



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas - IH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPG-FIL
Mestrado Stricto Sensu
Linha de Pesquisa 2: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião
Dissertação Filosófica

O SENTIDO DA HISTÓRIA EM KARL LÖWITZ:

Escatologia, progresso e secularização na obra *O Sentido da História*

Autor: Luciano Braz Neri (Mat.: 17/0024652)

Orientador: Professor Doutor Marcio Gimenes de Paula

Brasília, maio de 2019



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas - IH
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPG-FIL
Mestrado Stricto Sensu
Linha de Pesquisa 2: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião
Dissertação Filosófica

O SENTIDO DA HISTÓRIA EM KARL LÖWITH:

Escatologia, progresso e secularização na obra *O Sentido da História*

Autor: Luciano Braz Neri (Mat.: 17/0024652)

Orientador: Professor Doutor Marcio Gimenes de Paula

Dissertação apresentada ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção de grau de mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa 2: Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião

Brasília, maio de 2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Pós-graduação em Filosofia – Mestrado

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia - FIL, da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção do grau em Filosofia – Mestrado.

O SENTIDO DA HISTÓRIA EM KARL LÖWITH:

Escatologia, progresso e secularização da história na obra *O Sentido da História*

Luciano Braz Neri

Professor Doutor Márcio Gimenes de Paula (Orientador)
Universidade de Brasília - UnB

Professor Douro Luiz Fernando Barrére Martin
Universidade Federal do ABC - UFABAC

Professor Doutor Marcos Aurélio Fernandes
Universidade de Brasília - UnB

André Luis Muniz Garcia
Universidade de Brasília - UnB

Brasília, maio de 2019

AGRADECIMENTOS

Dedico essa pesquisa à minha família, que me proporcionou em diversos momentos o apoio necessário para que eu pudesse terminar os estudos. Seja com as tarefas domésticas ou com o auxílio moral e psicológico, o apoio de Erlany, Daiane, Roberto e Cida foram cruciais para que eu pudesse emergir em minhas pesquisas e concluir o presente estudo. Principalmente à amada Erlany, que tanto me auxiliou com as demandas extras do trabalho e permitia que eu retirasse pequenos períodos de nosso tempo juntos para que eu pudesse dar continuidade aos estudos.

Agradeço ao meu orientador, Marcio Gimenes, pelo grande humanista que é. Acolheu-me no Programa de Pós-Graduação em Filosofia de braços abertos em um momento em que eu não passava de um estranho buscando estudar e aprimorar os meus conhecimentos. Após algumas aulas na disciplina Filosofia do Pensamento guiada pela expertise retórica desse exemplo de professor, no primeiro semestre de 2016, eu já estava apaixonado pela obra de Karl Löwith e tive a certeza que precisava mergulhar mais a fundo para explorar um autor que, até então, era desconhecido para mim. Essa pesquisa não teria sido realizada se eu não tivesse tido o apoio, suporte e, principalmente, paciência desse incrível ser humano que tanto me influenciou e me ensinou.

Agradeço a ajuda oferecida pelos grandes amigos e acadêmicos Marcos Henrique Amaral e Marcio Silveira Conke pelos livros emprestados e dicas oferecidas durante todo o processo. São seres humanos como esses que nos inspiram a continuar nos desenvolvendo como acadêmicos e seres humanos. Seres que acreditam que a disseminação do conhecimento é muito maior do que o aprendizado individual.

RESUMO

A percepção de Karl Löwith sobre o fluxo ao qual a história percorre se tornou inovador no período da publicação de *O Sentido da História*. Apesar de não ser uma obra muito explorada pelos historiadores, o impacto das obras em outros autores, como Reinhardt Koselleck, Giacomo Marramao e Hans Blumenberg, gerou durante o século XX um intenso debate sobre o processo no qual ocorreu a secularização do pensamento de origem judaico cristã para a criação das concepções modernas de progresso e decadência. Nesta pesquisa buscou-se criar uma linha de raciocínio que explica como surgiu a origem do pensamento de secularização de Löwith, bem como buscou-se explicar os principais conceitos necessários para se conhecer e compreender a obra do autor alemão. Optou-se no trabalho a iniciar-se com o conceito de tempo grego e como esse pensamento foi modificado com o surgimento do pensamento judaico-cristão na Europa. Com a ascensão do pensamento iluminista, e consequente surgimento da Filosofia da História, iniciou-se segundo Löwith o processo de secularização do pensamento judaico-cristão, dando origem a um processo de alternância entre uma ideia de futuro escatológico para o surgimento de um pensamento em que o futuro pode ser de progresso tecno-científico ou decadência social.

Palavras-chave: Karl Löwith; Secularização; Escatologia; Progresso; Nihilismo.

ABSTRACT

Karl Löwith's perception of the flow that history goes through has become groundbreaking in the period of publication of *Meaning in History*. Despite the fact that it is not a work much explored by historians, the impact of the work on other authors, such as Reinhart Koselleck, Giacomo Marramao and Hans Blumenberg, generated during the XX century an intense debate about the process which occurred with the Judaic and Christian thought to the creation of the modern conceptions of progress and decadence. In this research it was tried to create a line of reasoning that explains how the origin of the thought of secularization of Löwith originated, as well the research explain the main concepts necessary to know and to understand the work of the German author. It was decided at this research to begin with the concept of Greek time and how this thought was modified with the emergence of Judeo-Christian thinking in Europe. With the rise of Enlightenment thought and the consequent emergence of the Philosophy of History, according to Löwith, began the process of secularization of Judeo-Christian thought, giving rise to a process of alternation between an idea of the eschatological future for the emergence of a thought in that the future may be of technoscientific progress or societal decay.

Keywords: Karl Löwith; Secularization; Eschatology; Progress; Nihilism.

Sumário

Introdução.....	2
Capítulo 1: O tempo grego e o tempo cristão: As conclusões de Löwith sobre a transição do tempo cíclico para a história de salvação.	11
Capítulo 2 - Da providência divina ao progresso: providência, escatologia, secularização e progresso em Löwith.	40
Capítulo 3 - Hegel e Nietzsche: progresso e decadência em Karl Löwith.	73
Conclusão	104
Bibliografia.....	110

Introdução

Pressupomos normalmente que existem dois mundos: o da natureza e o da história (...). Em ambos mundos ocorre algo, mas o acontecer natural geralmente só intervém no mundo humano enquanto que supõe um estímulo ou um obstáculo para a cultura. Por isso não perguntamos pelo sentido da natureza, mas só pelo sentido da história (LÖWITH, 1998, p. 123)¹.

Dotado de uma biografia peculiar em que envolve diretamente as duas guerras mundiais, a carreira intelectual de Löwith demonstra a maestria de quem dedicou toda a vida ao constante estudo para compreender a humanidade. Nascido em 1897, na cidade de Munique, o autor alemão era filho de um casal de judeus de origem humilde. Em 1914, optou por abandonar o Liceu e se alistar no Exército para seguir rumo à Grande Guerra, como muitos jovens o fizeram no mesmo período. A guerra surgia como uma possibilidade de alcançar o heroísmo e deveria ser aproveitado pelos jovens. Nem esperavam, com o estopim do conflito, que o futuro de heroísmo era na realidade a incerteza de se ter um futuro.

Com o desenrolar do conflito, a Itália se tornou inimiga do Império Austro-Húngaro e, de forma indireta, da Alemanha. Apesar de não haver uma guerra declarada entre Alemanha e Itália, os alemães mandaram tropas para auxiliar a aliada Áustria no conflito contra a Itália, tendo sido o pelotão de Löwith escolhido para proteger tal localização. “Me puseram à frente de um pelotão de 20 homens. A camaradagem com esses homens bravos e eficientes nunca foi difícil para mim, mas me repugnava ter que mandar” (LÖWITH, 1993, p. 25), informou Löwith em sua autobiografia. Durante a missão, o capitão de Löwith desejava aprisionar soldados para “amedrontar o inimigo” e ele se ofereceu para realizar uma patrulha com mais três homens.

Após cruzar a enseada, a patrulha se deparou com um grupo de cerca de 20 inimigos. Era por volta de 4 horas da manhã, e a patrulha estava cercada pelo inimigo sem possibilidade de retroceder. O autor narrou que havia se escondido atrás de uma árvore e havia passado sinais para seus companheiros. Instantes depois sentiu “um golpe no peito” que o deixou “sem fôlego”. A força do impacto o lançou à terra de bruços, por isso, naquele instante, ele percebeu que estava “nas mãos do inimigo” (LÖWITH, 1993, p. 25). Um de seus companheiros levou um tiro mortal no abdômen, enquanto que os outros dois foram feitos prisioneiros no dia seguinte. Löwith permaneceu na Itália até meados de 1917, quando conseguiu retornar para casa.

¹ Foi utilizada aqui a tradução espanhola da obra de Löwith (*El Hombre en el centro de la historia*) e foi feita a devida tradução dos trechos para a língua portuguesa.

Com o retorno para a Alemanha, Löwith retomou os estudos se matriculando nos cursos de “filosofia e biologia da universidade Ludwig-Maximilian em Munique. O estudo conjunto de ambas disciplinas era favorecido pela organização de inspiração humboldtiana da *Philosophische Fakultät*” (DONAGGIO, 2006, p. 15). Ali permaneceu até 1919, quando se mudou para Friburgo e decidiu se enveredar pelos ramos da Filosofia. Apesar de ter sido aluno de grandes nomes da Biologia, como Hans Spermann, a paixão de Löwith pelas obras de Friedrich Nietzsche e as influências de seus professores Heidegger e Husserl foram os fatores determinantes em sua decisão por estudar Filosofia. É bem comum em suas obras conter vários trechos em que há menções sobre o pensamento nietzschiano, inclusive, ao falar sobre a importância desse pensamento na filosofia alemã, Löwith afirmou: “como Lutero, Nietzsche é um acontecimento especificamente alemão, radical e fatal” (LÖWITH, 1993, p. 28).

A carreira de Löwith foi conturbada devido às constantes mudanças entre países (Alemanha, Itália, Japão e Estados Unidos). Adquirindo o Doutorado em Filosofia pela Universidade de Munique, em 1923, com uma tese sobre Nietzsche, Löwith se empenhou a produzir uma série de artigos sob a supervisão de Heidegger. Passando por uma breve estadia na Itália, em 1925, rapidamente retornou para a Alemanha demonstrando interesses em diversos autores, como Kierkegaard, Hegel, Burckhardt e Feuerbach (DONNAGGIO, 2006, p. 54-56), possibilitando-o a conseguir o título de livre docência em 1928. No mesmo período teve contato com obras grandes nomes da Teologia, como Paul Tillich, Franz Overback e Herman Cohen (DONNAGGIO, 2006, p. 48-49), tendo esses sido influências diretas para a criação dos futuros trabalhos *De Hegel a Nietzsche* e *O Sentido da História*. Entre os anos de 1928 a 1933, Löwith lecionou na Universidade de Berlim. “Os temas iam de Marx a Nietzsche, da Antropologia Filosófica à Psicanálise, da Sociologia à Filosofia da Linguagem” (DONNAGGIO, 2006, p. 75). Após o casamento, em 1929, com Adelheid Kremmer, o clima filosófico e político da Universidade de Berlim foi cooptado pelo Nacional-socialismo. Devido à crescente onda hitleriana, o número de Parlamentares Nazistas se tornou expressivo a partir de 1930, alcançando a maioria do Parlamento Alemão em 1932, o que possibilitou a ascensão de Hitler como *Führer* em 1933. Nesse clima de embate político, Löwith publicou o ensaio *Max Weber e Karl Marx*, em 1932, obra que demonstrou o interesse do autor em esmiuçar a Filosofia do XIX e demonstrar as relações e discrepâncias existentes entre os pensadores desse século. Elogiado inclusive por seu mestre, Heidegger, o livro alcançou boas críticas no continente americano (DONNAGGIO, 2006, p.97). Iniciou-se, então, a série de estudos que definiram a posição de Löwith sobre a Filosofia da História.

Devido a ascensão do Nazismo, o ambiente alemão se tornou hostil para os judeus. Como a família de Löwith era de origem judaica, não seria possível o autor permanecer no país sem que fosse um alvo em movimento. O medo da perseguição fez com que o exílio na Itália se tornasse uma possibilidade interessante e momentaneamente segura, sendo, assim, realizado em 1934. Com auxílio da Instituição Rockefeller, conseguiu ter auxílio financeiro para publicar o seu livro sobre Nietzsche e trabalhou no seu “último seminário que havia se centrado sobre o *Conceito do Político* de C. Schmitt” (LÖWITH, 1993, p. 105), autor que se simpatizava com o Nazismo. Segundo Löwith, Carl Schmitt, Heidegger, Hans Naumman, H. Heyes, Karl Haushofer e Hans Freyer foram professores adeptos do Nazismo que viajaram à Roma para dar conferências envolvendo a temática. Destaca-se também o jurista Hans Frank, que buscava convencer a população italiana sobre a “necessidade de implantar as leis raciais alemãs” no país (LÖWITH, 1993, p. 109). Mesmo discípulo de Heidegger, Löwith percebia que toda essa exaltação ao Führer era fruto de um conjunto de interpretações equivocadas sobre a História e sobre a filosofia alemã, não isentando o mestre de ter se iludido e ter sido persuadido por uma filosofia política que se apoiava em bases frágeis. Mesmo assim, fez questão de assistir todas as palestras possíveis e até buscou se aproximar de Heyse para saber sobre a sua situação com a Universidade de Berlim (ainda estava ligado à universidade como professor, mas não tinha turmas para dar aula. Além do receio de regressar ao país e perder a liberdade).

Dentre os citados acima, Löwith explica que Hans Naumman dedicou um de seus livros “(*Hitler e George*) ao Führer e ao poeta do III Reich, combinação em que só ele”, Naumman, “parecia incapaz de apreciar a falta de gosto e a ausência de senso de ridículo”, pois buscava definir o nazismo e o ser “germânico de acordo com o Heidegger de *Ser e o Tempo*” (LÖWITH, 1993, p. 110) e não demonstrou segurança em defender tais ideias perante os italianos que estavam na plateia. Carl Schmitt também foi alvo de críticas do autor judeu. Conforme é demonstrado em sua autobiografia, “o Conselheiro de Estado não era, em maneira alguma um ditador seguro de si mesmo, se não um pequeno burguês (...). Quando terminou o discurso, e também durante a discussão, ele dirigiu olhares de insegurança em todos os lugares, porque ele não confiava muito no público” e não apresentou um argumento claro que dava validade à sua argumentação, principalmente ao utilizar a ideia de “inimigo total”. Por fim, “Schmitt não nos esclareceu se tal inimigo total era o ‘bolchevismo’ ou a ‘Inglaterra’” (LÖWITH, 1993, p. 110). Cheio de relações ambíguas, Schmitt caiu nas mãos do Estado Nazista um ano depois do discurso, uma vez que haviam descoberto que ele teve relações anteriores com judeus. Como resultado, teve que largar a sua posição de catedrático e abandonar todos os demais cargos.

Percebendo a incongruência semântica a qual a palavra história tinha se tornado para os Nazistas, Löwith afirmou que a história não poderia ser medida apenas por “desenvolvimento e progresso”, ocorrendo interpretações particulares que tinham como guia a ideologia partidária nacional-socialista que levava tudo e a todos para a crença de que “a força para a ação na história vinha do sangue, da raça e da fé” (LÖWITH, 1993, p. 110). Além de um problema filosófico social, Löwith percebia que havia uma grande lacuna na interpretação filosófica da história feita pelos nazistas. A preocupação filosófica do autor, desde então, se voltou em compreender a forte influência do cristianismo e do judaísmo na formação do pensamento alemão. Portanto, perseguir cristãos e judeus ao mesmo tempo em que há uma negação de sua importância para a criação do povo germânico só para demonstrar publicamente apoio ao partido Nazista não passava de uma ilusão. A única forma de justificar o racismo nazista contra o povo judeu era persuadir a população em todos os sentidos, da propaganda à filosofia. Logo, estava nítido que havia uma “desnaturalização da atividade filosófica” (DONNAGIO, 2006, p. 130). Tanto a história quanto a filosofia tinham sido usadas pelo partido como instrumentos políticos para justificar aquilo que a lógica humana não conseguira explicar. Criar uma ilusão com argumentos inconsistentes era mais simples do que explicar os motivos que levaram os alemães a perseguirem todo um grupo étnico. Löwith percebeu que no cerne da estrutura política do Nacional-socialismo existia mais do que a ilusão. Existia um problema epistemológico com a própria história. Assim, desde a ascensão nazista, Löwith se “dedicou a uma história dos problemas que se referiam criticamente ao presente, na tentativa de reconstruir a pré-história intelectual do totalitarismo nazi” (DONNAGIO, 2006, p. 149).

Em maio de 1935, Löwith conseguiu voltar à Alemanha em busca de salvar a “sua posição acadêmica. O que obteve foi uma cátedra de filosofia alemã na parte oposta do planeta”, mas não pelos interesses e benevolência alemã. Löwith acabou por se aproximar de Yoshitaka Sakaeda, “um docente da Universidade Waseda de Tokio” (DONNAGIO, 2006, p. 143), o qual o introduziu ao barão Kuki Shûzô, um filósofo vindo de uma família aristocrata japonesa que havia estudado na universidade de Friburgo com Husserl, chegando até mesmo a conhecer Heidegger. Kuki conseguiu uma vaga para Löwith na Universidade Imperial Tohoku de Sendai, cidade a qual se estabeleceu entre 1936 a 1941.

Convivendo com os japoneses, Löwith percebeu que eles não compreendiam bem o que estava acontecendo com os judeus na Europa, existindo uma mistura de falta de informações concisas com inocência. Em suas palavras, “se poucos alemães são capazes de levantar adequa-

damente a questão do que é judeu e do que é alemão”, como exigir tal definição a um estrangeiro? Os colegas japoneses do autor “não estavam capacitados para tal função por causa de muita informação sobre o assunto que eles tiveram nos jornais. A maioria eram uns ingênuos e outros associavam a palavra ‘judeus’ à Inglaterra ou ao capital americano” (LÖWITH, 1993, p. 120). Como exemplo de tal opinião, em sua autobiografia *Minha vida na Alemanha antes e depois de 1933: um testemunho* é mencionado o caso do matemático japonês denominado K., o qual havia sido convidado para compor um artigo juntamente com italianos e alemães. Ao escrever um prólogo para o artigo, expressava a admiração pelo triângulo Japão, Itália e Alemanha ao mesmo tempo em que expressava sua “admiração em grau máximo a Albert Einstein”. Ao final do prólogo, agradecia a Löwith por ter o ajudado na correção do artigo. O Sr. K. “sabia que Einstein já não ensinava na Alemanha” (LÖWITH, 1993, p. 120), mas nunca havia parado para compreender que não se tratava de um convite para lecionar fora de sua terra natal, mas sim um exílio em busca de proteção, tal qual buscava Löwith.

No Japão, Löwith lançou o seu clássico *De Hegel a Nietzsche*, uma continuação da conferência *A ideia europeia na filosofia alemã da História* já realizada no Japão. O tema da obra gira em torno da influência de Hegel no pensamento dos filósofos do XIX ao mesmo passo em que há uma preocupação entre esses pensadores sobre romper ou não com o cristianismo. Entretanto, a ruptura com o cristianismo é cristã por sua essência, uma vez que só pode haver ruptura se já existiu um laço entre o objeto e o rompedor. A análise do autor, no decorrer da obra, demonstra a forte influência da tradição judaico-cristã no pensamento europeu e, como consequência, a interligação existente entre os pensadores pós hegelianos com o pensamento cristão de Hegel. A ruptura, então, não é somente com o cristianismo, mas também com o próprio Hegel, o que fez com que os pensadores pós-hegelianos do século XIX estivessem sempre em busca de modelos alternativos ao cristianismo que conseguissem dar conta do significado e sentido de existir da humanidade. Portanto, há uma série de conceitos desenvolvidos no XIX que foram cabais para se compreender a primeira metade do século XX, como é o caso do niilismo, ou até mesmo do materialismo histórico. E, independente do autor criador de tais conceitos, a compreensão acadêmica sobre a história não ficou restrita aos estudiosos da área, como Ranke e Dilthey, mas foi também preocupação de outras áreas do conhecimento, como a filosofia e a teologia. Em suma, os pensadores buscaram encontrar modelos que fugissem do cristianismo hegeliano, mas continuaram demonstrando fortes influências desses pensadores em suas obras. Logo, o futuro escatológico disseminado pela tradição judaico-cristã deu espaço

para um futuro de progresso tecno-científico em que se abrem possibilidades de sucesso e desenvolvimento, defendido pelos positivistas, de maior igualdade entre os homens, como no comunismo, ou apenas a degradação e decadência humana, defendida pelos niilistas. Um fato é certo, o futuro pensado no XIX não acabaria mais com a parúsia².

Para dar continuidade aos estudos da obra *De Hegel a Nietzsche*, Löwith criou um conjunto de estudos que deu continuidade ao pensamento exposto acima. *O Sentido da História*, foi desenvolvido enquanto o autor morava nos Estados Unidos. Antes de ocorrer o ataque à Pearl Harbor, “Paul Tillich e Reinhold Niebuhr, docentes na *Union Theological Seminary*, de Nova Iorque, haviam lhe conseguido um convite, sem promessa de pagamento, por parte da *New School for Social Research*”. Ao desembarcar em março de 1941 na cidade de São Francisco, “Löwith descobriu que as negociações com o *Theological Seminary de Hartford*, já iniciada no Japão, havia felizmente sido concluída” (DONNAGIO, 2006, p. 156). Patrocinado mais uma vez pela fundação Rockefeller, Löwith ali ficou até meados de 1947, momento em que lecionou seminários na *Graduate Faculty of political and Social Science* da *New School*, como também na Universidade de Chicago, local em que se estabeleceu em outono de 1949 como sucessor do amigo Leo Strauss (DONNAGIO, 2006, p. 159). Nesse ambiente, tido como pouco intelectualizado pelo autor, Löwith “se limitou a relações cordiais com os seus colegas, indo aos montes de Vermont cada vez que os compromissos o permitiam fazê-lo” (DONNAGIO, 2006, p. 158). Entre 1945 e 1947, Löwith escreveu *O Sentido da História (Meaning in History)*, sendo publicado somente em 1949. A obra é uma genealogia sobre a Filosofia da História e um aprofundado estudo que questiona a ideia do homem como o detentor de seu destino, questiona a “autoafirmação do ‘*homo artifex*’ que se emancipa de toda a visão religiosa do mundo, domina a realidade com força de sua curiosidade científica e se faz autor de seu próprio destino” (DONNAGIO, 2006, p. 163). Dessa maneira, com a busca por uma cisão com o pensamento cristão e hegeliano durante o XIX, deu-se origem a interpretações históricas em que o progresso, como um timão que guia a humanidade ao futuro, substituiu a antiga crença escatológica. Todavia, vale ressaltar que a escatologia foi a substituta para a visão temporal e histórica dos gregos, que conceberam o tempo como um eterno retorno, o qual não aceitava mudanças e muito menos um futuro. Esse processo de interpretações sobre o sentido ao qual a história possui e se encaminha é feito por Löwith, em *O Sentido da História*, analisando as concepções mais recentes e indo em direção às concepções mais antigas, proveniente dos gre-

² Entende-se como parúsia a crença cristã de que Jesus Cristo irá retornar à Terra para realizar o Juízo Final.

gos. Nesse movimento histórico, percebe-se que há uma interdependência existente entre a tradição judaica com a tradição cristã que entrelaça uma concepção à outra, sendo impossível desassociar a história da Europa com a história dessas religiões. Dessa forma,

[...] Löwith reconstrói a fratura, crucial para o destino da filosofia, que se abre entre Atenas e Jerusalém, no momento em que a visão grega da história cede terreno a uma escatologia que “semelhante a uma bússola” [...] nos orienta no tempo, indicando o reino de Deus como fim e último término. A História começa, assim, a se mover rumo a uma meta posta mais além de si: o círculo do eterno retorno se converte em uma flecha que aponta para a salvação atribuindo aos eventos singulares um significado que os transcende (DONNAGIO, 2006, p. 165).

A História de Salvação, desenhada pela crença na escatologia judaico-cristã, gerou não somente a ideia de um futuro, mas sim de um futuro que pode trazer mudanças. O futuro surgiu como a esperança de algo que se será melhor do que o presente e, diferentemente da concepção temporal grega, será recheado de promessas e esperanças. Tais crenças escatológicas guiaram a humanidade por todo o período do medievo e da modernidade, tendo sido secularizadas durante o XIX na cisão com o pensamento cristão hegeliano. Desse modo, a secularização existente nesse movimento de progressão histórica guiou o mundo ocidental ao patamar de dúvidas sobre a qualidade ao qual a humanidade construirá o próprio futuro. A relação existente entre o progresso tecno-científico com o niilismo é tão íntima quanto a relação existente entre a secularização com a escatologia. *A priori*, o enfoque dado por Löwith em suas pesquisas podem parecer amplos e desconexos, levando um leitor desavisado a acreditar em um mero generalismo por parte do autor. Entretanto, as pesquisas de Löwith remontam a um fio condutor que une todos esses temas e que perpassa por boa parte da história europeia, desde a antiguidade até os dias contemporâneos.

No decorrer das obras de Löwith, percebe-se que o autor aponta que a aglutinação entre a cultura greco-romana com as culturas dos povos bárbaros, combinadas com as religiões de origem judaico-cristã, compõem o pilar para se explicar a formação das estruturas comportamentais do povo europeu. Assim, o entendimento sobre a história da humanidade e sobre o seu futuro se desenvolveu no continente através das discussões de diversos pensadores sobre as dicotomias existentes entre o pagão e o cristão, o sagrado e o profano, o tempo cíclico e o escatológico, e, do mesmo modo, entre o religioso e o secular. Isso ocorre, pois, “a problemática filosófica”, a qual envolve a história, “se nutre precisamente dos restos de uma doutrina escatológica que se tornou mundana e finita” (LÖWITH, 1998, p. 139), sendo o agente catalisador

que alterou a concepção cíclica grega, que não aceita a ideia de futuro de modificações e progresso, em uma perspectiva de “história de salvação” com características escatológicas.

Para o filósofo alemão, a força do cristianismo sobre o mundo ocidental é imensa, não havendo como desvincular a trajetória histórica do europeu com a do cristianismo e a do judaísmo. Portanto, a história europeia gira em torno de como o continente ficou imerso na religião cristã e procurou desvincular-se dessa, durante o século XIX, através do pensamento filosófico e científico. Esse movimento, edificado através do tempo, teve seu auge na transição dos séculos XVIII e XIX e se mostrou extremamente heterogêneo com fortes influências de pensadores modernos, como Spinoza e Hegel. Contudo, esse movimento é a secularização do pensamento cristão, a qual não foi bem compreendida até a metade do século XX, período em que Löwith realizou pesquisas sobre o assunto. Esse movimento de transfiguração do pensamento religioso para o científico, o qual é secular, é o fio gerador que fez a humanidade questionar o sentido da sua própria história e acrescentar um elemento que antes não existia: o futuro.

Para alcançar-se uma compreensão mais aprofundada sobre a tese desenvolvida por Löwith em *O Sentido da História*, é preciso desenvolver uma série de conceitos que são imprescindíveis. No capítulo 1 do presente estudo buscou-se explicar como ocorreu a transição conceitual sobre o tempo cíclico e o tempo escatológico, o qual inseriu a ideia de “história de salvação”. A relação que a tese de Löwith tem com o tempo é mais profunda do que apresenta ser em um primeiro contato. O primeiro ponto que se deve compreender ao ter contato com Löwith é justamente a ideia de tempo e temporalidade e o impacto que esses elementos trouxeram para todo o imaginário ocidental. O tempo, seja na colheita, na religião ou no mundo moderno, é o elemento mais temido pela humanidade justamente pela grandiosidade da sua própria existência. O tempo é ele por si só e se basta em si mesmo, desde o seu surgimento até o seu término. Não é preciso existir um ser para determinar que um determinado tempo se passou, afinal ele é sentido por todo o universo. Mas seria esse tempo percebido da mesma forma em todo o universo? O que Löwith demonstra em *O Sentido da História* é que o tempo foi modificado de acordo com o tempo e com o desenvolvimento do pensamento filosófico, tendo uma grande influência da herança judaico-cristã para tal ocorrência.

As mudanças conceituais no tempo trouxeram para o mundo ocidental a abertura necessária para o desenvolvimento de uma visão mais racional da história, uma visão em que o homem era visto como autor de sua própria história. Nesse processo de construção da história, diversos pensadores perceberam que a concepção de tempo continuava a passar por mudanças, sendo cada vez mais associada ao meio secular. A secularização do tempo é impactante por

trazer junto consigo a introdução de uma série de elementos no meio secular que antes não eram pensados. Com isso, surge a perspectiva de progresso como a substituta secularizada da providência divina. Essas questões serão o tema do capítulo 2, uma vez que são questões de grande relevância para que se possa compreender a tese central da obra *O Sentido da História*.

Junto com o conceito de progresso, Löwith introduz o conceito de decadência em suas obras. Ambos os conceitos são extremamente importantes para o pensamento do autor alemão justamente por serem esses o que separam o pensamento de Hegel do pensamento de Nietzsche. Apesar de ambos autores terem vivido no mesmo século, Hegel é considerado o filósofo mais influente da primeira metade do século XIX, enquanto que Nietzsche foi o responsável por colocar em xeque toda a comunidade filosófica no final do mesmo século com uma série de críticas à sociedade europeia. A percepção desses autores sobre o sentido o qual a história se encaminha será discutida no capítulo 3, sendo o capítulo dedicado também a explicar como a história providencial, de Hegel, foi substituída pelo eterno retorno nas obras de Nietzsche.

O sentido ao qual a história percorreu, segundo Löwith, foi um caminho de secularização e libertação das doutrinas de herança judaico-cristã, porém o autor é sóbrio o suficiente para perceber que nenhuma cisão ocorre por completo e, por mais moderno que uma determinada teoria possa ser, sempre haverá elementos de outras épocas que fundarão a base desse pensamento. O sentido ao qual ruma a história em Löwith é um sentido de rupturas e continuidades, um processo inevitável que são os fatores geradores do surgimento dos fatos, bem como os seus respectivos momentos de auge e decadência.

Capítulo 1: O tempo grego e o tempo cristão: As conclusões de Löwith sobre a transição do tempo cíclico para a história de salvação.

Para compreender como ocorreu a secularização do pensamento cristão, que é tratada por diversas vezes nas obras Löwith, faz-se necessário perpassar por uma série de pontos específicos, uma vez que o movimento de secularização é o produto do desenvolvimento do pensamento humano. Assim, tempo, secularização, progresso, *eschaton* e história de salvação serão termos centrais no decorrer dos capítulos 1 e 2. São termos com conceitos específicos que se interligam na concepção de Löwith ao tratar sobre o movimento da história, ou também compreendido como o “sentido da história”. Provavelmente o termo mais longo e complexo de se definir em Löwith seja o tempo, pois há no filósofo a percepção de que o termo foi modificado de acordo com a transição do pensamento da antiguidade pagã para o pensamento cristão.

“O que é o tempo então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei” (Agostinho, 2017, p. 315). O questionamento de Agostinho de Hipona, realizado no século IV d. C., continua a ser um tema de difícil compreensão. Desde o surgimento das primeiras civilizações, o homem vem desenvolvendo a linguagem e, conseqüentemente, a ciência perpassando pelo aprimoramento do conceito de tal fenômeno. Nesse caminho de desenvolvimento, o conceito de tempo foi constantemente alterado, tendo sofrido modificações de acordo com a posição no globo terrestre ou com o período temporal em que foi criado. A palavra tempo é utilizada de diversas formas até nos dias atuais. Pode designar estação do ano, época, prazo, estado da atmosfera etc. Dentre tantas utilizações, é mais comum a palavra ser utilizada para designar o fenômeno que ocorre no universo, ao qual não pode ser tocado ou controlado, mas pode ser sentido e medido. Não é possível enxergá-lo, mas pode-se sentir as conseqüências dele sobre os objetos, construções e principalmente, sobre nós mesmos. Partindo desses pressupostos, se o tempo é, então, incontável, contínuo e, até o presente nível de conhecimento humano, impossível de saber sobre o seu surgimento ou sobre o seu o seu término, como é possível defini-lo? O que se pode afirmar sobre o tempo é que ele existe na sociedade como um singular coletivo. Para Koselleck, singulares coletivos são palavras que “conectam muitas experiências em um único termo” (KOSELLECK, 2002, P. 229), ou seja, são palavras que no decorrer dos séculos reuniram diversos significados e mantiveram a mesma

escrita³. Por conseguinte, como a concepção de tempo vem sendo reinterpretada desde a antiguidade, não tem como se falar dele como conceito único de tempo, mas sim de um conjunto de conceitos sobre o tempo, aceita-la como um singular coletivo faz sentido. A palavra tempo possui uma complexidade tamanha que todos os pensadores que tiveram a intensão de significá-la no decorrer da história chegaram a conclusões diversificadas. Entretanto, não deixaram de alcançarem conclusões que a expliquem com maestria.

Desde a antiguidade até os dias atuais, a forma como as sociedades compreendem o tempo criaram contrastes. O tempo cíclico grego, o tempo escatológico cristão, o tempo da colheita dos camponeses, o tempo das fábricas da Revolução Industrial e o tempo entendido pela física newtoniana são concepções distintas de um mesmo termo que foram concebidos de acordo com a realidade social e temporal de cada uma dessas épocas. A física newtoniana, por exemplo, teve uma preocupação especial devido aos estudos na dinâmica, sendo até hoje o conceito mais próximo do entendimento atual de tempo. Para Newton, o tempo poderia ser compreendido como relativo ou absoluto, conceitos que vêm sendo debatidos desde o lançamento de sua obra *Princípios matemáticos da filosofia natural* (ou *Principia*) em 1687. Atualmente, essa perspectiva de tempo é a base dos estudos da física e é a formadora da atual concepção temporal. Por isso, quando uma pessoa da sociedade atual pensa em tempo, pensa também em qual contexto a palavra está inserida, pois ela irá associar a palavra à diversas ideias (clima, cronologia, passado, presente, futuro etc.). Do ponto de vista cronológico, sobre as horas e dias, essa pessoa pensaria no tempo contado pelo relógio, e esse refere-se ao tempo relativo de Newton, podendo ser pensado como rápido, lento, prolongado ou acelerado, pois é uma percepção humana. O tempo absoluto, por sua vez, não depende do pensamento humano, pois ele existe independentemente da existência da humanidade. Dessa forma, dentro da concepção newtoniana, define-se como tempo absoluto o tempo que é compreendido como “verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza”, por isso “flui uniformemente sem relação com qualquer coisa externa”. Já o tempo relativo seria o tempo interpretado e mensurado pela humanidade, é “o tempo comum aparente e relativo” por ser “uma medida de duração perceptível e externa (seja ela exata ou irregular) que é obtida por meio de movimento⁴ e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um

³ Nesse rol de singulares coletivos, pode-se incluir, por exemplo, as ideias de progresso, história e até mesmo espírito, a qual possui um significado popular, mas possui um significado bem específico para a filosofia hegeliana.

⁴ O movimento, ao qual Newton se refere, está relacionado com o conceito de tempo de Aristóteles, o qual será desenvolvido no decorrer desse capítulo. A concepção de tempo de Newton é importante para o presente estudo por demonstrar como a concepção pagã de tempo do Estagirita continuou a influenciar o pensamento europeu na modernidade, ou seja, após quase dois mil anos de sua criação.

ano” (NEWTON, 2016, p. 45). Por se tratar de um conceito deveras complexo, a distinção entre os dois tempos de Newton é exemplificada por ele com a utilização dos dois tempos na astronomia, como indica o autor:

Tempo absoluto, em astronomia, é distinguido do tempo relativo, pela equação ou correção do tempo aparente, porque os dias naturais são de fato desiguais, apesar de serem comumente considerados como iguais e usados como uma medida de tempo. Os astrônomos corrigem essa desigualdade, para que possam medir os movimentos celestes por um tempo mais rigoroso. Pode ser que não haja algo como movimento uniforme, por meio do qual o tempo possa ser rigorosamente medido. Todos os movimentos podem ser acelerados e retardados, mas o fluxo de tempo absoluto não é passível de mudanças. A duração ou perseverança da existência das coisas permanece a mesma, sejam os movimentos rápidos ou lentos, ou até completamente nulos. E, portanto, essa duração deve ser distinguida daquelas que são apenas suas medidas perceptíveis, a partir das quais aquela é deduzida através da equação astronômica. A necessidade dessa equação para determinar os tempos de um fenômeno é evidenciada tanto a partir de experimentos com relógios de pêndulo, como pelos eclipses dos satélites de Júpiter (NEWTON, 2016, p. 46).

Partindo das definições acima, os estudos de Newton abriram margens para a compreensão de um tempo relativo, que pode ser entendido de forma diversificada pela humanidade, contudo também define um tempo que é absoluto, verdadeiro e sem influências externas. No mesmo no período em que a obra *Principia* foi lançada, a percepção do tempo como absoluto foi questionada, sendo um conceito mais metafísico que depende da percepção do próprio observador⁵. Leibniz, contemporâneo de Newton, foi um dos primeiros a refutar tal concepção. Em correspondência com Samuel Clarke, um dos estudantes das teorias de Newton, Leibniz afirmou que “o espaço é algo puramente relativo, como o tempo” (LEIBNIZ, 1983, p. 177), por isso tanto o tempo quanto o espaço não podem ser considerados absolutos e infinitos, por terem sido criados por Deus para gerar a ordem entre todas as coisas. Enquanto que, se o tempo é infinito, “Deus não o poderia destruir, nem mesmo mudá-lo em nada”, pois o infinito é uma característica divina, logo haveria “uma infinidade de coisas eternas fora de Deus” (LEIBNIZ, 1983, p. 183), o que faz com que Deus não seja Onipotente.

A partir das críticas emitidas por Leibniz, outros pensadores desenvolveram novos estudos sobre a relatividade do tempo até que, ao iniciar o século XX, o conhecimento obtido nessa área alcançou novos patamares com os estudos concebidos por Einstein. Einstein desenvolveu diversos artigos, junto com outros pensadores, explicando a ideia de um tempo que é relativo e não absoluto, o que originou a Teoria Geral da Relatividade. A teoria como um todo não é o enfoque do presente estudo e não é pretendido entrar nas minúcias da parte teórica e

⁵ Ver BLUMENBERG, 1987, p. 443.

matemática da teoria em si. O que é destacável na Teoria da Relatividade de Einstein, e será aproveitado no presente estudo, é o aprimoramento da perspectiva de relatividade do tempo, um tempo que é interpretado de acordo com o olhar do observador pois, tal concepção abriu um leque de interpretações sobre o conceito de tempo no decorrer do século XX que modificou tanto as ciências naturais como as ciências humanas⁶.

