



Paulo Henrique de Oliveira Chamon

**Política do Tempo e Práticas de
Discriminação na Sociedade
Internacional Moderna**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação em Relações Internacionais do
Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Luiz Moreaux Lavigne Esteves

Rio de Janeiro

Abril de 2012



Paulo Henrique de Oliveira Chamon

**Política do Tempo e Práticas de
Discriminação na Sociedade
Internacional Moderna**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação em Relações Internacionais do
Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo
assinada.

Prof. Paulo Luiz Moreaux Lavigne Esteves

Orientador

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

Prof. José María Gómez

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

Prof. Eduardo Soares Neves Silva

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFMG

Profª. Monica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 02 de abril de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Paulo Henrique de Oliveira Chamon

Graduou-se em Relações Internacionais pela Universidade de São Paulo em 2009.

Ficha Catalográfica

Chamon, Paulo Henrique de Oliveira

Política do tempo e práticas de discriminação na sociedade internacional moderna / Paulo Henrique de Oliveira Chamon; orientador: Paulo Luiz Moreaux Lavigne Esteves. – 2012

133f. ; 30cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro , Instituto de Relações Internacionais, 2012.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Tempo. 3. Política. 4. História. 5. Discriminação. 6. Progresso. 7. Modernidade. 8. Colonialismo. I Esteves, Paulo Luiz Moreaux Lavigne. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. III. Título.

CDD: 327

Aos meus pais, Edna e Marco.

Ao meu irmão, Luiz.

Agradecimentos

Agradecimentos. Momento de agradecer a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, me acompanharam durante essa jornada. Se esqueço de alguém, de pronto me desculpo. É a memória quem esquece, não o coração. E assim, agradeço:

Aos meus pais, Marco e Edna, pilares dessa jornada desde seu primeiro dia, inspiração e modelos para a carreira e a vida, guias no dia a dia e fontes incondicionais de amor. Muito obrigado, aos dois, por estarem sempre presentes e formarem uma família da qual tanto dependo e me orgulho.

Ao meu irmão e grande orgulho, Luiz, com quem aprendo dentro e fora da academia, e a quem agradeço pelas ajudas, pelos conselhos e pelas ótimas conversas, mesmo quando atingem o limite de sua paciência.

À Zilá, sob os cuidados de quem minha vida acadêmica e adulta começou, e com quem conto ainda hoje para apoio, conselhos e boas conversas. E ao meu avô que, mesmo não estando mais presente, dividiu comigo esse momento.

Aos irmãos e irmãs do RA, que perdoaram pacientemente minhas ausências e sempre estiveram de coração aberto para os poucos momentos de reencontro. Vocês são minha família de escolha, e por isso agradeço vocês junto à minha. Folclore!

À Manu, cuja intensidade neste processo trata de uma política do tempo própria. Obrigado pelas discussões e provocações, pelo apoio, pela paciência nos dias de trabalho e por toda a compreensão. Enfim, por *epiflanar* minha vida e meu dia a dia. Mais do que tudo, porém, obrigado pelo amor e pelo amar; por cuidar, tornar inteiro e expandir mente e coração.

Ao meu caro professor e orientador, Paulo Esteves, pela imensa ajuda e ainda maior paciência, pelas atenciosas leituras e construtivas discussões. A ele expressei meu profundo respeito pelos seus conhecimentos, pela riqueza de suas reflexões e pela complexidade dos debates que instiga. Sem esses, esta dissertação

– e este autor – não poderiam ser o que são. Muito obrigado por tornar essa jornada possível a cada dia, com ótimos conselhos, cuidadosas advertências e numerosas expressões de calma e confiança.

À Aline, amiga e irmã, e ao Naeem, amigo e mentor, pelas instigantes conversas, pelas ótimas risadas, pelos constantes desafios e pelos inigualáveis conselhos: por moverem dois anos da minha vida em direções inesperadas. Se agradeço aos dois juntos, é porque tenho confiança que saberão reconhecer, no outro, o cerne desses elogios.

To Aline, friend and new-found sister, and to Naeem, friend and mentor, for the provocative exchanges, the constant challenges, and the unparalleled advices: for moving two years of my life in unexpected directions. If I thank them together, it is because I have faith that they will both find, in the other, the heart of these compliments.

Aos meus colegas e amigos do Instituto de Relações Internacionais que acompanharam, em diferentes graus, o trajeto deste trabalho. Agradeço principalmente à Sol, por vivenciar diariamente os dramas de sua produção, à Natália, por me fazer sentir em casa desde o primeiro dia e pela participação ativa nos últimos dois anos de vida e trabalho e ao Victor, pela amizade sempre encorajadora e pelos debates indispensáveis a este trabalho e tantos outros. Agradeço ainda Natália e Victor pela leitura atenta de versões anteriores deste trabalho, sem as quais lhe faltaria substância e, principalmente, coragem.

À Profa. Dra. Marta Moreno, à Profa. Dra. Carolina Moulin e ao Prof. Dr. Leonardo Ramos pela leitura da primeira versão deste trabalho e pelas valiosas críticas e conselhos que permitiram seu desenvolvimento.

Ao Prof. Dr. José María Gómez e ao Prof. Dr. Eduardo Soares por aceitarem compor a banca avaliadora desta dissertação a despeito do curto espaço de tempo e enriquecê-la com seus comentários e críticas. Por tornarem a experiência de uma banca de mestrado algo realmente enriquecedor, devo a vocês meus sinceros agradecimentos.

Ao Nick Onuf, sábio conselheiro e ponto de equilíbrio em momentos difíceis, mesmo quando discordava profundamente das opções de trabalho. As conversas em sua pequena sala deram forças quando esta dissertação ainda buscava seu rumo e, por elas, sou imensamente grato.

To Nick Onuf, wise adviser and point of balance in hard times even when disagreeing deeply with the options of the research. The talks in his small office gave this thesis a newfound breath when it was still painfully seeking its path and, for them, I'm immensely thankful.

