].

_____. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1951].

BLUMENBERG, H. **The legitimacy of the Modern Age**. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge, MA: The MIT Press, 1999 [1966].

CHIGNOLA, S. História dos conceitos e história da filosofia política. Tradução de Gilza Pate de Souza Schifferle. In: JASMIN, M. G.; FERES Jr., J. (orgs.). **História dos conceitos**: diálogos transatlânticos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Edições Loyola; IUPERJ, 2007.

FERES Jr., J (Org.). **Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

FERREIRA, B. **O risco do político**: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

FUNKENSTEIN, A. **Theology and the scientific imagination**: from the Middle Ages to the seventeenth century. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.

HABERMAS, J. **The structural transformation of the public sphere**: an inquiry into a category of bourgeois society. Cambridge, MA, The MIT Press, 1991 [1962].

- HOFFMAN, S-L. Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience, **History and theory**, 49 (May 2010), p. 212-236.
- _____. Obituary: Reinhart Koselleck (1923–2006): the conceptual historian, **German history**, Vol. 24, No. 3, 2006, p. 475-478.
- JASMIN, M. G.; FERES Jr., J. (orgs.). **História dos conceitos**: debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Edições Loyola; IUPERJ, 2006.
- _____. (orgs.). **História dos conceitos**: diálogos transatlânticos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Edições Loyola; IUPERJ, 2007.
- KALYVAS, A. **Democracy and the politics of the extraordinary**: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge U. P., 2008.
- KELLEY, D. R. **Foundations of modern historical scholarship**: language, law, and history in the French Renaissance. New York: Columbia University Press, 1970.
- KOSELLECK, R. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- _____. **Los estratos del tiempo**: estudios sobre la historia. Tradução de Daniel Innerarity. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.
- _____. **Histórica y Hermenéutica**. In: KOSELLECK, R.; GADAMER, H-G. **Historia y hermenéutica**. Barcelona: Paidós, 1997, p. 65-94.
- _____. Linguistic change and the history of events, **The journal of Modern history**, Vol. 61, No. 4 (Dez., 1989), p. 649-666.
- _____. **The practice of conceptual history**: timing history, spacing concepts. Tradução de Todd Samuel Presner et al. Stanford, Califórnia: Stanford U. P., 2002.
- LA VOPA, A. P. Conceiving a public: ideas and society in Eighteenth-Century Europe, **The journal of Modern history**, Vol. 64, No. 1 (March 1992), p. 79-116.
- LÖWITH, K. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1977 [1949].
- MONOD, J-C. **La querelle de la sécularisation**: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg. Paris: Vrin, 2002.
- MOYN, S. Hannah Arendt on the Secular, **New German Critique**, 105, Vol. 35, No. 3, outono de 2008, p. 71-96.

- PALTÍ, J. E. Introducción. In: KOSELLECK, R. **Los estratos del tiempo**: estudios sobre la historia. Tradução de Daniel Innerarity. Barcelona: Paidós, 2001.
- PANKAKOSKY, T. Conflict, context, concreteness: Koselleck and Schmitt on concepts, **Political theory**, 38(6), 2010, p. 749-779.
- REILL, P. H. **The German Enlightenment and the rise of Historicism**. Berkeley: University of California Press, 1975.
- SCHMITT, C. **O conceito do político**. Apresentação de Hans Georg Flickinger. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.
- VILLA, D. R. **Arendt and Heidegger**: the fate of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. **Politics, philosophy and terror**: essays on the thought of Hannah Arendt. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- VILLAS BÔAS, P. H. A sociologia dos conceitos e a história dos conceitos: um diálogo entre Carl Schmitt e Reinhart Koselleck, **Sociedade e estado**. Brasília: v. 21, n.1, p. 133-168, jan./abr. 2006.
- WALLACE, R. M. Progress, Secularization and modernity: the Löwith-Blumenberg debate, **New German Critique**. No. 22, special issue on Modernism (inverno, 1981), p. 63-79.
- _____. Translator's Introduction. In: BLUMENBERG, H. **The legitimacy of the Modern Age**. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge, MA: The MIT Press, 1999 [1966].
- YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**: for love of the world. New Haven: Yale University Press, 1982.
- ZAMMITO, J. Koselleck's philosophy of historical time(s) and the practice of history, **History and theory**, 43 (February 2004), p. 124-135.