Dentre os diversos artigos sobre a Teoria da relatividade publicados, Einstein afirmou no resumo de um controverso artigo de 1938 que “quando um homem senta com uma linda mulher por uma hora, parece que é um minuto. Mas deixe-o sentar em um fogão quente por um minuto e parecerá mais longo que qualquer hora. Isso é relatividade” (EINSTEIN, 1938). Segundo a situação criada por Einstein para explicar a relatividade do tempo, o tempo muda de compreensão de acordo com a percepção do observador, deixando nítida a influência gerada pela concepção newtoniana de tempo relativo. O tempo cronológico, semelhante à ideia de tempo absoluto em Newton, entendido como o tempo dos corpos celestes, não é acelerado ou retardado nos momentos em que ocorrem as situações. O que é modificado é a percepção do observador sobre a situação, o que o leva a crer em uma aceleração ou uma retardação da própria, visto que “o estado de espírito do observador desempenha um papel crucial na percepção do tempo” (EINSTEIN, 1938). Dessa forma “não é nem o ponto de espaço, nem o instante de tempo em que qualquer coisa acontece, que tem realidade física, mas *sim* o próprio *acontecimento*” (EINSTEIN, 2003, p. 39), o que faz com que o acontecimento, para que possa ser compreendido em uma faixa temporal, necessite de um observador para que possa visualizá-lo e, conseqüentemente, situá-lo no espaço-tempo. Logo, na concepção temporal de Einstein, a existência de um ser que observa o fenômeno é tão importante quanto a existência do fenômeno em si, pois sem o observador não há como encaixar o fenômeno dentro de uma concepção temporal. Ao tirarmos o expectador do fenômeno não fará com que o fenômeno seja anulado, ele continuará existindo, mas retirará o aspecto interpretativo sobre o fenômeno, uma vez que o tempo é algo que é compreendido pela humanidade e sofre modificações de acordo com a cultura

⁶ Durante o século XIX e XX, ocorreram vários embates para designar o que significa Ciências Humanas, Ciências do Espírito, Ciências da Cultura ou do Homem. Foi optado acima pela utilização do termo “Ciências Humanas” por ser o termo mais comum no cotidiano. Para mais informações a respeito desse debate, ver: DILTHEY, W. A construção do mundo histórico nas ciências humanas. Tradução de Marco Casanova. SP: UNESP, 2010; DOSSE, F. A história em migalhas. Tradução de Dulce A. Silva Ramos. São Paulo: Ensaio, 1992; DROYSEN, J. G. Manual de teoria da história. Tradução de Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: ed. Vozes. 2009; GRANGER, G. G. A Ciência e as Ciências. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1994; PASSERON, J. C. O Raciocínio Sociológico: o espaço não popperiano do raciocínio natural. Tradução de Beatriz Sidou. Petrópolis: Vozes, 1995; POPPER, K. A lógica da Pesquisa Científica. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 3ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

desenvolvida pelas sociedades. A interpretação sobre o fenômeno é um dos fatores mais cruciais para a definição conceitual de tempo e, por sofrer alterações conceituais no decorrer dos anos, as interpretações sobre o tempo geram explicações diversificadas sobre o que é em si o fenômeno. Essa relação entre o observador e o fenômeno não surgiram na modernidade, com Newton e Einstein, mas sim com os antigos, com um destaque especial no presente estudo para Aristóteles e Agostinho⁷. A concepção temporal desenvolvida pelos antigos é bem diferente da concepção desenvolvida por Newton e Einstein, entretanto não há como afirmar que a concepção desses últimos é totalmente inovadora e não tenha sofrido influências claras de Aristóteles e Agostinho. De uma forma mais objetiva, pode-se afirmar que a concepção temporal desenvolvida no Ocidente (seja dentro do universo popular, religioso ou científico) nasceram da junção dos estudos de Aristóteles com a herança judaico-cristã emanada por Agostinho de Hipona.

Partindo das análises propostas acima, percebe-se que: a) as mudanças na formulação sobre o tempo são alinhadas ao processo cultural das sociedades, sendo o ser humano o produto dessa formulação em seus respectivos contextos temporais e sociais e b) é necessária a existência de um expectador para criação de uma concepção interpretativa do tempo. Sem a existência de um expectador, não se pode falar em temporalidade ou em tempo relativo. Os estudos mais famosos sobre o tempo quebraram paradigmas⁸ e seus formuladores pensaram o tempo de forma diferente de seus respectivos contemporâneos, como foram os casos de Aristóteles, Santo Agostinho, Newton, Leibniz, Einstein, entre outros. Assim como nos estudos contemporâneos, é válido ressaltar que na Antiguidade as conceituações de tempo também eram diversificadas, tendo diferenças de acordo com a sociedade que a desenvolveu.

Para o estudo apresentado neste capítulo, destaca-se como a mais influente e impactante na construção da cultura do mundo Ocidental o conceito de tempo desenvolvido pelos gregos e romanos, uma vez que tais concepções não influenciaram somente a linguagem ou costumes dos povos bárbaros, mas também a criação de uma nova roupagem para a temporalidade desen-

⁷ O objetivo não é esgotar a temática temporal desenvolvida pelos diversos autores gregos. O capítulo 1 ficará restrito a desenvolver as concepções temporais dos gregos e demonstrar como essa concepção influenciou a concepção moderna de tempo e temporalidade.

⁸ O entendimento de “paradigma” utilizado no texto vai de acordo com a concepção utilizada por Thomas Kuhn em *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Mesmo com diversas críticas a respeito tal concepção, a ideia de mudanças de paradigmas nas ciências é uma boa forma de explicar como ocorrem as mudanças a respeito as concepções que as comunidades científicas criam sobre as palavras utilizadas no seio dessas comunidades. O presente capítulo demonstra como palavras como “tempo” e “progresso” obtiveram modificações acerca das suas interpretações no decorrer da história e isso é uma quebra de paradigma dentro das Ciências Humanas.

volvida pela religião cristã. Na tradução grega do Antigo Testamento, por exemplo, as concepções de *Kairós* e *Chronos*⁹ remetem a questões que são desenvolvidas nas obras *Física* e *Metafísica* de Aristóteles. A diferença entre essas palavras para designar o tempo será reinterpretada por Agostinho, sendo esse um dos maiores influenciadores na modificação na percepção de tempo cíclico para linear.

Retomando Aristóteles, constata-se que geralmente o autor utiliza a palavra *Chronos* para se referir ao tempo cronológico pois, tanto na *Metafísica* quanto na *Física*, as preocupações centrais de Aristóteles baseavam-se em entender o que é o tempo no cosmos¹⁰. O tempo de Aristóteles é, então, um conjunto de significados que formam o próprio significado de tempo, pois o tempo por si só não basta para se explicar. O tempo por si só não explica a existência do movimento dos corpos celestes, por exemplo, ou a relação entre o movimento entre o passado, o presente e o futuro. Por isso, não tem como abordar os aspectos do tempo sem citar o movimento que perpassa por ele, “logo é evidente que o tempo não é um movimento, mas não há tempo sem movimento” (ARISTÓTELES, 1995, p. 269), sendo essa dinâmica um dos princípios cruciais para se compreender o tempo aristotélico. O tempo aristotélico, portanto, é um conjunto de palavras chaves que não se limitam apenas ao movimento, mas se aglutinam a ele. Essas palavras chaves são apresentadas no seguinte trecho da *Física*:

Então, quando percebemos o agora como uma unidade, e não como anterior e posterior no movimento, ou como o mesmo com relação ao anterior e ao posterior, então não parece que algum tempo tenha decorrido, já que não houve movimento. Mas quando percebemos um antes e um depois, falamos sobre o tempo. Porque o tempo é apenas isto: o número do movimento de acordo com o antes e depois (ARISTÓTELES, 1995, p. 271).

A partir do trecho acima, as palavras número, movimento, antes e depois tornam-se os conceitos mais impactantes e necessários para compreender a percepção temporal aristotélica. Deve-se também acrescentar a esse rol o movimento circular do tempo, a alma e a relação

⁹ Segundo John E. Smith, as diferenças entre *Kairós* e *Chronos* é que a primeira significa “o tempo certo ou oportuno para se fazer algo”, enquanto que a segunda representa “o tempo uniforme do sistema cósmico” (SMITH, 2002, p. 47). Ao traduzirem o texto de Eclesiastes para o grego, percebe-se que no capítulo 3 os tradutores optaram por usar ambas as palavras para “tempo”. Em todos os trechos que foram traduzidos como “tempo para” foi utilizado *Kairós*, enquanto que no trecho “Para tudo há um tempo, para cada coisa há um momento debaixo dos céus” (ECLESIASTES, 3:1) a palavra “tempo” foi traduzida para *Chronos* enquanto que “momento” foi traduzido para *Kairós*.

¹⁰ Puente mostra que Aristóteles ao utilizar o tempo como advérbio utiliza *πότε* (quando) como advérbio temporal interrogativo ou *ποτέ* (“em um momento qualquer” ou “um dia”) como advérbio temporal indefinido. Geralmente, quando o Estagirita procura utilizar a palavra tempo como substantivo opta por *χρόνος* (*Chronos*) (PUENTE, 2001, p. 45).

existente entre o agora e o infinito, sendo a existência do movimento o fator que unifica os outros conceitos.

A importância do movimento em Aristóteles relaciona-se com o fato de que não se pode mensurar um tempo se não ocorrer nenhuma movimentação no universo. Para que exista um tempo faz-se necessário que algum movimento seja gerado para que ocorra mudança (independentemente de qual seja o tipo de movimento¹¹), caso contrário seria impossível mensurar ou perceber a existência do tempo. Dessa forma,

desde quando não distinguimos qualquer mudança, e a alma permanece em um único momento indiferenciado, nós não pensamos que o tempo passou, e desde quando nós a percebemos e a distinguimos nós dizemos que o tempo passou, é evidente então que não há tempo sem movimento ou mudança (ARISTÓTELES, 1995, p. 269).

Portanto, quando não há movimento e resta somente o repouso fica inviável saber se existe o tempo. Se todos os astros estivessem estáticos, como em uma foto, não seria possível perceber quanto tempo se passou ali ou se ali existiu o tempo, uma vez que não nessa hipótese não haverá movimento. O exemplo da fotografia é interessante para se analisar o tempo, já que ela nada mais é do que a captura de um instante no tempo. Afinal, a imagem é a captura fiel de um trecho temporal que não poderá ser retomado em outro momento. A foto é um recorte temporal do tempo que demonstra como a ausência de movimento faz com que o tempo não seja perceptível. Assim, ao vermos uma foto, sem dados adicionais, não é possível termos uma noção de quanto tempo ela durou para ser tirada, quando ela foi tirada, ou até mesmo em qual contexto ela está inserida na linha temporal. A fotografia não remete a movimento e, por assim dizer, é representação perfeita para pensarmos em um universo estático sem movimento. Perseguindo a linha de raciocínio desse exemplo, devido à existência de um repouso eterno não será possível perceber a ação do tempo nos personagens da foto, não haverá ali mudança nos envolvidos, logo, não haverá tempo dentro da foto “Porque há apenas mudança e movimento na coisa que está mudando ou onde o caso é que algo se move ou muda” (ARISTÓTELES, 1995, p. 268). Por outro lado, um filme mostra elementos diferentes: por mais que o espectador não saiba o contexto e o momento em que foi produzido, o filme faz com que ele perceba que

¹¹ Aristóteles aponta que o movimento ocorre de diversas formas, podendo ser de acordo com as “categorias da substância (geração e corrupção), da quantidade (crescimento), da qualidade (alteração) e do lugar (movimento local)” (PUENTE, 2001, p.158-159).

ali, por existir movimento, existe também um tempo. A dinâmica em filme remete ao expectador que os fatos apresentados no início não serão os mesmos no final da película, pois na trama os personagens passaram por mudanças.

O exemplo acima é apenas uma ilustração, utilizando elementos do cotidiano, para demonstrar a importância do movimento para que o tempo seja perceptível na filosofia de Aristóteles. Portanto, ao se falar de tempo, faz-se necessário também a existência de mudanças através de um movimento, não fazendo com que o tempo, o movimento e a mudança sejam a mesma coisa, mas sim correlatos em sua existência, como mostra Puente:

A primeira diferença assinalada entre o tempo e o movimento (ou a mudança) é imensa, na medida em que o movimento e a mudança só podem ser pensados em relação a algo determinado, ou seja, em relação a um indivíduo, já o tempo, por outro lado, é algo comum e universal. Logo, embora presente em toda parte e junto a todas as coisas, o tempo não pode ser identificado e analisado particularmente em nenhuma delas, dado ser apenas e tão-somente um conceito necessariamente implícito na compreensão do processo de devir. Resta observar, contudo, que o tempo não subsiste como algo separado do ente móvel, antes só se constitui em sua relação com ele. O tempo é tampouco um universal obtido por meio da abstração a partir da percepção dos entes particulares (cf. *EM* 1143 b₅), mas é antes, a expressão conceitual de uma condição epistemológica necessária e universal para que o próprio devir se torne compreensível para nós (PUENTE, 2001, p. 130).

Na *Física*, Aristóteles utiliza um exemplo semelhante ao da foto para designar a ideia de tempo transcorrido. Segundo o Estagirita, na lenda dos dormentes da Sardenha, após um longo e profundo sono, os envolvidos ao acordarem uniram “o agora anterior com o posterior e os unificaram em um único agora, omitindo o tempo intermediário em que estavam” quando em repouso (ARISTÓTELES, 1995, p. 269). O que se destaca nesse exemplo é a relação existente entre o tempo e a alma, sendo essa última necessária para determinar a relação existente entre o anterior e o posterior. Assim, em ambos os exemplos, não é possível determinar que a alma pôde fazer o seu papel de definir o antes e o depois e, conseqüentemente, de determinar o número do movimento existente entre os dois *agoras*, entre o agora anterior e o posterior. De tal maneira, percebe-se que fica sob a responsabilidade da alma fazer essa distinção entre os dois *agoras* para que o tempo se torne perceptível¹², fica sob a sua responsabilidade conseguir diferenciar o que é passado, do que é presente e futuro, dado que a alma é a fonte do intelecto do corpo (PUENTE, 2001, p. 36). Desse modo, a alma e o corpo existem de forma conjunta e fazem parte do mesmo ser, mas não funcionam da mesma maneira por serem coisas distintas dentro do mesmo ser, como é explicado na *Metafísica*:

¹² Para um aprofundamento da questão ver PUENTE, 2001, p. 154.

(...) é evidente que a alma é a substância primeira, o corpo é a matéria, e o homem e o animal são o conjunto de ambos tomados universalmente. Ao contrário, os nomes Sócrates e Corisco, dado que Sócrates é também a alma de Sócrates, têm dois significados, indicam seja a alma seja o conjunto de alma e corpo (ARISTÓTELES, 2002, p. 337).

Partindo da explicação acima, deduz-se que o entendimento atual mais próximo para a ideia de alma aristotélica seria a ideia de mente, por ser essa a responsável pela parte lógica do corpo e por conseguir aferir conclusões. Como essa parte lógica é primordial para gerarmos compreensão sobre o transcorrer do tempo, se o fator “alma” for retirado não será possível fazê-lo por ser justamente a mente, ou alma, a detentora da habilidade de identificar o momento em que se vivem os *agoras* anterior e posterior.

A percepção da alma sobre os distintos *agoras* está ligada com a atual ideia de passado, presente e futuro. Portanto, a percepção grega de tempo cíclico, a qual será aprofundada mais adiante, proposta por Aristóteles se difere em alguns quesitos da atual percepção de tempo linear, e, ao mesmo tempo, se assemelha em outros. Ao estudar os *agoras* e a sua relação com o tempo, é preciso compreender que na perspectiva aristotélica o tempo é divisível, “mas, embora o tempo seja divisível, algumas de suas partes já foram, outras estão por vir, e nenhuma ‘é’”. As partes que já foram é o agora anterior, seria o passado, o que está por vir é o agora posterior, o futuro que ainda não é, e em nenhum dos casos o tempo “é”, pois ele não existe mais ou não existe ainda¹³. O agora, por sua vez, não é parte do tempo, “pois uma parte é a medida do todo, e o todo tem que estar composto de partes, mas não parece que o tempo está composto de *agoras*” (ARISTÓTELES, 1995, p. 265-266). A percepção popular de tempo vai contra a proposta de Aristóteles, já que a tendência é pensar que o tempo é uma sucessão de *agoras* que se acumulam para a criação da linha temporal. Para Aristóteles essa lógica não forma o tempo, porque os *agoras* fazem parte de um contínuo e é um presente persistente que permite a continuidade do movimento e, assim sendo, do próprio tempo. Assim como a divisão também não é parte do movimento, o agora não faz parte do tempo, como pode ser observado no trecho 220 a5-14 da *Física*:

O tempo é, portanto, contínuo para o agora e se divide no agora; mas também sob este aspecto segue o deslocamento e a coisa deslocada. Porque o movimento e o deslocamento são um em virtude dos quais o deslocamento é um, não porque é um quando é (pois pode haver interrupções no movimento), mas porque é um em sua definição; porque o que é deslocado delimita o movimento anterior e o movimento posterior. E

¹³ A ideia de tólos parece existir no pensamento agostiniano que, a despeito de sua relação mais efetiva com o neoplatonismo, pode repercutir aqui alguma ideia mais de corte aristotélico.

aqui também há alguma correspondência com o ponto, desde que o ponto faz o comprimento é contínuo e o delimita, desde que é o começo de uma linha e o fim de outro. Mas quando é considerado assim, tomando um ponto como se fosse dois, devemos parar, se o mesmo ponto tem que ser o começo e o fim. Mas o agora, devido ao fato de que a pessoa deslocada está se movendo, é sempre diferente (ARISTÓTELES, 1995, p. 274-275).

A comparação que Aristóteles faz entre o tempo e o agora com a linha e o ponto mostra como o agora, sendo parte de um contínuo, é parte de um tempo que é sempre diferente, mas faz parte de um mesmo todo, assim como uma linha é parte de outras linhas, como é explicado de maneira mais didática por Puente

(...) nenhum contínuo pode ser formado de elementos discretos, posto que a essência mesma do contínuo é poder ser dividido *ad infinitum* em partes igualmente contínuas. Sendo assim, é óbvio que nenhum desses elementos discretos pode compor, por mera somatória, um contínuo, pois contínuas entre si são as partes que possuem o mesmo limite e esses elementos discretos evidentemente não possuem limites, na medida em que o conceito de limite é um conceito relativo, isto é, o limite é necessariamente limite de alguma outra coisa, e eles (os elementos discretos), por definição são invisíveis em partes. Logo, tal qual uma linha não é composta de pontos, mas de outras linhas, um tempo tampouco será composto de *agoras*, mas sim de outros tempos” (PUENTE, 2001, p. 204-205).

Dessa forma, conclui-se com a abordagem apresentada que os *agoras* são partes de um tempo que é contínuo, não sendo esses uma parte divisível do tempo, mas sim partes integrantes do movimento que sempre estão em contínua mudança. O passado, por sua vez, é uma divisão temporal e pode ser compreendido como o agora anterior, assim sendo um trecho de um contínuo temporal que é inteligível pela alma. O mesmo ocorre com o futuro, que é o agora posterior, porém esse ainda não ocorreu e não poder ser contabilizado dentro do movimento, mesmo tendo a certeza que um dia ele virá a ocorrer. Enquanto que o agora “é o limite do passado e do futuro”, um divisor que separa a distância entre aquilo que já foi daquilo que ainda irá “ser”, fazendo com que não exista tempo sem o antes e o depois (passado e futuro) juntamente com o movimento passageiro do agora, que é uma unidade a qual para existir depende de um antes e um depois, e quando há o movimento do antes e do depois “dissemos então que o tempo se passou” (ARISTÓTELES, 1995, p. 286). Nesse cenário, Aristóteles percebe que o agora é uma unidade que depende diretamente dessa relação entre passado e futuro para que se perceba a existência do transcorrer do tempo através da alma. Portanto, é através da percepção da alma sobre o número do movimento que se torna possível criar a “ordenação numérica” entre passado e futuro para se compreender o tempo e tornar possível a sua contabilização, uma vez que o tempo é o “número de um movimento segundo o anterior-posterior” (ARISTÓTELES, 1995, p. 271).

Para a filosofia aristotélica, a concepção de número é um dos pontos-chaves para se entender o tempo, pois nesse modelo de explicação um número é “numerado ou numerável” (ARISTÓTELES, 1995, p. 287). O que isso quer dizer exatamente? Segundo Puente, “o número numerado é aquele que intitulamos concreto” por ser um número que, no momento em que ocorre a sua utilização, possui uma atribuição específica e exata, um fim preciso. Logo, o número do movimento é um número numerado por ter uma função fim específica. É diferente do número numerável devido ao fato desse último ser utilizado de maneira geral e abstrata, como um símbolo abrangente para criar organização sobre as coisas. Por conseguinte, o dez ao ser utilizado para numerar o movimento é um número numerado, “da mesma forma dez cavalos é um número numerado”, pois em ambos os exemplos existe uma utilidade fim concreta. Agora, o dez em seu sentido amplo “é um número numerante”, ou numerável, quando utilizado para “numerar diferentes agrupamentos de indivíduos”, por exemplo (PUENTE, 2001, p. 169). O número do movimento é inteligível e, de tal maneira, pode ser tratado como numerado ou numerável, de acordo com a sua utilização. Se o tempo for determinado, finito, estamos tratando de um tempo numerado. Em contrapartida, se o tempo for pensado de maneira infinita, o número será numerável (PUENTE, 2001, p. 170).

É comum existir a relação entre o tempo e o infinito até os dias atuais. Na perspectiva aristotélica, a relação não é diferente. A explicação para a eternidade do tempo está associada ao fato do movimento também ser eterno, ou, também, ser contínuo e incorruptível. O tempo é um contínuo que segue o movimento circular, como é demonstrado na *Física*

(...) se diz que os assuntos humanos são um círculo e que há um círculo em todas as outras coisas que têm um movimento natural e estão sujeitas à geração e destruição. E isso se diz porque todas essas coisas são julgadas pelo tempo, e porque têm um fim e um começo como se fosse um círculo; e se pensa assim porque o tempo é a medida de tal deslocamento e o mesmo é medido por esse deslocamento. Assim, dizer que o acontecer dessas coisas é um círculo é dizer que há um círculo do tempo e isso é assim porque o tempo é medido pelo movimento circular; porque no medido não se manifesta nenhuma outra coisa exceto a medida, a menos que o todo seja tomado como uma multiplicidade de medidas (ARISTÓTELES, 1995, p.289-290).

Percebe-se que o movimento do tempo circular possuía uma lógica para os antigos, e isso inclui Aristóteles. Para o Estagirita, “o movimento circular uniforme garante a não arbitrariedade do tempo” o que gera uma “mensuração objetiva” do tempo e o determina numericamente, assim como determina o movimento. A circularidade do tempo não obedece apenas a uma ideia abstrata, mas é integrante de todo o sistema da física aristotélica que procura explicar o tempo em relação ao universo. Assim, com bases nos conhecimentos de astronomia da época,

o círculo é visto por Aristóteles como o movimento próprio do tempo, por esse ser o movimento mais rápido¹⁴. Para Puente,

Aristóteles está cômico de que o tempo é o número do movimento enquanto tal e não de um único tipo de movimento: entretanto, atribuí-lo eminentemente a um tipo de movimento – o movimento circular uniforme – será ele a garantia de uma métrica universal salvaguardando assim a unidade do tempo (PUENTE, 2001, p. 226-227).

Para o autor, o movimento circular do tempo é justificável pelo trecho da *Metafísica* em que Aristóteles explica que o movimento é medido de acordo com o movimento simples e mais veloz. Portanto, um objeto ao sair de um ponto e retornar para o mesmo ponto deverá percorrer um caminho, terá que movimentar-se. Nesse exemplo, o movimento mais rápido possível será o movimento de um círculo, assim como será o mais simples também (PUENTE, 2001, p. 229), o que justifica que o tempo aristotélico é um tempo circular e não linear, como o atual. Portanto, é um tempo que se baseia na concepção do eterno retorno em que não há espaço para mudanças no futuro devido à cíclica repetição dos fatos.

A ausência de preocupação dos gregos com o futuro de salvação está intimamente ligada à percepção cíclica do tempo e, conseqüentemente, da história. Segundo Oscar Cullman, os gregos não percebiam o tempo “como uma linha ascendente com um princípio e um final, mas sim como um círculo” que submetia o homem a uma “servidão” e a uma “maldição”. Dessa forma, “o tempo se estende de acordo com um ciclo eterno em que todas as coisas são reproduzidas” deixando a humanidade presa a ele. “Daí que provém que o pensamento filosófico grego se acaba tentando resolver o problema do tempo” e procura “se libertar, para escapar deste ciclo eterno, isto é, libertar-se do próprio tempo” (CULLMAN, 1968 p. 40). A libertação dos gregos sobre o tempo não vem com o avanço temporal combinado com um ato divino, mas sim com o modo “como passamos de nossa existência aqui embaixo, ligados ao ciclo do tempo, ao além”. Logo, “a representação da felicidade grega é, pois, espacial, definida pela representação entre o aqui embaixo e o além; não é temporal definida pela oposição entre o presente e o futuro” indo em desacordo com a percepção cristã que é “rigorosamente temporal e corresponde à concepção linear do tempo” (CULLMAN, 1968 p. 40). Blumenberg, ao comentar o tempo cíclico de Aristóteles, parte de um princípio similar ao de Cullman e indica que o círculo se

¹⁴ E assim também o movimento se mede mediante o movimento simples e mais veloz, porque esse movimento emprega um tempo mínimo; por isso na astronomia o princípio e a medida é uma unidade desse tipo: de fato, considera-se que o movimento do céu é uniforme e rapidíssimo, e a esse movimento no referimos para julgar outros movimentos (ARISTÓTELES, 2002, p. 441).

distingue do tempo linear “pelo fato de que é possível estabelecer um limite em qualquer lugar, em relação ao qual (como início e fim) um período pode ser contado, como uma unidade, e que determina o que é antes e o que é depois”, mas a cada movimento dentro do tempo circular dificulta a contagem e percepção de um tempo progressivo, pois essa é uma característica do tempo linear. Dessa forma, para Aristóteles, conceber o tempo é conceber o “número do movimento” e é somente “nesse padrão, de unidades sequenciais, as quais podem ser contadas” (BLUMENBERG, 1987, p. 454) que podemos perceber o passar do tempo, ou seja, se for possível uma comparação entre o tempo linear e o tempo escatológico essa será com a compreensão do giro temporal no círculo que se movimenta com o passar do tempo.

Sobre a concepção de tempo dos gregos, desenvolvida por Aristóteles, Giovanni Reale aponta argumentos similares aos já citados por Cullman e Blumenberg e reforça a ideia da eternidade do tempo:

O tempo - e, portanto, também o movimento do qual é a medida - é eterno (com efeito, não pode existir um momento de origem do tempo, porque de outro modo deveríamos admitir um "antes" daquele momento, mas isso seria por sua vez um tempo; nem pode existir um fim do tempo, porque posteriormente a tal fim deveria existir um "depois", que também é tempo) (REALE, 2007, p.194).

A partir da afirmação de Reale, percebe-se que a concepção de tempo de Aristóteles possui similaridades com a concepção de tempo expressa por Agostinho. Entretanto, apesar do primeiro reconhecer a eternidade do tempo, o segundo não o faz, pois já acredita em um futuro escatológico, o futuro que tem origens na concepção judaico-cristã. E é justamente essa característica que Löwith aponta como a diferença entre a concepção temporal dos gregos para a dos cristãos, pois essa diferença gravita em torno da concepção de futuro, uma transposição da ideia de destino para a história de salvação. A criação de um horizonte de expectativas e ruptura com o tempo cíclico gera não somente uma linearidade da história, mas também a mudança fundamental para rever todo o sentido da história e do próprio tempo. Para Löwith, os próprios historiadores gregos não possuíam a mesma intencionalidade e perspectiva dos modernos ao produzirem suas obras:

Heródoto pretendia averiguar e relatar (*historien*) o que havia ocorrido entre persas e gregos, nem mais nem menos. Seu relato devia evitar que a posteridade esquecesse a glória e as proezas. O “sentido” dos acontecimentos relatados não vai mais além dos mesmos e não implica um objetivo futuro que os outorgaria um sentido (LÖWITH, 1998, p. 134).

A observação dos corpos celestes e a repetição dos dias e dos anos, a ideia de “movimento circular periódico, o contínuo e permanente, que se manifesta ano atrás ano na revolução dos corpos celestes”, eram muito mais importantes que “qualquer transformação histórica radical”. Para Aristóteles, “a poesia estava muito mais próxima da verdade do que o historiar (...)”. Para o sentido são dos gregos, a história se limitava ao acontecer histórico”. O início e o fim de uma história não geram ideia de progressão e meta futura, “se resolvem mutuamente e constituem um círculo de significância” (LÖWITH, 1998, p. 133-134), assim como ocorrem nos relatos de Heródoto.

Fato semelhante ocorria com os autores romanos. Sobre Tucídides, Löwith apresenta que há a ideia de repetição decorrente de uma história cíclica que se inicia e termina nela mesma: “tudo o que ocorreu no passado, voltará a ocorrer no futuro de ‘maneira igual ou parecida’. Não pode ocorrer nada novo no mundo vindouro, pois a ‘natureza de todas as coisas é crescer e morrer’” (LÖWITH, 1998, p. 134). Devido à cultura romana ser uma derivação direta da cultura grega, o contexto cultural ao qual Tucídides estava inserido ainda tinha consolidada a ideia de que uma meta futura, um tempo que progride, não era possível de ocorrer em sua realidade. Segundo Löwith, o historiador que teve uma narrativa mais próxima da nossa “história orientada pelo progresso” foi Políbio, por narrar todos os fatos orientados para o “cumprimento de um objetivo: o domínio de Roma”. Entretanto, Políbio não acreditava no futuro ou no progresso. Sua história era orientada pela ideia de decadência, em que toda a história, desde seu surgimento, estava fadada a cumprir o seu ciclo de começo e término, era o acontecer “inerente ao acontecer histórico” o qual faz que “ao final de um período evolutivo volte a aparecer o começo” (LÖWITH, 1998, P. 135). O foco principal de Políbio era explicar como determinados sucessos de Roma levaram tal sociedade à conquista de um vasto território, como é afirmado por Löwith

Políbio queria explicar como determinados sucessos do passado conduziram ao domínio mundial de Roma. Os historiadores modernos equiparáveis enquanto a categoria se ocupam em primeira e última instância do futuro. O historiador clássico pergunta: como chegou a acontece tal coisa? O moderno, em contrapartida: “para onde vamos”? Essa inversão do ponto de vista tem sido possível pela ruptura do cristianismo com a tradição clássica (LÖWITH, 1998, p. 137-138).

Mesmo com a decadência presente na história de Políbio, essa faz parte do círculo temporal grego (nascimento, desenvolvimento, decadência, morte, retorno ao nascimento), “para ele a história efetua um movimento giratório num ciclo de revoluções políticas, onde as constituições são alteradas, desaparecem e voltam num curso traçado pela natureza” (LÖWITH, 1977,

p. 21) podendo o historiador até mesmo prever o futuro da sociedade e saber o momento de sua decadência. Contudo, o círculo de Políbio permanece nesse movimento de eterno retorno.

Apesar do tema ser constantemente remetido a Nietzsche, foi Mircea Eliade que introduziu elementos interessantes sobre o eterno retorno e a concepção cíclica do tempo do ponto de vista antropológico. Contemporâneo de Löwith, não é possível afirmar que o autor romeno tenha tido contato com *O Sentido da História*, apesar de ter pontos convergentes e acréscimo que valem a análise para o presente estudo. Nas obras *Mito e realidade* e *Mito do eterno retorno: cosmo e história* Eliade parte do pressuposto que o eterno retorno não é uma exclusividade grega, mas sim uma percepção temporal de diversos povos da antiguidade os quais seguiam arquétipos religiosos.

No prefácio à edição de 1959 da obra *Mito do eterno retorno: cosmo e história*, Eliade explica que a utilização da expressão “arquétipo” se distingue da utilização na psicologia de Jung. Para o romeno, a sua utilização da expressão “arquétipo” pode ser entendida como “modelos exemplares” ou “paradigmas”, uma vez que “para o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, os modelos para suas instituições e as normas para suas várias categorias de comportamento teriam sido ‘revelados’ no começo dos tempos” em períodos que são remetidos à criação divina e, “consequentemente, eles seriam vistos como tendo origem sobre-humana e ‘transcendental’” (ELIADE, 1992, p. 9). O modelo exemplar dessas diversas sociedades antigas é continuamente remetido ao eterno retorno em que o tempo se inicia com a criação do povo, ocorre a respectiva história de desenvolvimento e tem como sequência um fim temporal para que uma nova sociedade seja criada. Pode-se, assim, considerar duas formas de suceder o fim temporal: a) histórias que ocorreram no passado, e o ouvinte já vive no mundo renovado, ou b) histórias que ocorrem no futuro, em que o ouvinte passará pelo término dos tempos. Como exemplo da primeira, pode-se citar os mitos sobre dilúvios que aniquilam quase toda a humanidade, com a exceção de um casal. Tais histórias foram populares para os babilônicos e para os hebraicos, sendo referência até os dias atuais com a figura de Noé. Neste caso específico, as menções ao dilúvio possuem um caráter de regeneração do tempo¹⁵, por dar término a um tempo de pecado e origem a um novo tempo de esplendor e esperanças.

Além do dilúvio, há também doutrinas antigas que pregavam o fim dos tempos através do fogo

¹⁵ Ver ELIADE, M. **Mito do eterno retorno: cosmo e história** (diversos trechos) e ELIADE, M. **Mito e realidade**, p. 53-54.

No terceiro século a.C., Beroso popularizou a doutrina Caldéia do "Grande Ano", numa forma que se espalhou por todo o mundo helênico (de onde passou depois para os romanos e os bizantinos). Segundo essa doutrina, o Universo é eterno, mas sofre uma destruição periódica, sendo reconstituído a cada Grande Ano (o correspondente número de milênios varia de escola para escola); quando os sete planetas se reunirem em Câncer ("Grande Inverno"), haverá um dilúvio; quando se reunirem em Capricórnio (isto é, no solstício de verão do Grande Ano), todo o Universo será consumido pelo fogo. (ELIADE, 1992, p. 85-86).

A história disseminada por Beroso demonstra a crença caldeia em um ciclo eterno de regeneração temporal do universo. A regeneração explicitada pelo caldeu está ligada ao retorno do princípio dos tempos no mesmo estilo diluviano (morte de grande parcela da humanidade para a criação de uma nova era a partir de um casal que povoará o mundo novamente), não sendo esse estilo de narrativa uma exclusividade. Dentre outras histórias similares, a regeneração temporal obteve outras características, sendo parte integrante de culturas que festejam o Ano Novo no extremo oriente, Oriente Médio e Europa. A esperança de renovação, de renascimento do tempo, com a mudança do ano é fundamental para compreender-se o aspecto cíclico do tempo dessas sociedades, pois “teremos então ocasião de compreender o significado dessa necessidade, e veremos que o homem das culturas arcaicas tolera a ‘história’ com dificuldade, tentando periodicamente aboli-la” (ELIADE, 1992, p. 38), ou seja, a cada ano em que se cria a esperança de renovação, reinício de um tempo para o recomeço, ocorre a luta constante de não aceitação da própria característica temporal: a irreversibilidade da história.

A luta eterna de abolição da História e regeneração do tempo cria também vertentes que remetem a um futuro de fim certo, como as visões escatológicas (tema que será melhor trabalhado no capítulo 2). Esse caminho comum às diversas sociedades antigas é entendido por Eliade como uma forma de revolta contra o tempo cronológico e, apesar dessas sociedades terem “consciência de uma certa forma de ‘história’, fazem todo esforço no sentido de desprezá-la” (ELIADE, 1992, p. 5). O desprezo não é no sentido de desvalorização da própria história, mas por essas civilizações acreditarem que a própria história sempre retoma os primórdios dos tempos, o momento da criação quando ainda haveria pureza e que a regeneração é um sinal de esperança para ocorrer o progresso. Portanto

devemos observar que o fato que predomina em todas essas concepções (...) é a repetição cíclica daquilo que existiu antes, ou seja, o eterno retorno. Aqui, encontramos de novo o motivo da repetição de um gesto arquetípico, projetado sobre todos os planos — cósmico, biológico, histórico, humano. Mas também descobrimos a estrutura cíclica do tempo, que é regenerado a cada novo "nascimento", em qualquer desses planos. Esse eterno retorno revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação. Do mesmo modo como faziam os gregos, em sua mitologia do eterno retorno, procurando satisfazer sua sede metafísica pelo "ôntico" e o estático (porque,

a partir do ponto de vista do infinito, a transformação das coisas que revertem perpetuamente ao mesmo estado é, como resultado, anulada de modo implícito, jamais sendo possível afirmar que "o mundo está parado"), também faziam os primitivos, conferindo ao tempo uma direção cíclica, anulando assim sua irreversibilidade. Tudo começa de novo, no princípio, a cada instante. O passado nada mais é do que uma prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível, e nenhuma transformação é final. Num certo sentido, é até possível dizer que nada de novo acontece no mundo, pois tudo não passa de uma repetição dos mesmos arquétipos primordiais; esta repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém constantemente o mundo no mesmo instante inaugural do princípio. O tempo só torna possível o aparecimento e a existência das coisas. Não exerce uma influência final sobre sua existência, já que, ele próprio, passa por uma constante regeneração (ELIADE, 1992, p. 87).

A repetição eterna do tempo não ocorre pelo acaso, mas sim por ser a repetição do evento exemplar, normalmente a criação. Além de que com ela o tempo fica suspenso com a regeneração, não chegando a ter um término, mas sim o fim de uma etapa temporal, ou seja, de um ciclo. Segundo Puech, no caso grego a circularidade do tempo possui fortes traços da regeneração, pois "dominados por um ideal de inteligibilidade, que encontra autêntica e total existência apenas naquilo que existe em si mesmo e permanece idêntico consigo mesmo, no eterno e imutável, os gregos consideravam o movimento e a mudança como graus inferiores da realidade", a qual será repetida eternamente sem espaço para mudanças. Portanto,

O movimento circular, que garante a sobrevivência das mesmas coisas através de sua repetição, provocada por seu retorno contínuo, é a perfeita e mais imediata expressão (daí aquilo que está mais perto do divino) da imobilidade absoluta no ponto mais alto da hierarquia. Segundo a famosa definição platônica, o tempo, que é determinado e medido pela revolução das esferas celestiais, é a imagem móvel da eternidade imóvel, que ele imita por meio de seu movimento num círculo. Consequentemente, tanto o processo cósmico total como o tempo de nosso mundo de geração e apodrecimento desenvolvem-se num círculo, ou de acordo com uma sucessão infinita de ciclos, no decurso da qual a mesma realidade é produzida, desfeita e refeita, de conformidade com uma lei imutável e com alternâncias determinadas. A mesma soma está sendo preservada; nada é criado e nada perdido; além do mais, certos pensadores de muita antiguidade — pitagoristas, estoicos, platônicos — chegaram ao ponto de afirmar que, dentro de cada um desses ciclos do tempo, desses aiones, dessa *aeua*, repetem-se as mesmas situações que já ocorreram nos ciclos precedentes, e que ocorrerão nos ciclos subsequentes — e assim por diante, *ad infinitum*. Nenhum acontecimento é único, nada acontece apenas uma vez (por exemplo, a condenação de Sócrates); todo episódio já aconteceu, é repetido, e será reprisado de modo perpétuo; os mesmos indivíduos apareceram, aparecem e continuarão aparecendo, a cada giro do círculo. O tempo cósmico é uma repetição e *anakuklosis*, o eterno retorno (PUECH, 1951, p. 40-41).