Ao Prof. Dr. Constantin Fasolt, cujo desafiador trabalho e amigável e convidativa postura resultaram em trocas fundamentais à fase final desta dissertação e em novos caminhos para o futuro.

To Dr. Constantin Fasolt, whose challenging work, as well as friendly and inviting posture resulted in fundamental exchanges to the final part of this work and in new avenues for the future.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), cujos financiamentos tornaram possível minha dedicação integral ao mestrado e a esta pesquisa, sem a qual sua realização não teria sido possível.

Resumo

Chamon, Paulo Henrique de Oliveira; Esteves, Paulo Luiz Moreaux Lavigne. **Política do Tempo e Práticas de Discriminação na Sociedade Internacional Moderna**. Rio de Janeiro, 2012. 133p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho propõe uma investigação da relação entre tempo e política na sociedade internacional. Para tanto, aponta como determinadas representações do tempo – ou temporalidades – organizam e são organizadas por concepções distintas da política que, por sua vez, constituem formas específicas de discriminação entre comunidades políticas. Tal discriminação implica, por um lado, a demarcação da fronteira entre comunidades consideradas iguais e, por outro lado, a hierarquização de comunidades tidas como desiguais. Mais especificamente, identifica-se a discriminação da desigualdade com distintas lógicas coloniais ligadas aos imperialismos europeus. Nesse sentido, argumenta-se que o tempo é, ele mesmo, um fenômeno político: seu entendimento é sempre sujeito a disputas, fazendo com que sua naturalização resulte em dinâmicas de exclusão. A análise proposta é levada a termo a partir de uma abordagem histórica que busca, no encontro entre passado e presente, gerar aquele *efeito de estranhamento* [*Verfremdungseffekt*] que ponha em evidência a política do tempo subjacente à sociedade internacional em diferentes períodos e cujas dinâmicas tenham sido escondidas. A partir do pensamento de Reinhart Koselleck e de uma literatura voltada especificamente às temporalidades da modernidade, este trabalho aplica seu triplo movimento de tempo, política e discriminação a dois períodos cujo ponto de viragem é situado na segunda metade do século XVIII – o início da modernidade e o esclarecimento. Localiza, assim, dois trípticos de organização da política: retorno-artifício-salvação e progresso-autodeterminação-filosofia da história. Com isso, abre espaço para um novo entendimento histórico da modernidade que não a tome como dominada pelo imaginário do progresso, mas como uma articulação complexa de lógicas temporais e políticas distintas.

Palavras-chave

Tempo; Política; História; Discriminação; Progresso; Modernidade; Colonialismo.

Abstract

Chamon, Paulo Henrique de Oliveira; Esteves, Paulo Luiz Moreaux Lavigne (Advisor). **Politics of Time and Practices of Discrimination in Modern International Society**. Rio de Janeiro, 2012. 133p. MSc. Dissertation – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work investigates the relations established between time and politics in the international society. In order to do so, it highlights how given representations of time – or temporalities – organize and are organized through discrete conceptions of politics which, themselves, constitute particular forms of discrimination between political communities. Such discrimination implies, on the one hand, a demarcation of the boundaries between communities taken as equals and, on the other hand, the hierarquization of communities held to be unequal. More specifically, the discrimination of inequality is identified with different colonial logics related to European imperialisms. Therefore, this work intend to shed light on how time is, itself, a political phenomenon: its understanding is always subject to disputes and, therefore, its naturalization as a fixed phenomenon brings dynamics of exclusion. The analysis proposed is taken to term through an historical approach which attempts, in the encounter between past and present, to generate that *estrangement effect* [*Verfremdungseffekt*] that explicates the politics of time underlying modern international society in different periods and whose dynamics have been hidden. Starting from Reinhart Koselleck's thought and from a literature on the temporalities of modernity, this work applies its triple reading of time, politics and discrimination to two periods whose turning point is situated somewhere around the second half of the eighteenth century – early modernity and the enlightenment –, thus locating two triptychs of the organization of politics: return-artifice-salvation and progress-self-determination-philosophy of history. Such analysis opens space for a new historical and political understanding of modernity which doesn't take it as permeated by the imaginary of progress, but as constituted through an articulation of multiple temporal and political logics.

Keywords

Time; Politics; History; Discrimination; Progress; Modernity; Colonialism.

Sumário

1. Introdução	13
2. História, Tempo, Política	23
2.1. A Política do Tempo da História	27
2.2. A História da Política do Tempo	43
2.3. Uma história política do tempo da sociedade internacional	52
3. A Cruz e os Brasões: A Sociedade Internacional do Início da Modernidade	60
3.1. A Cruz: A História da Salvação como Limite da Cristandade	64
3.2. Os Brasões: O Retorno como Limite da Comunidade Política	68
3.3. A Cruz e os Brasões: a Salvação e o Retorno como Limites da Sociedade Internacional	82
4. Autodeterminação e História Universal: A Sociedade Internacional do Esclarecimento	88
4.1. Autodeterminação: O Progresso como Razão de Ser da Comunidade Política	90
4.2. História Universal: O Progresso como Razão de Ser da Sociedade Internacional	102
4.3. Retorno: O Externo como Limite da História Universal	112
5. Considerações Finais	121
6. Referências	128

1

Introdução

Reinhart Koselleck aponta como hoje “quase não existe um conceito central da teoria política ou dos programas sociais que não contenha um coeficiente temporal, sem o qual nada mais pode ser reconhecido, nada pode ser pensado ou argumentado” (KOSELLECK, 2006, p. 296). Essa proliferação de um substrato temporal na política contemporânea é ligada, segundo o autor, à transformação da concepção de tempo que tomou forma na segunda metade do século XVIII e rearticulou as formas de organização da vida política e social. O movimento que perpassou tal transformação reconstruiu a própria concepção de política, revisando conceitos fundamentais do sujeito conhecedor aos próprios fundamentos do poder político (MARRAMAO, 1995; GUMBRECHT, 1998).