Vale-se ressaltar que a cultura judaica e os seguidores de Zoroastro são considerados, historicamente, como os primeiros a romper com a circularidade do tempo. Apesar de toda a importância histórica do zoroastrismo, o foco nas próximas páginas girará em torno do judaísmo e sua influência no cristianismo. A história bíblica, presente em todo o Antigo Testamento, demonstra como o futuro adquire com o judaísmo uma nova função social. Fugindo do destino

das Moiras, o judaísmo inova o sentido temporal ao acrescentar a ideia da providência divina juntamente com um tempo que é linear e progressivo. Dessa forma, o futuro está selado e nas mãos do criador onipresente, onisciente e onipotente, o qual dá o livre arbítrio ao ser humano, mas detém verdadeiramente o controle de todos os planos do universo. A história, para os Hebreus, possui um caráter de grande valor por ser ela a história da própria salvação. “Os profetas atribuíram um valor à história, conseguindo transcender à visão tradicional do ciclo (a concepção que nos garante que todas as coisas serão repetidas para sempre), descobrindo o tempo unidirecional” (ELIADE, 1992, p. 105) ao mesmo passo em que acreditavam que a sua história deveria ser lembrada por ser a história dos que serão salvos pelo Senhor, como afirma Eliade

Esse Deus do povo judeu já deixara de ser uma divindade oriental, criadora de gestos arquetípicos, e passara a ser uma personalidade que intervinha incessantemente na história, que revelava sua vontade por intermédio dos acontecimentos (invasões, cercos, batalhas, e assim por diante). Desse modo, os fatos históricos se transformaram em "situações" do homem em relação a Deus, e, como tal, eles adquiriram um valor religioso que nada, antes, tinha conseguido lhes conferir. Assim, pode-se dizer, com um fundo de verdade, que os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, e essa concepção, como seria de esperar, acabou sendo assimilada e ampliada pelo cristianismo (ELIADE, 1992, p. 105).

A figura do Messias surgiu nesse momento como o ponto chave para que ocorresse o término da história. A história judaica tem o seu valor por ser uma história de redenção que acabará com a chegada do Messias. “Não se trata mais de uma regeneração cósmica implicando igualmente a regeneração de uma coletividade (ou da totalidade da espécie humana). Trata-se de um julgamento, de uma seleção: somente os eleitos viverão em eterna beatitude” (ELIADE, 2018, p. 62), o tempo que progride ao rumo do fim derradeiro, a chegada do Messias que trará a salvação para os seus verdadeiros seguidores, é um tempo de esperança e progresso. Assim não há como encaixar a história hebraica no tempo cíclico disseminado no Ocidente pelos gregos. Todos os aspectos que guiam a história hebraica demonstram uma constante intervenção de Deus na história com um futuro que demonstra mudança e esperança, podendo-se concluir que o arquétipo judaico se diferencia do arquétipo grego, como pode ser visto abaixo:

Diretamente ordenada pela vontade de Yahveh, a história aparece como uma série de teofanias, negativas ou positivas, cada uma das quais vem dotada de seu valor intrínseco. Por certo todas as derrotas militares podem ser atribuídas a um arquétipo: a ira de Yahveh. Mas, cada uma dessas derrotas, embora seja basicamente uma repetição do mesmo arquétipo, adquire um coeficiente de irreversibilidade: a intervenção pessoal de Yahveh. A queda da Samaria, por exemplo, apesar de semelhante à de Jerusalém, difere desta no fato de ter sido provocada por um novo gesto de parte de Yahveh, por uma nova intervenção do Senhor na história (ELIADE, 1992, p. 108).

Pautando-se no exposto acima, percebe-se que a concepção cíclica do tempo foi adotada em grande parte da Antiguidade, mas com o surgimento das religiões judaica e cristã ocorreu uma paulatina cisão com o tempo cíclico e, aos poucos, foi introduzido no imaginário Ocidental a ideia de um tempo que se move de forma linear, sendo Agostinho um dos maiores responsáveis por essa cisão, no mundo cristão, ao fazer uma aprofundada reflexão sobre o tempo no *livro XI das Confissões*. Para Löwith, a quebra da concepção de tempo iniciada por Agostinho, na transição da Idade Antiga para a Idade Média, foi primordial para compreender como ocorreu a secularização do pensamento cristão. Portanto, o que originou a interpretação na sociedade ocidental que o futuro é o futuro de progresso, principalmente no século XIX, foi a secularização do pensamento cristão, ou seja, foi a transposição do conceito de futuro, ora religioso, em um futuro de bases laicas e aprimoramento científico.

Antes de inserir-se a concepção laica na argumentação, faz-se necessário compreender a importância de Agostinho na criação da visão linear do tempo. Segundo Löwith, é a partir de Agostinho que “o cristianismo teve de refutar a noção clássica de tempo como ciclo eterno” (LÖWITH, 1977, p. 161) e deu-se início à visão escatológica, um tempo que tem esperança no futuro e na salvação. Há, então, um novo elemento que envolve o futuro: a esperança de mudança. Como afirmado anteriormente, dentro da visão temporal cíclica, não há espaço para mudança, pois há um eterno retorno. Enquanto que na concepção cristã que parte de Agostinho, fortemente influenciada pela tradição judaica, o futuro é visto como algo que pode ser construído e modificado para alcançar a redenção. Portanto, as concepções de relatividade do tempo, explicitadas no início do capítulo, se conectam com o argumento em questão, uma vez que cada sociedade ao criar o seu próprio conceito de tempo (e ao modifica-lo com o passar dos séculos) também o relativiza. O tempo, como fruto da cultura, é percebido de acordo com as bases oferecidas pelo pensamento cultural vigente, ou seja, pelo arquétipo, pelo modelo exemplar. Por isso o conceito se modifica com o seu transcorrer e se transforma em novas concepções que serão relativizadas por gerações posteriores em um processo contínuo. Vale destacar que a ruptura existente entre o pensamento cíclico dos gregos e o tempo conceituado por Agostinho é apenas um fragmento de todo o modelo temporal de diversas culturas. Entretanto, é um fragmento diferenciado porque busca estruturar uma lógica filosófica na concepção de tempo.

Por ter sido trabalhado no decorrer dos séculos, principalmente, por pensadores ligados às ciências humanas, a transfiguração do tempo cíclico em tempo linear dependeu principal-

mente do desenvolvimento da linguagem natural (a fala e a escrita) e, assim, a temática se tornou, com o passar dos séculos, complexa e delicada¹⁶. Deve-se, então, conectar alguns fatos históricos para se alcançar a compreensão da temática.

Com a queda do Império Romano e a ascensão do período que ficou conhecido pelos historiadores como Idade Média (séculos V ao XV), a Europa passou por uma série de modificações radicais. Pode-se destacar como autores dessas modificações o surgimento e consequente expansão do cristianismo no continente combinada com a presença dos povos germânicos no Império Romano. Com a ruralização, crescente no período de crise do Império, entre os séculos III e V, os europeus, no geral bárbaros, passaram a se reunir em feudos e ficaram cada vez mais dependentes de estruturas de poder concentradas por regiões. Aos poucos, os conflitos entre os povos germânicos e o Império Romano se acentuaram trazendo consigo contrastes culturais e, paulatinamente, a queda do Império Romano. No mesmo contexto, ocorreu a expansão do cristianismo, fator determinante para a criação de uma nova sociedade em que romanos e germanos coexistiam, como informa Franco Júnior

O cristianismo, por sua vez, foi o elemento que possibilitou a articulação entre romanos e germanos, o elemento que ao fazer a síntese daquelas duas sociedades forjou a unidade espiritual, essencial para a civilização medieval. Isso foi possível pelo próprio caráter da Igreja nos seus primeiros tempos. De um lado, ela negava aspectos importantes da civilização romana, como a divindade do imperador, a hierarquia social, o militarismo. De outro, ela era um prolongamento da romanidade, com seu caráter universalista, com o cristianismo transformado em religião do Estado, com o latim que por intermédio da evangelização foi levado a regiões antes inatingidas (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 15).

Para o autor britânico, Perry Anderson, a participação do cristianismo para a desintegração de Roma é tão importante quanto a miscigenação da cultura romana com a dos povos bárbaros na formação do modo de produção feudal. A união desses costumes é o fator gerador das instituições do mundo medieval. O emaranhado de acontecimentos ocorridos entre os séculos IV e V, como o surgimento da Igreja e a série de invasões bárbaras, dificultam o destaque de um único fator gerador para a queda do Império. As classes sociais, o sistema de vassalagem e servidão, os enclaves comunais e a justiça são alguns tópicos que podem ser destacados como

¹⁶ O tempo já foi estudado por diversas áreas do conhecimento, tanto nas ciências exatas quanto nas ciências humanas. Entretanto, ao contrário das ciências exatas, que utilizam a linguagem formal para explicarem as suas hipóteses, as ciências humanas levantam juntamente com as suas afirmações também indagações. Dessa maneira, a temática do tempo trabalhada no presente estudo é apenas uma introdução e não será esgotada nessas modestas páginas. O que é objetivado é demonstrar como a concepção de tempo foi modificada no decorrer da história e como essa transformou o comportamento social, o que gerou, segundo os estudos de Karl Löwith, a crença no progresso como o futuro de esperança.

fruto desse emaranhado cultural desenvolvido na Antiguidade tardia (ANDERSON, 1991, p. 125-126). Por consequência, segundo o autor foi essa “dupla origem” (germânica e romana), assentada sob os domínios da Igreja Católica, a responsável por gerar o período da história europeia que durou quase mil anos:

O complexo infra e supra-estrutural que iria compor a estrutura geral de uma totalidade feudal na Europa teve assim uma dupla origem, depois do colapso e confusão da Idade Média. Entretanto, uma única instituição abarcou toda a transição da Antiguidade à Idade Média em continuidade essencial: a Igreja Cristã. Ela foi, realmente, o principal e frágil aqueduto sobre o qual passavam agora as reservas culturais do Mundo Clássico ao novo universo da Europa feudal, onde a escrita se tornara clerical (ANDERSON, 1991, p. 126).

A centralização dada à Igreja, no contexto da queda do império, deixava clara a força de influência dessa instituição no Ocidente europeu. “No final da Antiguidade, a Igreja Cristã, como já vimos, contribuiu indubitavelmente para o enfraquecimento dos poderes de resistência do sistema romano imperial” (ANDERSON, 1991, p. 127), ocorrendo alianças com diversos povos germânicos que garantiam a ela uma certa neutralidade em um ambiente em que ocorriam disputas entre esses povos para garantirem sua legitimação territorial e poder monárquico. Para Anderson, “o vasto aparato clerical que ela desovou no último Império foi uma das principais razões da sobrecarga parasítica que exauriu a economia e a sociedade romana. Foi ainda agregada uma segunda superburocracia ao já opressivo ônus do Estado secular”, que agregava diversos membros da Igreja em sua estrutura. “Por volta do século VI, os bispos e o clero no Império remanescente eram em muito maior número que os agentes administrativos e funcionários do Estado, e recebiam salários consideravelmente mais altos” (ANDERSON, 1991, p. 127), o que onerava o Estado já decadente e com dificuldades em conquistar aliados.

Edward Gibbon, por sua vez, aponta uma participação maior do cristianismo do processo de queda do Império. Em sua longa e aprofundada pesquisa *Declínio e queda do Império Romano*, encontra-se trechos específicos para demonstrar a força do cristianismo nos instantes de decadência do império. Para o inglês, “quando o a promessa de felicidade eterna foi proposta à humanidade como condição de adotar a fé e de observar os preceitos do evangelho” (GIBBON, 1854, p. 532) pessoas de todas as classes e religião ficaram tentadas a seguirem Cristo. Aliada à promessa de felicidade eterna, Gibbon também destaca que o futuro de redenção, a espera pelo “Filho do Homem nas nuvens, antes que aquela geração fosse totalmente extinta” (GIBBON, 1854, p. 532) foi outro ponto crucial para a rápida expansão do cristianismo

no continente. Assim, aos poucos os bárbaros, que queriam ser romanizados, foram cristianizados desde a parte do Mediterrâneo até regiões mais ao Norte, na Península escandinava. Maior que a invasão bárbara, foi a invasão cristã.

Com a ascensão da igreja, o mundo romano foi sendo reconstruído aos moldes cristãos. A filosofia agostiniana deu origem a um novo patamar para a filosofia ocidental e também para a história, por ter sido o fator catalisador para unificar o pensamento cristão em torno de preceitos que fossem universais, tanto para bárbaros quanto para romanos cristianizados. Não se pode afirmar que existiu uma filosofia da história nesse momento, o que não impede o fato de que existiu uma preocupação em pensar sobre o tempo que se passou e sobre a própria história. “A Cidade de Deus agostiniana não é uma filosofia da história, se não uma interpretação dogmática da fé cristã no âmbito da história universal”, busca seguir “o fio condutor do processo de salvação revelado na Sagrada Escritura e só em segundo plano o faz também dentro do acontecer universal profano”. Assim, o sentido da obra de Agostinho “depende totalmente da sua relação providência com salvação” (LÖWITH, 1998, p. 145), o elemento que, como demonstrado mais acima, conquistou os bárbaros e romanos por esperarem a redenção nos braços do Pai. O futuro ganhou uma nova conotação durante a Alta Idade Média, pois tornou-se o futuro de esperanças.

Aos moldes de Agostinho, o passado, presente e futuro são baseados em premissas lógicas que não vão de encontro com o eterno retorno grego. Segundo o autor africano, o único tempo que existe é o presente, pois se o presente “fosse sempre presente e não se tornasse passado, não seria presente, e sim eternidade” enquanto que “o passado já não é, e o futuro não é ainda” (AGOSTINHO, 2017, p. 315). Vale ressaltar que para a interpretação agostiniana, os tempos sempre são presentes no momento em que existem, originando “a memória presente do passado, a visão presente do presente” e “a expectativa presente do futuro” (AGOSTINHO, 2017, p. 320). Com base nessas premissas, a ideia do tempo cíclico pagão desmoronou e um novo tempo surgiu com a morte de Cristo. O tempo, com o transcorrer dos anos, passou a ser entendido pelos ocidentais como algo linear em que o passado, presente e futuro se organizam de maneira conseqüente e progressiva. De maneira grosseira, é comum o tempo ser percebido tendo o presente como o ponto central e, com esse olhar, o passado, que já não é, tem que vir antes do presente, que é passageiro, e antes do futuro, que é o vir a ser. Contudo, Agostinho acredita que pela providência divina, é o futuro que está se encaminhando até nós, ou seja, o futuro, que ainda não é, se realizará no presente e logo se tornará passado. Não há mais a ideia de retorno àquilo que “já foi” porque o tempo Agostiniano é linear e considerado incorruptível,

não pode ser resgatado pela humanidade. Portanto, o futuro, que é o vir a ser, necessita de mudanças para ser gerado, precisa de novos elementos que trarão à humanidade a salvação prometida por Deus, o que cria a expectativa presente de um futuro que terá fim e não será o retorno ao que já foi, mas será melhor, como é comentado por Löwith:

O seu argumento final contra o conceito clássico de tempo é, por conseguinte, de ordem moral: a doutrina pagã encontra-se perdida, pois a esperança e a fé estão basicamente relacionadas com o futuro e não pode existir um futuro real se os tempos passados e futuros forem iguais num retorno cíclico sem princípio e fim (LÖWITH, 1977, p. 164).

Desde então, não houve espaço ao eterno retorno no pensamento cristão. O tempo linear passou a ser o tempo que necessita de um fim, não podendo ser eterno. O presente, passageiro e fugaz, é apenas um pedaço da imensa linha temporal da história humana. História, essa, que se inicia com a criação e terminará com a *Parúsia*, o tão esperado retorno de Cristo. Portanto, a história cristã tornou-se com a inserção do tempo linear a história de salvação, o caminho que leva toda a espécie humana à redenção, uma sucessão de fatos que podem ser lembrados, mas não se pode retornar a eles. A mudança ocorre continuamente na linha temporal em uma série de fatos históricos que são compreendidos por Deus, mas não necessariamente pelo homem. A providência divina guia a humanidade, tanto para os seus erros quanto para os seus acertos, podendo ser interpretada por apenas alguns escolhidos, os denominados profetas.

Pautando-se no exposto acima, a cisão no pensamento temporal grego deu origem ao que Löwith chama de concepção judaico-cristã da história, sendo essa tanto discrepante quanto semelhante ao pensamento greco-romano. A discrepância temporal do pensamento judaico-cristão gravita em torno do fato de que esses “antecipam o que há de vir”, vivem à espera das promessas das sagradas escrituras e alimentam as esperanças de que o juízo final irá acontecer, fato que não é cabível para os gregos e romanos. “Deste modo, a interpretação cristã do passado se converte em uma predição a *posteriori* que entende o passado como uma *preparatio evangelica* e a valoriza, em geral, como uma mera etapa previa de futuras realizações” (LÖWITH, 1998, p. 137). Os gregos não davam tamanha importância à esperança ou ao futuro, como faziam os cristãos, por isso que São Paulo “condenou o mundo pagão que o rodeava qualificando-o de sociedade ‘sem esperança’” (LÖWITH, 1998, p. 140).

Na linha de raciocínio de Löwith, a filosofia de Agostinho é primordial para a crença cristã no *eschaton*, o futuro certo para a humanidade, ou fim dos tempos. As interpretações bíblicas sobre os evangelhos, mesmo antes da Reforma, abriram um leque de possibilidades

para a esperança em um futuro de libertação e salvação. Durante a Idade Média e a Idade Moderna, teólogos e filósofos passaram a interpretar o tempo de forma escatológica e o futuro, o vir a ser, tornou-se cada vez mais o fomentador da expectativa humana. Dentro do cristianismo, não há como compreender o tempo apenas de forma cronológica.

Como o desenvolvimento científico do século XIX foi aprimorado, passou-se também a existir uma constante divisão entre as áreas acadêmicas dando origem à criação das grandes áreas do conhecimento nas Universidades. O tempo não foi preocupação somente da física de Newton e Einstein, mas também foi estudado pelas ciências humanas, como a antropologia, a sociologia, a história, entre outras. Devido ao vasto universo de diferentes interpretações existentes dentro dessas ciências a respeito do tempo, pode-se afirmar com base no presente estudo que basicamente essas ciências dividiram o tempo em cronológico e histórico. Portanto, o tempo natural, ou cronológico, é o tempo da natureza, do universo (seria a concepção mais próxima da ideia de *chronos* desenvolvida pelos gregos) enquanto que o tempo histórico é o tempo compreendido pela humanidade, ou seja, é o tempo que é interpretado e conceituado pelas diversas culturas e que demanda um observador para compreendê-lo. Por consequência, pensar

a própria singularidade de um tempo histórico único, distinto de um tempo natural e mensurável, pode ser colocada em dúvida. Pois o tempo histórico, caso o conceito tenha mesmo um sentido próprio, está associado à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as consequências de ações, a suas instituições e organizações. Todos eles, homens e instituições, têm formas próprias de ação e consecução que lhes são imanentes e que possuem um ritmo temporal próprio (Koselleck, 2006, p.14).

A propriedade a qual o ser humano tem sobre o tempo, citada por Koselleck, é o que Einstein indica como um dos princípios da relatividade. De acordo com o olhar do observador, o tempo histórico pode passar de forma cíclica ou linear, pode passar rapidamente ou lentamente. Há diversas formas de percebê-lo passar, de medi-lo ou conceitua-lo, o que não faz com que o tempo natural seja alterado e os astros se movam rapidamente ou lentamente. Assim, a experiência de perceber o tempo passar de um modo acelerado ou retardado está ligada à um olhar da humanidade sobre o tempo,

pois se existe uma experiência temporal histórica, inerente ao mundo, que seja distinta dos ritmos temporais determinados pela natureza, essa, sem dúvida, seria a experiência da aceleração, em virtude da qual o tempo histórico se qualifica como tempo específico produzido pelo ser humano (Koselleck, 2014, p. 171).

A aceleração do tempo iniciou-se com o advento da escatologia cristã e chegou a uma nova etapa no século XIX com o advento do “progresso”. Com o juízo final, o mundo tem o seu próprio futuro abreviado para alcançar a salvação ou a danação, gerando, assim, um horizonte de expectativa fruto de um espaço de experiência. O autor alemão desenvolveu em suas obras esses dois conceitos, pois explicam como a perspectiva de passado e futuro agem nas sociedades no decorrer dos séculos. Os termos, ou categorias, como é exposto pelo autor, são utilizadas “para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político” uma vez que “a história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas”. Entende-se como *experiência* a junção do conhecimento e acontecimentos obtidos com o passado atual (aquilo que pode ser lembrado). “Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento (...). Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia”, o que faz com que a história seja formada “como conhecimento de experiências alheias”. A expectativa “também está ligada à pessoa e ao interpessoal (...), ela se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto”. Segundo Koselleck, é mais lógico pensar em um *espaço de experiência*, porque a “experiência proveniente do passado é espacial(...), ela se aglomera para formar um todo em que muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois”. O *horizonte de expectativa*, por sua vez, surge do princípio que o “horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado” (Koselleck, 2006, p. 308-311), assim não é cabível, para o autor, a ideia de um horizonte de experiência ou espaço de expectativa. Koselleck levanta essa questão por acreditar que a linha do *horizonte de expectativa* é uma linha que aponta para o futuro, para algo que ainda está por vir, ou seja, não aponta para uma experiência, para algo que já foi concebido. A expectativa se difere da experiência, pois a primeira ainda está por ser realizada enquanto que a segunda só pode existir após ser concretizada. Segundo o autor, a expectativa conecta-se à ideia de futuro, já a experiência conecta-se à ideia de passado.

Dentro da perspectiva de Koselleck, a espera de um futuro prometido é fruto de um espaço de experiência que leva a um horizonte de expectativa que pode ser abreviado ou acelerado. A aceleração ou abreviação temporal está muito mais ligada aos sentidos humanos do que ao tempo cronológico em si. É uma ideia de relatividade temporal. Imagine casos da atualidade

em que um indivíduo com excesso de ocupações percebe que o seu tempo passa mais rápido que o normal enquanto que um indivíduo que está ocioso percebe que seu tempo demora a passar. Para ilustrar a ideia de abreviação e aceleração de forma mais objetiva, Koselleck esmiúça dois discursos de períodos distintos. Inicialmente, traça sua argumentação sobre a frase da Sibila Tiburtina, emitida no século IV: *Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae*¹⁷. Para ele, “a abreviação do tempo”, anunciada pela sibila, “é um augúrio do fim do mundo” (Koselleck, 2014, p. 165), logo leva à conclusão de um horizonte de expectativa que será interrompido com a *Parúsia*. Entretanto, com o advento do mundo industrializado, o horizonte de expectativa da abreviação do tempo foi trocado pelo horizonte do progresso e o tempo foi acelerado. Assim, é apresentado o segundo discurso, emitido em 1886 pelo engenheiro alemão Werner Von Siemens, o qual proferiu que o constante desenvolvimento e surgimento de novas invenções deu origem à “lei da aceleração”, logo “períodos de desenvolvimento, que antigamente eram percorridos em séculos, que no início da nossa era ainda requeriam décadas, hoje são concluídos em poucos anos e muitas vezes se manifestam já plenamente configurados”. Segundo a frase de Siemens, todo o progresso que está sendo acelerado com o passar dos anos é, de um lado, “consequência natural do nosso progresso cultural”, do outro, “é efeito do progresso técnico-científico autorrejuvenescedor” (SIEMENS, W. V. apud Koselleck, 2014, p. 166). Ambos discursos demonstram o tempo de forma abreviada, mas não são idênticos. Os dois textos são produtos de períodos diferentes com visões de tempo distintas, como é apontado pelo autor

O texto da Sibila Tiburtina remete a uma abreviação do tempo antes do fim do mundo. O texto do engenheiro elétrico remete a uma aceleração no horizonte do progresso. Vistas mais de perto, porém, as posições são claramente distintas. No primeiro caso, o próprio tempo é acelerado, com fases temporais emprestadas da natureza - anos, meses e dias. Trata-se de uma transformação do tempo natural de acordo com a vontade de Deus, cujos ritmos constantes se abreviam antes do Juízo Final. No outro, exclui-se, por motivos científicos, a possibilidade de uma transformação do próprio tempo natural. Este, segundo Newton, permanece sempre o mesmo. Mas dentro da cronologia naturalmente estabelecida os progressos na ciência e na cultura, como também sua propagação, ocorrem de forma cada vez mais rápida. O próprio tempo natural permanece o mesmo, mas o conteúdo do tempo, criado pelos seres humanos, realiza-se de modo acelerado (Koselleck, 2014, p. 166).

O texto da Sibila foi criado em um período em que a percepção sobre o tempo estava passando pela transição do cíclico para o linear, momento de expansão do cristianismo e disseminação da percepção escatológica do tempo. Já o texto do engenheiro elétrico é oriundo de

¹⁷ “E os anos serão reduzidos a meses; os meses, a semanas; as semanas, a dias; os dias, a horas”.

um período em que o conceito de tempo já havia sido secularizado e a crença no progresso científico como o arquiteto do futuro já havia sido disseminada na sociedade ocidental. No primeiro texto o tempo é abreviado devido à espera pelo fim dos tempos, no segundo o tempo é acelerado devido as constantes inovações e melhorias tecnológicas mostrando um futuro que alcançará rapidamente o presente. A transição entre abreviação e aceleração, segundo Koselleck, tem seu cerne na ligação do tempo grego, com o tempo escatológico e com a secularização ocorrida a partir do século XVIII¹⁸.

Löwith e Koselleck partem da mesma concepção sobre o tempo dos gregos: o tempo era tido como cíclico e não havia ideia de progressividade. Havia a ideia de um “eterno retorno”, como também é interpretado por Nietzsche¹⁹, um tempo que não necessariamente trará mudanças, mas que irá se repetir: “O curso da história surgiu não tanto como um ‘curso’, mas como uma sucessão cíclica de fases idênticas, não passando nunca por uma nova transformação virada para um objetivo definido no futuro”, por isso “a ideia de progresso era inacessível aos filósofos da Antiguidade” (LÖWITH, 1977, p. 80). Por conseguinte, o tempo cíclico dos gregos não vai de encontro com o horizonte de expectativa voltada para o progresso ou para o *eschaton*. Não havia espaços para a mudança e para a percepção de futuro nos gregos, no máximo poderia se esperar algo que já foi previsto pelo destino, como é afirmado em *O sentido da história*:

Neste clima intelectual dominado pela racionalidade do cosmos natural, não havia lugar para o significado universal de um acontecimento histórico único e incomparável. No que se refere ao destino do homem na história, os gregos acreditavam que o homem disponha de uma infinidade de recursos para enfrentar todas as situações com grandeza de alma - não passaram daí. Preocupava-os sobremaneira o *logos* do *cosmos* e não o *Senhor* ou o sentido da *história* (LÖWITH, 1977, p. 161).

Os gregos acreditavam que com o tempo circular era possível até mesmo prever os acontecimentos futuros. Como a história se organizava através de um padrão repetitivo, “era ‘fácil’ prever o futuro ‘inferindo do passado’” (LÖWITH, 1977, p. 22), como era o caso de Políbio, tratado mais acima. O destino grego, traçado pelas Moiras, era um padrão universal que não acrescentava nada de novo no ciclo infinito da história humana, o que, na visão grega, possibilitava ao historiador contar de forma assertiva as futuras sucessões políticas de uma sociedade, por exemplo. Inclusive, com a existência dos oráculos, os gregos acreditavam que os seres hu-

¹⁸ Ver Koselleck, 2014, *Abreviação do tempo e aceleração: um estudo sobre a secularização*.

¹⁹ Ver Löwith, 1977, p. 223.

manos poderiam ter conhecimento de seu futuro. A história grega pertencia à própria humanidade, e não aos deuses. O controle sobre a história residia nas ações dos homens, não tendo como os deuses as controlarem.

Do ponto de vista judaico-cristão presente no Antigo Testamento, “só o próprio Senhor poderia revelar, através dos seus profetas, um futuro que se autonomiza de tudo o que sucedeu no passado, e que não pode ser deduzido no passado como consequência natural” (LÖWITH, 1977, p. 22). A compreensão dos fatos históricos segue os interesses e vontades do Deus único, por isso “que a concretização de profecias, segundo a interpretação dos autores do Antigo e do Novo Testamento seja totalmente diferente da verificação dos prognósticos relativos a acontecimentos históricos naturais” (LÖWITH, 1977, p. 22), ou seja, o futuro é predeterminado pela vontade divina e só através de sua vontade ele repassa esse conhecimento para os seus escolhidos, os profetas. A partir da escolha divina, esses devem repassar as informações para os seus pares e espalhar a palavra de Deus. A história construída pela tradição judaica cristã pertence ao ser supremo e não aos homens. O controle da história está nas mãos do criador e ele é o responsável por guiar a humanidade ao futuro.

O movimento histórico construído pelas tradições grega e judaico-cristã são diferentes, mas ambas dão um controle sobre a história, seja esse concentrado nas mãos dos homens ou de Deus. A existência de controle sobre a história humana foi justamente a crítica iniciada pelos historiadores do XIX. Burckhardt, talvez, seja um dos mais enfáticos na desconstrução de um controle sobre a História. Para o suíço, “é um contrassenso supor que haja um futuro conhecido previamente”, pois, caso essa possibilidade ocorresse, o ser humano iria agir buscando evitar o futuro que lhe é certo, o que causaria “uma confusão de todos os esforços e de todas as aspirações” (BURCKHARDT, 1961, p. 21). O desejo de controlar a história, principalmente o futuro, é uma construção histórica que se iniciou na antiguidade, perpassou por toda Idade Média e Moderna e aos poucos caiu por terra no auge do XIX com a visão de progresso.

A odisséia temporal a qual Löwith nos leva a refletir em o *Sentido da História* deixa claro como todo o movimento de transição do tempo circular para o escatológico, juntamente com as premissas de que o futuro pode ser previsto ou fruto da providência divina e da mudança desses pensamentos para uma visão que sugere o futuro de progresso ou o futuro de decadência, é fruto da secularização do pensamento cristão europeu. Portanto, para se compreender como o despreendimento desse pensamento ocorreu no século XIX, faz-se necessário também entender o movimento escatológico que envolveu a providência divina, a escatologia, a secularização e as discrepâncias surgidas mais para o final do século entre os ideais de progresso e decadência.

Capítulo 2 - Da providência divina ao progresso: providência, escatologia, secularização e progresso em Löwith.

A concepção secular sobre a ciência histórica não se concentra em torno de uma mera mudança de paradigma, é antes de tudo um problema epistemológico que vem sendo repensado desde a publicação da *Filosofia da História* de Voltaire. Assim, ao retomar conceitos mais arcaicos sobre a história, percebe-se que por muitos anos ocorreu uma incessante busca por um sistema universal que gerasse por completo a compreensão da história humana. Esse sistema que geraria a interpretação da História Universal, como era compreendido a história por Hegel, buscou desde uma teodiceia²⁰, aos moldes de Vico e Bossuet, até o materialismo histórico de Marx, modelo que até hoje é cultuado por muitos. Independente de qual interpretação sobre a ciência histórica era gerada, o problema epistemológico continuava existindo. Definir as áreas de atribuição da ciência histórica, bem como seus métodos, são problemáticas que até os dias atuais continuam sendo questionadas pela academia.

As indagações sobre tais problemas geraram durante o XIX uma série de possíveis definições sobre *O que é História*, tal como o título da obra de Carr. Vivendo no “século da ciência”, historiadores como Ranke e Dilthey buscavam definir métodos nítidos que demonstrassem o caráter científico da história e que pudessem distinguir a história das outras ciências da humanidade. A princípio, tais historiadores concentram-se em alguns pontos para delimitar a história como ciência. O foco em buscar os fatos que ocorreram no passado com o uso de fontes foi um desses. E assim, buscou-se limitar o que é fonte, um conceito que até os dias atuais é inesgotável, pois a fonte histórica vai depender de qual é o foco da pesquisa e, dessa forma, pode ser qualquer “rastros”²¹ que ajude o historiador a “compreender a pesquisa” (Droysen, 2009, p.29). A crítica sobre as fontes era outro ponto que fez parte da concepção da ciência

²⁰ Löwith utiliza a palavra “teodiceia” para designar diversos pensamentos em *O Sentido da História*, como o de Hegel, Comte, Vico e Bossuet. Devido à grandiosidade do tema, no presente trabalho entende-se teodiceia como “uma defesa da justiça ou bondade de Deus em face de dúvidas ou objeções decorrentes dos fenômenos do mal no mundo” (AUDI, 1999, p. 910). Segundo a compreensão de Audi sobre a utilização do termo odisseia por Leibniz: “os males são logicamente necessários para bens maiores (por exemplo, dificuldades para a plena exemplificação de certas virtudes), de modo que mesmo um ser onipotente (grosso modo, aquele cujo poder não tem limites logicamente contingentes) teria uma razão moralmente suficiente causar ou permitir os males para obter as melhorias. (...) Na sua opinião, Deus tinha razão suficiente para trazer à existência o mundo real, apesar de todos os seus males, porque é o melhor de todos os mundos possíveis, e todos os males reais são ingredientes essenciais nele, de modo que omitir qualquer um deles estragaria o mundo. design do todo. Além de questões sobre se os males reais são de fato necessários para bens maiores, essa abordagem enfrenta a questão de se assume erroneamente que o fim justifica os meios” (AUDI, 1999, p. 910).

²¹ Droysen traz o entendimento que “somente o que o espírito humano e a mão humana modelou, cunhou, tocou” (DROYSEN, 2009, p. 29) podem ser considerados como fontes. Hoje o conceito é mais amplo e considera-se fonte qualquer comprovação que garanta a veracidade de sua pesquisa.

histórica. Procurar eximir-se de seus juízos de valores para que se alcance o relato da forma mais pura possível era um trabalho que todo historiador deveria realizar para atingir conceitos nitidamente científicos. E, portanto, a crítica foi um dos pontos mais problemáticos da História, pois era comum perceber nas obras a visão particular do autor penetrar pela sua escrita e criar uma narrativa com tendências ideológicas.

Em decorrência dessa multiplicidade conceitual, a história também pôde ser entendida como narração, uma sucessão de fatos reais que pudessem ser narrados. Essa era a visão de Paul Veyne, o qual discorda da existência de uma ciência histórica, pois, segundo o autor, “ela não explica e não tem método; melhor ainda, a História, da qual muito se tem falado nesses dois últimos séculos, não existe”, assim “os historiadores narram fatos reais que têm o homem como ator; a história é um romance real. Resposta que, à primeira vista, não parece dizer muita coisa...” (VEYNE, 1998, p. 11).

Muitos historiadores do século XX apoiaram a concepção de história como narração e não como ciência. Porém, considerá-la apenas um ato aleatório de narrar fatos, é um equívoco. Por isso, a função da História como narração é de remontar os fatos ocorridos no passado para alcançar uma possível explicação sobre esse. É, além de tudo, utilizar a língua natural para explicar fatos que não podem ser explicados pela linguagem formal, como é informado por Passeron em *O Raciocínio Sociológico*. O que é inovador nesse sentido, apresentado por Veyne, é crer que a história passa a ser algo que foge do método, podendo ser uma ferramenta auxiliar para outras ciências.

O terceiro ponto o qual demonstra a dificuldade em definir a História é quando ela é compreendida como um método. A partir do momento em que a história é vista como um auxílio para as outras ciências, estamos falando do método histórico. A concepção desse método é que ao pensar um objeto de estudo no ramo das ciências sociais deve-se preocupar em resgatar a história do objeto que está sendo estudado para melhor compreender o fenômeno social. A partir dessa linha, a história não é vista como uma ciência ou uma narrativa, pois é um método. É um meio para alcançar um fim científico. Essa forma é a mais utilizada pelas Ciências Sociais, e também é a que mais dificulta a definição de um estudo tipicamente histórico de um realizado pelas outras ciências, como a antropologia ou sociologia.

Com todas essas dificuldades epistemológicas, Hegel sugeriu a História Universal como algo real e palpável, algo que explica a relação homem, Deus e Universo²². Marx, por sua vez, se utilizou da história como método, dando origem ao Materialismo histórico, o qual pode ser

²² O presente estudo irá abordar de maneira mais aprofundada o sistema histórico de Hegel no terceiro capítulo.

visto no capítulo 24 do Volume 1 do *O Capital*. Nesse capítulo, Marx faz uma análise histórica da história da Inglaterra elucidando como a privatização da terra e término da servidão foram cruciais para a criação do sistema capitalista²³. Tanto no primeiro quanto no segundo caso, a história foi utilizada como princípio necessário para se compreender a relação da humanidade com o mundo. Para compreender-se o presente e alcançar expectativas sobre o futuro, foi-se necessário recorrer ao passado. Portanto, “tal como Hegel na filosofia, Darwin na biologia e Ferdínand Christian Baur na teologia, também Marx transformou os problemas da sua ciência especial num problema histórico” (LÖWITH, 1977, p. 43), um problema que fez esses estudiosos questionarem o futuro ao qual a humanidade pretende alcançar.

Apesar da alegação acima de Löwith aparentar que Marx concentrou-se inteiramente em construir o seu pensamento oriundo de um problema histórico, o autor tinha consciência de que a problemática de Marx não se concentrava somente no ponto de vista histórico, pois havia também, no pensamento de Marx, um problema filosófico com as estruturas da filosofia de Hegel, o qual buscava unir a filosofia com o cristianismo. Entretanto, Löwith percebeu que apesar de Marx ser um dos grandes críticos da filosofia hegeliana - buscando constantemente se desvencilhar do cristianismo - ele acabou por criar a sua própria história escatológica através do materialismo histórico, uma história de redenção e conquistas do proletariado através da luta de classes, como é informado por Löwith

A tese da filosofia hegeliana da história é que não se pode somente esperar, aguardar e crer em um último objetivo da história em termos gerais, mas também sabê-lo e concebe-lo filosoficamente. Esta é também a tese do materialismo histórico de Marx, para quem a ciência da história é mesmo a "única" ciência verdadeira, na medida em que abrange tudo o que afeta o ser humano e possui um objetivo e, dessa forma, o seu sentido: o futuro "Reino da liberdade", cuja realização precisa de uma sociedade sem classes (LÖWITH, 1998, p. 317).