Em concordância com essa análise, observa-se, na política internacional contemporânea, uma proliferação de conceitos e princípios cujo embasamento temporal assemelha-se àquele identificado pelo autor. De fato, a multiplicação e o fortalecimento de termos como “desenvolvimento”, “modernização”, “construção de Estados” e “civilização” nos discursos de política externa de diferentes países, nas posições de Organizações Internacionais, de grupos de ativistas transnacionais e de corporações multinacionais, assim como no pensamento acadêmico em diferentes áreas do conhecimento, é indicativo do transbordamento do processo destacado por Koselleck (2006) para a arena política internacional.

O presente trabalho parte da afirmação de que esses termos são responsáveis pelo estabelecimento de um processo de diferenciação e hierarquização entre comunidades políticas. Em outras palavras, cada um a sua própria maneira traça a fronteira que constitui um grupo de comunidades políticas cuja precedência moral a separa de um grupo de comunidades políticas tidas como inferiores. Assim, a lógica do desenvolvimento constitui “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”; o conceito de modernização, “modernos” e “pré-modernos”; a prática da construção de Estados, “Estados” e “quase-Estados”. Em cada um desses binários, os conceitos temporais supracitados estabelecem uma hierarquia normativa

fundamentada diretamente em uma lógica temporal: as comunidades mais avançadas possuem precedência sobre as mais atrasadas.

Entretanto, Pocock argumenta que *“any such body of thought, and every paradigmatic language, contains a structure of implications concerning time, which can further be shown to embody a mode or modes of conceptualizing political society itself as existing in time”* (POCOCK, 1998, p. 39). Assim, não apenas a política contemporânea fundamenta-se sobre coeficientes temporais. De fato, uma vez que todo modo de pensar é indissociável de determinadas estruturas temporais – uma afirmação encontrada igualmente em Koselleck (2006) – e que tais estruturas são intimamente ligadas às formas de pensar a permanência da comunidade política no tempo, os conceitos políticos e sociais de toda época portam, necessariamente, um coeficiente temporal. Logo, a especificidade do período posterior à segunda metade do século XVIII a que Koselleck faz referência está não na existência de uma organização temporal da política, mas na forma específica que esta assume.

Nesse sentido, portanto, este trabalho parte do pressuposto de que o tempo é um fenômeno político, ou seja, longe de ser um dado natural e imutável, é sempre o resultado de construções sociais acerca da relação entre passado, presente e futuro, da sucessão de eventos e experiências, etc¹. Assim, seu entendimento está sempre sujeito a disputas, cada posição resultando em vantagens e desvantagens políticas. Sob esta perspectiva, a naturalização do tempo, ou seja, sua reificação em uma de suas possíveis apresentações, resulta no mascaramento da disputa política e, portanto, em dinâmicas de silenciamento e exclusão. Este trabalho denomina tal disputa ao redor da temática do tempo e da organização da comunidade política no tempo de “política do tempo”.

Tomando as observações acima por base, o presente trabalho tem por objetivo levar a termo uma investigação das diferentes lógicas de discriminação política resultantes de distintas formas da relação entre tempo e política na sociedade internacional. Para tanto, lança mão de uma abordagem histórica

¹ Iparraguirre & Ardengui (2011, p. 252) diferenciam os conceitos de “temporalidade” e “tempo”, definindo o primeiro como *“la aprehensión del devenir que todo humano realiza mediante su sistema cognitivo en un determinado contexto cultural”* e o segundo como *“el fenómeno del devenir en sí, que el humano es capaz de aprehender como temporalidad”*. Todavia, por entender que a apresentação do devir é sempre fruto de uma construção sociocultural, este trabalho deixa de lado a discussão da existência de um resquício material pré-social, confluindo os conceitos de tempo e temporalidade. Assim, fala-se de uma política do tempo, e não uma política da temporalidade.

voltada à investigação de como determinadas apresentações do tempo – ou temporalidades – organizam e são organizadas por concepções distintas da política que, por sua vez, constituem formas específicas de discriminação entre as comunidades que constituem a sociedade internacional e aquelas situadas em seu exterior. Tal discriminação implica, por um lado, na demarcação da fronteira entre comunidades consideradas iguais e, por outro lado, na hierarquização de comunidades tidas como desiguais.

Com isso, o presente trabalho acompanha, dentro das Relações Internacionais, aqueles trabalhos que, mais próximos à teoria política e à história dos conceitos, partem do pressuposto de que a política moderna representa uma articulação específica das dimensões espaço-temporais da vida humana². Se, por um lado, o papel da dimensão espacial dessa articulação tem sido estudado detalhadamente dentro do campo das Relações Internacionais³, argumenta-se que análises sobre sua contrapartida temporal são mais escassas. Ademais, aqueles trabalhos preocupados explicitamente com a articulação de espaço e tempo tendem a teorizar a “espacialização do tempo” como fenômeno fundamental do início da modernidade, subsumindo este a aquele (WALKER, 1991 & 1993; SHAW, 2008). Assim, conquanto esclareçam as formas pelas quais a variável temporal é geometrizada e subsumida ao espaço, terminando por ser ordenada pela instituição do Estado moderno, deixam escapar as dinâmicas do tempo que desafiam ou rearticulam a configuração espacial da política.

Assim, este trabalho volta-se às indicações da temporalização do espaço, ou seja, do movimento pelo qual o espaço é, ele mesmo, subsumido ou condicionado a determinados limites temporais. Nesse sentido, acompanha, no pensamento político, a trilha dos trabalhos mais recentes de Rob Walker, nos quais o autor aponta para discursos temporais como constitutivos da fronteira entre o Internacional e sua alteridade (WALKER, 2002, 2006); de Blaney e Inayatullah (2010) acerca das barreiras temporais que constituem a modernidade e da discussão de Bartelson (1995) acerca da “profecia de expansão” e da “promessa de transcendência” do internacional moderno. Partindo da provocação destes autores, porém, o presente trabalho propõe recuperar, notadamente na história e na

² Para uma construção sucinta da modernidade enquanto uma organização específica da vida humana em termos espaço-temporais, ver Walker (1991; 1993) e Esteves (2008).

³ Para uma discussão do lugar do espaço nas Relações Internacionais, ver NOGUEIRA, 2000.

filosofia, aquele debate que, desde meados do século XX, vem questionando o que exatamente pode ser – e foi – entendido como “tempo” ao longo da modernidade.

Esse movimento mostra-se tanto mais necessário uma vez que os estudos que, incorporados ao campo das Relações Internacionais, apresentam uma preocupação específica com os elementos temporais da modernidade tendem a discuti-los unicamente a partir da chave conceitual do “progresso”, localizando nessa invenção do esclarecimento europeu a característica essencial da modernidade como um todo. De fato, no pensamento destes autores, a modernidade é caracterizada por uma concepção progressiva do tempo e da história que remonta aos Descobrimentos e ao contato com os povos do chamado Novo Mundo e, desde então, organizou a relação entre as comunidades políticas em função de avanço e atraso (HINDESS, 1994a; INAYATULLAH; BLANEY, 2004; WALKER, 2006; SHAW, 2008; BLANEY; INAYATULLAH, 2010; TODOROV, 2010). Todavia, segundo Rossi (2000, p. 117), os autores que levam adiante esse pensamento⁴

[a]tribuíram ao passado e projetaram para o futuro (até fazê-la coincidir com toda a modernidade) aquela “comtiana” ideologia oitocentista do progresso que por um breve período apenas, entre o declinante século XIX e o início do XX, e libertada dos muitos problemas, das fortes ambivalências, de todas as suas complicações internas, tornou-se a crença média da intelectualidade européia e das classes dirigentes.

Pelo contrário, para o autor, a modernidade é constituída desde o século XVI por diferentes articulações de princípios, filosofias e *epistemes*; é a análise dessas variações e das relações de poder em que são inscritas que permite uma compreensão mais completa do fenômeno da modernidade (ROSSI, 2000). Partindo dessa caracterização, o presente trabalho recupera a crítica de historiadores e filósofos como Koselleck (2002, 2006), Rossi (2000), Marramao (1995) e Domingues (1996) à generalização do progresso como a temporalidade da modernidade em seu estudo da relação entre tempo e política na sociedade internacional. Assim, propõe analisar como diferentes apresentações do tempo informaram distintas lógicas de fundamentação do poder político e, portanto, resultaram em configurações temporais específicas da política moderna e, mais especificamente, da sociedade internacional enquanto uma comunidade política

⁴ Conquanto o autor faça referência notadamente aos pensadores pós-modernos – com ênfase na pós-modernidade de Lyotard (1979) –, a mesma crítica pode ser feita aos autores próximos às Relações Internacionais que optam pelo mesmo movimento.

fundamentada em práticas de discriminação. Portanto, propõe não apenas historicizar um processo que aparece como anistórico no pensamento de Walker (2002; 2006), como reorganizar a historiografia que prevalece entre aqueles autores que propõem uma investigação histórica da temática.

Conclui-se do exposto que este trabalho é organizado ao redor da ideia de que a modernidade pode ser dividida em “etapas”, cada qual com características peculiares. Nesse sentido, levanta a importante questão da periodização da história, ponto fundamental para a construção do argumento esboçado. De fato, toda divisão da história é um exercício político limitado ele mesmo pelo contexto histórico em que está inserido. Dessa forma, periodizações carregam em si mesmas as perguntas e respostas possíveis a dada análise histórica (FASOLT, 2008; DAVIS, 2008). Assim, conquanto parta de uma periodização específica, este trabalho procura explicitar a política que está em jogo na própria periodização que propõe.

Em termos gerais, a divisão da modernidade proposta neste trabalho localiza um ponto de virada por volta da segunda metade do século XVIII, separando o início da modernidade⁵ do período do esclarecimento⁶, tomando com base para tal a relação entre apresentação do tempo e fundamento da política⁷. Essa periodização específica ainda demanda uma linha de corte suplementar, qual seja, aquela que separa a modernidade da “pré-modernidade”. Assim, o ponto inicial da narrativa apresentada neste trabalho localiza-se no desafio à lógica trans-temporal de interpretação medieval da Bíblia segundo a qual o Papa detinha o conhecimento absoluto sobre todo o tempo uma vez que as Escrituras haviam sido escritas de fora do tempo para a sua totalidade. Todavia, a despeito de iniciar sua discussão com os pressupostos de ruptura tanto no início da modernidade quanto no surgimento do esclarecimento, o presente trabalho busca mitigar apelos a uma superação de tempos “pré-modernos” ao recuperar, por meio do conceito de secularização relido por Marramao (1997) e Arendt (2005), os elementos religiosos e ditos “pré-modernos” indispensáveis e constitutivos do presente “moderno”.

⁵ Este termo é recuperado da periodização de Gumbrecht (1998).

⁶ O termo “Esclarecimento” é utilizado aqui de forma ampla, visando unicamente indicar a etapa histórica que a ruptura estabelecida pela periodização específica deste artigo institui.

⁷ Para algumas outras periodizações e suas implicações políticas ver: FOUCAULT (1966) e BARTELSON (1995); ONUF (2011); FASOLT (2004; 2008); GROVOGUI (1996); DOMINGUES (1996); TESCHKE (2004).

Em face do exposto, o primeiro movimento levado a termo neste trabalho é a construção sincrônica de dois períodos distintos da modernidade a partir da relação entre tempo, política e discriminação. Realiza-se, portanto, duas séries de três movimentos, associando-se, em cada uma delas, uma determinada apresentação do tempo retirada da literatura historiográfica e filosófica acerca das temporalidades da modernidade a uma fundamentação particular do poder político e a práticas de discriminação específicas constitutivas da sociedade internacional.