Para Löwith, “Marx vê no proletariado o instrumento histórico-universal para alcançar o objetivo escatológico de toda a história através de uma revolução universal” em que o proletariado seria “o povo escolhido do materialismo histórico pelo mesmo motivo que é excluído

²³ Vale salientar que todos os exemplos citados partem de casos particulares, ou singulares, para explicar fenômenos que não conseguem ser inteligíveis por leis universais. A utilização de comparações entre fenômenos ou de casos específicos em uma linha histórica geram uma explicação geral sobre o objeto estudado, mas não pode ser explicado de uma única forma por uma lei universal. Logo, o raciocínio utilizado por Marx para explicar o caso do desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra não necessariamente conseguirá explicar esse fenômeno por completo em uma colônia inglesa. Assim, as explicações das Ciências Sociais restringem-se às explicações gerais sobre o fenômeno. Isso ocorre devido ao complexo número de elementos singulares envolvidos em cada fenômeno estudado, o que impossibilita a possibilidade de existir linhas de raciocínios pré-estabelecidos para eventos que são únicos.

dos privilégios da sociedade instituída” pela burguesia (LÖWITH, 1977, p. 47). A missão do povo escolhido, que perpassa por uma história de sofrimento e redenção, é o de derrubar a burguesia opressora e alcançar um estágio de plena graça em que ocorrerá a ditadura do proletariado. Isso deverá ocorrer porque “o proletariado tem o direito absoluto” por ter sido “totalmente privado da existência humana” (LÖWITH, 1977, p. 47) tornando-se a

única classe que possui em si própria a potencialidade de se tornar normativa, pois apesar de a desintegração da sociedade existente ser representada pela burguesia e pelo proletariado em igualdade de circunstâncias, só o último tem uma missão universal e um significado redentor em virtude de a sua singularidade residir na total provação dos privilégios da burguesia. O Proletariado é uma classe que se situa não dentro, mas fora da sociedade existente e, portanto, é a potencialidade de uma sociedade absoluta, sem classes. Concentrando e somando os antagonismos de todas as esferas sociais no seu vértice humano, o proletariado é a solução para o problema de toda a sociedade humana, visto que não se pode libertar da dependência do capitalismo sem se libertar conseqüentemente da totalidade da sociedade (LÖWITH, 1977, p. 47).

A luta de classes de Marx é escatológica por natureza, uma vez que o “curso da história humana é um processo antagônico no qual o conflito entre dominadores e dominados, exploradores e explorados vai se acentuando e intensificando progressivamente até ser finalmente decidida na luta entre a burguesia capitalista e o proletariado” (LÖWITH, 1998, p. 327). E, partindo nesse sentido de redenção, após o término da luta de classes “há a esperança finalista de que o comunismo, ao eliminar a economia privada, acabe com a dominação dos homens sobre os homens (LÖWITH, 1998, p. 327). Com tais fatos expostos, Löwith concluiu que “unicamente nesta perspectiva universal e escatológica pode Marx efetivamente afirmar que o proletariado é o “cerne” da história do futuro, enquanto a filosofia de Marx é o seu “cérebro” (LÖWITH, 1977, p. 47). Há aqui, segundo o pensamento de Löwith, uma íntima ligação entre cristianismo e materialismo histórico, não podendo o segundo ter surgido se não houvesse uma influência cultural da tradição judaico-cristã sobre Marx. O que Marx tanto buscou em suas obras, que era se desvencilhar por completo do cristianismo, é o que deu origem à toda a sua estrutura de pensamento. O futuro do proletariado, segundo o materialismo histórico, é um futuro de salvação, momento em que não haverá mais lutas de classe e o povo escolhido alcançará o seu lugar em um mundo de partilha e igualdade. Nessa estrutura, fica nítido que há mais influência do pensamento cristão do que do pensamento greco-romano. O materialismo histórico de Marx criou um sentido histórico providencial em que o profeta é o próprio Marx, não tendo espaço para uma história em que os fatos ocorrem por serem frutos de uma aleatoriedade mundana. Mesmo com milhares de pessoas vivendo as suas vidas em busca de seus próprios desejos e objetivos, buscando os confortos de que o mundo capitalista poderia lhes oferecer, o

materialismo histórico de Marx sempre conduz a história para o seu verdadeiro fim: a revolução do proletariado contra o sistema burguês capitalista. A história de Marx não aceita a possibilidade de uma história conduzida pela aleatoriedade, mas por premissas preconcebidas por ele mesmo como o verdadeiro futuro. Se pensarmos do ponto de vista teológico, Marx se tornou o profeta que conduz a verdade ao proletariado, o povo escolhido. O que Marx não percebeu ao criar essas premissas é que ele mais se aproximava do objeto que queria se afastar ao negar a possibilidade de um futuro incontrollável e imprevisível.

Com tais fatos expostos, percebe-se que com o desenvolvimento da ciência e, portanto, da razão humana, a humanidade preocupou-se em racionalizar o futuro. Para isso, buscaram se distanciar do cristianismo e buscaram alternativas de um futuro pautado na lógica, em que probabilidades seriam mais impactantes do que a existência do acaso. A história, então, não estaria entregue ao destino, ou à predestinação, mas sim à possibilidade de que o futuro pode ser previsto com base em acontecimentos que ocorreram no passado e que não se repetirão por termos aprendido com os erros, tal como buscou-se explicar com o historicismo²⁴ dos séculos XIX e XX.

O historicismo, por muitas vezes, buscou compreender o futuro utilizando-se da história, uma tentativa que tentava racionalizar o futuro ao mesmo tempo em que criava um conjunto de métodos para gerar a história de cunho positivista. Tal tentativa fez com que Popper criasse duras queixas na obra *A miséria do historicismo*. No prefácio da obra, o autor austríaco já apresenta o cerne da argumentação em questão informando aos seus leitores que “por força de razões estritamente lógicas, é-nos impossível predizer o futuro curso da História” (POPPER, 1980, p.5). O pensamento de Popper surgiu da ideia de que se “O curso da história humana é fortemente influenciado pelo crescer do conhecimento humano”, portanto, a partir do momento

²⁴ O historicismo é um conceito bem diversificado e que gerou debates bem diversificados entre os autores. Fiquemos com as definições de Scholtz, pois resume bem o que é o historicismo: 1. A transposição do modo histórico e genético de percepção para todos os fenômenos da cultura, isto é, uma percepção histórica universal do mundo humano, que, assim, aparece como histórico, como mundo historicamente determinado (algo já presente em F. Schlegel). 2. Filosofia da história, que procuram apreender a ordem e a racionalidade de toda a história, ou, ao menos, tentam imaginá-la; isto é, metafísica da história (assim diz o uso do conceito no meio do século XIX; de maneira programática em Ch. J. Braniss, de maneira crítica em R. Haym, em referência à filosofia de Hegel). 3. A visão retrospectiva e glorificadora do passado, e a preservação acompanhada da crítica a tudo que é novo. Ou seja: romantismo e tradicionalismo (como, por exemplo, em L. Feuerbach em sua crítica ao historiador Heinrich Leo). 4. A limitação da pesquisa histórica à coleta e estabelecimento de dados históricos, ou seja: positivismo e objetivismo históricos (como, por exemplo, R. Eucken sobre a tendência científica do século XIX). 5. A relativização de todos os sistemas de valores e de orientação a propósito dos fenômenos do passado no fluxo imprevisível da história, ou seja: relativismo histórico (como denotam muitos autores no início do século XX) (SCHOLTZ, 1989, p. 44).

em que “o conhecimento humano cresce, não há como antecipar hoje o que tão somente saberemos amanhã” (POPPER, 1980, p.5). Assim sendo, segundo o pensamento de Popper, à medida que o conhecimento humano vai sendo construído, vai progredindo, vai sendo, também, acrescentado novos elementos que impossibilitam a previsão da história pelo ser humano através de fontes do passado. A ideia de uma história ligada ao acaso, como sugere Popper, foge das premissas históricas de Hegel e Marx, que defendiam uma história providencial.

Ao contrário da história providencial ou da história guiada pelo historicismo clássico, Löwith aponta um sentido histórico que se assemelha ao de Popper, uma história em que o futuro pertence ao acaso, à aleatoriedade, guiada juntamente com a visão de progresso. Löwith, ao questionar a possibilidade de racionalização do futuro e a criação de um futuro previsível, sejam eles frutos da providência ou da racionalização, procura entender como essas estruturas de pensamento foram sendo criadas no decorrer dos séculos, como pode ser notado abaixo:

Os caminhos da história são transformados entre a origem e o objetivo, entre a intenção e a consequência. Podemos interpretar essa transformação como uma astúcia da razão como fez Hegel ou explica-la, como Marx, pela dinâmica social das forças de produção material ou, como Vico e Bossuet fizeram, pela vontade divina da providência. Seja como for, segue em pé o fato de que, por um lado, a história é cheia de surpresas - de modo que parece que tudo poderia ter acontecido de outra forma - e, por outro, que segue o seu curso necessário, com um grau de regularidade. A teologia da história, graças à sua hipótese de uma vontade humana e uma divina, entendeu esta multidimensionalidade do acontecer melhor que as teorias modernas e unidimensionais do progresso e do desenvolvimento que unicamente conhecem a vontade do homem e por isso só veem circunstâncias sem sentido no resto indissolúvel do acontecer (LÖWITH, 1998, p. 161).

Segundo Löwith, para Hegel, a providência é “uma verdade que se harmoniza com a sua própria afirmação de que a razão governa o mundo (LÖWITH, 1977, p. 61-62)”, enquanto que em Marx encontra-se a racionalização da história através da luta de classes e em Vico e Bossuet encontra-se a providência, a vontade divina guiando a humanidade. Apesar do impacto causado pelas teorias mais racionais do século XIX, ainda é comum encontrar pessoas que entregam a existência do futuro à Deus, sendo essas percepções muito mais enraizadas na cultura ocidental. Percebendo tais movimentos, Löwith concebeu *O Sentido da História* como essa odisséia da transformação do pensamento histórico judaico-cristão para uma linha secularizada pautada na razão. Segundo o autor, a concepção de que história é “um caminho irreversível para um objetivo futuro não é exclusivamente ocidental”, sendo essa “essencialmente um pressuposto hebraico e cristão de que a história caminha para um propósito derradeiro, norteadada pela providência de um conhecimento e uma vontade supremos” (LÖWITH, 1977, p. 61). Por conseguinte, Löwith afirma que Hegel percebia que a história deveria ser compreendida pela razão

ao mesmo passo em que “o processo histórico” fosse “entendido segundo o esquema de concepção do Reino de Deus, e a filosofia como o culto intelectual de um Deus filosófico” (LÖWITH, 1977, p. 61). A providência, como fruto divino, também é fruto da razão, pois ela “é uma verdade que se harmoniza com a sua própria afirmação de que a razão governa o mundo”, apesar de não ser totalmente compreendida pelo homem, “a não ser em casos isolados, em circunstâncias específicas” (LÖWITH, 1977, p. 62) é que o plano de Deus é revelado ao homem, sendo de responsabilidade da astúcia da razão²⁵ compreender as verdadeiras intenções divinas. Dentro da filosofia hegeliana não há espaço para uma história totalmente secularizada, uma história em que o homem seja o centro de sua própria história, portanto, em Hegel, “tal como a concepção do espírito do Cristianismo, a história do mundo é a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história” (LÖWITH, 1977, p. 64).

Mesmo Hegel sendo o principal divisor de águas entre a visão providencial e busca por uma visão racional da história guiada pelo progresso, o debate sobre a providência contra a história secular perpetuou desde o século XVII com os escritos de Bossuet, momento em que “os livres pensadores declaram guerra à providência divina” (BOSSUET, 1785, apud LÖWITH, 1977, p. 139). Para Löwith, a visão de Bossuet sobre como a história é guiada pauta-se na existência de Cristo como luz que guia a humanidade para o caminho da plenitude, ocorrendo aqui um intermédio entre um Deus de bondade, que é justo e sábio, com um Deus que permite que o caminho na terra seja de sofrimento e tentações:

Cristo, o Senhor da história, que sozinho irá distribuir as recompensas e os castigos finais, não se importa sequer em abandonar temporariamente todo o império cristão nas mãos de descrentes como os muçulmanos, tal como permitiu que os filhos de Abraão fossem feitos escravos. Enquanto todos os desígnios específicos das potências políticas mundiais são susceptíveis de ser contrariados e afetados pelos desígnios de outras potências, o desígnio todo-abrangente de Deus não pode ser afetado por quaisquer meios. Involuntária e inconscientemente, todos os acontecimentos temporais acabam por intervir na realização do seu objetivo eterno. Quem acreditar na providência nunca cairá no desespero. O que quer que possa acontecer na história atual assustá-lo-á e bem assim confortá-lo-á, pois, o segredo oculto da história é revelar tantos *coups de grâce* como *coups de rigueur et de justice*. No auge da sorte histórica, o povo cristão lembrar-se-á de que as coisas poderiam mudar súbita e completamente e que nos momentos extremos de infortúnio se encontram nas mãos de Deus (LÖWITH, 1977, p. 140).

Em Bossuet, juntamente com a providência divina está a história do povo escolhido, uma parcela da população mundial que, segundo a teoria, foi escolhida por Deus para

²⁵ A astúcia da razão será melhor conceituada no capítulo 3, não cabendo no momento o desmembramento de um termo de veras complexo.

verdadeiramente alcançar a salvação. Por mais que esse grupo passe por todas as provações, Deus sempre terá um caminho de redenção para que os escolhidos alcancem o reino dos céus. A sua teoria do *Direto Divino dos Reis* está intimamente ligada com a definição do povo escolhido, mesmo esse não sendo necessariamente, como é apontado no Antigo Testamento, o povo hebreu. Para Löwith, tais fatos são demonstrados por Bossuet quando ocorrem manifestações de “coincidências milagrosas, isto é, por coincidências que são o que são, não por mero acaso, mas pela realização de um desígnio oculto” (LÖWITH, 1977, p. 141-142) guiado por Deus. Dentro da teodiceia de Bossuet, as predições adquirem valor moral, uma vez que elas demonstram como a Igreja Católica guia a humanidade rumo à salvação, demonstrando constantemente a força de Deus perante a humanidade. Deus concede o trono aos homens, mas pode tirá-lo com a mesma facilidade que entregou, como informa Löwith

A realização das predições proféticas veio provar que a história dos impérios serve basicamente a Igreja cristã. É verdade que Deus não anuncia todos os dias aos seus profetas a Sua intenção de criar ou derrubar reis e monarquias, mas havendo-o feito tantas vezes naqueles impérios de que temos vindo falar, Ele mostra-nos com semelhantes exemplos famosos, como age em relação a todos os outros, e ensina aos reis estas duas grandes verdades fundamentais: primeira que é Ele que forma os reinos a fim de os dar a quem Lhe aprouver; e segunda que Ele sabe como torna-los subservientes, no seu próprio tempo e ordem, aos desígnios que Ele tem para o seu povo (LÖWITH, 1977, p. 141-142).

Deus, como o verdadeiro conhecedor da história, sabe o que ocorre nos corações dos homens e possui conhecimento sobre todas as escolhas que eles podem vir a ter durante a vida. O sofrimento, como parte do caminho para a salvação, é inevitável, pois é parte essencial na história do povo prometido que virá um dia a reinar com ele no reino dos céus. Portanto, em Bossuet, a história humana torna-se “uma disciplina de sofrimento, uma oportunidade para a criatura voltar ao seu Criador” (LÖWITH, 1977, p.144) demonstrando ter vencido o pecado e as atrações que o mundo por ventura pode ter-lhe mostrado para no fim estar sentado ao lado de Deus Pai, todopoderoso. Entretanto, somente poucos poderão compreender verdadeiramente a palavra de Deus, poucos são os escolhidos durante a história dos impérios a compreenderem o caminho ao qual Deus reservou para os seus filhos.

Pautando-se também na providência, Vico criou a *Ciência Nova*, um sistema que, para Löwith, “foi a primeira construção empírica da história universal - da religião, da sociedade, dos governos das instituições legais e das línguas -” tendo como o princípio filosófico fundamental “uma lei eterna do desenvolvimento providencial que não é nem progressista nem redentor nem simplesmente cíclico e natural” (LÖWITH, 1977, p. 120). O sistema de Vico, além

de audacioso, possuía como intuito criar um sistema histórico que realmente fosse universal, um sistema que pudesse explicar as relações existentes entre os seres humanos com os seus pares e os seres humanos com Deus. Dentre os métodos destacados por Vico para explicar a sua nova ciência, Löwith aponta que a obra busca ser uma “teologia civil racional da providência divina”, almejando englobar toda a relação existente entre o homem e o mundo comprovando a existência:

É (1) “uma teologia civil racional da providência divina”, ou seja, uma demonstração da providência divina na história social incluindo aspectos civis como casamento, funeral, leis, formas de governo, lutas de classes, etc. É (2) “uma filosofia da autoridade” em particular da origem da propriedade, visto que os fundadores originais (*auctores*) da sociedade humana eram também os fundadores da propriedade, das leis e das tradições. É (3) “uma história de ideias humanas” em particular das mais antigas ideias religiosas do homem sobre os céus. É (4) “uma crítica filosófica” das mais antigas tradições religiosas, em particular de teogonias. É (5) “uma história eterna ideal atravessada no tempo pelas histórias de todas as nações”, isto é, expondo o eterno padrão típico repetitivo do processo de civilização. É (6) “um sistema do direito natural das nações” cuja naturalidade se baseia na necessidade e na utilidade primitivas. É (7) uma ciência dos começos ou “princípios” mais antigos e obscuros da “história universal profana” do mundo gentílico, interpretando a verdade oculta das fábulas mitológicas. De um modo geral, a *Nova Ciência* é, em todos os seus aspectos, uma teologia racional do *mondo civile*, o mundo histórico, salientando constantemente a mentalidade religiosa primitiva, heroica e imaginativa que Vico considerava as bases criativas da humanidade mais civilizada e sofisticada de épocas posteriores (LÖWITH, 1977, p. 121).

A importância de Vico para o *Sentido da História* de Löwith gravita na relação entre providência, História das Ideias e Filosofia da História, áreas que, no momento em que o texto fora escrito, não se relacionavam. O texto, do século XVIII, é oriundo de um período em que a ciência da natureza estava se consolidando como a verdadeira “ciência” tendo o *Método Científico* de Descartes como norte, um momento em que não se pensava na consolidação das “ciências da humanidade” ou até mesmo pensava-se nelas como ciências. Mesmo assim, a *Ciência Nova* de Vico demonstrou grande vigor em apresentar a sistematização do conhecimento humano através de um modelo científico antes mesmo da existência da Filosofia da História de Voltaire. A energia demandada por Vico na criação de seu método é admirada por Löwith, que apresenta de maneira clara a grandeza da *Ciência Nova*:

para avaliar o esforço que dispendeu a estabelecer a história, em particular a história sócio religiosa, como ciência, basta lembrar que cerca de um século depois, Comte tentava ainda encontrar a sua “física social” segundo o esquema da ciência natural e da matemática. A novidade da ciência de Vico tem de ser avaliada pela ciência estabelecida dos cartesianos, cuja novidade revolucionária não tinha ainda cem anos quando Vico ousou desafiar e alterar os *Princípios* e o *Discurso do Método* de Descartes (LÖWITH, 1977, p. 121).

Descartes, nas explicações sobre o seu Método Científico, defendeu que se deve duvidar de tudo “o que não é certo, a fim de encontrar, pela dúvida metódica, a certeza absoluta” e, conseqüentemente, “a verdade científica” (LÖWITH, 1977, p. 122). A verdade, objetivada por Descartes, é pura quando é fruto do empirismo, da vivência. Não está contida nos pensamentos filosóficos, histórias orais, fábulas ou mitos, ela só é encontrada através da experimentação. “Para Descartes, as ciências históricas não são sequer ciências. O historiador que afirma conhecer a história romana antiga sabe menos a seu respeito do que um cozinheiro de Roma” (LÖWITH, 1977, p. 122). Vico, em contrapartida, afirma que nesse “imenso oceano de dúvidas” há um “um único pedacinho de terra sobre o qual podemos caminhar com segurança” (LÖWITH, 1977, p. 123). A história não é história por si só, mas é a história da humanidade e, portanto, necessita ser analisada pelos próprios seres humanos que a criaram. “Podemos saber algo sobre a história, mesmo os seus primórdios mais obscuros, porque ‘na noite de profunda escuridão que envolve a Antiguidade inicial, brilha a luz eterna e constante da verdade inquestionável: *que este mundo da sociedade civil foi certamente criado pelo homem*’”. A ciência criada por Vico, “que é simultaneamente uma filosofia e uma história da humanidade” só é possível devido ao fato de a “natureza do homem e das nações ser em si uma natureza humana histórica” (LÖWITH, 1977, p. 123) que percorre o tempo, que é eterno, por um circuito que remete à temporalidade dos gregos antigos, como pode ser percebido no trecho abaixo escrito por Vico (1942, §349):

A nossa Ciência vem, por conseguinte, descrever simultaneamente uma história eterna ideal cortada no tempo pela história de todas as nações no seu nascimento, progresso, maturidade, declínio e queda (...). Deste modo, a nossa Ciência procede exatamente como a geometria, que, enquanto constrói a partir dos seus elementos ou contempla o mundo da quantidade, ela também cria; mas com uma realidade muito maior em proporção à das ordens que estão ligadas aos assuntos humanos, em que não existem nem pontos, linhas superfícies, nem figuras. E este mesmo fato é um argumento, ó leitor, de que estas provas são de natureza divina, e que te deveriam dar um prazer divino, visto, em Deus, o conhecimento e a criação a serem uma e a mesma coisa” (apud LÖWITH, 1977, p. 123-124).

A visão histórica de Vico determina que a Providência divina é o “‘método’ da *Ciência Nova*, como a maneira ordenada e legal através da qual o mundo histórico reveste a sua forma e empreende o seu curso”, ou seja, a história humana só é realizada graças à providência divina, tanto que, para Vico, “não existe um mundo civil que alguma vez tenha sido erigido sobre o ateísmo. Todas as civilizações, leis e instituições (...) se baseiam em sacrifícios e rituais, em alguma forma da religião, seja ela verdadeira ou falsa, o Cristianismo ou o Paganismo”

(LÖWITH, 1977, p. 125). A providência, para Vico, é uma habilidade única dos deuses, sendo a característica que os distingue do restante da humanidade. “Segundo a etimologia de Vico, ‘divindade’ deriva de ‘adivinhação’, a tentativa de proporcionar e garantir a previsão daquilo que o poder divino proporcionou ao homem” (LÖWITH, 1977, p. 126). Sem a providência, a humanidade estaria fadada ao seu egocentrismo “que destruiria qualquer existência social e histórica”, o que poderia levar a humanidade à sua própria extinção. Portanto, “só através da providência divina pode o homem conservar-se dentro das ordens da família, da sociedade, do estado e da humanidade” (LÖWITH, 1977, p. 126) sem consumir-se em caos e destruição.

Separando o sagrado do profano, Voltaire iniciou os seus estudos históricos partindo do pensamento secular, o que deu origem à Filosofia da História. A distinção que existiu entre Teologia da História, de Bossuet, para a Filosofia da História, de Voltaire, foi o fato que marcou a transição entre a história religiosa, guiada pela providência, para a história secular, guiada pelo progresso. Assim como fora feito por Hegel, Voltaire inicia a sua história do mundo pela China. Talvez por perceber a antiguidade dos impérios chineses ou talvez por perceber a visão de uma grande civilização que não era guiada pela herança judaico-cristã. Segundo Löwith, não há um fator ao certo que possa definir a escolha de Voltaire. Mas, é certo que, para o autor, a China demonstrou uma maior preocupação com a civilização do que é demonstrada no Antigo Testamento. Ao se opor à barbárie, a história chinesa “não era só antiga como também muito mais civilizada do que as histórias contadas no Antigo Testamento” (LÖWITH, 1977, p. 109). Após as suas descrições sobre a China, Voltaire faz um caminho similar ao de Hegel - Oriente/Ocidente - descrevendo as sociedades da Índia, Pérsia, Arábia, Roma, até alcançar o surgimento do cristianismo. Nesse desenrolar de sua descrição histórica, Löwith aponta que Voltaire separa bem o pensamento religioso do pensamento racional, escreve “não como crente em coisas divinas, mas como homem que sabe o que é humano”, distinguindo a “história sagrada da história secular” (LÖWITH, 1977, p. 110). Para tanto, a metodologia histórica de Voltaire se baseava em interpretar as suas fontes de forma racional, “para ele, a civilização é o desenvolvimento progressivo das ciências e das técnicas, da moral e do direito, do comércio e da indústria. Os dois grandes obstáculos a este progresso são as religiões e as guerras dogmáticas - os temas principais da teologia da história política em Bossuet” (LÖWITH, 1977, p. 110). O sentido ao qual a história descrita por Voltaire percorre é um sentido de progresso humano, sendo Deus um expectador das ações de suas criaturas. A humanidade buscou no decorrer do tempo progredir utilizando como recurso a “própria razão” para melhorar a “condição do homem” para, assim, “torna-lo menos ignorante, ‘melhor e mais feliz’” (LÖWITH, 1977, p. 110).

Porém, não há como existir o progresso sem existir a secularização do pensamento cristão, uma vez que a história guiada pelo progresso é na realidade a modificação de uma estrutura histórica que existiu há quase dois milênios antes. “O homem há de vir a substituir a providência, mas dentro do horizonte de estabelecido, secularizando a esperança cristã em salvação numa esperança indefinida de aperfeiçoamento e a fé na providência divina numa crença na capacidade humana de prover à sua própria felicidade terrena” (LÖWITH, 1977, p. 114).

Por valorizar a razão, Voltaire sabia que a história era formada por surgimentos e decadências, por isso não confiava em um progresso excessivo que alcançasse um futuro próspero em que todos os problemas humanos fossem resolvidos. A sua racionalidade o levava a um “progresso moderado, interrompido por momentos de regressão e sujeito ao acaso” (LÖWITH, 1977, p. 114), uma visão tão lúcida que remete a pensadores do século XX. A abertura gerada pelo cristianismo ao imaginar um futuro que pode vir a ser melhor, foi primordial para ocasionar o surgimento do futuro de progresso. A meta futura em algo que será melhor que o passado tem os seus primórdios nas escrituras judaico-cristãs. “Foi o futurismo judaico-cristão que abriu o futuro como horizonte dinâmico de todo o pensamento e de toda a luta modernos” (LÖWITH, 1977, p. 114). A filosofia da história de Voltaire inaugurou um grande passo para ocorrer a secularização do pensamento histórico escatológico, ou seja, substituiu o *eschaton* para um horizonte de perspectiva mundano em que o homem age de acordo com as suas próprias vontades, que darão origem a um acaso que foge da visão providencial da história.

O fator gerador para a cisão entre a visão escatológica para a visão progressista da história está ligado à Filosofia de Hegel. Como a visão sobre a filosofia da História de Hegel será analisada mais a fundo no capítulo 3, aqui apenas destaca-se que a visão teológica filosófica de Hegel sobre a história gerou descontentamentos em diversos de seus seguidores, como Marx, Kierkegaard e Bruno Bauer. Todos esses pensadores da “esquerda hegeliana”, como é definida por Löwith, foram primordiais para tecer o pensamento secularizado do século XIX. Contudo, para compreender-se como ocorreu a cisão secularizada do pensamento escatológico para o pensamento de progresso, faz-se necessário entender o que significa na história o pensamento escatológico que como foi possível ocorrer a sua secularização.

Segundo Libânio e Bingemer, a palavra *eschaton* é singular grego neutro e significa “futuro absoluto”. Além do conceito de *eschaton*, Libânio ainda traz as palavras “*eschata*, do plural grego: coisas últimas” e *Eschatos*, que é o “plural masculino” (LIBÂNIO; BINGEMER, 1985, p.23). Tais palavras foram constantemente utilizadas na teologia para designar o “futuro certo” da humanidade, o momento em que Jesus retornará para realizar o arrebatamento, assim,

segundo esse pensamento, será o momento em que a humanidade alcançará o seu fim com a redenção de seus pecados, um fim guiado por Deus para alcançar a salvação ao seu lado.

A partir dos últimos séculos da Idade Média, a interpretação escatológica foi aos poucos sendo deslocada da teologia, tornando-se tema recorrente da filosofia e, conseqüentemente, da história²⁶. Para Marramao, “a visão escatológica – que vê o inteiro complexo das vicissitudes humanas na perspectiva de uma ‘meta futura (*endziel*) e de uma ‘redenção’ final” acabou por gerar “uma drástica ruptura com a concepção clássica do tempo, própria ao mundo grego e romano, baseada na ideia da reversibilidade e da recorrência cíclica dos eventos”, ou seja, o tempo se encaminha de forma mais linear e progressiva e não mais em círculo. Ainda afirma que é justamente essa ruptura que fará Löwith criar o seu “conceito de história (*Geschichte*) como processo global, universalisticamente ‘orientado’ em direção ao futuro (...). Deste modo, o moderno fenômeno da ‘temporalização’ (*Verzeitlichung*) deita suas origens na escatologia judaico-cristã” (MARRAMAIO, 1997, p. 80). Dessa forma, dentro da concepção de filosofia da história de Löwith, a escatologia é um conceito basilar para a compreensão da história em si, visto que “o futuro é o ‘verdadeiro’ foco da história, desde que a verdade resida na base religiosa do Ocidente cristão, cuja consciência histórica é, na verdade, determinada por uma motivação escatológica, de Isaías a Marx, de Santo Agostinho a Hegel e de Joaquim a Schelling” (LÖWITH, 1977, p. 30). O sistema escatológico da tradição judaico-cristã, montado para explicar o tempo e a história, “não só delimita o processo da história através de um fim, como articula e preenche também com um objetivo definido”. O futuro cristão é guiado por uma “bússola escatológica”, a qual guia a humanidade “no tempo indicando o Reino de Deus como objetivo e fim derradeiros” e dá origem à uma história universal, dado que a universalidade da história “não depende exclusivamente da crença num Deus universal, mas no fato de dar unidade à história da humanidade orientando-a para um objetivo final” (LÖWITH, 1977, p. 31).

As explicações escatológicas sobre o sentido da história eram diversificadas durante a Idade Média e aumentaram de número a partir do século XIV. Portanto, a cada século que se passava, o dia em que Jesus retornaria à terra adquiria uma nova data, o que prolongava a expectativa da chegada do dia do juízo final. O historiador francês Georges Duby acredita que boa parte dos escritos sobre o temor do fim do mundo não são originários de antes do ano mil, como muitos historiadores do século XIX apontaram, pois, segundo suas pesquisas, há apenas um escrito confiável, de um monge da Abadia de Saint-Benôire-sur-Loire, datado de 994, em que o religioso comenta sobre a existência de pessoas em Paris falando sobre a possibilidade

²⁶ Ver MARRAMAIO, 1997, p. 24.

do fim do mundo no ano mil. De acordo com Duby, o mesmo monge, quatro ou cinco anos depois, diz que tais especuladores “são uns loucos(...). Basta abrir o texto sagrado, a Bíblia, para ver, Jesus disse que nunca saberemos nem o dia e nem a hora. Predizer o futuro, afirmar que esse acontecimento aterrador que todo o mundo espera vai ser produzido em tal ou qual momento é atentar contra a fé” (DUBY, 1996, p. 20). Então, por que o tempo escatológico conseguiu se firmar até os dias atuais se até o ano mil não existiam tantos escritos a respeito? A resposta a tal indagação é respondida pela própria Bíblia, como confirma Koselleck:

A noção de que o próprio tempo pode ser abreviado provém dos textos apocalípticos da tradição judaico-cristã. Trata-se de um conceito de experiência religiosa que extrai seu sentido da expectativa escatológica. Na expectativa cristã, Deus, em sua misericórdia, abrevia os tempos, pois deseja abreviar também o tempo de sofrimento dos seus (São Marcos 13,20; São Mateus 24,22). Trata-se, pois, de uma antecipação do fim do mundo, que, como tal, é tido como certo (KOSELLECK, 2014, p. 172).

Para Jean Delumeau, as passagens bíblicas geraram duas visões escatológicas no transcorrer da História: a milenarista e a do juízo final. A visão milenarista argumenta que o mundo passará por um longo período de paz antes de ocorrer o Juízo Final e decorre das passagens de “Isaiás (54 e 55), Ezequiel (40-48), Daniel (2 e 7) e mais ainda das profecias pós-exílio” que “anunciaram a chegada de um messias que inauguraria um período de prosperidade e paz”. Outro texto bíblico que alavanca a interpretação milenarista é o Apocalipse de João, como informa o autor francês: “Nesse texto célebre, o apóstolo anuncia que o anjo de Deus acorrentará Satã por mil anos. Então, os justos ressuscitarão com Cristo e serão felizes sobre a terra durante esses mil anos”, assim “o universo terá se tornado um mosteiro povoado por santos que celebrarão a glória do Senhor, e esse reino durará até o Juízo Final” (DELUMEAU, 2009, p. 306). Em contrapartida, a visão do Juízo Final foi a que gerou mais temor na humanidade e também a que se tornou a principal visão escatológica sobre a história. Baseada principalmente no evangelho de São Mateus (24-25), ele inspirou

mais do que todas as outras, a iconografia do Juízo Final nos tímpanos dos séculos XII-XIII. Ora, elas são corroboradas não só por textos paralelos de São Marcos (XII e XIII) e de São Lucas (XII), mas também por Isaiás (XXIV-XXVII), por Ezequiel (1º, VIII, XXI, XXXVII: neste capítulo, são anunciadas a reunião dos ossos secos e a ressurreição da carne), por Daniel (II, VII, XII), por numerosos Salmos, especialmente o salmo 50 próximo do capítulo 25 de São Mateus, pela Primeira Epístola aos Coríntios (XV, 52), pela primeira a Timóteo (IV, 13-17) e afinal, é claro, pelo Apocalipse, cujos elementos complexos e mesmo contraditórios associam a promessa do Millennium à profecia de um Juízo Final que não seria sucedido por nenhum tempo de paz na terra com o Cristo retornado (DELUMEAU, 2009, p. 308).

A dúvida sobre a verdade do fim dos tempos paira sobre o inconsciente Ocidental até os dias atuais. Seria possível saber que tais eventos realmente irão acontecer? Existiria uma certeza de que os textos escatológicos são previsões absolutas do futuro? Para Agostinho, a resposta para tais questionamentos baseia-se na premissa de que Deus é onipotente, tendo poder para criar o impossível. Se as promessas dele foram feitas, irão se cumprir, afinal “nada do que Ele quer lhe é impossível”, bem como “as suas previsões pois não podemos crer que Ele seja impotente ou mentiroso” (AGOSTINHO, 1996, p. 2143). Não se sabe se todos os cristãos e judeus seguiram a linha de Agostinho para acreditarem nas teorias escatológicas, só pode-se afirmar que a partir do século XI os números de interpretações e revelações sobre o fim do mundo aumentaram, conduzindo, com o passar dos séculos, a visão de tempo cíclico das religiões pagãs ao abandono.

Para Löwith, Joaquim de Fiori pode ser considerado como um dos principais nomes da Igreja Católica na propagação da visão escatológica. Sua interpretação sobre o apocalipse de João criou uma diversidade de alegorias que originou uma “compreensão final e exaustiva da história” (LÖWITH, 1977, 150) que tem a eternidade humana decorrente da *Parúsia* como objeto fim: “O esquema escatológico de Joaquim não consiste nem num simples milênio nem na mera expectativa do fim do mundo, mas num *eschaton* transcendente de uma nova eternidade introduzida pela segunda vinda de Cristo” (LÖWITH, 1977, p. 153). Joaquim, ao criar sua interpretação do evangelho de João, criou também um novo grupo de interpretações se valendo de trechos para afirmar que “estava para surgir um líder messiânico” e muitos indicaram ser São Francisco de Assis. Os seguidores de Joaquim e de São Francisco passaram a interpretar por eles mesmos as palavras de seus mentores e afirmaram que “os acontecimentos da sua época” eram “o cumprimento da profecia de Joaquim. Viram-se, assim, envolvidos em graves conflitos, inicialmente com as aspirações de seus rivais, dos dominicanos, depois com o messianismo de Frederico II” (LÖWITH, 1977, p. 154). Com isso, os seguidores de Joaquim não foram bem vistos pela Igreja Católica, posto que os conflitos entre ordens religiosas eram mais desintegradores do que integradores e “a Igreja Romana tinha por princípio dominante manter sob seu controle todos os visionários” (KOSELLECK, 2006, p. 25) para manter a unidade.

O embate causado na população e dentro da Igreja, devido às interpretações futurísticas, foram consideradas heresias. “Segundo decisão do Concílio Lateranense (1512 a 1517), era preciso uma autorização da Igreja para o anúncio de visões do futuro”. Destaca-se como exemplos “de como as profecias pós-bíblicas foram dizimadas”, no decorrer do século XV, “a proibição da doutrina joaquimita do Terceiro Reino, o destino de Joana D’Arc, a qual, pela firme

convicção de suas visões não autorizadas, teve que subir à fogueira, ou a morte por fogo de Savonarola”. Esses exemplos ilustram como a unidade da igreja deveria ser mantida, dado que a existência dela “era a garantia de ordem até que sobreviesse o fim do mundo” (KOSELLECK, 2006, p. 25). Dessa forma, as visões escatológicas não trariam benefícios à unidade e por isso deveriam ser consideradas heréticas. Os papas escolheriam, então, quais são as visões que podem ser seguidas ou não pelos fieis, optando por escolher a que mantivesse melhor a unidade.

Mesmo com o controle da Igreja sobre as visões escatológicas, isso não quer dizer que elas pararam de existir. O Juízo Final já estava no imaginário coletivo da população europeia e continuava a se propagar durante a Baixa Idade Média, porém algumas características do milenarismo foram renovadas para que a *Parúsia* fizesse sentido e ocorresse em um tempo próximo. Nesse cenário da Europa dos séculos XV e XVI, a propagação de peças teatrais e imagens com temáticas escatológicas tornaram-se cada vez mais comuns, propiciando um universo cada vez mais fértil em busca dos elementos que guiariam a humanidade à certeza que o fim estava chegando. O Anticristo tornou-se tema de discussão nas pregações de monges e padres. Muitas vezes era visto como um judeu que traria a decadência da sociedade cristã e o início do apocalipse, o avanço muçulmano também assustava os europeus e o Anticristo poderia ser um turco, ou até mesmo era um membro da Igreja Católica que não era considerado um cristão exemplar pelos seus pares. Savonarola, famoso por suas profecias na segunda metade do século XV, instigou diversas vezes tais provocações e deixou como legado a influência sobre um grupo de seguidores inflamados na Itália renascentista do século XVI, tendo como resultado ataques às imagens de Botticelli, “em particular em uma crucificação pintada em 1502” (DELUMEAU, 2009, p. 327). Com o advento da Reforma Protestante, foi a vez de Lutero ser alvo e ao mesmo tempo propagador do fim dos tempos. Muitos católicos viam Lutero como a imagem do anticristo, mas Lutero enxergava que o próprio Papa era o anticristo encarnado²⁷. “Lutero, que, ao contrário do que escreve em seus escritos teológicos, sempre volta a falar de expectativas apocalípticas nas conversações à mesa. Às vezes, pede um adiamento do fim do mundo; outras, vê o Juízo Final às portas e anseia por ele” (KOSELLECK, 2014, p. 174).

Os exemplos desse período são diversos e ilustram bem o medo de um lado e a esperança do outro intensificando uma dicotomia de sentidos sobre a *Parúsia* e os últimos tempos. Com o avançar dos tempos, aos poucos o domínio conceitual sobre o tempo e sobre o seu término passaram para a mão dos filósofos do iluminismo. Criou-se, assim, um pensamento cada vez mais secularizado sobre o tempo e sobre o futuro.

²⁷ Ver DELUMEAU, 2009, págs. 318-329.

O avanço científico, iniciado no século XVI, alcançou seu ápice com o advento do movimento iluminista. Assim, a busca pela criação de um conhecimento que realmente fosse considerado científico foi acentuada cada vez mais até que os filósofos do século XVII e XVIII tomaram para si a responsabilidade de entender o que eles acreditavam não ter sido compreendido anteriormente pelas religiões cristãs. O surgimento de debates científicos alavancou um conjunto de ideias a respeito das organizações sociais, da religião, dos direitos, dos costumes, da ciência e de vários outros temas que antes só poderiam ser discutidos pelo Clero, mas que agora são alvos de debate de leigos da aristocracia e da burguesia. A busca para a criação de uma ciência fez com que as ciências exatas se consolidassem com bases sólidas. A física, uma das primeiras a terem sido passadas por essa solidificação, rapidamente foi compreendida como uma ciência empírica aos moldes cartesianos, enquanto que a história não. No mesmo momento em que o método cartesiano de Descartes fazia com que a física e a matemática ganhassem corpo e maior volume de publicações, “para a história, em contrapartida, ainda havia todo um trabalho a realizar”. Era necessário que a partir do Iluminismo fosse criada toda uma metodologia que garantisse seriedade acadêmica à pesquisa histórica. “Era preciso, pelo contrário, num só movimento de pensamento, *conquistar* o mundo da história e fundamentá-lo, assegurar o seu domínio no decorrer da conquista” (CASSIRER, 1992, p. 270-271). Desde os *Ensaio sobre os Costumes*, de Voltaire, a história inaugurou um caminho que até então pertencia unicamente ao pensamento teológico. Por isso, “conferiu uma nova e profunda compreensão da tarefa universal e da estrutura específica das *ciências humanas*” (CASSIRER, 1992, p. 270-271), mas, para que isso fosse possível, a ciência histórica teve que romper com o pensamento escatológico e teológico através da secularização.

O impacto das manifestações seculares no mundo moderno fez com que as sociedades atuais se tornassem “nem religiosamente cristãs e nem pagãs: são manifestadamente seculares, isto é, secularizadas, e, apenas por derivação, são ainda cristãs” (LÖWITH, 1977, p. 201), ou seja, o mundo atual possui tanto elementos tipicamente cristãos, quanto elementos anticristãos, pois passamos por um longo processo de secularização para nos emanciparmos dessa tradição. Assim, “o nosso mundo moderno é profano e irreligioso e, no entanto, depende do credo cristão do qual se emancipou” (LÖWITH, 1977, p. 201) para existir. Essa dualidade é o cerne da filosofia moderna, em que essa surge como crítica ao pensamento cristão, mas depende da existência dessa para também existir. Tal existência inclui o ateísmo, sendo uma posição radical à religião, ao passo que só pode-se definir-se como ateu aquele se encontra diferente do outro, o religioso. Porém, inexistindo as religiões, inexistiria conjuntamente o ateísmo, “pois a sensação

de que o mundo é totalmente ímpio e abandonado por Deus pressupõe a crença num Deus-Criador transcendente que se interessa pelas suas criaturas” (LÖWITH, 1977, p. 201) e logo o mundo se torna “uma criação sem criador, e um *saeculum* (na acepção eclesiástica do termo) transformado em secular devido à falta de perspectiva religiosa” (LÖWITH, 1977, p. 202). Para Löwith, esses aspectos surgem do fato de o Cristianismo ter sido bem-sucedido em se expandir, mas da sua incapacidade de converter o mundo à sua religião. A incapacidade cristã em converter o mundo pode ser compreendida de duas formas

quer de uma forma materialista, quando revela o caráter ideológico da mensagem cristã, quer de uma forma religiosa, quando revela uma proposição fundamental do Novo Testamento, a saber, que o Reino de Cristo não é deste mundo. Nenhuma destas duas, interpretações explica, porém, a curiosa mistura do nosso “mundo cristão”, que vive da esperança num mundo melhor e, no entanto, baseia a sua esperança na produção e no bem-estar material. As duas grandes forças impulsionadoras da história moderna que, segundo Burckhardt, são a luta pelo lucro e a luta pelo poder, são em si mesmas insaciáveis, tanto mais que se satisfazem e articulam com a esperança escatológica numa realização final (LÖWITH, 1977, p. 202).

E, ao Löwith questionar se foi realmente a tradição judaico-cristã a responsável por conduzir o pensamento religioso europeu à crença em um futuro de progresso, o qual foge do futuro escatológico e no decorrer de anos foi secularizado, o autor afirma: “O ideal da ciência Moderna de dominar as forças da natureza e a ideia de progresso não surgiram nem no mundo clássico e nem no Oriente, mas no Ocidente” (LÖWITH, 1977, p. 203). O lento processo de secularização precisa ser compreendido para que se possa apreender a visão histórica de Löwith na obra *O Sentido da História*, dado que a fonte que, para o autor, nutre a ideia de progresso é justamente o pensamento cristão secularizado. No passar das páginas da obra, ficam-se questionamentos pairando a cada página: Afinal, como ocorreu essa secularização? Como ela impactou o mundo moderno? Löwith, de forma muito contundente, esclarece bem como ocorreu o movimento de secularização, mas não adentra à etimologia do termo.

Em estudo mais aprofundado sobre o tema, percebe-se que desde o Iluminismo, o termo “secularização” foi utilizado de maneiras diversificadas. Há várias informações na literatura sobre a origem do termo, não sendo possível identificar uma única origem ou um único significado, uma vez que, no decorrer dos anos, a “secularização” tornou-se um termo tanto difuso quanto indeterminado e controverso” (MARRAMAO, 1997, p. 16). Segundo Marramao, o termo surgiu inicialmente com o direito canônico, passando por outras áreas como no direito, na política, filosofia e teologia da história, na ética e na sociologia. Com isso, houve no termo

uma amplificação de significados que o fez gradualmente ascender “ao *status* de categoria genealógica capaz de sintetizar ou expressar unitariamente o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna, a partir de suas raízes (judaico-) cristãs” (MARRAMAIO, 1997, p. 15). No século XIX o termo foi reestruturado sendo utilizado, principalmente, para designar a separação entre a religião e o Estado, nos contextos de laicização, ou a absorção da religião pelo Estado moderno, como apresenta Marramaio ao comentar as obras do autor alemão Richard Rothe

a secularização é representada [nas obras] como um processo de absorção da Igreja pelo Estado, que se realiza pela assunção e pela interiorização do ‘princípio cristão’ por parte do poder laico-temporal (...). Porém, a dinâmica de tal processo acaba dando lugar a uma *simetria de opostos*, em virtude da qual à ‘secularização da Igreja’ (*Säkularisierung der Kirche*) corresponde uma ‘dessecularização do Estado’ (*Entsäkularisierung des Staates*)” (MARRAMAIO, 1997, p. 38-39)

A obra *Céu e Terra*, a qual pertence a citação acima, explora diversas perspectivas de autores diferentes sobre o que significa secularização. Apesar das explicações diversificadas, em sua maioria não há como desassociar a secularização da filosofia e teologia da história. Para o autor, a relação existente entre a temática e a interpretação sobre como a sociedade europeia compreende o tempo estão intimamente interligadas, tendo como partida “o abandono da doutrina agostiniana dos dois reinos²⁸ e a supressão do dualismo de eternidade e século, Além e Mundo” (MARRAMAIO, 1997, p. 24). Com o surgimento da concepção de história-mundo (*Weltgeschichte*) dentro da filosofia alemã, os pensadores do período acreditavam que ela “viria a dissolver todos os pares opositivos de origem cristã” e “não somente poria os problemas, mas também produziria suas respectivas soluções” (MARRAMAIO, 1997, p. 24), por conseguinte

todos os esquemas interpretativos de filosofia da história estariam sujeitos à prescrição pela qual toda questão deve ser resolvível no tempo histórico e pelo tempo histórico. Em virtude do caráter abrangente e globalizante da nova visão filosófico-histórica, a própria ideia de *eschaton*, ou seja, de um ponto terminal do curso-do-mundo que irrompe *desde fora do tempo*, viria a ser absorvida por um conceito absoluto e processual da História (entendida agora como *Geschichte*: complexo unitário e intrinsecamente orientado dos “acontecimentos”). Portanto, uma nova ideia, em tudo e por tudo *imane*nte, de tempo secular resolveria em si toda *transcendência*, e com esta todo e qualquer dualismo residual de mundano e espiritual, terreno e divino, profano e sacro (MARRAMAIO, 1997, p. 24).

²⁸ Tanto Marramaio quanto Koselleck utilizam a expressão “dois reinos” para definirem a explicação de Agostinho sobre as duas cidades. No corpo do texto, será utilizada a expressão “duas cidades” para se referir a tal teoria agostiniana.

A história do termo na língua alemã tem origens da utilização da palavra *Verweltlichung*, entendida como *mundanização*, “termo que remonta à sinonímia entre *Welt* e *saeculum*, *weltlich* e *saecularis*, que veio a se instituir no contexto da Reforma para mais tarde receber dignidade filosófica e estatuto paradigmático na obra de Hegel”. No entanto, a palavra coexistia com “*Säkularisierung* entendida na tradicional acepção jurídico-canônica e jurídico-política” (MARRAMAIO, 1997, p. 25).

Koselleck também trouxe grandes colaborações a respeito da utilização do termo secularização. Partindo de suas pesquisas, ele indica que na língua francesa o termo se originou somente no século XVI e era utilizado para designar “a transferência de um clérigo regular para o *status* secular. O clérigo regular se transformou assim em um ‘*saecularis*’, em um clérigo secular”. Ainda na França, durante os acordos da Paz de Vestfália, em 1648, um enviado francês utilizou a palavra “para designar um ato político que já existia há muito tempo, desde a Alta Idade Média, mas que nunca fora designado por esse termo”. Desse modo, o enviado francês utilizou a palavra secularização como a “transferência de bens eclesiásticos para o domínio secular”. Já no contexto do Iluminismo e da Revolução Francesa, a palavra foi utilizada “no sentido de uma expropriação de posses, bens e dotações eclesiásticas” (KOSELLECK, 2014, p. 168), o que transparece a utilização do termo, durante o período, para explicar o fenômeno ocorrido na sociedade europeia em que algo que antes era de posse da Igreja agora é de posse da sociedade leiga. Contudo, a utilização do termo secularização no período supracitado demonstra a existência de um núcleo eclesiástico-jurídico que também é político jurídico, como é informado pelo autor

até mais ou menos 1800, a secularização, além de ter um significado eclesiástico-jurídico, é um processo político-jurídico, que transferiu a importância da Igreja para o Estado secular. A partir de 1800, a secularização adquire uma dimensão histórico-filosófica. Último título de legitimação para a ação política e a conduta social, a doutrina dos dois reinos é substituída pela história e pelo tempo histórico, agora invocado e mobilizado como última instância de justificação para os planejamentos políticos e a organização social (KOSELLECK, 2014, p. 171).

Durante o século XIX, a secularização teve maior relevância entre os estudiosos da teologia e da filosofia da história, por ser um tema que tocava no cerne das modificações sociais e intelectuais que ocorreram nesse século. A relação entre o tempo cristão e o tempo secular foram primordiais para historiadores e filósofos compreenderem o avanço ocorrido no período em que a ciência se emancipava como alternativa às explicações dadas pela religião. O tempo da igreja, que remete em grande parte das vezes à teoria das duas cidades de Agostinho, agora

foi suplantado pelo tempo histórico que segue em um sentido linear rumo a um futuro de progresso científico e cultural. O responsável por essa ruptura entre o tempo da igreja e o tempo secularizado foi o movimento iluminista, uma vez que substituiu o futuro de expectativa - o qual era constantemente abreviado pelas previsões sobre a *Parúsia* - pelo futuro de liberdade e felicidade - que só poderia ocorrer com a existência do progresso e da sua consequente aceleração através da ação humana. Logo, “da escatologia, que antigamente pregava o fim da história do mundo, passa-se ao progresso, que deve ajudar a realizar no mundo os postulados cristãos até a liberdade vindoura” (KOSELLECK, 2014, p. 170). O entendimento extraído sobre o período por Koselleck é de que “Deus não é mais o senhor da ação: agora o homem provoca os progressos” (KOSELLECK, 2014, p. 176), o que inverte a lógica do estágio anterior, o estágio escatológico. Não é mais o tempo que se torna abreviado, mas sim os progressos que ocorrem de maneira cada vez mais acelerada.

Aqui, então, encontramos o tipo de secularização que, de acordo com nossos critérios analíticos, se separou do cristianismo. Mas não pode haver dúvida de que também aqui se manteve presente a herança cristã, contanto que a secularização das determinações de objetivo permitisse que a Jerusalém vindoura fosse definida como algo imamente à história (KOSELLECK, 2014, p. 179-180).

Vale ressaltar que a cisão entre o tempo escatológico e o tempo progressivo não foi completa. O futuro de progresso não deixava de ser um futuro de salvação, um futuro que rumava para liberdade e por uma sociedade que seria melhor do que a anterior. Os avanços gerados pelos avanços tecnológicos e científicos do século XIX, levaram os europeus à crença de que o melhor estava por vir. Não haveria necessidade de abreviação, pois o futuro chegaria mais rápido ao presente. Dentro da perspectiva de secularização de Koselleck, “a salvação não estava mais no fim da história, mas na realização da própria história” (KOSELLECK, 2014, p. 176), uma história de salvação. A salvação, por sua vez, não estava mais dependendo da existência de um Deus, mas na própria humanidade e na esperança sobre de alcançar o progresso, o que não impede que a crença na existência de Deus perdurasse na sociedade. Apesar de que durante o período autores como Feuerbach, Proudhon e Marx demonstrarem pensamentos associados ao ateísmo, o avanço da religião cristã continuou a existir durante o XIX. A diferença com os séculos anteriores é que não era mais a sociedade que deveria se adaptar à religião, agora a religião que deveria se adaptar à sociedade.

Apesar de concordar que “a Idade Moderna é impensável sem o cristianismo” (BLUMENBERG, 2008, p. 38), Blumenberg discordou da visão de secularização dada por Löwith

em *O Sentido da História*, tendo por isso se tornado um dos maiores críticos da obra. Na concepção de Blumenberg, a ideia de que o progresso é a uma ideia secularizada do cristianismo não faz sentido, uma vez que

A respeito da dependência que a ideia de progresso teria da escatologia cristã há diferenças que não podem por menos do que ter bloqueado toda a transformação de uma na outra. Trata-se de uma distinção formal, mas justamente por isso mais manifesta, e tem que ver com o jeito de que a escatologia fala de um acontecimento que irrompe na história e que é heterogêneo respeito a ela e a transcende, enquanto que a ideia de progresso faz uma estrapolação de uma estrutura que é própria de todo presente a um futuro imanente à história. A ideia de progresso não haveria gerado, naturalmente, *os progressos* concretos que sempre tem havido tanto na vida particular das pessoas como em uma geração ou em um conjunto de gerações, no âmbito da experiência, da vontade ou nas práxis em geral; *o progresso* constituiria o alto grau da generalização, uma projeção à totalidade da história, coisa que evidentemente, não há podido fazer-se sempre. Temos de nos perguntar o que foi possível fazer essa ideia de progresso. Tratava-se, creio eu de experiências novas e com perspectivas de estender-se tanto no tempo que se quis dar o salto até essa última generalização que encerra a ideia de progresso (BLUMENBERG, 2008, p. 39).

A tese central do autor gira em torno da ideia de que “a escatologia pode ter sido, para um momento mais curto ou mais longo da história, um agregado de esperanças; mas quando chegou a hora do surgimento da ideia de progresso, era mais um agregado de terror e pavor”. (BLUMENBERG, 2008, p. 39). A visão de uma história providencial fruto de um futuro escatológico foi colocada em xeque no decorrer da história, pois não fazia sentido lógico acreditar em algo que não chegou a acontecer. Substituir a crença da providência escatológica em um progresso sem fim seria muito mais plausível durante o advento da modernidade, como apresenta o autor

O pensamento de que há uma Providência por cujo decreto emergir a história provavelmente não teria necessidade de ser destruído de forma expressa para possibilitar uma fundamentação, assim, da história na racionalidade, desde que tal providência foi a pura razão cósmica dos estoicos e não teria adotado as características dos atos soberanos e indestrutíveis do Deus dos teólogos. Pois a frase que o ser humano faz sua história não desperta, por si mesma, maior confiança na marcha da história do que a suposição de que existe uma razão cósmica responsável por dirigi-la; mas, se a providência é enquadrada no absolutismo de uma vontade insondável, a ação dos próprios homens merece mais confiança - se bem que para cada indivíduo essa seja sempre a de todos os outros. A frase que o homem faz história não implica, por si só, qualquer garantia de progresso naquilo que ele pode alcançar. Não seria mais que um princípio de autoafirmação contra a insegurança de conhecimento liderado por um Princípio estranho e todo poderoso de natureza teológica, a qual postula que aquele não é aplicável ao enfoque do homem sobre as suas próprias obras, sobre a sua própria história. Agora, dizer que o conhecimento da história é um pressuposto para fazer a história de um modo racional e progressista - sendo, portanto, a ideia de progresso uma ideia reguladora da integração das ações - provavelmente só pode ser deduzido do modelo de integração das ações teóricas dotado pela nova ciência. De nenhuma maneira haveria que pensar que “mesmo secularizado na fé do progresso, o messianismo segue

demonstrando o enorme e inquebrável que é o seu poder”²⁹ (BLUMENBERG, 2008, p. 42-43).

O progresso, segundo Blumenberg, não é fonte de uma secularização, mas sim um resultado natural do desapontamento humano com as expectativas escatológicas. “A ideia de progresso tem experimentado, com toda certeza, a consequência das rápidas decepções de suas primeiras expectativas de obter resultados definitivos e conclusivos, uma ampliação ao falar de um *progresso ilimitado*” (BLUMENBERG, 2008, p. 43), ou seja, com as repetidas expectativas frustradas de um fim verdadeiro, a humanidade optou por trocar o tempo escatológico por um tempo de progresso infinito. Enquanto Löwith aponta que essa movimentação é fruto de um processo de secularização, Blumenberg acredita que a explicação não abrange toda a racionalidade e necessidade individual da humanidade, sendo uma visão superficial que não gera uma visão abrangente sobre o objeto. Portanto, argumenta que

se a escatologia ou o messianismo fosse, de fato, o ponto de partida substancial da consciência moderna da história, essa consciência estaria determinada, de uma forma persistente e inevitável, por essas ideias finais. E não se pode inverter essa frase convertendo-a na afirmação de que ali aonde aparecem ideias finais e absolutas - como na moral definitiva de Descartes ou em na recuperação do paraíso de Francis Bacon - são, com toda certeza, secularizações (BLUMENBERG, 2008, p. 43).

Segundo o desenvolvimento do raciocínio de Blumenberg sobre secularização, percebe-se que secularização, para ele, não é um processo comum, sendo um processo mais raro, uma vez que deve-se respeitar as inovações e especificidades dos movimentos ocorridos na história, não tornando-os meras decorrências de algo que já ocorreu antes, como é demonstrado no trecho abaixo.

Preferir a escatologia à *pronoia* no teorema da secularização se corresponde, por ele, como uma compreensão totalmente sólida do critério do pertencimento genuíno de um elemento que cuja posterior secularização poderá ser falada logo com pleno sentido. O pensamento da providência não era secularizável em uma fase posterior da história cristã pela simples razão de que o mesmo havia cooperado, no princípio dessa história, nessa fundamental mundanização do cristianismo consistente em fazer retroceder a escatologia, com a conseguinte reintrodução dos termos históricos (...). A característica da propriedade original de algo como critério para a possibilidade de uma secularização não pode ser descartada com a objeção de que, como resultado, será exigida a prova de que a propriedade original é absolutamente primordial, algo que não existiria na história. Se alguém tende a ver especulações com grupos ternários ou tríades como efeitos da Trindade divina do Cristianismo, ele terá um critério de pertencimento genuíno diferente daquele possuído por aquele outro que deseja traçar os

²⁹ Trecho retirado por Blumenberg da obra de Gerschom Scholem: **The Messianic Idea in Judaism** (Nova Iorque: Schocken, 1971), p. 10.

imperativos racionais da unidade dos monistas ao significado do monoteísmo no cristianismo. Talvez, houvesse sido mais correto falarem em vez da propriedade originária de um elemento suspeito de haver sido secularizado, do alto grau de especificidade desse elemento. (BLUMENBERG, 2008, p. 45).

Enquanto que o pensamento de Blumenberg sai por completo do raciocínio de Löwith, demonstrando ser uma crítica - em certo modo - isolada de outros pensadores, percebe-se que a percepção sobre como ocorreu a secularização do pensamento cristão em Giacomo Marramao e Reinhart Koselleck vão ao encontro da tese central do *Sentido da História* de Löwith. Logo, os três autores compartilham da visão de que a secularização do pensamento de origem judaico-cristã influenciou as reformulações na concepção de futuro das sociedades ocidentais para originar a ideia de progresso. Os três autores (Marramao, Koselleck e Löwith) demonstram que ao acontecer uma ressignificação do conceito de tempo, e conseqüentemente de futuro, as sociedades reagiram de maneiras diferentes. Sobre esse movimento já citado anteriormente, ressalta-se que o tempo cíclico dos gregos fazia com que a sociedade do período não tivesse esperanças em um futuro de progresso, melhorias sociais ou salvação, pois o tempo retornaria ao seu estágio inicial, que é o ciclo natural das coisas - nascer, desenvolver e morrer. O tempo linear cristão inovou ao colocar o elemento fundamental da mudança: a esperança no futuro. A história da humanidade não é mais vista como um ciclo repetitivo, porque agora há espaço para a inovação, para o diferente, que será alcançado em um futuro de salvação que faz parte do imaginário cristão. “O futuro a Deus pertence”, como é dito no ditado popular, reforça a existência do raciocínio em que Deus é visto como um ser absoluto e que controla todas as coisas, cria todas as coisas, sabe de todas as coisas e está em todas as coisas. Não há espaço nessa concepção temporal sobre a impotência de um Deus que é pura onipotência. Se o filho de Deus, que é o Deus vivo, disse que retornaria, a única possibilidade viável dentro da fé cristã é a certeza que irá acontecer, que sua palavra será cumprida e que será criado um futuro melhor do que o presente. Porém, após várias teorias escatológicas, milenaristas ou apocalípticas, terem ocorridas no transcorrer dos séculos e a *Parúsia* ter sido constantemente remarcada, a humanidade ocidental viu no progresso o futuro mais viável para se crer.

Apesar do horizonte escatológico ter anulado a existência do tempo cíclico grego, o mesmo não aconteceu com o processo de secularização entre o horizonte escatológico e o horizonte de progresso. Nesse novo estágio de interpretação do futuro, a salvação, de certa forma, se tornou a realização do próprio progresso. Sobre a mudança desses estágios, Gilson apresenta a perspectiva de que a concepção de tempo progressivo “foi formulada com uma força extrema

por santo Agostinho e pelos pensadores cristãos que nele se inspiram”, uma vez que o seu pensamento inovou ao romper com a concepção cíclica empregada pelos gregos. Segundo o autor, o elemento inovador presente na filosofia agostiniana foi a inserção “de uma humanidade concebida como um ser coletivo único” sendo feita “mais de mortos do que de vivos, em marcha e em progresso constante para uma perfeição de que se aproxima sem cessar” (GILSON, 2006, p. 479). Mesmo um futuro que almeja um fim não descarta o desejo de mudança e progresso. O horizonte escatológico empregado na Idade Média projetou um futuro que deveria ser diferente do presente, um futuro mutável. Assim, a existência do progresso estava embutida no futuro de salvação. O caminho a ser trilhado pelo futuro estava embebido pela tradição judaico-cristã e buscava a perfeição através do progresso.

É por isso que, como são Tomás notou repetidas vezes, há um progresso na ordem política e social, como há nas ciências e na filosofia, com cada geração se beneficiando das verdades acumuladas pelas precedentes, aproveitando inclusive os erros e transmitindo as que vão segui-la uma herança aumentada por seus esforços. Mas, para um cristão, não basta considerar os resultados adquiridos pelos indivíduos, as sociedades ou as ciências. Pois que existe um fim promulgado por Deus, para o qual sabe-se que sua vontade dirige todos os homens, como não reunir todos estes sob uma mesma ideia e ordenar a soma total dos seus progressos em direção a esse fim? O progresso só tem sentido em relação a esse fim, pois é a ele que tende, e a distância que o separa desse fim é sua verdadeira medida. É por isso que certos pensadores cristãos chegaram, com santo Agostinho e Pascal, à concepção de que o gênero humano inteiro, cuja vida se parece com a de um homem único, desde Adão até o fim do mundo, passa por uma série de estados sucessivos, envelhece segundo uma sequência de idades, no decorrer das quais a soma dos seus conhecimentos naturais e sobrenaturais não cessa de crescer, até a idade da sua perfeição, que será a da sua glória futura (GILSON, 2006, p. 477-478).

O conceito dado por Gilson sobre o progresso define bem o sentido que foi dado para a história europeia. O fator norteador para o futuro é um processo de aperfeiçoamento constante que se enquadrará na perfeição, e é isso que chamamos de progresso. Muitos autores, como Burckhardt e Nietzsche, contestarão esse rumo entusiasmado para um futuro de progresso que não garante a felicidade plena da humanidade e muito menos gera o término dos problemas sociais. Entretanto, a esperança que o melhor está por vir motiva as sociedades e a continuarem desenvolvendo cientificamente progressos contínuos em busca do aperfeiçoamento pleno.

Acrescentando novos olhares ao debate, Hans Urs Von Balthasar afirma que não há como dar “uma interpretação da existência sem o conceito de progresso” (BALTHASAR, 1964, p. 135-136), uma vez que, para o autor suíço, para se compreender “a figura histórico-temporal do ser humano”, faz-se necessário compreender como ocorre o seu “caminhar, o seu sentido”

(BALTHASAR, 1964, p. 136). Com a criação do futuro escatológico, o mundo cristão modificou “a interpretação vertical da História para horizontal, na qual o polo divino, que até então estava ‘acima’, agora vem a cair - também e essencialmente - no futuro temporal. Deus é aguardado na História: virá e julgará a terra, e tudo que for problemático será resolvido” (BALTHASAR, 1964, p. 138). Segundo o autor, a história escatológica é também uma história de progresso, pois se encaminha progressivamente para a parúsia e, nesse processo de movimento histórico, gera uma progressão temporal. Assim, há uma forte relação entre a história sagrada, da Igreja, e a história profana, homem, em que ambas acreditam no progresso e são a mesma história vista de pontos de vista diferentes. Para o autor,

o "muro divisório" entre a história profana e a história sagrada é abolido quando a Palavra não ressoa profeticamente do céu, mas se torna carne, isto é, o homem (o que talvez Hegel tenha meditado com a máxima penetração), pois aonde o mais irrepetível, Deus, para expressar-se plenamente, não quer usar nenhuma outra linguagem além da sua suprema criatura, o homem, então não é chamado de povo, mas toda a Humanidade, como só poderia ser chamado apoiando-a totalmente de dentro, sofrendo, expirando e redimindo-o "em sua carne", "em um corpo" (*Ef.*, 3, 12-16). O cumprimento da História (do Antigo Testamento) significa necessariamente superar o seu em favor de algo que engloba o que naquela História já foi sempre significado e buscado, apontando a direção a partir de dentro. A "demolição do muro de separação" é a superação da diferença entre uma história específica ("histórica") de salvação e uma história universal profana: desde Cristo, toda a História é basicamente "sacra", mas não é definitivamente a presença testemunhal da Igreja de Cristo dentro da história total do mundo (BALTHASAR, 1964, p. 150-151).

A cisão entre o sagrado e o profano conecta-se com a ruptura existente entre a teologia e a filosofia, a descentralização do pensamento religioso para o estabelecimento do pensamento científico. Desde o já citado advento científico do século XVI, a ciência vem construindo um conjunto de conceitos para compreender a relação existente entre o ser humano com o seu *habitat*. Nesse processo de avanço científico, a própria ciência se tornou a ferramenta necessária para explicar a si mesma, necessitando de uma gama de compreensões para que ela pudesse continuar progredindo. Com o avanço da secularização, os autores europeus citados acima passaram a enxergar o progresso e o avanço científico como ideias indissociáveis e, portanto, a produção científica do século XVII tornou-se primordial para se compreender como a fé no progresso científico ficou enraizada no imaginário europeu do século XIX. Afinal, cria-se o progresso a partir do momento em que há a transformação do acúmulo de experiências humanas e científicas passadas em descobertas que modificarão o presente e, conseqüentemente, o futuro. Portanto, em um processo de apropriação de conceitos, a ciência se apropriou de conceitos da teologia que, por fim, fez ocorrer o fator primordial para a criação do progresso do pensamento científico: a secularização. Ressalta-se que o processo de secularização é baseado principalmente no acúmulo de experiência e, conseqüentemente, na troca desse acúmulo entre os

seres humanos, ou seja, ela ocorre ao existir o repasse da experiência obtida por gerações anteriores para as gerações posteriores - das gerações mais velhas para as mais novas. Logo, é impossível acreditar na existência de um progresso sem a existência da secularização, do acúmulo de experiências e o repasse dessas experiências para a humanidade, como é afirmado por Paolo Rossi em *Naufrações sem espectador: a ideia de progresso*:

O lento acumular-se da experiência é a fonte e a garantia do progresso do gênero humano. Com base numa nova imagem da ciência como construção progressiva - uma realidade nunca finita, mas cada vez mais perfectível - foi formando-se também um modo novo de considerar a história humana. Esta podia agora aparecer como o resultado do esforço de muitas gerações, cada uma delas utilizando os trabalhos das gerações anteriores, como o lento acumular-se de experiências sucessivamente perfectíveis (ROSSI, 2000, p. 73).

A obra traz uma importante contribuição para o entendimento sobre o progresso ao trazer textos de diversos autores dos séculos XVII e XVIII que comentavam sobre o contínuo progresso que a humanidade alcançava com o avanço científico decorrente do iluminismo, concordando em vários trechos com as informações trazidas por Löwith em *O Sentido da História*. No desenvolvimento desse raciocínio, Rossi destaca que o mundo obedeceu a ideia da juventude que se encaminha à antiguidade por um processo de acúmulo de experiências, como é demonstrado pelo autor ao trazer a citação de Leonardo de Capua:

Aqueles que chamamos antigos na verdade eram novos em tudo e formavam propriamente a infância do gênero humano e assim como nós acrescentamos às suas consciências a experiência dos séculos que os seguiram, é em nós que se pode encontrar aquela Antiguidade que louvamos nos outros (CAPUA, L de. apud, ROSSI, 2000, p. 73).

Seguindo a premissa expressa acima, obrigatoriamente nós temos um maior acúmulo de experiência do que os nossos pais, “já que nossa experiência leva em conta a experiência deles”, e é nesse repasse de experiências entre as gerações que se pode perceber como o progresso é paulatinamente criado. Rossi também traz um trecho presente no *prefácio para o Tratado do vácuo* em que demonstra a relação entre progresso e compartilhamento de informações:

Não só todo homem progride dia após dia nas ciências, mas todos os homens juntos executam nelas um contínuo progresso à medida que o universo envelhece, porque na sucessão dos homens acontece a mesma coisa que nas diversas idades de um indivíduo. De modo que toda a série dos homens, no curso de tantos séculos, deve ser considerada como um homem que sempre existiu e aprendeu continuamente (PASCAL, B. apud, ROSSI, 2000, p. 73).

Ambas as frases citadas por Rossi servem de exemplo para perceber que há, no contexto do iluminismo, a esperança de que a propagação da ciência é a fonte do progresso, pois “o sujeito cognoscitivo não é o indivíduo isolado, mas a humanidade inteira que progride no tempo. A humanidade, não esse ou aquele homem, tornou-se o protagonista efetivo do processo da história” (ROSSI, 2000, p. 74). Dessa forma, o processo de secularização do tempo escatológico em um futuro de progresso é o desenvolvimento da ciência e da sua respectiva propagação, pois essa última serve como o fator catalizador do progresso, o qual é criado por um homem ativo na sua própria história.

Deus não é mais o autor da história, pois essa passa a pertencer à própria humanidade com o advento da ciência. A história do mundo tornou-se então a história de como o homem alcançou o progresso no decorrer dos séculos. Essa cisão entre teocentrismo e antropocentrismo é o cerne de todo o debate sobre a Filosofia da História levantada por Löwith no *Sentido da História*. Assim, a crença no progresso como o fator determinante do futuro humano paulatinamente aumentou desde que a providência e o progresso foram se tornando termos desassociados com os escritos de Hegel no início do XIX.

A crença num progresso imanente e indefinido substitui cada vez mais a crença na providência transcendente de Deus. “Apenas na altura em que os homens se sentem independentes da providência é que puderam organizar uma teoria do progresso”³⁰, e vice-versa: enquanto a doutrina da providência não foi disputada, não era possível o aparecimento da doutrina do progresso. No entanto, a própria doutrina do progresso acabou por ter de assumir a função de providência, ou seja, de prever e prover o futuro (LÖWITH, 1977, p. 67-68).

Para Löwith, a discussão sobre a “reivindicação do progresso” se iniciou com os debates em torno dos Antigos e dos Modernos, “acesamente discutida durante mais de um século por homens como Fontanelle, Swift e Lessing”. Entretanto, tais debates não conseguiram responder se a modernidade conseguiu ir além do cristianismo. A presença cristã dentro do pensamento europeu foi mais influente do que o contrário. Homens como Marx, Proudhon e Comte publicaram as suas obras tendo como base o próprio alvo de questionamento: o cristianismo. Se o mundo moderno é o acúmulo de experiências dos tempos passados - uma vez que esse é o conceito de progresso - logo a maior experiência que a população europeia teve no decorrer do tempo foi a influência das religiões de origem judaico-cristã, formadoras da moral e da cultura europeia. Löwith aponta que a influência do cristianismo é tamanha que mesmo ao criticar e

³⁰ J. B. Bury. apud LÖWITH, p. 67

criar alternativas para um mundo não adepto ao cristianismo, um mundo de progressos, os pensadores do XIX demonstraram modelos que se baseavam em diversos pontos no modelo cristão. Para ocorrer o progresso era necessário ocorrer também a ruptura entre cristianismo e modernidade, assim como aconteceu entre o paganismo e o cristianismo. A luta dos pensadores do XIX contra o cristianismo era, antes de tudo, uma luta interna para retirarem de si a base que formaram as suas próprias estruturas de pensamento. Ao romperem com o cristianismo, as brechas e incongruências nos pensamentos desses autores do XIX se tornaram inevitáveis, pois rompiam, também, com a própria ideia inicial de progresso que tanto almejavam, ou seja, o acúmulo de experiências das gerações anteriores, que eram cristãs.

A ruptura entre o cristianismo e a modernidade não ocorreu completamente, “por isso, a estrutura da sua ideia principal de progresso é tão cristã por derivação como é anticristã por implicação e manifestamente alheia ao pensamento dos antigos” (LÖWITH, 1977, p. 68). Para Löwith, a modernidade viu no progresso uma “espécie de religião” que daria conta de suplantar o cristianismo, entretanto “a própria doutrina do progresso acabou por ter de assumir a função de providência, ou seja, de prever o futuro”. Como um futuro de otimismo e progressos científicos não deixa de ser uma história de salvação, fica claro que a mesma ruptura ocorrida entre a visão escatológica cristã com os antigos não ocorreu entre os modernos e o cristianismo.

A partir do momento em que a ideia de uma filosofia da história foi criada e a história passou a ser vista como uma disciplina a ser estudada e, principalmente, compreendida, surgiram também diversas interpretações sobre qual seria o sentido, o significado, da história para a humanidade. A história de salvação foi uma das interpretações mais utilizadas para explicar esse significado e é o alicerce do *Sentido da História* de Löwith. Como na obra toda a história humana é guiada por um fio condutor, que são as religiões judaico-cristãs, o modo que se caracteriza o tempo histórico e o modo como o ser humano age dentro da história remonta necessariamente a essas religiões. O próprio calendário gregoriano é organizado de tal maneira que toda a divisão em dias, meses e semanas gira em torno da existência de um Deus cristão que encaminha o tempo para uma história progressiva e de salvação.

Os anos a. C. diminuem em direção a um tempo final. Neste esquema cosmológico linear, apesar de duplo, a perspectiva bíblica da história é delineada como uma história de salvação, progredindo da promessa à concretização e centrada em Jesus Cristo(...). Nesse movimento linear, mas centrado, têm lugar uma condensação e uma redução progressivas, culminando na figura única representativa de Cristo, a que se seguirá uma expansão progressiva do acontecimento central numa comunidade universal de crentes, que vivem em e através de Cristo, constituindo a Igreja à margem dos judeus e dos gentios. Referindo-se ao esquema de São Paulo para a história da salvação (Gal. 3:6 segs. Romanos, caps. 9-11 e 5:12 segs.) (LÖWITH, 1977, p. 184).