A partir de tais reconstruções sincrônicas, dois movimentos diacrônicos são realizados de modo a levantar as perguntas que guiam este trabalho e buscar construir seus principais argumentos. Tais movimentos são fundamentados no “efeito de estranhamento” [*Verfremdungseffekt*], ou seja, na recuperação do recalcado de forma a problematizar tanto passado quanto presente. A lógica do estranhamento é, ademais, dividida em duas dinâmicas, cada qual construindo perguntas específicas com base em pressupostos temporais distintos.

O primeiro movimento, que será caracterizado de estranhamento-comparativo e encontra na história dos conceitos seu carro chefe, tem como função a recuperação de um passado acabado como forma de colocar em questão aqueles pontos do presente que parecem, a sua própria luz, perenes e necessários. Assim, ao contrapor uma determinada lógica temporal, política e discriminatória do início da modernidade ao modo de pensar que nasce com o esclarecimento, este trabalho levanta duas questões. Por um lado, lança luz sobre um passado ao indagar qual lógica política é mascarada pela narrativa que torna progresso e modernidade indissociáveis. Por outro, e mais centralmente para questões presentes, abre espaço para a investigação do problema político específico ao qual o progresso responde. Assim, o movimento de estranhamento-comparativo lança luz sobre o passado e sobre o presente ao destacar os elementos de diferença entre passado e presente. Em resposta a tais perguntas, o presente trabalho argumenta que a reformulação da dinâmica de discriminação na chave do desenvolvimento, da modernização, da construção de Estados e da civilização é herdeira do movimento político que, na segunda metade do século XVIII, reorganizou a concepção de tempo vigente na sociedade internacional e, com ela, o próprio fundamento do poder político e das práticas de discriminação da sociedade internacional. Tal movimento aparece, ademais, como uma resposta específica às formas de organização política do início da modernidade, notadamente na forma

do Estado Absolutista e na relação estabelecida na teoria política entre autoridade soberana e decadência.

O segundo movimento, denominado de estranhamento-dialógico, parte do questionamento da temporalidade linear sobre a qual se sustenta o estranhamento-comparativo a partir das considerações de Benjamin e Foucault acerca da história e do presente. Assim, ao invés de postular a existência de um passado acabado a ser recuperado no movimento do estranhamento, propõe encontrar, no próprio presente, aqueles passados que, reprimidos, continuam existindo, cristalizados e transformados, como pilares do próprio presente. Logo, esse movimento indaga as lógicas que o presente precisa reprimir – afirmando seu término no passado – para se sustentar enquanto o último ponto a ocorrer na linha do tempo. Nesse sentido, o presente trabalho argumenta como o discurso do progresso, ao afirmar a superação das formas anteriores ao esclarecimento de organização da comunidade política, sustenta-se, ele mesmo, naquela lógica política que busca negar. A relação de dependência e negação que se institui resulta na repressão das dinâmicas político-temporais do início da modernidade sob o mar do presente da modernidade. Assim, ao analisar as formas da relação entre tempo e política na constituição das práticas de discriminação da sociedade internacional contemporânea, é preciso levar em consideração não apenas a dinâmica temporal do progresso oriunda do esclarecimento, mas também a perenidade de uma lógica temporal reprimida e relegada ao início da modernidade.

Em suma, o presente trabalho propõe uma investigação histórica das formas da relação entre tempo, política e práticas de discriminação na sociedade internacional moderna. Para tal, estabelece uma construção sincrônica de duas etapas da modernidade para, então, pelos movimentos diacrônicos do estranhamento, lançar luz sobre as dinâmicas que estão em jogo na forma específica que a política internacional contemporânea assume. Se o estranhamento-comparativo revela, a partir de um pressuposto de ruptura clara, as perguntas e soluções sobre as quais o discurso do progresso da modernidade sustenta-se, o estranhamento-dialógico põe em questão este mesmo discurso, apontando para as reminiscências que lhe são intrínsecas. Assim, em última instância, este trabalho acompanha as cascatas de modernidade de Gumbrecht (1998, p. 16):

Quem opera com problemas e conceitos como os de modernidade e modernização, períodos e transições de período, progresso e estagnação—[...] interessado em discutir a identidade do próprio presente histórico—não pode deixar de confrontar-se com o fato de uma sobreposição 'desordenada' entre uma série de conceitos diferentes de modernidade e modernização. Como cascatas, esses conceitos diferentes de modernidade parecem seguir um ao outro numa sequência veloz, mas, retrospectivamente, observa-se também como se cruzam, como os seus efeitos se acumulam e como eles interferem mutuamente numa dimensão (difícil de descrever) de simultaneidade.

Para levar a termo os movimentos avançados nessa introdução, o corpo deste trabalho é dividido em três capítulos. No capítulo 2, em função da opção por uma abordagem histórica da temática do tempo, discute-se uma forma específica da relação entre tempo, história e política que abre espaço para a apresentação das práticas de estranhamento como respostas aos dilemas postos pela emergência da análise historiográfica. Assim, busca questionar os usos da história e seus pressupostos temporais e políticos. Em seguida a tal discussão mais geral, o capítulo volta-se especificamente à historiografia das temporalidades, propondo uma discussão dos pressupostos temporais, históricos e políticos da semântica dos tempos históricos de Koselleck (2006), de forma a esclarecer os próprios pressupostos a partir dos quais realizará seus subsequentes movimentos sincrônico e diacrônico. Finalmente, aproxima a discussão meta-histórica à temática específica da sociedade internacional, construindo os fundamentos dos movimentos realizados nos demais capítulos.