A história de salvação não se prende exclusivamente à existência de um tempo que chegará ao fim. Ela existe, pois há a crença que Jesus ressuscitou e voltará. Oscar Cullman apresenta a ideia de que o tempo, dividido entre passado, presente e futuro, é primordial para a compreensão da história de salvação. Existe um ato central no passado, que é a ressurreição de Cristo, e um ato central no futuro, que será a *Parúsia*, compreendida como o fim dos tempos. Entretanto, entre o ato central do passado até o ato central do futuro existe um período de hiato, que é o presente. Esse processo de suspensão entre um ato e outro é o tempo da própria Igreja, ou seja, o tempo presente é o tempo da igreja de Cristo. Para Cullman, a história de salvação não se limita à ideia do término dos dias, do fim dos tempos, mas sim da relação existente entre o tempo da igreja e o retorno daquele que ressuscitou. “Na realidade, o *τέλος* que dá sentido à história de salvação, é Jesus Cristo já ter vindo” e ter deixado a promessa de seu retorno. O *telos* da história de salvação é o próprio Cristo, “morto na cruz e ressuscitado. Anteriormente o *telos* era somente uma esperança; agora, se reconhece no seu cumprimento” (CULLMAN, 1968 p. 122). Dentro da perspectiva de Cullman, o tempo escatológico não deixa de existir, mas não é o único elemento necessário para existir uma história de salvação. Para o autor, a história de salvação é um sistema dotado de diversos elementos que não podem ser desconectados um do outro. Por conseguinte, o tempo presente, que é um desses elementos, precisa ser entendido como o tempo que é da igreja, mas também é de Cristo. Afinal, “Cristo reina sobre todas as coisas nos céus e na terra. O centro espacial desta soberania é a Igreja que representa seu corpo sobre a terra” (CULLMAN, 1968 p. 131). O futuro, então, demanda uma passagem pelo presente, que é o tempo da própria igreja. E se é de sua posse, pode ser compreendido de acordo com seus interesses, como demonstra Koselleck

na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo, o futuro foi integrado ao tempo; ele não se localiza no fim dos tempos, em um sentido linear; em vez disso, o fim dos tempos só pôde ser vivenciado porque sempre fora colocado em estado de suspensão pela própria Igreja, o que permitiu que a história da Igreja se perpetuasse como a própria história da Salvação (KOSELLECK, 2006, p. 26)

O período de suspensão, ao qual Koselleck se refere é o próprio presente, momento em que foi construída, e ainda é, a história de salvação. A princípio, o *Sentido da história* de Löwith deixa transparecer a força que a escatologia exerceu sobre as sociedades cristãs, principalmente ao tratar da esperança e entendimento sobre o futuro na construção da história de salvação. Porém, a argumentação empregada na obra por Löwith não vai em desacordo com a proposta

de história de salvação de Oscar Cullman, citada no anteriormente. A existência de uma história de salvação que se entrelaça em torno de diversos elementos criando uma espécie de sistema é a forma mais tangível de explicar o fenômeno temporal ao qual leva milhares de cristãos a crerem na *Parúsia*, fazendo com que o próprio sentido da história cristã seja o caminho que Cristo prometeu a seus fiéis, mas que é controlado e divulgado pela Igreja. Portanto, “neste esquema cosmológico linear, apesar de duplo, a perspectiva bíblica da história é delineada como uma história de salvação, progredindo da promessa à concretização e centrada em Jesus Cristo” (LÖWITH, 1977, p. 184).

Dessa forma, com os elementos necessários previamente explicados - tempo, secularização, progresso, *eschaton* e história de salvação -, torna-se mais fácil compreender o que Löwith quer informar ao seu leitor com o título *O sentido da história*. A concepção de tempo cristã, iniciada com Agostinho, gerou uma ruptura na compreensão de tempo dos Antigos. O tempo cíclico, que não aceitava a inovação, transformou-se em tempo linear, o qual gera modificação e, conseqüentemente, a progressão. Com o controle exercido pela igreja nesta concepção, por quase um milênio repensar a estrutura temporal escatológica poderia levar o autor dessas teorias a associação com ideias heréticas. A Igreja Católica, como já demonstrado em parágrafos anteriores, escolhia quais seriam as possíveis visões escatológicas que seriam aceitas e divulgadas - uma forma de controlar a unidade da igreja, como informa Koselleck, e diminuir expectativas negativas que causavam terror na população. A escatologia, e suas derivações, é a consequência de um futuro incerto, o qual assusta a humanidade. A incerteza do que será o amanhã faz com que diversas possibilidades sejam possíveis dando origem a um futuro mais ficcional do que real, uma vez que não pode ser comprovado de forma empírica.

Com o advento do iluminismo, surgiram novas concepções sobre o tempo. Com Newton, a divisão entre um tempo cronológico e um tempo fruto da percepção humana abriu margens para a estruturação de novas concepções. As interpretações sobre o tempo durante o iluminismo eram fruto de um processo de secularização que aconteceu principalmente nos países cristãos em que a posição protestante era mais proeminente. O tempo outrora pertencente à igreja agora pertencia ao meio secular, fazendo com que a crença na *Parúsia* não deixasse de existir, mas que não fosse o único caminho viável para o futuro da humanidade. O futuro tornou-se fruto do progresso do presente. As expectativas pelo melhor e por uma vida de redenção continuava a existir, mas caminhava lado a lado, principalmente no século XIX, com um futuro de prosperidade científica e com a esperança na capacidade infinita da humanidade. A diferença existente entre os textos da Síbia Tiburtina e do engenheiro Siemens, apresentados no capítulo

1, demonstram bem como a previsão foi trocada pelo progresso e como os discursos sobre o futuro foram alterados. Enquanto que no primeiro texto o tempo era abreviado, na espera da *Parúsia*, no segundo o tempo era acelerado e o futuro de progresso chegaria mais rápido ao presente.

A aceleração, proposta inicialmente por Koselleck, não está presente nos textos de Löwith, mas explica de maneira direta como a crença no progresso gerou uma modificação no pensamento da sociedade europeia. De certa forma, vai de acordo com o argumento empregado por Löwith de que a escatologia foi trocada pelo progresso. Em ambos os casos, o futuro é de esperança e de modificação. Porém, no primeiro caso o futuro está na redenção humana com a chegada de Cristo, concentrando a argumentação principal em uma perspectiva religiosa, enquanto que no segundo caso o futuro será derivado do progresso procedente do avanço técnico-científico. A aceleração é o meio ao qual a humanidade sente que o futuro vem até ele, não que ela se encaminha para o futuro. Ao acelerarmos o tempo, e não o abreviar, o futuro se torna um caminho de construção histórica e reflexo do presente, que também é de progresso.

Com a Revolução Industrial, coincidindo com as últimas etapas do Iluminismo, a crença na aceleração do progresso tornou-se mais viável do que a crença de um futuro que chegará ao fim, que foi prometido por diversas vezes, mas que nunca foi concretizado. O mundo passou a acelerar todos os seus processos com o advento da ciência. Da locomotiva ao avanço da telecomunicação do século XX, o mundo se tornou cada vez mais acelerado e a percepção que o futuro é fruto da esperança no progresso demonstrou de forma empírica que a *Parúsia* não é o único sentido possível para a história.

A partir da secularização da concepção de tempo, combinado com o advento do progresso e da aceleração, a história de salvação tornou-se a história do próprio progresso humano. O sentido que a humanidade dá à sua história é pautada através do advento de um tempo consequente das ações da humanidade, e não da ação de Deus. A cada século, a responsabilidade humana sobre as consequências terrenas aumentou, deslocando o centro de todo o universo religioso, que é Deus, a um mero expectador das ações dos homens. Desde o último século, toda criação e destruição são creditados a um ser que progrediu de tal maneira que foi capaz de questionar a própria existência, mas também foi capaz de crer na possibilidade de fabricar o seu futuro com auxílio do progresso científico. Mesmo com toda a destruição causada graças aos conflitos bélicos do século XX, ainda é possível perceber uma humanidade que tem fé na evolução tecnológica e na chance de ver um mundo mais confortável e próspero. Um mundo em que a vida possa ser prolongada com os avanços da medicina, que a automação dos veículos

gere maior segurança no trânsito, que a voz seja um comando universal e com apenas algumas palavras se possa acender as luzes de casa ou ligar o chuveiro. E, por incrível que pareça, esses exemplos não passavam de histórias narradas em obras de ficção científica, e que agora são produtos em teste que possivelmente estarão no cotidiano humano em um futuro próximo. Foi graças à fé da humanidade em um futuro de prosperidade e desenvolvimento que foi possível transformar o que antes era apenas fruto de uma imaginação, de uma ficção, em algo palpável. Assim, fica nítido perceber que, desde o século XIX, o sentido da história, a qual caminha a humanidade, é fruto de um progresso latente e acelerado.

Mas, vale ressaltar que, ainda com tamanha fé em um futuro de progresso, a perspectiva escatológica não desapareceu da sociedade, dado que ainda é comum se deparar com perspectivas temporais escatológicas e constantes ameaças de uma abreviação do tempo humano na terra circulando pelas mídias. Mesmo com a secularização do tempo escatológico tendo sido transformada em progresso, como demonstra Löwith, o futuro ainda é constantemente apresentado às sociedades, dos séculos XX e XXI, de forma escatológica e, provavelmente, assim será por um longo período. O que se pode concluir sobre o sentido da história humana é que essa é uma eterna busca sobre o sentido da sua própria existência, a qual depende de como será moldado o futuro - seja através da fé no progresso científico ou em um futuro de redenção - e que para compreender essa constante na história da humanidade faz-se necessário também compreender a própria origem do pensamento escatológico na tradição judaico-cristã. Afinal, “não há religião histórica que não compartilhe forçosamente do progresso da história” (LÖWITH, 1977, p. 116), e, como demonstrado nesse capítulo, torna-se inviável conceber que o progresso da história Ocidental não compartilhe forçosamente da história das religiões de origem judaico-cristãs.

Capítulo 3 - Hegel e Nietzsche: progresso e decadência em Karl Löwith.

Durante o século XIX, o positivismo deu início a uma corrida científica nas universidades europeias. Assim, as disciplinas foram sendo fragmentadas o que originou os cursos universitários, todos com métodos bem delimitados para comprovarem o seu valor científico perante às outras disciplinas. Dentre essas ciências, destacam-se as ciências sociais, divididas em áreas diversas que se preocupam em estudar a ação dos indivíduos na sociedade, bem como suas respectivas culturas.

Nesse contexto, as ciências sociais passaram por um processo de delimitação e significação, restringindo os limites de atuação de cada uma dessas ciências que estudam o homem em sociedade. A sociologia foi uma das que mais se esforçou para demonstrar que o trabalho feito por tais cientistas era tão sério como a física ou a matemática, por exemplo. Essa tentativa de formalizar a ciência sociológica levou Durkheim a criar um método científico para que os sociólogos pudessem produzir verdadeiramente uma ciência do social. Não distante de tal realidade, os historiadores e antropólogos também passaram por essa luta, o que gerou uma série de livros que ditavam normas metodológicas para que pudessem ser criados estudos dessas ciências. Esses métodos deveriam ser a base que consolidaria uma ciência séria e que rivalizaria a formalização das ciências naturais. Entretanto, com o passar dos anos, os métodos criados inicialmente por essas ciências não foram suficientes para darem conta dos objetos de pesquisa propostos por elas.

A História, nesse contexto, surgiu com graves dificuldades de ser definida como ciência. Inicialmente, criada como ciência, a História deveria ter como objeto o tempo, “portanto, não há senão uma ciência dos homens no tempo e que incessantemente tem necessidade de unir o estudo dos mortos ao dos vivos” (BLOCH, 2002, P. 67), logo, a ciência histórica preocupou-se em estudar a relação da história dos povos passados com a dos povos da atualidade, dos vivos com os mortos. Para alcançar tal saber, Bloch acredita que “uma ciência (...) não se define apenas por seu objeto. Seus limites podem ser fixados, também, pela natureza própria de seus métodos” (BLOCH, 2002, p.68). Portanto, definir os métodos que fazem parte das ciências é fator crucial para a concepção dessa e, por mais que Bloch fosse um dos historiadores mais influentes do século XX, tal mentalidade serviu para todas as outras ciências sociais. A dificuldade perpassava por todas elas e se agravava em momentos de contraste com as ciências naturais. Uma vez que a nomenclatura por si não seria o suficiente para validar os esforços desses pesquisadores na produção de uma ciência séria e apta ao progresso, os métodos se tornaram

então primordiais para a perpetuação desses estudos. Logo, a utilização da História como base para a criação do método científico dessas ciências tornou-se latente, como informa Scholtz:

As ciências humanas se tornaram, no século XIX, ciências históricas, e, sob a pressão da concorrência com as ciências empíricas da natureza, tenderam a assegurar a fiabilidade de informações históricas. Assim, transformaram-se em um historicismo como positivismo, para a qual a história se tornou uma multiplicidade de informações desprovida de unidade (SCHOLTZ, 1989, p.51).

Nesse processo de surgimento das ciências contemporâneas, diversas linhas de pensamento foram primordiais para refletir não somente sobre a história, mas também sobre as ciências sociais. A forma como os pensadores do século XIX percebiam o movimento histórico da humanidade no transcorrer do tempo foi crucial para alcançar o desenvolvimento metodológico necessário que pudesse transpor os estudos dessas ciências da categoria de literatura para o patamar de ciência. Muitos dos métodos utilizados durante esse período foram questionados no decorrer do século XX, entre eles o próprio historicismo criticado acima por Scholtz. Entretanto, deve-se ter em mente que desde a utilização da história como metodologia auxiliar das ciências sociais até o surgimento do historicismo, a história tornou-se base para a argumentação necessária para validar o raciocínio dos pensadores do XIX. A preocupação em como a história molda as sociedades e gera um caminho de progresso ou retrocesso é o fator que desencadeia todo o sentido da história humana, por isso que a preocupação em resgatar o passado, compreender o presente e gerar prognóstico sobre o futuro tornou-se cada vez mais comum nos últimos dois séculos. Porém, como disseminar uma interpretação sobre a história da humanidade e traçar um futuro de prosperidade sem ter uma filosofia que sustente tais argumentações? Nesses esquemas de prognósticos semeados pelas ciências sociais, bem como os discursos políticos do século XIX, a filosofia da história foi uma forte aliada para embasar as suas respectivas argumentações e sustentar que um futuro de progresso era certo.

Na concepção de Löwith, Voltaire foi o primeiro autor a utilizar a expressão *filosofia da história* para designar um conjunto de interpretações sobre a história humana, as quais relegava a vontade de Deus e a confiança cristã na providência divina e atribuía uma maior participação humana nas decisões que moldaram o rumo da história. Como o termo foi comumente utilizado após o iluminismo para adequar “qualquer pensamento sobre a história”, o rótulo perdeu o seu valor original. Na obra *O Sentido da história*, a expressão “(...) filosofia da história é empregue com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem

para um sentido final”. No mesmo trecho, o autor complementa que a filosofia da história depende intimamente da existência de uma “teologia da história, em particular do conceito teológico da história como uma história de realização e salvação” para existir. Dessa forma, seria impraticável pensar a filosofia da história como uma ciência, “pois, como se verificaria a crença na salvação com base em razões de ordem científica?” (LÖWITH, 1977, p. 15). Mesmo tendo consciência da origem do termo, Löwith argumenta “que a filosofia da história se inicia com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico” (LÖWITH, 1977, p. 16), podendo ser confirmada pelo desenlace do pensamento europeu dos séculos XIX e XX. As dificuldades metodológicas de encaixar a história como uma ciência ou como um elemento auxiliar das ciências sociais permanecem e são ainda alvos constantes de debates entre historiadores e filósofos na academia, tendo sido objeto de estudo central nas obras de Braudel, Popper, Granger, Passeron, Ricouer, Koselleck e do próprio Löwith. Por conseguinte, independentemente de como a história foi percebida no mundo acadêmico nas últimas décadas, o que se pode afirmar é que toda a concepção moderna de história, e da própria filosofia da história desenvolvida no decorrer do XIX, deriva da interpretação sobre a história universal nos estudos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

As influências de Hegel sobre o pensamento europeu são latentes. As obras *A Fenomenologia do Espírito*, *Princípios sobre a Filosofia da Direita*, e a obra póstuma *Lições sobre a Filosofia da História*, dentre outras, foram cruciais para que o pensamento científico do XIX se firmasse no mundo ocidental, uma vez que a dialética hegeliana - assim como o positivismo de August Comte - é considerada elemento de grande relevância para estudar o pensamento ocidental formado no século supracitado. A constante busca por métodos científicos que diferenciariam o estudo aleatório de uma pesquisa científica, demonstrado em parágrafos anteriores, tem como origem a junção do positivismo, de Comte, com a dialética hegeliana. As consequências da propagação de ambas as teorias no continente europeu desencadearam uma série de estudos que questionavam ou concordavam com as suas respectivas aplicações no mundo. Provavelmente, a dialética hegeliana foi a que gerou mais debates no transcorrer do “século da ciência”, dando origem a grupos que ficaram conhecidos como direita, centro, esquerda, velhos e novos hegelianos.

Löwith, em *De Hegel a Nietzsche*, aponta que tais conceitos foram apontados primeiramente por Strauß e posteriormente desenvolvidos por Michelet. Nessa divisão, a direita hegeliana seria representada por Goeschel, Gabler e B. Bauer e tinha como característica seguir “a

distinção hegeliana da religião cristã entre conteúdo e forma” acolhendo “positivamente o conteúdo de conteúdo, enquanto que a esquerda submeteu, simultaneamente, à forma da representação religiosa o conteúdo da crítica. “A direita queria conservar a história evangélica completa, a partir da ideia da unidade da natureza divina e humana”, enquanto que o centro, representados por “Rosenkranz, e em certo sentido também por Schaller e Edmann” queria conservar “somente uma parte, e a esquerda afirmava que a partir da ideia não se poderiam manter os relatos históricos dos Evangelhos, seja total ou parcialmente” (LÖWITH, 2014, p. 62). Os velhos hegelianos eram “no sentido original da escola fundada por Hegel, os editores de suas obras”, entrando nesse rol von Henning, Hotho, Förster, Martheineke Hinrichs, C. Daub, Conradi e Schaller. “Eles conservaram a filosofia de Hegel literalmente, e a ela deram continuidade em pesquisas históricas singulares, mas quando a reproduziram de modo próprio não foram além da época marcada pela atuação pessoal de Hegel”, por isso, para Löwith, não possuem posição de destaque no “movimento histórico do século XIX” (LÖWITH, 2014, p. 63). Em contrapartida, surgiram os jovens hegelianos, ou novos hegelianos, que a princípio parece demandar o mesmo valor semântico, mas que possui diferenças, como aponta Löwith:

Para evitar confusões, no texto que segue serão designados como novos hegelianos exclusivamente aqueles que no nosso tempo renovaram o hegelianismo, como jovens hegelianos os discípulos da esquerda radical e sucessores de Hegel, e como velhos Hegelianos aqueles que, para além do período de revolução e pelo século afora, conservaram o modo de pensar histórico de Hegel dadas as particularidades e mão de maneira literal (LÖWITH, 2014, p. 63).

Dentre os jovens hegelianos, destacam-se Feuerbach, Marx e Kierkegaard, autores que emitiram duras críticas ao hegelianismo e ao cristianismo, mas ao mesmo tempo não conseguiram romper por completo o vínculo com a filosofia do velho Hegel. Como os novos hegelianos, Löwith destacou as figuras de Dilthey, Lasser e Kroner, que se esforçaram por pensar a história além dos velhos hegelianos. De certa maneira, um fator que une o pensamento dos jovens hegelianos com o dos novos hegelianos é a capacidade de elencar elementos utilizados por Hegel na *Filosofia da História* e repensarem o sentido ao qual se encaminha a história da humanidade, uma vez que “a herança legítima da filosofia hegeliana é unicamente a *ciência da história*” (LÖWITH, 2014, p. 71). Entretanto, como é mostrado por Löwith em diversos trechos na obra *De Hegel a Nietzsche*, reconhecer a história como uma ciência é algo que está além de seu longo sistema de história universal. “A obra de Hegel não contém apenas uma filosofia da história e uma história da filosofia, mas seu sistema inteiro, como nenhuma filosofia antes, é pensado fundamentalmente a partir de uma perspectiva história” (LÖWITH, 2014, p. 37) e justamente

por ser um sistema é repleto de elementos singulares que o compõem, voltando toda a história da humanidade para um futuro de progressão do espírito humano rumo ao absoluto.

Dentre os principais elementos que compõem o sistema histórico da *Filosofia da História* de Hegel, destacam-se o espírito, a liberdade, o tempo, a providência, a razão, a astúcia da razão, as fases de amadurecimento do espírito e o absoluto. Todos esses elementos possuem conceitos específicos dentro da filosofia hegeliana que não necessariamente remontam a conceitos utilizados por outros autores da filosofia da história. Dentro da perspectiva hegeliana, o fluxo da história é guiado pelo amadurecimento do espírito no decorrer do tempo. O espírito não surgiu pronto, ele necessitou de diversos anos e teve que passar por diversas sociedades para que alcançasse o máximo de maturidade. Para Hegel, o tempo em que viveu foi, até então, o estágio mais amadurecido do espírito, não sendo esse o último estágio possível de amadurecimento do espírito, mas sim o mais evoluído. A última etapa do espírito seria o absoluto, um estágio que ainda deveria ocorrer no futuro.

Apesar do espírito muitas vezes ser entendido como algo que a humanidade possui e perde ao término da vida, como se fosse a alma do ser humano, tal concepção do termo foge do sentido original. Hegel utilizou o termo alemão *Geist* para descrever o que compreendemos em português como “espírito”. No entanto, no decorrer das *Lições sobre a Filosofia da História*, o termo mostra uma utilização diversificada, podendo ser compreendido também como *mente*. Segundo Inwood, o termo não se refere somente à mente, mas também à mente, podendo ser entendido como um *singular coletivo*. Assim, para compreender melhor *Der Geist* demonstrado por Hegel, deve-se entender que essa palavra remete às seguintes características

(a) não envolve nenhuma COISA ou substrato subjacente, mas é atividade pura; (b) ela se desenvolve por fases em formas sucessivamente superiores, principalmente pela reflexão sobre seu estágio³¹ atual; e (c) ela assume, cognitiva e praticamente, o que é diferente de si mesma, a natureza, bem como os níveis mais baixos de *Geist*, e realiza-se neles. O desenvolvimento de *Geist* é às vezes concebido como lógico e não temporal (por exemplo, na Enc. III), às vezes como histórico (nas LIÇÕES) (...)

No entanto, como é atividade, não uma coisa e, como verdadeiramente infinito, não é nitidamente distinto do finito, o *Geist* não pode simplesmente transcender os fenômenos mundanos, e é difícil de distinguir da estrutura lógica desses fenômenos. A alegação de Hegel de que *Geist* é o absoluto não significa que tudo é mental ou produto de nossa própria mente, mas que: (a) o sistema unificado de PENSAMENTOS e estruturas racionais que formam o núcleo do (subjeto) *Geist* são imanentes em natureza e no desenvolvimento do próprio *Geist*; e (b) "ultrapassa" o espírito/mente (*ubergreift*)

³¹ Inwood utiliza a palavra “estágio” para designar as mudanças às quais o espírito passa no decorrer do tempo. Löwith utiliza a palavra “level” em *Meaning in history*, palavra a qual foi traduzida para “estádio” (Löwith, 1977, p. 61) na versão portuguesa. Devido ao uso de estágio ou estágio não trazerem prejuízos semânticos para a ideia central, a partir deste momento será utilizada a palavra estágio para designar as mudanças ocorridas na história do espírito.

e IDEALIZA o que é outro que não o espírito, por suas atividades cognitivas e práticas (INWOOD, 1992, p. 276-277).

Burbidge, em contrapartida, parte de um conceito mais simplista ao definir o espírito como uma “vida autoconsciente” que “aplica-se tanto ao divino quanto ao humano”. Para o autor, Hegel designa o espírito, ao explica-lo na *Fenomenologia do Espírito*, como “um tipo de conhecimento no qual os membros de uma comunidade compreendem e apreendem a complexidade de sua própria interação, em grande parte através de trabalhos de literatura” (BURBIDGE, 2008, p. 173). Mesmo trazendo informações complementares à compreensão de Inwood, o entendimento de espírito descrito por Burbidge não vence por completo o conceito, pois não gera a ideia de autorreflexão e liberdade de escolha, como é informado por Magee

Espírito significa para Hegel algo próximo do que entendemos por "natureza humana". No passado, os acadêmicos rotineiramente traduziam o *Geist* de Hegel como "mente", mas a mente é na verdade apenas parte do que o termo significa. Espírito refere-se à forma única de consciência possuída pelos seres humanos. Ao contrário de todos os outros animais, os seres humanos são capazes de autoconsciência ou autoconscientização: somos os seres capazes de nos conhecer. Em comum com outros animais, nós possuímos instintos e impulsos - mas a diferença é que podemos refletir sobre eles, compreendê-los e, até certo ponto, reprimi-los. Também somos capazes de reagir contra esses impulsos, até mesmo negando ou sufocando-os (como no caso de indivíduos que escolhem uma vida de celibato voluntário). De fato, em grande parte, os seres humanos escolhem ser o que são - eles escolhem sua própria natureza através do ato de autocompreensão ou autodescoberta. Em termos essenciais, é isso em que a liberdade humana consiste

A maturidade consiste em grande medida no processo de aprender a pensar criticamente sobre nós mesmos e alcançar um grau de autoconsciência. Mas tudo isso também é verdade para a raça humana como um todo. Como raça começamos, acredita Hegel, em um Estado infantil e fomos governados por crenças infantis - mitos e superstições. Na verdade, éramos autores deles, mas não éramos suficientemente autoconscientes para perceber isso. Porque não tínhamos consciência, não tínhamos liberdade, pois não podíamos ver até que ponto poderíamos mudar as ideias pelas quais vivíamos e, portanto, moldar nossa própria natureza. Para Hegel, a história é, de fato, a história de nossa conquista gradual da autoconsciência, que é simultaneamente a realização de nossa liberdade, nossa capacidade de autodeterminação. Com essa conquista, que realmente ocorre no período moderno, o espírito humano é plenamente realizado (MAGEE, 2010, p. 226).

Magee completa a sua definição reforçando o longo caminho ao qual o espírito precisa percorrer para alcançar o autoconhecimento até chegar ao ponto mais alto de autoconsciência, momento em que o espírito terá como ver a si mesmo, sem ter medo de ver a verdade de si, através da filosofia, uma vez que “a filosofia (...) ensina-nos que todas as propriedades do espírito só existem mediante a liberdade, são todas apenas meios para a liberdade, todas a procuram e a criam” (HEGEL, 2008, p. 23), logo a humanidade só alcançará o nível mais elevado de

autoconhecimento e se enxergará como indivíduo livre se exercitar a razão para alcançar a liberdade.

Mesmo tendo elementos diferentes, os três conceitos apresentados acima se complementam e explicam de maneira clara o que é o espírito na filosofia hegeliana: a) não é uma coisa, é atividade pura; b) se desenvolve por fases, ou estádios, sucessivos no decorrer do tempo e das sociedades humanas; c) é aplicável ao divino e ao humano; d) é a natureza humana adquirida através do autoconhecimento e do amadurecimento gradual através dos estádios sucessivos da história; e) como processo de amadurecimento, o espírito começa como uma criança e amadurece com os sucessivos estádios do espírito. Esse último aspecto merece destaque, pois para Hegel o mundo tem uma lógica de criação e amadurecimento que não corresponde às teorias mais atuais sobre o surgimento do homem, em que a humanidade teria nascida no continente africano e teria migrado há milhares de anos para os outros continentes.

Para Hegel, o mundo tem uma lógica de criação através do amadurecimento do espírito em busca da liberdade. Assim, o mundo percorre uma história de Leste a Oeste, Oriente ao Ocidente, que é o caminho da história humana e, também, do espírito inserido no contexto da História Universal. Nas *Lições sobre a Filosofia da História*, Hegel afirma que o objetivo da obra é a história universal, que “situa-se no campo espiritual”. Por se tratar do campo do espírito, a história universal é a história do espírito em busca da sua essência que é a liberdade, como é informado pelo autor: “A natureza do espírito é conhecida por meio de sua perfeita oposição. Como a substância da matéria é o peso, assim devemos dizer que a substância, a essência do espírito, é a liberdade” (HEGEL, 2008, p. 23). Há diversos trechos na obra que reforçam a ideia de que a liberdade é o objetivo do espírito e é o sentido ao qual a história da humanidade deve trilhar³², porém é somente através do exercício da razão é que o mundo alcançará verdadeiramente a liberdade. A razão deve governar o mundo e deve ser o pilar central do pensamento humano, ela “é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual”, é nutrida pela sua própria existência e existe na realidade, não é “apenas um ideal”, mas sim toda “essência e verdade” tendo como objetivo o “objetivo final absoluto” (HEGEL, 2008, p. 17), que é a própria história universal. Mesmo com toda a força da razão, que é potência pura, a filosofia da história de Hegel demonstra a existência da providência divina agindo no

³² “A história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo” (HEGEL, 2008, p. 24); “a história universal é ao progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer” (HEGEL, 2008, p. 25); Como determinação do mundo espiritual, pela qual ele é o mundo substancial, o mundo físico a ele subordinado, em termos especulativos, não tem nenhuma verdade em relação ao primeiro, a não ser como *causa final do mundo*, consciência do espírito de sua liberdade e, igualmente, realidade de sua liberdade (HEGEL, 2008, p. 25).

mundo. Essa também é real e, pela perspectiva hegeliana, não se contrapõe à existência da razão.

Para Löwith, a filosofia da história hegeliana tem o cristianismo como uma base sólida. Por isso, um biógrafo de Hegel “poderia com justiça caracterizar a filosofia hegeliana como uma ‘definição permanente de Deus’, em virtude de, em grande medida, ser uma filosofia apoiada na base história da religião cristã” (LÖWITH, 2014, 31). O cristianismo emana pelas páginas das obras de Hegel, não tendo como ocorrer uma oposição completa entre a razão e o divino, visto que a razão humana, para Hegel, é guiada pela própria providência:

Outro ponto é que essa manifestação do pensamento de que a razão governa o mundo está ligada a uma outra aplicação, que conhecemos na forma da verdade religiosa, vale dizer, que o mundo não foi abandonado ao acaso e a causas externas aleatórias, mas que é regido por uma *Providência*. Já esclareci que não tencionava recorrer à vossa fé no princípio da razão. Se a natureza particular da ciência filosófica não excluísse o recurso a pressuposições, eu poderia apelar para vossa fé na *forma religiosa* desse princípio, e isso, mais ainda do que a ciência de que tratamos aqui, fornecerá a prova senão da verdade, pelo menos da exatidão desse princípio. Então, a verdade que uma *Providência* divina preside os acontecimentos universais equivale ao princípio citado, pois a Providência divina é a sabedoria que, com um poder infinito, concretiza os seus objetivos, isto é, o objetivo absoluto e racional do mundo: a razão é o pensar livre e determinante de si mesmo (HEGEL, 2008, p. 19).

Apesar de Hegel ter definido bem a razão, não o fez com a providência. O autor aponta que a providência age no mundo e o ser humano pode ter a fé na providência, mas também deixa a entender que se torna complicado mensurar como a providência age no mundo ou até mesmo compreende-la. Ela existe, mas não é compreensível aos olhos humanos, por isso ao falar da história universal não se deve ater às “miudezas da crença na Providência” (HEGEL, 2008, p.20). Dessa forma, Löwith conclui que “o plano da providência não deve estar ao alcance da nossa compreensão. Apenas em casos isolados, em circunstâncias específicas, deve este plano ser divulgado” (LÖWITH, 1977, p. 62). Possivelmente, a única forma de compreender a providência seria fazendo com que o espírito alcance o absoluto, através da razão e da conquista da liberdade. Fazendo isso, o espírito poderia penetrar no “âmago da Divindade” e compreender a verdade (HEGEL, 2008, p.20). Logo, segundo o exposto por Hegel nas *Lições*, o homem consegue compreender a história universal através da razão, porém não consegue compreender

a divindade sem alcançar o absoluto³³. É nesse contexto que Hegel desenvolve a sua ideia de astúcia da razão, termo que também gera inicialmente incompreensão no leitor.

Para Hegel, durante as mudanças de estádios, as paixões humanas se mostram nas ações dos seres humanos. Os grandes nomes da história fizeram grandes feitos e a marcaram não por terem consciência de que tais atitudes os eternizariam, mas sim por terem obedecido os seus interesses particulares, as suas paixões. “Tais heróis parecem esgotarem-se em si mesmos, e suas ações produziram situações e condições mundiais que parecem ser unicamente sua tarefa e obra”, eram verdadeiros amantes das próprias causas. Os destinos de tais personalidades, era somente “trabalho e esforço”, sem descanso para administrarem “o espírito da história universal, e concluímos que isso não era um destino feliz” e ao alcançarem os seus objetivos caíam como “vagens esvaziadas no chão. Morrem cedo como Alexandre, são assassinados como César ou exilados para a ilha de Santa Helena como Napoleão (HEGEL, 2008, p. 33-34). Percebe-se que, na visão hegeliana, esses homens não tinham uma vida tipicamente feliz, mas ao realizarem os seus interesses particulares optaram por mudar a história universal, uma vez que o universal só pode ser composto por diversos indivíduos. Dessa forma, “o interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal”. Essa realização das paixões individuais, “deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa” (HEGEL, 2008, p. 35) é o que Hegel considera como astúcia da razão. Assim, nada acontece na história acidentalmente ou por acaso, pois é através da astúcia da razão, que é a realização dos desejos individuais, que a história universal é formada. Por fim, os indivíduos não sabem quando estão sendo guiados pela astúcia da razão e vivem por realizar suas ações de forma egoísta pensando que estão apenas realizando as próprias paixões. Mas isso faz parte do plano do universal, que é maior do que o individual. O universal é eterno, enquanto o individual perece em um curto tempo.

Pautando-se em tais descrições, “a astúcia da razão não é diferente do conceito cristão da providência divina” (MAGEE, 2010, p. 68). Hegel não explicou nas *Lições* um conceito

³³ Hegel utilizou o adjetivo absoluto para diversas ocasiões, sendo muito comum vê-lo junto com os substantivos ideia, liberdade, conhecimento e espírito. Portanto, percebe-se nas *Lições* uma utilização recorrente do termo espírito absoluto para designar a etapa mais evoluída do espírito, momento em que o espírito compreenderá a si mesmo através da arte, religião e filosofia e alcançará a real liberdade. Ver Magee, 2010, p. 19 e p. 67.

completo sobre a providência divina, mas se esforçou para criar dentro do seu sistema um substituto para ela – a astúcia da razão. Löwith concorda com a ideia de Magee e também acredita que a astúcia da razão é “uma expressão racional para providência divina”. Mesmo Hegel cunhando um termo para substituir a providência, que é um termo mais da área da teologia do que da filosofia, o significado da astúcia da razão mostra que, mesmo sendo uma ideia com princípios racionais, ela não deixa de ser uma força maior que guia a humanidade para um caminho. Conseqüentemente, “os povos, tal como indivíduos, não sabem ao certo para onde caminham; são instrumentos nas mãos de Deus” (LÖWITH, 1977, p. 63). Apesar da humanidade não saber ao certo para qual sentido devem seguir, Hegel aponta que claramente a história tem um sentido Leste a Oeste, visto que esse é o caminho ao qual a humanidade percorreu nos vários estádios do espírito para alcançar a verdadeira liberdade.

Dentro do sistema histórico de Hegel, o Oriente é comparado com uma criança, um ser sem maturidade e que não conhece a liberdade. “Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem, eles não o são. Eles sabem apenas que só *um* ser humano é livre”, sendo comparados a seres bárbaros e opressores. O único ser livre, que seria o próprio imperador, é considerado um “déspota, e não um homem livre) (HEGEL, 2008, p. 24). Para Hegel, a China, a Pérsia e a Índia são a infância do mundo por terem sido as primeiras civilizações a existirem. Devido à sua antiguidade histórica, é mais do que plausível que o espírito dessas sociedades seja um espírito imaturo que demandou séculos para progredir e alcançar um novo estágio para o Ocidente. À medida que o espírito se encaminha para o Ocidente, mais maduro ele irá se tornar e, conseqüentemente, mais próximo da ideia de liberdade ele estará. A história universal continua seu caminho perpassando pela “vitória decisiva sobre os persas, pela formação dos Estados gregos e romanos no Mediterrâneo e termina com os impérios cristão-germânicos no Norte Ocidental” (LÖWITH, 2014, p. 39)³⁴, que é o povo que realmente reconheceu a liberdade. Na realidade, Hegel considera que o estágio mais evoluído do espírito é a Europa em que vive - principalmente nas nações germânicas -, momento em que o espírito tomou consciência de si através do cristianismo para alcançar a liberdade, mas que a ainda não alcançou seu estágio absoluto.

Esse caminho de amadurecimento e que gera mudanças de estádios no espírito é um caminho que critica a escravidão. Não se pode ter consciência de liberdade e de evolução do espírito em sociedades que a escravidão é a base que sustenta o sistema social. Por isso, Hegel enfatiza a criação de um Estado que seja libertário, que pregue o fim da escravidão de um em

³⁴ Ver também LÖWITH, 1977, p. 63.

detrimento dos benefícios sociais de outros. Não pode haver mudanças nos estádios do espírito sem alcançar um Estado que permita a existência de um povo livre, por isso que Hegel valoriza tanto o caminho de amadurecimento e a paulatina conscientização do espírito de Leste a Oeste, perpassando pelos diversos estádios em que o espírito amadureceu. Hegel acredita que esse processo é um processo *evolutivo*, um processo de desenvolvimento que a história universal é guiada. Para designar tal fenômeno, de mudança dos estádios do espírito para uma versão mais atualizada, Hegel utiliza as expressões desenvolvimento, evolução e progresso³⁵. Não seria errado apontar que a cada estágio o espírito evolui, progride ou se desenvolve, pois isso envolve o princípio de uma história que evolui com o passar dos tempos, como é informado nas *Lições*: “O princípio da *evolução* envolve algo além, uma determinação interior, uma pressuposição efetiva que luta para se realizar. Essa determinação formal encontra a sua existência real no espírito que tem a história universal como o seu palco, propriedade e campo de sua realização” (HEGEL, 2008, p. 53).

Dado que a evolução da história surgiu no Oriente, Hegel diz que a China possui história, porém não possui liberdade. A Índia, por sua vez, mesmo com todos os seus códigos, leis e livros religiosos, não tem história. “Nesse país, todavia, o impulso para organização, ao começar a desenvolver as distinções sociais, petrificou-se nas classificações meramente naturais das castas” (HEGEL, 2008, p. 59). Logo, o povo indiano também não conhece a liberdade. A Ásia Central é o local em que se desenvolve a puberdade do espírito, sendo para Hegel um momento “que não demonstra mais a tranquilidade e a confiança de uma criança, sendo, antes, uma fase turbulenta e belicosa”. O mundo grego, por sua vez, seria a adolescência, “porque é ali que as individualidades se formam” (HEGEL, 2008, p. 95), sendo um avanço no estágio do espírito tendo um maior conhecimento sobre a liberdade ao compreender o objetivo, mas ainda mantém a existência da escravidão. O mundo romano seria a idade viril da história, um período de maior amadurecimento e liberdade, “porque o varão não depende do arbítrio do senhor, nem do capricho individual da beleza, mas serve ao fim universal, no qual o indivíduo atinge o seu próprio fim”. O Estado romano possibilita a participação da população em certas decisões, “mas que não é nem universal nem concreto”. Deve-se lembrar que a história romana é constituída basicamente de três momentos: monarquia, república e império. Em cada um desses momentos a população teve uma participação diversificada, sendo no período da república o momento mais

³⁵ Para Hegel, progresso significa “um avanço do imperfeito para o mais perfeito” um processo de modificação para gerar o contrário do anterior de si - o imperfeito. A imperfeição “é também o instinto, o impulso da vida espiritual para romper o invólucro da mera natureza, dos sentidos e de tudo que lhe é alheio a ela, para chegar à luz da consciência, isto é, de si mesma” (HEGEL, 2008, p. 55).

democrático enquanto que o império foi o surgimento de um novo despotismo. Logo, “O império romano não é mais o dos indivíduos, como ocorria na *polis* ateniense. Nele não há mais alegria ou satisfação, mas trabalho rude e áspero” (HEGEL, 2008, p. 96). A solução do despotismo criado durante o império romano será o surgimento do mundo germânico, a quarta idade do espírito: a velhice.

“A velhice do espírito é a perfeita maturidade e força; nela ele retorna à unidade consigo, em seu caráter totalmente desenvolvido como *espírito*” (HEGEL, 2008, p. 97). Esse é o momento em que, segundo Hegel, ocorre a secularização. O cristianismo combinado com o conhecimento e os costumes do mundo germânico deram origem a um mundo novo, no qual a Igreja e Estado dialogam e transformam o que era de posse do religioso na posse do espírito mundial:

O espírito, de novo refluindo sobre si próprio, produzindo a sua obra sob a forma de pensamento, e tornando-se capaz de realizar o racional graças unicamente ao princípio da mundaneidade³⁶. Acontece que, em virtude da eficácia de determinações universais, que têm o seu fundamento no princípio do espírito, o reino do pensamento é engendrado no real. Desaparece a antítese da igreja e do Estado; o espírito adapta-se à realidade e forma-se como existência orgânica em si. O estado não é mais inferior à Igreja, nem lhe é subordinado. Esta última não conserva qualquer privilégio, e o espiritual não é mais estranho ao Estado. A liberdade encontrou o instrumento para realizar o seu conceito, bem como a sua verdade. Isso é o resultado final a que o processo histórico deve chegar, e nós temos que percorrer o longo caminho que acaba de ser sumariamente indicado. Mas a extensão do tempo é algo muito relativo e o espírito pertence à eternidade; para ele, não há propriamente extensão (HEGEL, 2008, p. 97).

A visão de Hegel sobre a Europa do início do XIX resume-se basicamente nos países que reconheceram a Reforma Protestante como um meio para se alcançar o progresso e maturidade do espírito. Assim, há um destaque especial para a Inglaterra, que abraçou a Reforma aos seus moldes com a criação do Anglicanismo, e da própria Alemanha com o Luteranismo. A França, apesar de não ter passado por completo pela Reforma, passou pela Revolução Francesa, o que lhe garante um espaço primordial na história do espírito por ter avançado com a liberdade. Os eslavos, por sua vez, não são vistos como um grande progresso, pois são povos agricultores e “carregam consigo” a relação de “senhores e servos”, enquanto que os latinos, “como Itália, Espanha, Portugal e uma parte da França, a Reforma não triunfou” (HEGEL, 2008, p. 348). As últimas páginas das *Lições* são dedicadas para o progresso ao qual os países que passaram pela reforma conquistaram.

³⁶ A palavra utilizada por Hegel originalmente é *Verweltlichung*, traduzida como “mundaneidade” ou “mundanização”, que significa secularização. Na tradução das *Lições* para o inglês, J. Sibree utilizou mais a expressão “secular” para designar *Verweltlichung*, enquanto que Leo Rauch e Robert S. Hartman utilizaram tanto a expressão “secular” quanto “secular world”, dependendo da situação.

A Reforma é para Hegel um elemento crucial para a formação do progresso do espírito. Somente com Lutero o mundo pôde adquirir consciência e estar “livre para obedecer”, dando, assim, “a possibilidade de um desenvolvimento e a introdução da razão e da liberdade – e a razão e os mandamentos divinos são agora sinônimos” (HEGEL, 2008, p. 350). A força exercida pela Reforma modificou os países que passaram por ela de tal maneira, que costumes milenares que ora antes eram condenados, agora são aceitos:

Não trabalhar deixou de ser considerado algo santificado; passou-se a reconhecer como sublime o homem se fazer independente por meio da atividade, da inteligência e da diligência. É mais de acordo com a justiça de que aquele que tem dinheiro deva gastá-lo, mesmo que seja com coisas supérfluas, do que dá-lo a desocupados e mendigos, pois ele estará dando o seu dinheiro a igual número de pessoas, que, pelo menos, trabalharam ativamente por ele. A indústria, os ofícios e os negócios tornaram-se morais, e os obstáculos impostos pela Igreja desapareceram. A Igreja havia declarado ser pecado emprestar dinheiro a juros; todavia, a necessidade levava à violação de tal mandamento (HEGEL, 2008, P. 350).

Nesse ritmo eurocentrista da história³⁷, Hegel eleva os países que conseguiram realizar a Reforma Protestante e, conseqüentemente, aplicaram os ensinamentos do iluminismo – liberdade, igualdade e fraternidade. Dentro do pensamento hegeliano, mais a liberdade do que a igualdade ou a fraternidade – ao patamar do progresso. O trecho acima demonstra como os países que foram favoráveis pela Reforma conseguiram aplicar o liberalismo e, simultaneamente, a liberdade individual. Entretanto, os países europeus que se centralizaram na Igreja Católica não conseguiram evoluir o Estado para um regime mais libertário, os eslavos, por sua vez, ficaram presos a um regime agrícola e não romperam os grilhões entre servos e senhores. A Ásia, já citada anteriormente, teve dificuldades para reconhecer a liberdade no decorrer da história universal e posteriormente ficou presa ao princípio *maometano*, que, apesar de ter sido formado após o mundo cristão, conseguiu alcançar o “uma forma universal” em apenas oito séculos (HEGEL, 2008, p. 97). A África ficou como um território desconhecido, “fechada para o resto do mundo (HEGEL, 2008, p. 82), mas lá se reconhece a escravidão como algo positivo, pois “não a consideram como algo inadequado e incomum” e com isso consideram “os ingleses, que tanto fizeram pela abolição do comércio de escravos” seus inimigos. Na visão do autor, os reis africanos achavam primordial vender seus inimigos capturados “ou mesmo os seus próprios

³⁷ Deve-se salientar que, durante o século XIX, a história passou por uma fase positivista e por uma tentativa de ser transformada em ciência nas universidades europeias. Assim, os historiadores da época preocuparam-se em realizar, principalmente, estudos sobre a história da Europa ou das grandes civilizações da antiguidade (Mesopotâmia, Egito, Grécia e Roma). Com o surgimento de novas universidades ao redor do globo, no decorrer do século XX, iniciou-se um processo de estudos sobre a história dos outros continentes e uma preocupação em descentralizar a história do contexto europeu.

súditos” para movimentar esse comércio que era uma “injustiça, pois a essência humana é a liberdade”. Devido à existência da escravidão e por sua história ser desconhecida, ela não faz parte da história mundial e não foi focada nos estudos de Hegel, posto que ela “não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar e o que porventura tenha acontecido nela (...) pertence ao mundo asiático ou ao europeu” (HEGEL, 2008, p. 88). Essa última parte, Hegel se refere à Cartago que, por ser colônia Fenícia, é tida como uma criação dos asiáticos. Já o Egito é visto por Hegel como um momento de transição entre o Oriente e o Ocidente. Seja pelo impacto causado por essas palavras, ou não, o que se pode afirmar é que por grande parte do século XX, a visão sobre a história africana foi exatamente essa: o continente sem história. Somente com os avanços dos estudos durante a década de 1970 é que se percebeu que a história da África sempre esteve lá, só não era estudada devido à centralização dos estudos históricos no continente europeu.

Enquanto isso, a América era vista por Hegel como “a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal”. Por ser uma terra que ainda está em processo e que virá a ser, “a América não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à *história*, nossa preocupação é com o que foi e com o que é” (HEGEL, 2008, p. 79). Mesmo a América sendo uma terra que ainda será, estava à espera do progresso, já era sabido na época que a sociedade americana era movida pelo trabalho escravo dos africanos ou dos indígenas, o qual movimentava um grande comércio, citado no parágrafo anterior. Acompanhando o caminho do progresso do espírito através da história universal – Oriente/Ocidente –, o próximo passo para a evolução do espírito seria o continente americano, o continente que mais abraçou a escravidão negra entre os séculos XVI a XIX e não mostrou muitos traços de liberdade.

O curso da história universal hegeliano é um dos principais criadores das concepções de futuro de progresso e modificou sistematicamente a filosofia da história durante os séculos XIX e XX. Mesmo Hegel não sendo o primeiro a pensar em uma história progressiva, sua influência nas obras de historiadores e sociólogos do XIX torna-se nítida nas páginas de Marx e Burckhardt (que adotou a oposição ao progresso Hegeliano, optando por perceber a decadência). Como a história é um caminho de progresso do espírito, o início da história, que é a juventude do mundo – o Oriente – surgiu após várias outras sociedades que eram ágrafas. Por serem ágrafas, não puderam eleger leis ou formarem um Estado. Dentro dessa perspectiva, Hegel afirma que a “liberdade consiste somente no saber e querer objetivos universais, substanciais, como o direito e a lei, produzindo uma realidade que lhes é conforme: O Estado” (HEGEL, 2008, p.

57). Dessa forma, essas primeiras sociedades estão antes da história e são consideradas como pré-história. Essa pré-história está “fora do propósito” do esquema de fluxo da história universal. Hegel reforça sua argumentação ao informar que por mais que essas sociedades tivessem “revoluções, migrações e transformações muito violentas”, elas não tinham “história objetiva, porque não apresentam narrativa objetiva, narrativa histórica” (HEGEL, 2008, p. 59), ou seja, não seria possível estudar uma história que não possua documentação escrita que dê origem à uma narração histórica. Por anos, os historiadores positivistas do XIX concordaram com a abordagem hegeliana, não considerando que a história é a história da humanidade, desde o seu surgimento até os dias atuais, independente do surgimento da escrita. É com base nessa argumentação que surgiu o positivismo histórico e a busca do historiador por documentos que tragam a verdade à tona. Os questionamentos sobre a criação da história científica serão muito debatidos durante o século XX, o que deu origem à teoria da história como um desmembramento da filosofia da história³⁸.

O impacto dessas conclusões é primordial para o desenvolvimento do conceito de história durante o último século. A metodologia histórica e a tentativa de criação da história positivista, discutida anteriormente, tiveram Hegel e Comte como alicerce para a sua construção. Não obstante, junto com essas influências, Hegel conseguiu através das suas *Lições sobre a filosofia da história* modificar os rumos da ideia de progresso e, também, da ideia de futuro.

O futuro para Hegel é um futuro de melhorias, um futuro em que há o progresso do espírito. Sobre essa temática, a preocupação maior de Löwith é justamente compreender como Hegel criou um sistema histórico que envolve a progressão do espírito, tendo como guia o cristianismo, sem perceber que esse sistema já havia sido criado pela tradição judaico-cristã. De certa maneira, Hegel tentou criar um sistema que utilizasse a razão como seu guia, mas só reforçou como o cristianismo era o pano de fundo para apoiar as suas ideias. Portanto, dentro da perspectiva hegeliana de história, “com Cristo o tempo é preenchido, e o universo histórico torna-se, em princípio, perfeito, pois só o Deus cristão é verdadeiramente espírito e homem ao mesmo tempo”, sendo Hegel “o último filósofo cujo imenso sentido histórico está ainda bem limitado e disciplinado pela tradição cristã”. O que Hegel fez foi transformar a história cristã em uma história secularizada em um sistema filosófico. “Com esta secularização da fé cristã,

³⁸ Há diversas obras que tratam sobre o assunto. Dentro das cadeiras de história nas universidades, a filosofia da história é compreendida como teoria da história, sendo uma área que demanda questionamentos filosóficos sobre o processo de construção da história humana. Entendida na prática, a distinção entre Teoria da História e Filosofia da História é muito tênue e não é o tema deste trabalho. Sobre a influência de Hegel na história, entendida como prática científica, ou profissão, recomenda-se a leitura das obras *Teoria da História, Vol. II* de José D’Assunção Barros e *Uma Teoria da História*, da filósofa Agnes Heller.

ou, como diria Hegel, com esta concepção do Espírito, Hegel julgava-se leal ao gênio do Cristianismo realizando o Reino de Deus na Terra” (LÖWITH, 1977, p. 64). E assim como ocorre com a história escatológica, que possui seus princípios na tradição judaico-cristã, a história hegeliana também tem a sua consumação final ao transpor “a esperança cristã de uma consumação final no processo histórico enquanto tal”, na consumação do espírito perfeito e absoluto.

Para Löwith

“A história do mundo é o tribunal do mundo” (*Die Weltgeschichte ist das weltgericht*) é uma frase tão religiosa na motivação original, em que significa que a história do mundo caminha para o seu julgamento quando a história chegar ao fim, quanto irreligiosa na aplicação secular, em que significa que o julgamento está contido no processo histórico enquanto tal (LÖWITH, 1977, p. 64).

A história universal do espírito de Hegel conseguiu mesclar a visão da “teologia da história”, presente em Santo Agostinho, com uma “filosofia da História nem sagrada e nem profana. É uma curiosa mescla de ambas, fazendo descer a história sagrada ao nível da história secular e elevando esta ao nível da primeira” (LÖWITH, 1977, p. 65). Ao conciliar historicamente o cristianismo com o “mundo e o Estado”, pode-se afirmar que Hegel será o “último filósofo cristão, antes da ruptura entre a *filosofia* e o *cristianismo*” (LÖWITH, 2014, p. 58-59). O que se vê em Hegel, na visão de Löwith, é uma verdadeira Teodiceia da realização dos planos de Deus. O que gerou uma considerável ruptura entre o cristianismo e a filosofia foram os jovens da esquerda hegeliana, os quais tiveram em Hegel o mentor de suas ideias, mas esforçaram-se em romper com o cristianismo para alcançarem uma filosofia secularizada, uma vez que esses destruíram “o mundo burguês-cristão e, com isso, também a teologia filosófica hegeliana da reconciliação” (LÖWITH, 2014, p. 60). Após a ruptura entre o mundo cristão e o mundo laico, dada pelos jovens hegelianos, a modernidade buscou se afastar cada vez mais das estruturas de pensamento tipicamente cristãs e, logo, novos modelos começaram a emergir como alternativas para se racionalizar a história humana. Mesmo embebedos em razão e expectativas sobre o progresso, o pensamento europeu secularizado passou a conhecer, a partir da segunda metade do XIX, um novo lado: a decadência.

Jacob Burckhardt e Friedrich Nietzsche são dois dos autores mais respeitados por Löwith, tendo ele escrito livros para explicar o pensamento de ambos. Apesar das distintas cadeiras, Burckhardt e Nietzsche lecionaram juntos na Universidade da Basileia, aonde se aproximaram e acabaram por compartilhar ideias sobre o modernismo latente à época. Tanto no primeiro, quanto no segundo, pode-se encontrar nas páginas de suas obras visões menos modestas sobre o futuro.

Enquanto para muitos a modernidade era o símbolo da ascensão científica e progresso social, para Burckhardt e Nietzsche a modernidade demonstrava sérios sinais de decadência. A moral, a religião cristã, ou a sociedade como um todo jamais seriam o que foram esses mesmos elementos na Grécia Antiga. Para Nietzsche, a Alemanha de sua época sofria de um mal de ser eternamente “herdeiros” desse período áureo da história humana, não conseguindo ser novamente o que já se foi no passado. Essa tentativa frustrada de recuperar o caminho que em um momento foi entregue ao Ocidente pelos gregos jamais seria realizada com sucesso, pois os alemães não a seguiam de forma correta o bastante. Os alemães, seriam para Nietzsche “pupilos da antiguidade decadente” (NIETZSCHE, 2003, p. 70) e, por serem pupilos, jamais deixariam de ser os verdadeiros herdeiros.

Devido a visão histórica de Nietzsche basear-se na ligação do mundo do XIX com o pensamento dos gregos, Nietzsche acreditava na ideia do “eterno retorno”, uma visão cíclica sobre o tempo apresentada por Löwith em *O Sentido da História*. Para Nietzsche, a história se tornou, durante o XIX, algo supérfluo, sendo um estudo utilizado para os que cultuam o passado de forma excessiva, não remontando ao presente necessariamente aprendizados sobre o passado. O passado, o qual tornou-se digno de culto para exposição de ideias com tom de soberba à elite intelectual europeia, não acrescentava para esses indivíduos o essencial: o sentido para a vida. Não é que a história fosse inútil, mas ela deveria servir sempre ao seu propósito, como informa o autor:

Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim (NIETZSCHE, 2003, p. 5).

O fervor causado pelo advento da ciência histórica durante o XIX incomodava Nietzsche, o que o fez criar *A Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e da desvantagem da história para a vida*. No texto, o autor informa que o homem moderno padecia “de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela”. Por isso, ao citar Goethe, Nietzsche afirmou que “com nossas virtudes também cultivamos, ao mesmo tempo, nossos erros”, porém “uma virtude hipertrofiada - tal como me parece ser o sentido histórico de nosso tempo - pode se tornar tão boa para a degradação de um povo quanto um vício hipertrofiado” (NIETZSCHE, 2003, p. 6), e esse era o diagnóstico do homem moderno dado por Nietzsche: cultivou-se o vício hipertrofiado da história e a degradação estava próxima.

Dentro da perspectiva cíclica temporal de Nietzsche, o surgimento teria como consequência o amadurecimento e a sua subsequente decadência. A história serve ao homem para que ele possa constantemente se lembrar da ascensão, decadência e ressurgimento em um ciclo de eterno retorno em que o homem “se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou” (NIETZSCHE, 2003, p. 7-8), por isso sendo eternamente um ser histórico. O animal, por sua vez, seria um ser a-histórico, visto que “ele passa pelo presente como um número, sem que reste uma estranha quebra. Ele não sabe se disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero” (NIETZSCHE, 2003, p. 8). O homem, por não esquecer, vive por remoer aquilo que não pode ser esquecido, retoma constantemente o seu eu antigo para se remoer no seu atual, mas não percebe que a efêmera “existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer” (NIETZSCHE, 2003, p. 9) através de um ciclo de remorso e, quem sabe até, aprendizado. Não é que o aprendizado histórico seja inútil para Nietzsche, mas, segundo a lógica da *Segunda Consideração Intempestiva*, negar as próprias lembranças seria algo possível, e até faria o homem feliz, ali sem lembranças como o animal, “mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento” (NIETZSCHE, 2003, p. 10). Portanto, “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura” (NIETZSCHE, 2003, p. 10) e, para suportar tamanho fardo, o homem necessita de ter coragem em encarar o seu próprio passado e se apropriar sobre ele, dominá-lo em uma relação entre a lembrança e o esquecimento, o homem e o animal, para que, assim, “o histórico e o a-histórico” se tornem “na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura” (NIETZSCHE, 2003, p. 11).

Portanto, é justamente a ligação do homem com a memória que o distingue dos outros animais, que vivem no esquecimento a pastarem pelos campos³⁹. E, mesmo com a dependência de se lembrar do passado, o homem ainda mira o futuro e busca espera-lo com ansiedade, uma busca para que o futuro seja diferente do passado e do presente para que seja possível ocorrer definitivamente uma mudança na vida terrena. Para Nietzsche, esses seres humanos são denominados de

os homens históricos; o olhar para o passado os impele para o futuro, acende a sua coragem para manter-se por mais tempo em vida, inflama a esperança de que a justiça ainda está por vir, de que a felicidade está sentada por detrás da montanha para a qual estão se dirigindo. Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência se

³⁹ Ver NIETZSCHE, 2003, p. 7.

iluminará no decorrer de um processo. Assim, apenas por isto, eles só olham para trás a fim de, em meio à consideração do processo até aqui, compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente; eles não sabem o quão a-historicamente eles pensam e agem apesar de toda a sua história, e como mesmo a sua ocupação com a história não se encontra a serviço do conhecimento puro, mas sim da vida (NIETZSCHE, 2003, p. 5).

Os homens históricos podem ser considerados tanto os indivíduos que acreditam em um futuro escatológico quanto os indivíduos que acreditam no futuro de progresso. Independentemente da existência, ou não, de um pensamento secularizado, para Nietzsche a preocupação da humanidade com o futuro está conectada ao sentimento de esperança. No decorrer de sua explicação, ele não remonta ao princípio de que a esperança, como fruto do cristianismo, é o fator gerador de um futuro de progresso ou de uma justiça que a terra ainda não conheceu. A princípio, para o autor esse processo é uma decorrência da criação de uma história científica, que fez o homem moderno depender cada vez mais do conhecimento histórico para justificar suas ações e garantir a validade da sua existência. Como crítico da sociedade do XIX, Nietzsche percebia nessa ação um excesso cometido pelos seus contemporâneos ao exacerbarem a utilização da história como ciência, mas, ao mesmo tempo, negarem a sua verdadeira utilidade para a vida, como informa o autor:

Pensada como ciência pura e tornada soberana, a história seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade. A cultura histórica só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova e poderosa corrente de vida, do vir a ser de uma nova cultura, por exemplo; portanto, só se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela mesma domina e conduz.

A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura, mais ou menos como o é a matemática (NIETZSCHE, 2003, p. 17).

Por estar à serviço da vida, a criação de uma ciência positivamente histórica é um erro para Nietzsche. A busca por criar uma metodologia em que enquadre o conhecimento de toda a memória humana para que se alcance de forma exata a recriação de um fato histórico é, segundo a argumentação, um paradoxo, visto que “em meio a um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história” (NIETZSCHE, 2003, p. 17), ou seja, para que se possa ocorrer a existência de uma cultura, indivíduo ou povo, faz-se necessário que também exista um equilíbrio sobre o uso da história para que não aja um excesso sobre ela e a sua consequente decadência. Portanto, a história só pode se tornar pertinente aos vivos desde que esses perpassem por três aspectos: “ele age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação” (NIETZSCHE, 2003, p. 17). E é

com essa tríplice relação que o autor alemão defende a existência de três tipos de história, a monumental, a antiquária e crítica.

Durante muito tempo, a história buscava narrar os fatos das grandes civilizações, dos grandes nomes que foram imortalizados pelos seus feitos, buscava recriar as conquistas daqueles que se tornaram exemplos de domínio sobre a sua própria história. Nietzsche irá afirmar que essa perspectiva em que os grandes personagens da história são enfocados como autores do processo de construção do sentido histórico é definida como *história monumental*, uma história “onde apenas o que é grande sobrevive” (NIETZSCHE, 2003, p. 19). Fato comum para a época do autor alemão, exaltar os grandes fatos dos grandes nomes que marcaram a história deu origem à uma história em que o popular caiu no esquecimento e foram apagados como atores do sentido histórico, “grandes segmentos do passado são esquecidos, desprezados e fluem como uma torrente cinzenta ininterrupta, de modo que apenas fatos singulares adornados se alçam por sobre o fluxo como ilhas” (NIETZSCHE, 2003, p. 22). Para os adeptos da história monumental, a grandeza está na lembrança, na reconstrução do momento através de narrativas históricas que revivam aquele fragmento temporal que foi “*possível* uma vez, e, por isto mesmo, com certeza, será algum dia possível novamente” (NIETZSCHE, 2003, p. 20). Portanto,

A história monumental ilude por meio de analogias: através de similitudes sedutoras, ela impele os corajosos à temeridade, os entusiasmados ao fanatismo. E se imaginarmos esta história nas mãos e cabeças de egoístas talentosos e de salafrários exaltados, então impérios podem ser destruídos, príncipes assassinados, guerras e revoluções podem ser provocadas e a quantidade de "efeitos em si" históricos, isto é, de efeitos sem uma causa suficiente, aumenta de novo. Mas é o bastante lembrarmos os danos que a história monumental pode causar entre os homens de poder e de ação, sejam eles bons ou maus: que efeito ela não provoca, porém, quando os impotentes e os indolentes se apoderam e se servem dela (NIETZSCHE, 2003, p. 23)

Os perigos da história monumental existem, pois essa é guiada por uma narrativa que trará a tendenciosidade de seu narrador através das citadas “analogias”. Porém, o autor salienta que é através da história monumental que também ocorre a recordação sobre as grandiosidades do passado, não sendo um fato necessariamente negativo. “Em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário” (NIETZSCHE, 2003, p. 25), um estilo de história voltado ao nostálgico, “ao que preserva e venera, àquele que olha para trás com fidelidade e amor para o lugar de onde veio e onde se criou” (NIETZSCHE, 2003, p. 25). A história antiquária está ligada à lembrança, assim como a história monumental, entretanto o historiador antiquário busca a lembrança para retomar a nostalgia daqueles tempos passados para preservá-lo. E, assim, “com mão muito precavida, do que ainda

existe de antigo, busca preservar as condições sob as quais surgiu para aqueles que virão depois dele - e assim ele serve à vida” (NIETZSCHE, 2003, p. 25). O antiquário vive em busca de preservar tudo o que se passou para o passado sirva como um legado às gerações posteriores, esses historiadores buscam a preservação de todos os objetos que remetem ao passado, pois

a posse dos bens de seus ancestrais altera o seu significado no interior de uma tal alma: pois esta alma é muito mais possuída por eles. O diminuto e circunscrito, o esfacelado e obsoleto mantém sua própria dignidade e inviolabilidade pelo fato de a alma preservadora e veneradora do homem antiquário se transportar para estas coisas e preparar aí um ninho pátrio. A história de sua cidade transforma-se, para ele, na história de si mesmo; ele compreende os muros, seu portão elevado, suas regras e regulamentos, as festas populares como um diário ilustrado de sua juventude e reencontra a si mesmo em tudo isto, sua força, sua aplicação, seu prazer, seu juízo, sua tolice e seus vícios (NIETZSCHE, 2003, p. 25-26).

Se a grandiosidade dos tempos passados é uma história monumental e a preservação dos objetos nostálgicos que remontam o passado é o que faz a história antiquária, a história que vê o passado como condenável e passível de julgamentos é a história crítica, ou seja, “uma história que julga e condena” (NIETZSCHE, 2003, p. 25). Os historiadores da história crítica partem do princípio de que o passado merece ser julgado pelos vivos, ou seja, eles alcançam “um tal efeito conforme” trazem “o passado para diante do tribunal, inquirindo-o penosamente e finalmente condenando-o”, afinal “todo passado é digno de ser condenado - pois é assim que se passa com as coisas humanas: sempre houve nelas violência e fraqueza humanas potentes” (NIETZSCHE, 2003, p. 30). A condenação do passado não é uma questão de justiça, mas sim de impiedade. O historiador deve ser impiedoso em sua sentença, dado que a “sentença é sempre impiedosa, sempre injusta porque ele nunca fluiu a partir de uma pura fonte do conhecimento; na maioria dos casos a sentença seria idêntica, mesmo se pronunciada pela própria justiça” (NIETZSCHE, 2003, p. 30). Para Nietzsche, “viver e ser injusto são uma coisa só (...), pois porque somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes” (NIETZSCHE, 2003, p. 30), somos o coeficiente dos erros passados e das injustiças do passado e, por esse motivo, deve-se condenar aquilo que for digno de condenação, sem piedade ou remorso. A história crítica, por ser impiedosa, é uma história perigosa, “muito perigoso para a própria vida: e homens ou épocas, que servem desta maneira à vida, ao julgarem e aniquilarem um passado, são sempre homens e épocas perigosos e arriscados” (NIETZSCHE, 2003, p. 30). Para lidarmos com tamanho perigo é necessário buscar-se conhecimento para “confrontar a natureza herdada e hereditária” (NIETZSCHE, 2003, p. 31) e, assim,

combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite. Esta é uma tentativa de se dar, como que um passado a posteriori, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém - sempre uma tentativa perigosa, porque é sempre muito difícil encontrar um limite na negação do que passou e porque, em geral, as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras (NIETZSCHE, 2003, p. 31).

Para Nietzsche, esses três tipos de história estão à serviço da vida porque “de acordo com suas metas, forças e necessidades, todo homem e todo povo precisa de um certo conhecimento do passado, ora sob a forma da história monumental, ora da antiquária, ora da crítica” (NIETZSCHE, 2003, p. 32) para, por fim, alcançar o conhecimento sobre a própria vida em si, “não como um grupo de puros pensadores que apenas contemplam a vida, não como indivíduos ávidos de saber, que só se satisfazem com o saber e para os quais a ampliação do conhecimento é a própria meta, mas sempre apenas para os fins da vida” encarando esse princípio somente “sob o domínio e condução suprema destes fins” (NIETZSCHE, 2003, p. 32). Essa é a verdadeira “ligação natural que uma época, uma cultura, um povo devem ter com a história” (NIETZSCHE, 2003, p. 32), sem necessariamente buscar na história uma espécie de guia ao qual irá gerar o modelo ideal de futuro ou confortar a humanidade sobre os problemas do presente. E, mesmo com essa busca de uma história que fosse necessária à vida, buscou-se transformá-la como uma ciência que justificasse as ações humanas, ou seja, a “exigência de que a história deve ser ciência” (NIETZSCHE, 2003, p. 32). Com isso, o raciocínio de Nietzsche aponta que cada vez mais o ser humano criou um excesso de história que afetou a própria vida como uma doença, “o excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como de um alimento poderoso” (NIETZSCHE, 2003, p. 94-95). Com isso, o autor aponta que “os antídotos” que podem curar a vida do excesso de “histórico chamam-se o a-histórico e o supra-histórico” (NIETZSCHE, 2003, p. 95).

Na *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche conceitua os seres a-históricos e supra-históricos. O primeiro é tido como o ser que vive a parte da história, mesmo estado inserido nela. Assim como o animal, os seres a-históricos vivem com a sua própria sinceridade independentemente das lembranças do passado, vivem “em uma certa felicidade, ao menos sem enfado e sem disfarces” (NIETZSCHE, 2003, p. 12) envolto em uma atmosfera “na qual a vida se produz sozinha” e perpassa pela sua existência. Por essa perspectiva, o ser humano a-histórico está na distinção entre o humano e o animal e

somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se torna homem. No entanto, em um excesso de história, o homem deixa novamente de ser homem, e, sem aquele invólucro do a-histórico, nunca teria começado e jamais teria ousado começar (NIETZSCHE, 2003, p. 12).

O supra-histórico, por sua vez, é denominado como o ser que vive sem “sentir de maneira nenhuma seduzido para continuar vivendo e colaborando com o trabalho da história, uma vez que reconheceria a condição de todo acontecimento, aquela cegueira e injustiça na alma do agente” (NIETZSCHE, 2003, p. 14), é todo aquele que “estaria curado do risco de tomar a partir de então a história exageradamente a sério, pois aprenderia com cada homem, a cada vivência entre gregos ou turcos, em uma hora do século um ou do século dezenove, a responder à pergunta como e para que se viveu” (NIETZSCHE, 2003, p. 14). Os supra-históricos, então, são todos os que conseguiram extrair da história o aprendizado real para a vida sem necessariamente ter extrapolado o uso da história ou ter diminuído a vivência dos homens contemporâneos. Com esses conceitos formados, o problema levantado por Nietzsche continuava: a humanidade do XIX sofria com o excesso de história. Como a existência a-histórica e supra-histórica seria a solução para o excesso de uso da história que levou o XIX ao historicismo?

A resposta encontrada pelo filólogo alemão era de que a humanidade deveria se indagar o que seria mais importante: “a vida deve dominar o conhecimento, a ciência, ou será que o conhecimento deve dominar a vida”? (NIETZSCHE, 2003, p. 96). Para tal questionamento, a resposta de Nietzsche é a vida, “pois um conhecer que aniquila a vida aniquilaria ao mesmo tempo a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003, p. 96), logo a história que sempre deve estar à serviço da vida não pode ser puramente científica à serviço do conhecimento, ela deve estar à serviço da própria humanidade para que a cultura, no sentido grego, não seja esquecida. E, como conclusão de tal perspectiva,

O conhecer pressupõe a vida: ele tem, portanto, o mesmo interesse na conservação da vida que todo e qualquer ser tem na continuação de sua própria existência. Assim, a ciência necessita de uma inspeção e de um controle superiores; uma doutrina da saúde da vida coloca-se bem ao lado da ciência; e uma sentença desta doutrina da saúde diria: o a-histórico e o supra-histórico são os antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico, contra a doença histórica. É provável que nós, os doentes de história, também tenhamos de sofrer com os antídotos. Mas o fato de sofrermos com eles não é nenhuma prova suficiente contra a correção do tratamento escolhido (NIETZSCHE, 2003, p. 96).

Um dos grandes males da modernidade vista por Nietzsche era o excesso de busca por conhecimento e falta de preocupação pela vida. Quando a humanidade passou a supervalorizar a história criando-a como uma ciência, o mundo entrou em um paradoxo em que se lembrava

de todo o passado e ao mesmo tempo a humanidade se esquecia quem ela era. A cultura alemã do XIX, a qual Nietzsche se refere, havia se tornado um conjunto de lembranças sobre as eras anteriores que fizeram com que os alemães perdessem a ideia de quem eles eram no presente. A crítica feita ao passado não necessariamente remetia a uma crítica feita ao presente, eles não percebiam o que eles haviam se tornado ao engrandecerem a posse sobre o conhecimento histórico e inutilizarem tal conhecimento para a vida, talvez esteja nessa percepção a origem de tantas críticas do autor sobre o modernismo histórico do XIX. Fato semelhante Nietzsche aponta que foi realizado pelos gregos, quando se perderam em meio ao caos de sua própria cultura:

Houve séculos em que os gregos se encontravam diante de perigo semelhante àquele no qual nos encontramos, a saber: o da inundação pelo estranho e pelo passado, de perecer junto à "história". Eles nunca viveram em uma orgulhosa inviolabilidade: por muito tempo, sua "cultura" foi muito mais um caos de formas e conceitos estrangeiros, semitas, babilônicos, lídios, egípcios, e sua religião era uma verdadeira batalha entre os deuses de todo o Oriente: mais ou menos semelhante como agora a "cultura alemã" e a religião são, um caos em si cheio de lutas entre todos os estrangeiros e todo o passado (...). Os gregos aprenderam paulatinamente a organizar o caos, conforme se voltam para si de acordo com a doutrina délfica, ou seja, para suas necessidades autênticas, e deixam morrer as aparentes. Desta feita, eles se apossaram novamente de si mesmos (NIETZSCHE, 2003, p. 98).

Para recuperar a si mesmo é necessário que o homem seja a-histórico ou supra-histórico, alcance uma utilização da história para a vida e não dependa da história como uma fonte de conhecimento científico. “Cada um precisa organizar o caos em si, de tal modo que se concentre nas suas necessidades autênticas” (NIETZSCHE, 2003, p. 99), cada indivíduo necessita de conhecer a si mesmo para que se torne verdadeiramente humano e domine o conhecimento para a vida, e não para o contrário. “Sua sinceridade, seu caráter vigoroso e verdadeiro precisa se opor algum dia ao que apenas sempre repete o já dito, o já aprendido, o já copiado. Assim, ele começará a compreender que a cultura também pode ser outra coisa do que *decoração da vida*”, a cultura não será “dissimulação e disfarce”, mas sim o verdadeiro conceito de cultura grego, será “uma *physis* nova e aprimorada, sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção, como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer” (NIETZSCHE, 2003, p. 99). E somente quando o indivíduo alcançar esse patamar ele irá aprender “com sua própria experiência que foi a partir da própria força suprema da natureza ética que os gregos conseguiram a vitória sobre todas as outras culturas” (NIETZSCHE, 2003, p. 99).

Sem alcançar a fórmula citada acima, o que restará a uma civilização será a decadência. Entretanto, a decadência faz parte do processo histórico e sempre irá ocorrer em algum momento. Ela é inevitável, pois é o sentido histórico obrigatório ao qual todas as coisas percorrem,

“O fenômeno da *décadence* é tão necessário quanto qualquer ascensão e progresso da vida” (NIETZSCHE, 2011, p. 43), sendo um processo natural já que “nenhuma sociedade é livre para permanecer jovem. Mesmo na sua melhor força ela tem que formar lixo e detritos” (NIETZSCHE, 2011, p. 44) e, conseqüentemente, estará mais próxima da decadência. Nietzsche, ao pensar sobre a decadência, partiu do pressuposto de que a história seguia as regras do eterno retorno, o qual tem as suas origens no sistema temporal cíclico dos gregos, em que tudo surge, atinge a sua maturidade e, posteriormente, a sua decadência, um ciclo que é eterno e implacável.

Como Nietzsche possuía forte influência da cultura clássica, o autor retomou o conceito temporal grego sem precisar aniquilar com o conceito original. Segundo Löwith, esse processo ocorreu graças à influência do “Cristianismo contemporâneo que evocou em Nietzsche o renascimento de uma ideia que era básica para o pensamento pagão” (LÖWITH, 1978, p. 223), mas estranha para um mundo que vivia a quase dois milênios sob a égide do temo escatológico. A abertura criada pela herança judaico-cristã para a existência de um futuro com perspectivas de mudanças deu a Nietzsche os elementos necessários para retomar a ideia do eterno retorno grego como um modelo alternativo tanto para a ideia de progresso quanto para a ideia escatológica. “Colocado na fase final de um Cristianismo dissipado”, Nietzsche “teve de procurar ‘novas fontes do futuro’, e encontrou-as no paganismo clássico. A morte do Deus cristão fê-lo entender novamente o mundo antigo” (LÖWITH, 1978, p. 223) e perceber que o futuro pode aceitar mudanças, mas que as coisas terrenas irão, em algum momento, encontrar o seu fim. Partindo dessa perspectiva, a história obedece a ciclos de surgimento, auge e declínio, o que garante com que nada nesta terra atinja uma duração eterna, a não ser o ciclo natural ao qual os próprios seres vivos são inseridos dentro do tempo, esse é o eterno retorno. Nietzsche não deu um fim à história, mas deu um fim aos atores da história humana. O fim está muito mais relacionado à existência humana, à existência das sociedades e da cultura. O eterno retorno sempre irá permanecer agindo nesses elementos e ocorrendo permanentemente em um padrão que, a princípio, parece paradoxal, mas que obedece à uma simples regra: assim como o tempo é eterno, o eterno retorno também o é. Da mesma maneira que o conceito de tempo vem sendo aprimorado na história com o passar das sociedades e dos séculos, tudo o que perpassa pela Terra terá influências dos antepassados e apresentará elementos de modelos culturais anteriores. “Ao fazer reviver a ideia do eterno retorno, Nietzsche era fiel à sua própria perspectiva de que havia um padrão definido de filosofias possíveis que é constantemente preenchido, pois não é muito fácil ser moderno para além da grande alternativa dos esquemas clássicos e cristão” (LÖWITH, 1978, p. 224) e, portanto, o sentido da história de Nietzsche segue uma perspectiva

temporal circular e mutável, é a junção dos elementos cristãos com os elementos pagãos em um modelo temporal alternativo ao que havia na época.

Para Löwith, a obra que melhor detalha o eterno retorno de Nietzsche é *Assim falou Zaratustra*. Tanto em *Nietzsche: Philosophy of the eternal recurrence of the same* quanto em *De Hegel a Nietzsche*, o autor explora as passagens de *Zaratustra* para explicar a fonte do pensamento nietzschiano, como pode ser percebido nos trechos abaixo

Três figuras alegóricas caracterizam esse caminho desde o espírito que é liberado pela negação até o professor da eterna recorrência. O andarilho acompanhado por sua sombra simboliza o progresso até a borda do nada. O errante acompanha o sobrenatural Zaratustra (que também ainda vagueia) como sua sombra, e finalmente o deus Dionísio ocupa o lugar de Zaratustra. No final, Nietzsche sabia que ele próprio era, desde o início, o último discípulo de Dionísio. A última e mais elevada posição em direção à existência é alcançada na posição dionisíaca, que de uma vez por todas diz sim ao todo do Ser e do tempo (LÖWITH, 1997, p. 25-26).