O terceiro capítulo é voltado à reconstrução da lógica política no início da modernidade a partir dos conceitos temporais da Salvação e do Retorno associados a uma leitura das lógicas milenares e seculares de discriminação das fronteiras da sociedade internacional da Cristandade. Do ponto de vista milenar, discute-se a lógica da constituição de um espaço da salvação; do ponto de vista secular, recupera-se a discussão da teoria política do início da modernidade acerca dos fundamentos da comunidade política, voltando-se especificamente às figuras de Maquiavel e Hobbes. Ao se construir a lógica político-temporal responsável, no período, pela determinação das fronteiras da comunidade política, constrói-se igualmente a lógica responsável pela discriminação entre a sociedade internacional e seu exterior. É nos rituais de posse utilizados para legitimar a posse dos territórios e dos povos do Novo Mundo que se busca o material necessário para explicitar o argumento traçado acerca da política do tempo e das práticas de discriminação da sociedade internacional do início da modernidade.

No quarto capítulo, este trabalho se volta à discussão acerca do nascimento do tempo histórico e do conceito de progresso na segunda metade do século XVIII – aquele período que se chamou de esclarecimento. A partir da historiografia da temporalidade, afirma-se que a secularização da Salvação resultou em reorganização da relação entre tempo, política e discriminação, agora com base na ideia do progresso como fundamentando a realização de uma História Universal na qual cada parte possui uma posição específica e uma função bem delimitada. Assim, o fundamento da comunidade política e o processo de discriminação entre elas – incluindo, com isso, entre a sociedade internacional e seu exterior – passa a ser baseado no conceito de progresso. Para a formulação deste argumento, recupera-se o pensamento de Hegel, entendido aqui como um autor cuja filosofia da história representa o ápice da lógica da História Universal como apresentada neste trabalho. Paralelamente ao movimento realizado para a sociedade internacional do início da modernidade, procura-se associar a transformação de uma lógica política à transformação das práticas de discriminação. Assim, é na comparação entre os rituais de posse do início da modernidade e as leis internacionais para a partilha da África como expostas no Ato Geral da Conferência de Berlim de 1885 que se localiza a transformação das práticas imperialistas europeias.

Em cada um destes momentos, ao recuperar-se o pensamento de autores tidos como clássicos, o objetivo é menos realizar uma exegese de suas obras e de seu pensamento do que constituir, nelas e por meio delas, uma forma específica – e sempre controversa – de organização da política que pode lançar luz sobre a relação tempo-política na modernidade. Da mesma forma, ao se contrapor a algumas leituras do pensamento desses autores, não se pretende apresentar uma interpretação “mais correta” de seu pensamento, mas apenas uma interpretação diferente cujas implicações políticas são relevantes para o argumento proposto e para a compreensão da política moderna de forma geral.

As considerações finais que encerram este trabalho buscam recuperar o argumento transversal desta investigação, explicitando as conclusões obtidas a partir de cada movimento realizado. Ademais, volta-se especificamente às limitações que o autor enxerga em sua própria reflexão, buscando explicitar os pontos nos quais silêncios são frutos de uma escolha de recorte e aqueles onde uma impossibilidade mais diretamente ligada à abordagem escolhida apresenta-se.

Finalmente, oferece, em função das limitações diagnosticadas, algumas vias para futuras reflexões e desenvolvimentos dentro do projeto de reflexão esboçado a seguir.

2

História, Tempo, Política

“[A]ny critical, transdisciplinary historical study then must not only avoid empiricist naiveté but also actively thematise the problem of the uses to which history is put and the necessity to which it answers”
(DEAN, 2003, p. 15)

Em sua análise da “história efetiva” e de sua relação com a sociologia histórica tradicional, Dean (2003) convida o leitor a questionar a própria disciplina da história enquanto um instrumento político específico articulado em resposta a perguntas igualmente específicas. Para tanto, propõe investigá-la de forma a evitar duas posições tradicionalmente levantadas pela historiografia e, segundo ele, igualmente problemáticas. Por um lado, opõe-se à concepção positivista da história – o que chama de “empiricismo ingênuo” – como busca da verdade sobre o passado que toma documentos como evidências de uma realidade a ser reconstruída pelo historiador. Por outro lado, contudo, essa oposição não é paralela à afirmação de uma história perspectivista que seja pautada pela máxima de que, o passado sendo irrecuperável em sua realidade, cabe aos historiadores somarem perspectivas distintas sobre um evento (DEAN, 2003). Assim, implicitamente, o autor questiona o binarismo positivismo/relativismo ao redor do qual importantes discussões metodológicas são articuladas em história. É no lugar desse que convoca uma reflexão acerca dos usos do próprio estudo histórico, desviando a questão da metodologia – como estudar a história – para a ontologia e a epistemologia – o que é a história e que conhecimento pode produzir. Ao propor uma abordagem histórica da relação entre tempo e política na sociedade internacional, este trabalho recupera o questionamento de Mitchel Dean, propondo uma análise de sua própria abordagem histórica.

Esta é uma questão fundamental uma vez que a presente investigação propõe não apenas estudar o passado, mas principalmente lançar luz sobre seu

próprio presente. Contudo, ao voltar a história para questões presentes, deve responder à questão das formas pelas quais a investigação histórica alcança os problemas políticos do “hoje”. Ao abordar o mesmo conjunto de questões acerca do uso político e presente da história, Bartelson (1995) aponta como a problemática central da história do pensamento político tem sido evitar leituras históricas presentistas – o passado nos termos do presente – e finalistas – o passado em termos de um futuro imaginado – sem, ao mesmo tempo, recair em uma “completa arbitrariedade” acerca do passado. Segundo o autor, no caso do presentismo, o passado aparece como uma projeção do presente, as principais instituições e características deste sendo determinadas como governando sua emergência no passado. O finalismo, por sua vez, projeta o passado no presente, identificando as verdades presentes em forma embrionária no passado e determinando um gradual desenvolvimento histórico destas em direção ao futuro.

Bartelson (1995) encontra sua resposta às questões colocadas na história do presente de Michel Foucault, elaborando uma proposta de investigação arqueológica da soberania⁸. Este trabalho, por sua vez, ao levantar questões semelhantes, procura respostas no *efeito de estranhamento* histórico, conceito que busca articular a partir da história do pensamento político e da obra de Walter Benjamin.

Ademais, devido ao objeto da investigação deste trabalho, outro questionamento é posto em evidência. De fato, ao voltar-se ao que se chamou de “política do tempo”, este trabalho parte do princípio de que o tempo não é algo dado e natural, externo ao ser humano, mas sempre o resultado de uma construção social imersa em uma dinâmica conflituosa e permeada por relações de autoridade⁹. Assim, o processo pelo qual determinadas concepções de tempo são sustentadas em relação a outras e, com isso, fundamentam posições políticas

⁸ Apesar de o autor chamar seu trabalho de genealogia, a investigação que realiza aproxima-se muito mais de uma arqueologia ou uma história dos conceitos. Para uma breve análise da proposta arqueológica e de sua relação com a obra de Bartelson (1995) ver Onuf & Gould (1997). Para diferentes visões do lugar da arqueologia dentro do pensamento de Foucault e em relação à genealogia ver Dean (2003) e Bonditti (2012).

⁹ Iparraguirre & Ardengui (2011, p. 252) diferenciam os conceitos de “temporalidade” e “tempo”, definindo o primeiro como “*la aprehensión del devenir que todo humano realiza mediante su sistema cognitivo en un determinado contexto cultural*” e o segundo como “*el fenómeno del devenir en sí, que el humano es capaz de aprehender como temporalidad*”. Todavia, por entender que a apresentação do devir é sempre fruto de uma construção sociocultural, este trabalho deixa de lado a discussão da existência de um resquício material pré-social, confluindo os conceitos de tempo e temporalidade. Assim, fala-se de uma política do tempo, e não uma política da temporalidade.

específicas é, ele mesmo, um ato político. Nesse contexto, a naturalização do tempo, ao resultar na reificação de determinada posição, apaga o dissenso político, resultando em formas violentas de exclusão. A abordagem histórica e, mais especificamente, as formas delineadas acima, pressupõem todas, implicitamente, uma relação pré-determinada entre passado, presente e futuro, tomando a naturalização do tempo como seu ponto de partida. Esta, como se argumenta na seção a seguir, é escondida sob uma lógica dicotômica que relega a discussão histórica a uma questão de método, ao mesmo tempo em que afirma a soberania do sujeito sobre seu próprio passado e, com isso, sua autonomia presente. Em oposição a esse movimento, a investigação da política do tempo é indissociável de sua desnaturalização.

Em suma, o presente trabalho propõe uma análise de sua própria abordagem histórica - de forma a explicitar as formas do entrelaçamento entre história, tempo e política - por um duplo motivo. Por um lado, devido ao papel político presente que atribui à abordagem histórica levada a termo; por outro, por voltar-se ao estudo do tempo revelando, nesse movimento, seus próprios pressupostos. Nesse sentido, Bartelson (2007) afirma que

the study of political thought cannot take any distinction between past and present for granted, but must be prepared to analyze how this distinction has been drawn in order to support or debunk different political positions. This implies that the study of political thought must pay close attention to the role of historiography in the constitution of its problems and the range of available solutions (BARTELSON, 2007, p. 122-3).

Argumenta-se que essa afirmação precisa ser analisada a partir dos dois sentidos do termo “historiografia”. Por um lado, historiografia diz respeito à teoria da história, ou seja, aos fundamentos epistemológicos e ontológicos que sustentam a abordagem histórica. Nesse sentido, Bartelson afirma que a forma pela qual a própria história traça a relação entre passado e presente – sua política do tempo – e, com isso, delimita as perguntas e respostas que podem ser obtidas a partir dela, precisa ser objeto de investigação. Por outro lado, historiografia diz respeito à organização específica de determinados fatos históricos, tanto do ponto de vista do recorte temático quanto da categorização de períodos (e.g.: historiografia chinesa, historiografia da vida privada). Aqui, é a organização e categorização da história – exercício minimamente necessário na medida em que a investigação é impossível sem categorias – que estrutura o conjunto de questionamentos disponíveis.

Ao propor uma interrogação da própria abordagem histórica e do uso que dela é feito neste trabalho, o presente capítulo leva adiante estes dois questionamentos historiográficos, visando esclarecer os usos da história e as questões a partir das quais ela se constitui. Em um primeiro momento, discutirá a política do tempo da história, analisando como a disciplina histórica pressupõe, lógica e cronologicamente, determinados movimentos políticos ao redor da temporalidade. Essa análise buscará apresentar a abordagem histórica específica a ser utilizada no restante do trabalho, explicitando sua própria política do tempo e seus pressupostos.

Em seguida, volta-se à história da política do tempo, ou seja, ao desdobramento cronológico da política do tempo que guiará o restante do trabalho. Assim, argumenta-se que toda periodização estrutura as formas de pensar a história e a escolha do próprio material utilizado uma vez que o exercício de periodização envolve sempre certo grau de arbitrariedade e, com isso, importantes determinantes políticos (BARTELSON, 1995). A discussão da periodização empregada e das formas pela qual é levada a termo buscará explicitar o *parti pris* deste trabalho, ao mesmo tempo em que pretenderá evitar alguns vieses recorrentes na temática da temporalidade. Para levar a termo esse movimento de análise historiográfica, acompanha-se a semântica dos tempos históricos de Koselleck (2006), tanto do ponto de vista da narrativa que apresenta, quanto da política do tempo que sustenta seu projeto de história conceitual. Todavia, pretende-se com isso mais e menos do que uma análise do autor. Menos, pois faz referência apenas a uma obra específica de seu pensamento, cujos pressupostos destoam de outros trabalhos do mesmo autor. Mais, pois realiza, a partir da leitura de Koselleck, uma análise de todo um ramo da literatura acerca da historiografia do tempo que tem como fundamento a mesma narrativa sustentada pelo autor.