O pensamento de Nietzsche é um pensamento sistemático, em cujo começo encontra-se a morte de Deus, no centro o niilismo⁴⁰ e ao final a autossuperação do niilismo no eterno retorno. A essas três etapas corresponde a tripla transformação do espírito no primeiro discurso de Zaratustra. O “tu deves” da fé cristã transforma-se no espírito que se tornou livre do “eu quero”; no “deserto da liberdade” em direção ao nada acontece a última e mais difícil transformação do “eu que quero” em “eu sou”, a saber, na totalidade do ser. Com essa última transformação da liberdade em nada e na necessidade livremente desejada de um eterno retorno do mesmo, realiza-se para Nietzsche seu destino temporal como um “destino eterno”; seu *ego* torna-se um *fatum*. E *Ecce homo*, esse acaso da existência, deve mostrar que somente nos “tornamos” aquilo que já “somos” porque o supremo astro do ser é a necessidade, na qual coincidem o caso e o ser-si-mesmo (LÖWITH, 2013, p. 241).

Segundo Löwith, Nietzsche retomou a concepção do eterno retorno para que esse pudesse ser a superação do niilismo. Portanto, o eterno retorno seria um novo “sistema” para explicar o sentido ao qual a história caminha. Nesse sistema, a eternidade, como um elemento temporal, “se encontra no *caminho* pelo qual Nietzsche, simultaneamente, ultrapassa o ‘tempo’ e o ‘homem’”. Ele é uma escapatória a partir da história do cristianismo e é caracterizado por Nietzsche como ‘autossuperação do niilismo’, que, por sua vez, origina-se da morte de Deus” (LÖWITH, 2013, p. 241). A figura de Zaratustra na filosofia nietzschiana, por sua vez, é a de “vencedor de Deus e de nada” (LÖWITH, 2013, p. 241), é um “aspecto duplo” o qual garante que a doutrina de Nietzsche “é uma autossuperação do niilismo, na qual vencedor e vencido são uma única coisa. Eles estão unidos tal como a ‘dupla vontade’ de Zaratustra, o ‘duplo olhar’ dionisíaco sobre o mundo e o ‘duplo mundo’ dionisíaco constituem *uma* vontade, *um* olhar e

⁴⁰ Löwith, em *De Hegel a Nietzsche*, conceitua niilismo como de duas formas: “ele pode não apenas ser o sintoma de uma decadência definitiva e má vontade com a existência, mas pode também ser um primeiro sintoma de fortalecimento além de uma nova vontade de existir -um niilismo dos fracos ou dos fortes” (LÖWITH, 2013, p. 236).

um mundo” (LÖWITH, 2013, p. 242). Esse duplo aspecto constante marca a ideia de que “nihilismo e retorno resultam do fato de que a vontade nietzschiana da eternidade constitui a *conversão* da sua vontade no nada” (LÖWITH, 2013, p. 242) e por isso anseia e necessita por uma superação. Como sistema, a doutrina do eterno retorno é para Löwith “expressamente um substituto da religião (...). Uma tentativa de chegar a ‘algo’ a partir do ‘nada’” (LÖWITH, 2013, p. 421), alcançar a uma nova filosofia sobre a história humana a partir do nihilismo⁴¹.

O nihilismo, como termo da filosofia nietzschiana, pode ser compreendido de maneiras diversificadas. Em Nietzsche, o nihilismo surge da decadência humana, da ruptura das tradições e da crença que a história rumo para a decadência. “Constitui, assim, uma situação de desnorreamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana” (VOLPI, 2012, p. 8). Essa falta de rumo ao qual a história irá seguir leva a humanidade a crenças mais extremas e “posições extremas não são resolvidas por moderadas, mas sim, por sua vez, por extremas, mas *inversas*” (NIETZSCHE, 2011, p. 52). A crença “na absoluta imoralidade da natureza, na ausência de finalidade e de sentido do *afeto* psicologicamente necessário, quando a crença em Deus e uma ordenação essencialmente moral não são mais sustentáveis” (NIETZSCHE, 2011, p. 52) são os fatores que levaram Nietzsche a concluir que a Europa estava vivendo um período de nihilismo, o qual se manifestava no século XIX “*não* porque o desprazer na existência” fosse “maior do que antes, mas porque”, como um todo, o europeu desconfiava “de um ‘sentido’ no mal, e de veras na existência” (NIETZSCHE, 2011, p. 52). E, é dessa forma que em seu extremo o nihilismo alcança o nada, a inexistência em um rumo ao progresso histórico, pois “essa é a forma mais extrema do nihilismo: o nada (o “sem sentido”) eterno!” (NIETZSCHE, 2011, p. 53), é a certeza que a humanidade alcançou a decadência e o futuro não será melhor do que já foi o passado. E, segundo o autor, o terreno europeu era fértil para a ascensão do nihilismo por estar infestado de “malsucedidos”, ou seja, “a mais insalubre espécie de homem na Europa (em todos os estamentos)” (NIETZSCHE, 2011, p. 55), os responsáveis por alavancarem o nihilismo europeu, os que antes eram protegidos pela moral e que sucumbiram:

a moral protegeu a vida diante do desespero e do salto no nada em homens e estamentos que foram subjugados e oprimidos por *homens*: pois a impotência contra os homens, *não* a impotência contra a natureza, produz o amargor mais desesperado. A

⁴¹ Os conceitos de eterno retorno e nihilismo são temas recorrentes na filosofia de Nietzsche, sendo trabalhadas em diversas obras, como: *Assim falou Zaratustra*, *A Gaia Ciência*, *Ecce Homo* e *A Vontade de poder*. Devido à grandiosidade do tema, o presente capítulo é apenas um recorte para relacionar a temática com a visão histórica do autor desenvolvida na *Segunda Consideração Intempestiva*.

moral tratou como inimigos, em geral, os detentores do poder [*Gewalthaber*], os perpetradores da violência [*Gewalttätigen*], os “senhores”, contra os quais o homem comum precisa ser protegido, isto é, primeiramente, encorajado, fortalecido. A moral, em seguida, ensinou a odiar e desprezar o mais profundamente o que é o traço fundamental de caráter de quem domina: sua vontade de poder. Eliminar, negar, esfacelar essa moral equivaleria a considerar o impulso mais odiado com um sentimento e uma valoração invertidos. Se o sofredor oprimido *perdesse a crença* em ter *direito* ao seu desprezo à vontade de poder, então entraria no estágio do desespero sem nenhuma esperança (NIETZSCHE, 2011, p. 53).

Nietzsche aponta que os sintomas de que os malsucedidos estão presentes na sociedade europeia seriam “a autovivissecação, a intoxicação, a embriaguez, o romantismo e, antes de tudo, a coação instintiva para ações com as quais se transformam em mortais os poderosos inimigos (...), a *vontade de destruição*”, ou seja, a vontade de um instinto que sucumbiu ao “instinto de autodestruição, da *vontade de nada*” (NIETZSCHE, 2011, p. 54). E o niilismo é, por si só, também um sintoma, é o sintoma “de que os malsucedidos não têm mais consolo algum: de que eles destroem para serem destruídos, de que eles, liberados da moral, não têm mais nenhum motivo para ‘entregar-se’”, que por fim também “*querem poder*, à medida que constroem os poderosos a serem os seus carrascos” (NIETZSCHE, 2011, p. 54). E como alcançar um término a tamanha desilusão? Como alcançar o topo se a humanidade *sucumbiu* ao instinto de autodestruição, ao nada? O antídoto, dado por Nietzsche, para o niilismo seria a crença no eterno retorno e essa espécie de malsucedidos

sentirá a crença no eterno retorno como uma *maldição* e, uma vez que seja atingida por ela, não recuará mais diante de nenhuma ação: não o extinguir passivamente, mas *fazer* com que se extinga tudo o que nesse grau é sem sentido e sem finalidade: ainda que isso seja apenas um espasmo, um raivar cego no entendimento de que tudo, desde eternidades, existia – até mesmo este momento de niilismo e prazer na destruição. – O *valor de uma tal crise* é o fato de que ela *purifica*, força a concentração de elementos aparentados e faz com que se arruinem mutuamente; o fato de que atribua tarefas comuns a homens que têm modos de pensar opostos – trazendo à luz, também entre eles, os mais débeis, os mais inseguros, dando assim o primeiro impulso a uma *reordenação das forças* do ponto de vista da saúde: reconhecendo comandantes como comandantes, subordinados como subordinados. Naturalmente, fora de todas as ordenações sociais existentes (NIETZSCHE, 2011, p. 55)

Por fim, o niilismo é o reflexo dos problemas criados pelo homem moderno, “‘o homem bom’, só que corrompido e seduzido por más instituições (tiranos e sacerdotes)”, o homem que busca “a razão como autoridade; a história como superação dos erros; o futuro como progresso” (NIETZSCHE, 2011, p. 58), o homem que confia no Estado cristão, no romantismo, e se desvirtua do seu caminho em busca de uma história niilista que apresenta “o fatalismo, o darwinismo; malogram as últimas tentativas de interpretar intimamente razão e divindade” com um excesso de “sentimentalismo diante do passado” (NIETZSCHE, 2011, p. 61). O eterno retorno

veio para ser a solução, a superação de tamanha decadência e putrefação da cultura ocidental, afinal “o cumprimento do niilismo requer o pensamento do eterno retorno. Não devemos, pois, pensar apenas que a vida se volta para o nada e, como o giro dos planetas, nada busque em seu percurso senão a si mesma” (VOLPI, 2012, p. 63). A superação do niilismo somente ocorrerá com a “transvaloração” dos valores, pois é esse o movimento que “cria o ‘super-homem’ como alguém que exprime a concentração máxima de *vontade de poder* e aceita o eterno retorno das coisas” (VOLPI, 2012, p. 63-64). Com a vontade de poder, o futuro ganha, em Nietzsche, a possibilidade de eternamente ocorrer o retorno de todas as coisas, mas aceitando a mudança, aceitando que o futuro não será de progresso técnico-científico, mas de aprimoramento humano.

Após a análise feita sobre a visão histórica de Nietzsche, encontra-se alguns pontos soltos entre a *Segunda Consideração Intempestiva* e a concepção de eterno retorno desenvolvida em suas diversas obras. O autor aponta que o ser supra-histórico é a superação do excesso de história, um problema da modernidade. O homem supra-histórico consegue superar a ciência para utilizá-la a serviço da vida, bem como a história. Seguindo essa perspectiva, seria o homem supra-histórico o homem que aceita o eterno retorno? No decorrer de suas obras, essa resposta não é dada pelo autor alemão, porém fica a abertura da possibilidade de o homem supra-histórico, aquele que aceita a história em prol da vida, ser um homem que rompe o niilismo e o ultrapassa, superando-o a favor da vida. Portanto, se esse homem supra-histórico supera o excesso de história da modernidade e busca o conhecimento para a vida, ele não pode ser considerado um niilista e, uma vez que o homem supra-histórico não é um niilista, ele deveria ser o contrário, um super-homem apto ao eterno retorno. Dentro da presente pesquisa, não se encontrou respostas claras sobre o tema, nem mesmo Löwith tendo entrado nesta seara e criado ligações que concluíssem tal raciocínio. O que o autor afirmou em suas obras que tratam sobre a temática niilista é que a visão de Nietzsche sobre a história é uma visão repleta de ambiguidades, como pode ser observado no trecho abaixo:

Igualmente ambígua é também a reflexão nietzschiana sobre a história do niilismo, cuja decisão já está pressionando, diante do horizonte de sua teoria do eterno retorno do mesmo. A ausência de «significado», «valor» e «propósito» é comum ao niilismo e ao eterno retorno do mesmo, mesmo que os signos sejam invertidos. O niilismo é a condição prévia verdadeira - historicamente necessária - da profecia nietzschiana do eterno retorno do mesmo, cuja necessidade cósmico-natural está destinada a derrubar a penúria do niilismo. A vontade de que o eterno movimento circular de nascimento e perecimento seja necessário é a última vontade de Nietzsche, e nela se resume a totalidade da sua filosofia experimental, desse última "experimento com a verdade". Consequentemente, sua teoria tem um duplo lado paradoxal: é a "auto-superação" do niilismo, na qual o superador e o superado são um e o mesmo. A "profecia" do eterno retorno é idêntica à muito diferente do niilismo, da mesma forma que a dupla "vontade" do Zarathustra, ansioso para ir para frente e para trás, o "olhar duplo"

dionisíaco para o mundo e o "mundo duplo" dionisíaco são em si uma vontade, um olhar e um mundo. Como movimento, essa vontade se desdobra no sentido que se inverte o avanço da liberdade em direção ao nada e o converte em afirmação do ser e recupera, no auge da modernidade, uma visão antiga do mundo (LÖWITH, 1998, 304-305).

Para Löwith, o eterno retorno e o niilismo são lados opostos de uma mesma moeda, são a mesma coisa em sentido opostos, porém não são conceitos idênticos. Ambas são percepções sobre a temporalidade humana. Porém, enquanto o niilismo busca o nada, o fim, a ruptura temporal, o eterno retorno preocupam-se com a própria eternidade, o ciclo eterno da vida. Löwith conclui que o pensamento histórico de Nietzsche se volta não à interrupção do tempo, com o niilismo, mas sim com a própria eternidade e sua eterna existência. “Se o tempo significa o mesmo que ‘temporalidade’, é dizer, a experiência da ‘imperfeição’ do instante que se enfraquece em cada caso entre um já-não e um ainda-não, a principal ideia de Nietzsche já não é uma filosofia do tempo, se não uma concepção da eternidade” (LÖWITH, 1998, p. 305). Dessa forma, Löwith compreende que os filósofos do XIX, desde Hegel até Nietzsche, buscam na história uma explicação para o tema que é intrínseco ao tempo: a própria eternidade. O eterno, a constante existência, é aquilo que não acaba e não se acaba. É uma constante regeneração que faz o eterno existir para todo o sempre. Dentro de um pensamento teológico é mais simples observar a eternidade, seja em Deus ou no próprio tempo, mas no pensamento filosófico, em que busca a racionalidade para explicar os fatos, o eterno se torna um pensamento de veras complicado e um terreno arenoso para se dissertar. Logo, seria a raça humana um ser eterno, bem como a sua história ou estaríamos sujeitos ao nada, um futuro de decadência e niilismo? O interessante sobre a discussão sobre o eterno em Hegel e Nietzsche é a sobriedade que dissertam sobre o tema. Ambos autores percebem que o eterno está muito mais ligado ao imaterial, e não ao material. Tudo que anda por essa terra será suscetível ao término, e mesmo que exista um futuro de progresso do Oriente ao Ocidente, ou o eterno retorno de todas as coisas, tanto Hegel quanto Nietzsche perceberam que só existirá história enquanto existir a humanidade, pois a história é um domínio da raça humana que necessita a existência da linguagem para existir. Logo, ela não é eterna e pode vir à decadência, pode rumar para o nada. Por mais que a visão de Hegel seja mais otimista, buscado o progresso como futuro, Nietzsche percebe que há a possibilidade de decadência no futuro, e acredita que existem sinais dessa decadência na sociedade europeia de sua época. O que Löwith percebe nesse movimento do pensamento do XIX é que a secularização do tempo fez com que a humanidade percebesse um futuro recheados de possibilidades que não fossem o fim dos tempos por meio da parúsia. O futuro, nas obras

Löwith, é uma peça chave para compreender a própria história e, conseqüentemente, a própria existência humana.

Conclusão

No decorrer da obra *O Sentido da História*, Löwith ultrapassou a ideia de secularização, apesar de ser um livro preocupado em explicar como ocorreu tal processo. Ao entender que o processo de secularização temporal era também um processo de mudança no conceito de temporalidade, Löwith criou com a obra uma Filosofia da História. Não se pode afirmar que Löwith chegou a alcançar um sistema para explicar a história, mas no decorrer da obra fica claro como o autor demonstrou que a sua tese de secularização, explorando diversos autores e fontes para alcançar de forma racional e histórica a fonte de seus questionamentos, é um problema de cunho filosófico e histórico. Portanto, a explicação dada pelo autor para o sentido ao qual a humanidade se encaminha busca a sua origem em fatores históricos, através de um raciocínio que engloba rupturas e continuidades.

A reconstrução dos conceitos de passado, presente e futuro, termos compreendidos de maneiras bem diversificadas pelas várias sociedades humanas, é o primeiro passo para conseguir extrair a verdadeira essência da obra. Sem a noção de temporalidade grega e a compreensão do tempo circular, a Filosofia da História de Löwith torna-se incompleta. Isso ocorre por Löwith não se preocupar exclusivamente com a secularização, mas por percebê-la como um movimento histórico que demanda conhecimento sobre a temporalidade e cultura grega. E é justamente a ruptura existente entre o tempo cíclico cristão para a criação de uma nova noção temporal, com a herança judaico-cristã, que levou o homem ocidental a acrescentar novas possibilidades à sua concepção de tempo. Com o surgimento da compreensão de tempo cristã, ocorreu a inserção da possibilidade de um futuro de mudança, um futuro em que o “vir a ser” é garantido pela divindade como a certeza de que o melhor sempre estará por vir, pois a humanidade, que anda nos caminhos da fé, alcançará a salvação. O que Löwith aponta é que a abertura gerada pelo futuro de mudança abriu, durante a modernidade, a possibilidade de se crer que todo o sofrimento humano e dificuldade terrena são passageiras, pois a eternidade não se encontra na vida, mas sim na morte. A morte na herança judaico-cristã surge como uma continuidade da vida, pois não é o fim em si, é apenas o começo do melhor momento que o homem poderá conhecer. Logo, a salvação encontrada na vida após a morte torna-se a ruptura entre o passageiro e o eterno, torna-se a concretização da existência de um Deus pai todo poderoso. E, segundo essa perspectiva, o futuro se converteu para o momento que deve ser aguardado não com medo, mas com júbilo, por ser o verdadeiro sentido da história: a salvação do povo escolhido.

A ideia de que existe um povo escolhido, a qual é muito comentada nas religiões mono-teístas de origem judaica, criou em diversos povos, junto com a possibilidade de um futuro de

salvação, a crença de que esses serem os verdadeiros seres guiados para a salvação ou para a supremacia e liderança mundial. A história de salvação, a história do povo escolhido que passa por provações terrenas para chegar no futuro com a sua libertação dos pecados garantida por Deus, é um elemento crucial para a história da sociedade Ocidental. Seja com as Cruzadas contra o Império Islâmico, ou com as viagens para além do Oceano Atlântico em busca de uma nova rota para as Índias, cada povo europeu em algum momento encontrou no meio das suas atividades um fato que justificassem que eles eram o povo verdadeiramente escolhido por Deus para alcançarem a salvação. A história rumo à salvação permitiu a crença em uma ideia que não existia na temporalidade grega, a ideia de que o futuro será alcançado para um bem maior e que será diferente do presente, será melhor.

A junção desses dois elementos, o futuro que possibilita a mudança junto com a história de salvação do povo escolhido, movimentou o pensamento europeu a uma filosofia da história que buscasse distanciar-se do pensamento religioso. A partir do século XVIII, buscou-se compreender a história humana através do uso da razão, se utilizando de explicações históricas que determinassem o “porquê” das coisas. A preocupação nesse momento girou muito mais em compreender o presente através do passado do que compreender o sentido ao qual a humanidade iria se encaminhar no futuro. O pensamento histórico do período buscava justificar, muitas vezes em um sistema de ação e reação, o como a humanidade alcançou o advento da modernidade. Essa maneira de ver a história, de um ponto determinista, fez com que muitos estudiosos da área optassem por ver o mundo como o resultado de um grande sistema histórico que vem ocorrendo desde o seu surgimento. E é justamente esse determinismo histórico que irá dar origem a diversas vertentes sobre o pensamento histórico entre os séculos XIX e XX.

Com Hegel, a história foi imaginada de forma sistemática, porém de uma forma que buscava o aprimoramento do espírito, ou seja, o progresso. Hegel foi o primeiro pensador do XIX a pensar na história como um conjunto de eventos acumulativos que mudam os hábitos das sociedades. Os erros cometidos no passado, podem ser revertidos no presente, uma vez que a tendência da humanidade é progredir o espírito rumo ao absoluto. Tal percepção histórica, imersa em valores cristãos, gerou um grande impacto no pensamento europeu do XIX. Tanto a ideia de que o mundo passou por uma Pré-história, conceito até hoje reproduzido, quanto a percepção de uma história de progresso do espírito foram concepções inovadoras o suficiente para influenciar toda uma geração de pensadores. O que Hegel fez com a sua astúcia da razão foi gerar o elemento necessário para modificar o pensamento histórico do mundo ocidental. Hegel abriu um grande passo para a secularização.

Mesmo reconhecendo Voltaire como o pai da Filosofia da História, é em Hegel que encontramos elementos fundamentais para influenciar os pensamentos de boa parte dos filósofos do XIX. É no sistema filosófico e histórico de Hegel que se pode perceber como o futuro de salvação se transforma em um futuro de progresso humano, o progresso do espírito. O tempo, antes escatológico, moldou-se para um tempo em que o divino é presente, mas tem como ator do processo histórico o próprio ser humano. A história de salvação de Hegel não se limita na história de um único povo, mas sim na busca do espírito que alcançou com o conhecimento o absoluto e, conseqüentemente, a Deus. Essa estrutura é o que fez com que o materialismo histórico de Marx buscasse tanto uma ruptura com o pensamento cristão quanto com o pensamento hegeliano, mas mal percebia Marx que quanto mais se distanciava de Hegel e da religião, mais se aproximava de uma estrutura de pensamento tipicamente judaico-cristã.

O materialismo histórico proposto por Marx, muito utilizado como método para estudos históricos no século XX, tentou criar um sistema que justificasse a existência de uma lógica histórica nas diversas sociedades. A luta de classes é para Marx o verdadeiro fator motivacional para a existência da história, ou seja, sem a luta de classes não haveria mais história. Segundo Löwith, “Apesar de afetado pela prognosticação secular, o *Manifesto Comunista* preserva ainda as características básicas de uma fé messiânica: ‘A garantia de que as coisas hão de melhorar’” (Löwith, 1977, p. 53). Dessa forma, Marx buscava um futuro de mudanças, mas não um futuro de progresso tecno-científico e sim de progresso humanitário. O futuro de Marx, segundo Löwith, é um futuro de redenção, um futuro secularizado em que o messianismo é guiado pelo próprio Marx. Portanto, o materialismo histórico de Marx é, na realidade, um pensamento secularizado com elementos tipicamente cristãos, o que demonstra que a cisão buscada pelo autor não pôde ser feita por completa por existir uma forte influência da herança judaico-cristã. Para Löwith, essa influência da herança judaico-cristã atinge em Marx de forma nítida como o pensamento histórico do Ocidente foi secularizado no XIX, e tal processo continuou a ser explorado durante o período.

Apesar do grande exemplo de secularização utilizado por Löwith em *O Sentido da História* ser o pensamento marxista, o autor preocupa-se no decorrer da obra em explorar como paulatinamente o futuro de redenção foi se tornando futuro de progresso. O futuro em Marx era um progresso social, mais voltado para o crescimento da consciência de uma sociedade igualitária e humanizada. Porém ao analisarmos o discurso do engenheiro Werner Von Siemens, explorado por Koselleck, percebemos que a vontade de um futuro de progresso tecno-científico era também um anseio da população do XIX. Até os dias atuais vemos esse desejo por um

progresso que faça a vida humana tornar-se melhor, mais confortável e com menos riscos à saúde. O desejo do progresso, como o futuro ideal a ser criado, gerou consigo um grande sentimento de aceleração, ou seja, de necessidade para alcançar o futuro de maneira rápida. De repente, percebe-se um mundo em que o progresso e a evolução - termo que antes era associado somente às ciências naturais, e agora ocupa torna-se jargão para um futuro melhor - são os verdadeiros sentidos da história, uma história em que a moral e a ética se tornariam segundo plano⁴². A humanidade caminha para um rumo de progresso aonde a parúsia se tornou apenas uma possibilidade que ninguém consegue afirmar quando ocorrerá. O progresso tecno-científico tornou-se, com a secularização, a verdadeira certeza de futuro.

Vale relembrar que ao mesmo passo em que ocorreu a percepção de um futuro de progresso, alguns percebiam que o futuro seria decadente. O surgimento do niilismo foi primordial para gerar um conjunto de pensamentos ambíguos sobre o futuro. Se o progresso tecno-científico irá ocorrer, a humanidade poderá se extinguir com maior rapidez. Pensamentos distópicos, que imaginavam que o futuro seria de opressão social e poder tecnológico, começaram a ser recorrentes na literatura dos séculos XIX e XX. Obras como *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, ou *1984*, do inglês George Orwell, são exemplos de futuros em que o progresso científico ocorreu, mas nem por isso as condições de vida foram melhores. A humanidade se viu, durante o século XX, por duas vezes envolvida em conflitos de grandeza mundial, em que armas mais letais e potentes extirpavam vidas como nunca visto antes. Os pensadores que perceberam que o futuro não necessariamente seria melhor, durante o XIX, sabiam que havia traços sociais que um advento tecnicocientífico não configura, necessariamente, uma vida melhor. A esperança, com o niilismo, esmigalhou-se na certeza de que o que está por vir será com certeza o nada, a inexistência. E caso não chegue a essa etapa tão radical, será um período de ruínas, de decadência social e democrática, como é explanado por Burckhardt

E, sempre depois que a crise já atingiu seu auge e teve início o seu declínio - a fase do esgotamento -, reestruturam-se inevitavelmente os mesmos meios de poder de que se utilizava o antigo regime, como seja a polícia e as forças armadas, que ressurgem em sua forma anterior, como por encanto. Este regime esgotado cai, portanto, em mãos dos elementos mais fortes, que serão, não as assembleias recém-eleitas e moderadas, mas sim as forças armadas. Produzem-se então os golpes de Estado, que são a supres-

⁴² A ideia de Franco VOLPI é primordial para a presente argumentação no parágrafo: “A ciência e a técnica - que encurtam o espaço e aceleram o tempo, que mitigam a dor e prolongam a vida, que mobilizam e exploram os recursos do planeta - fornecem à conduta humana orientações mais eficazes e impositivas que a moral. Fixam obrigações mais coercitivas que qualquer tipo de moral inscrita na história da humanidade, tornando doravante supérfluo qualquer outro conjunto de leis. A ciência e a técnica organizam a vida no planeta, irresistíveis como uma avalanche. Diante delas, a ética e a moral têm a beleza de fósseis raros” (VOLPI, 2012, p. 140).

são, pelo poderio militar, de uma assembleia representativa, constitucionalmente válida e que sobreviveu a várias crises, supressão esta levada a cabo com a aquiescência ou a indiferença da nação (BURCKHARDT, 1961, p. 190).

Olhando do presente tal trecho, e tendo noção do que foi a ascensão dos regimes nazifascistas nas décadas de 1920 e 1930, parece tão atual! A compreensão do que a Alemanha experimentou com a tomada do *Reichstag* por Hitler e todo o processo de perseguição ocorrido no período leva o homem do século XX automaticamente à percepção da negatividade do movimento. Entretanto, fica-se a penumbra da incerteza: O que motivou toda uma nação a aceitar tais atrocidades com os regimes nazifascistas ou outros regimes de características autoritárias?

Mesmo não sendo o centro da obra de Löwith, as repostas sobre tal questionamento se encontram em *O Sentido da História*. Não se pode afirmar que Löwith quis com a obra explicar o surgimento do nazismo de maneira intencional. Contudo, fica nítido, ao conhecer a sua biografia, que as duas Guerras Mundiais marcaram a vida do filósofo alemão e que muito influenciaram as suas obras. Como já apresentado, a secularização do pensamento judaico-cristão para a concepção de futuro de progresso criou consigo a ideia de decadência, tendo essa sido fortemente influenciada pelo niilismo. Vale ressaltar que nem todos os pensadores adeptos da ideia de decadência concordaram com o niilismo, como pode ser observado na obra do próprio Burckhardt, emanada no trecho acima. Porém ao nos depararmos com ideias que emanam calamidade social como o futuro certo da humanidade fica nítido que há aqui influências de um pensamento niilista que acredita que o futuro irá rumar para o nada. Nietzsche buscou no eterno retorno à solução para a extrema decadência humana trazida pelo niilismo, justificando que ciclos de surgimento e perecimento são constantes na vida e fazem parte do movimento histórico. E, mesmo sendo associado a um autor e profeta do niilismo, Nietzsche estava muito mais como um expectador e crítico do movimento alertando o que estava por vir e como a humanidade deveria lutar contra tal decadência extrema. Deve-se lembrar que o final do XIX foi marcado por crises econômicas e conflitos diplomáticos entre os países, o que levou os europeus a um sentimento de grande ruptura com o processo de progresso. Mesmo existindo um discurso de progresso na sociedade europeia, o sentimento de decadência social emanava pelos discursos, gerando uma sociedade que estava rompendo os valores morais em busca de soluções que inovassem a sociedade, como explica VOLPI

O desencanto do mundo erodiu as referências tradicionais - os mitos, os deuses, as transcendências, os valores. A racionalização técnico-científica tornou impossível assumir opções definitivas, em nível unicamente racional. O resultado é o politeísmo dos valores e a isostenia das decisões, a obtusidade das prescrições e a inutilidade das

proibições. No mundo governado pela ciência e pela técnica, a eficácia dos imperativos morais lembra freios de bicicleta usados em avião a jato (Beck, 1988: 194). Sob a couraça de aço do nihilismo, não subsiste mais nem virtude nem moral possível (VOLPI, 2012, p. 139- 140).

O sentimento de decadência, experimentado no fim do século XIX, levou a Europa à descrença moral e ética e é justamente isso que facilitou a ascensão de regimes totalitários que levaram milhares à morte. Löwith, ao pensar a secularização do pensamento judaico-cristão e alcançar uma estrutura filosófica sobre o sentido ao qual a história segue se deparou com as possibilidades de decadência e progresso, uma ambiguidade que caminhava lado a lado e que efetivava na sociedade efeitos tanto positivos quanto danosos. O sentido ao qual a história se encaminhou, durante o século XX, foi uma consequência direta dos problemas sociais, políticos e ideológicos não resolvidos durante o XIX. O aumento da confiança de boa parte da população mundial em regimes autoritários e totalitários como a solução direta para a decadência pode ser justificada com o surgimento da perspectiva de decadência social, moral e ética emergida durante esse século, um fruto direto da secularização. Mesmo os que acreditavam que um processo de advento tecno-científico era necessário e inevitável, via que a sociedade em si decaía, dia após dia, como havia ocorrido com a civilização romana. “Há quem julgue, como Heidegger, que, hoje, o perturbador não é o fato de o mundo se tornar completamente técnico, mas que o homem não esteja preparado para essa transformação universal. Quem continua a pensar em termos de moral e ética não está à altura do desafio da tecnociência” (VOLPI, 2012, p. 140). E, mesmo com a decadência convivendo como o braço direito do advento tecno-científico, ainda pôde perceber que houve aprendizado com os erros grotescos do passado:

o nihilismo corroeu as verdades e enfraqueceu as religiões, mas invalidou também os dogmatismos e desacreditou as ideologias, ensinando-nos, assim, a manter uma *razoável prudência de pensamento*, um paradigma de pensamento oblíquo e prudente, que nos torna capazes de navegar por entre os escolhos do mar da precariedade, na viagem do vir-a-ser, na transição de uma cultura a outra, na negociação entre os vários grupos de interesses. (VOLPI, 2012, p. 142).

Löwith, ao dar origem ao *O Sentido da História*, buscou não somente uma Filosofia da História, mas também entender o mundo ao qual estava inserido e atingir através da razão uma explicação plausível sobre o que justificou a história a história do mundo ser o tribunal do próprio mundo.

Bibliografia

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. 2ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, v. 3, 1996.

_____. **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammi. 1ª edição. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ANDERSON, P. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. Tradução de Beatriz Sidou. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução de Guilherme R. de Echandía. Madri: Editorial Gredos, 1995.

_____. **Metafísica: Giovanni Reale – texto grego com tradução ao lado**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Atas del Primer Congreso Nacioal de Filosofía. LÖWITH, K. **The Theological Implications of the Philosophy of History**. Mendoza, Argentina, marzo-abril de 1949. Disponível em: < <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1700.htm> >

AUDI, R. **The Cambridge Dictionay of Philosophy**. 2ª edição. Nova Iorque, Cambridge University Press, 1999.

BALTHASAR, U. V. **Teologia de la Historia: cristianismo y hombre actual**. 2ª edição. Madri: Ediciones Guadarrama, 1964.

BARROS, J. D. **Teoria da história. Os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. V. 2.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Centro Bíblico Católico. 52ª edição. São Paulo: Editora Ave Maria, 1986.

BLOCH, M. **Apologia da história: ou o ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002.

BLUMENBERG, H. **La legitimación de la edad moderna**. Tradução de Pedro Madrigal. 1ª edição. Valencia: Pre-Textos, 2008.

_____. **The genesis of the copernican world**. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1987.

_____. **The legitimacy of the modern age**. Tradução de Robert M. Wallace. Sétima Reimpressão. Cambridge: MIT Press, 1999.

BOURDÉ, G.; MARTIN, H. **As escolas históricas**. Tradução de Ana Rabaça. Mem-Martins: Publicações Europa-America, 1983.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre a História**. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

BURBIDGE, J. W. **Historical dictionary of hegelian philosophy**. 2ª edição. Lanham: The Scarecrow Press Inc., 2008.

BURCKHARDT, J. **Reflexões sobre a história**. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

CASSIRER, E. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Editora da UniCAMP, 1992.

COLLINS, A. Y. **Cosmology and eschatology in jewish & christian apocalypticism**. Nova Iorque: E. J. Brill, 1996.

CULLMAN, O. **Cristo y el tempo**. Tradução de Juan Estruch. Barcelona: Editorial Estela, 1968.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. Tradução de Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010;

DONAGIO, E. **Uma sóbria inquietude: Karl Löwith y la filosofía**. Buenos Aires: Katz, 2006.

DOSSE, F. **A história**. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.

_____. **A história em migalhas**. Tradução de Dulce A. Silva Ramos. São Paulo: Ensaio, 1992.

DROYSEN, J. G. **Manual de teoria da história**. Tradução de Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis: ed. Vozes. 2009.

DUBY, G. **Año 1000, Año 2000, la huella de nuestros miedos**. Santiago do Chile: Editorial Andres Bello, 1996.

EINSTEIN, A. **On the effects of external sensory input on time dilation**. Institute for Advanced Study, Princeton, N.J., V. 1, n.9, 1938. Disponível em: <<http://www.life-planning101.com/resources/einstein.html>>. Acesso em 02 de jan. de 2018.

_____. **O significado da relatividade**. Tradução de Mario Silva. 1ª edição. Lisboa: Gradiva, 2003.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 6ª edição – 6ª reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2018.

ELIADE, M. **Mito do eterno Retorno: cosmo e história**. Tradução de José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.

FRANCO JÚNIOR, H. **Idade Média, nascimento do Ocidente**. 2ª edição, revista e ampliada, 5ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GIBBON, E. **The history of the decline and fall of the Roman Empire**. Boston: Philips, Sampson and Company, 1854, V.1.

GILSON, E. **O Espírito da filosofia medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRANGER, G. G. **A ciência e as ciências**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1994.

HANNAH, R. **Greek and roman Calendars: constructions of time in the classical world**. Londres: Duckworth, 2005.

HELLER, A. **Uma teoria da história**. Tradução de Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1993.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. 2ª edição. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Har-den. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Reason in History: a general Introduction to the philosophy of history**. Tradução de Robert S. Hartman. Indianópolis: The Library of Liberal Arts, 1953.

_____. **The philosophy of history**. Tradução de J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 2001.

_____. **Introduction to the philosophy of history: with an apêndix from The philosophy of right**. Tradução de Leo Rauch. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

INWOOD, M. **A Hegel dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

KOSELLECK, R. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2014.

_____. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006.

_____. **historia/Historia**. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. **The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts**. Tradução de Todd Samuel Presner. Stanford: Stanford University Press, 2002.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 12ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

LEIBNIZ, G. W. **Correspondência com Clarke - coleção "Os pensadores"**. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LIBÂNIO, J. B.; BINGEMER, M. C. L. **Escatologia cristã: O novo Céu e a nova Terra**. Petrópolis: Vozes, 1985.

LÖWITZ, K. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX Marx e Kierkegaard**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: UNESP, 2014.

_____. **El hombre en el centro de la historia**. Tradução de Adan kovacsics. Barcelona: Herder, 1998.

_____. **Meaning in history**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

_____. **Mi vida en Alemania antes e después de 1933 - Um testimonio**. Madrid: Visor, 1993.

_____. **Nietzsche's Philosophy of the eternal recurrence of the same**. Tradução de J. Harvey Lomax. Los Angeles: University of California Press, 1997.

_____. **O sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1977.

MAGEE, A., G. **The Hegel Dictionary**. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2010.

MARRAMAO, G. **Céu e terra**. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

MARTINS, A. F. P.; ZANETIC, J. **Tempo: esse velho estranho conhecido**. Ciência e Cultura, São Paulo, v. 54, n. 2, 2002. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252002000200029>. Acesso em: 03 de fev. de 2018.

MARX, K. **O Capital: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo ed., 2013.

NEWTON, Sir I. **Principia: princípios matemáticos de filosofia natural**. 2ª edição, 3ª reimpressão. São Paulo: Edusp, v. 1, 2016.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e da desvantagem da história para a vida**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **A Vontade de Poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. 1ª Reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

PASSERON, J. C. **O raciocínio sociológico: o espaço não popperiano do raciocínio natural**. Tradução de Beatriz Sidou. Petrópolis: Vozes, 1995;

PECORARO, R. **Filosofia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 3ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. **A miséria do historicismo**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: EDUSP, 1980.

PUECH, H-C, Gnosis and Time. In: CAMPBELL, J. **Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks**. Traduzido por Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 38-84.

PUENTE, F. R. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REALE, G., ANTISERI, D. **História da filosofia 1: filosofia pagã antiga**. Tradução de Ivo Storniolo. 3ª edição. São Paulo: Paulus, 2007.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo, 2016, V. 1.

ROSSI, P. **Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2000.

SCHOLTZ, G. (1989). Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert. Tradução de Pedro Spinola Pereira Caldas. **História da Historiografia**, Ouro Preto, nº 6, p. 42-62, março, 2011.

SHAPIRO, F. R. **The Yale book of quotations**. New Haven: Yale University Press, 2006.

SIMMEL, G. **Ensaio sobre teoria da história**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SMITH, J. E. **Time and qualitative time**. In: SIPIORA, P.; BAUMLIM, J. S. (ED.). *Rhetoric and kairós: essays in history, theory and praxis*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2002, p. 46-57.

SOUSA, J. C. A. de. **O projeto de modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: Liber Livro, 2005.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**. 4ª. ed. Brasília: Editora UnB, 1998.

VOLPI, F. **O Niilismo**. Tradução de Aldo Vannucchi. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2012.