Finalmente, em terceiro lugar, este capítulo recupera a discussão teórica e histórica que levanta para aplicá-la à temática específica do estudo histórico da política do tempo da sociedade internacional moderna. Busca-se apontar as formas pelas quais a abordagem histórica traçada pode ser utilizada para lançar luz sobre dinâmicas da política internacional contemporânea. Ao mesmo tempo, apresenta as linhas gerais que serão desenvolvidas nos capítulos subsequentes.

2.1.

A Política do Tempo da História

A segunda metade do século XX presenciou a consolidação da abordagem histórica para o estudo do pensamento político dentro da teoria política, notadamente diante da perda de espaço da teoria normativa fundamentada em princípios filosóficos universais. Esse movimento iniciado na década de 1950 com autores como Easton, Laslett e Strauss, foi prematuro em afirmar a “morte da filosofia política” – principalmente diante de seu retorno na década de 1970 com o trabalho de Rawls sobre justiça –, certamente conseguiu estabelecer seu lugar dentro do debate disciplinar (KOIKKALAINEN, 2011). As diferentes abordagens dentro dessa corrente compartilham a posição de que é preciso entender as formas do pensamento político dentro daqueles elementos historicamente situados em que são formuladas – seja seu contexto histórico (Quentin Skinner), seu arcabouço conceitual (Reinhart Koselleck) ou suas estruturas lingüísticas ou discursivas (Hayden White, Michel Foucault), dentre outros. Em outras palavras, essas abordagens buscaram, em elementos históricos exógenos à própria filosofia, aspectos estruturantes do significado das ideias políticas. É nesse sentido que desafiaram aquela forma de pensar que postulava princípios filosóficos perenes (KOIKKALAINEN, 2011).

Bartelson (2007) aponta como, subjacente a essa proposta, transparece uma aparente irreconciliabilidade entre estudos filosóficos e históricos, ou seja, a crença de que *“while the task of political philosopher seems to presuppose that the meaning of political concepts can be at least provisionally determined, historians of political ideas have tried to demonstrate how the meaning of the same concepts actually varies”* (BARTELSON, 2007, p. 102). Assim, o próprio eixo sobre o qual a história do pensamento político buscou deslocar sua contrapartida filosófica reforça a diferenciação entre o campo da história e o campo da filosofia; entre uma disciplina voltada ao passado e uma disciplina voltada ao presente e/ou ao trans-histórico¹⁰. Segundo Hunter,

¹⁰ Dean (2003) aponta a constituição de uma dicotomia semelhante em sua análise da diferenciação entre sociologia e história. Segundo o autor *“Having captured the historical*

Since the 1980s we have been told that the history of philosophy and intellectual history more broadly are characterized by a fundamental impasse, between the genre of historical contextualization that views philosophies as empirical activities, and the genre of rational reconstruction that assesses their contribution to philosophical truth (HUNTER, 2007, pp. 572-3).

Tal lógica de diferenciação resultou em um impasse acerca da medida na qual o estudo histórico do pensamento político deveria limitar-se a afirmações históricas – e nesse processo deixar de lado questionamentos filosóficos acerca, por exemplo, das tradições de pensamento que fundamentam os documentos analisados – ou aceitar elementos de generalizações filosóficas. A medida exata em que a linha entre estudo histórico e análise filosófica deveria ser traçada tornou-se um dilema central da disciplina, guiando grande parte do debate entre suas diferentes correntes (KOIKALAINNEN, 2011; BARTELSON, 2007).

Ao invés de reforçar tal impasse tomando como ponto de partida a diferenciação entre história e filosofia, Bartelson (2007) propõe questioná-la por meio da investigação do processo de diferenciação entre as duas disciplinas – e a mútua constituição daí resultante. Tal análise é fundamental uma vez que *“the distinction between philosophical and historical approaches to the study of political thought itself necessarily must be conceptualized into existence”* (BARTELSON, 2007, p. 121). Tal divisão do trabalho passa necessariamente pelo movimento político que, no início da modernidade, levou ao nascimento da disciplina da história por meio da separação entre passado e presente (HUNTER, 2007; FASOLT, 2004, 2011).

Nesse sentido, Hunter (2007) aponta como a distinção entre a abordagem filosófica e histórica começa a assumir seus contornos atuais no início da modernidade quando uma variedade de pensadores *“[...] participated in a multi-fronted campaign to historicize doctrinal theology and metaphysical philosophy [...] as a means of suspending the truth-claims of theology and metaphysics, whose absolute and irreconcilable form was tied to religious civil war”*

movement in which the present is caught, [sociology] can avoid the difficulties of the singular and the unique, and of differential rhythms and times, and get on with the business of the synchronic analysis of social totalities and their future directions. Historical analysis, in so far as it is regarded as dealing with the understanding of the contingent events, different cycles and temporalities, and diverse and irreducible diachronic processes, stands at the margins of this science of historical movement” (DEAN, 2003, p. 8). Transparece a constituição mútua entre o estudo histórico e sua contrapartida presente – enquanto o primeiro volta-se ao passado, o segundo é responsável pelo presente (ou pelas dinâmicas trans-temporais). O autor sumariza a questão apontando para as *“complex relations between sociology and history that are the conditions of existence of sociology as a discipline”* (idem, p. 10).

(HUNTER, 2007, p. 576). Assim, a vertente contextualista do pensamento político teria sua forma prototípica no movimento cultural e político de desafio à metafísica aristotélica e à teologia, ambos fundamentados em absolutos centralizados e trans-temporais. A disputa política em questão ganha novo fôlego com “*the emergence of a second, radically opposed historiography of philosophy at the end of the eighteenth century, deriving from Kant’s reconstruction of metaphysics*” (HUNTER, 2007, p. 592). Hunter (2001) argumenta que a separação entre história e filosofia que apresentamos acima como fundamento dos debates dentro da história do pensamento político reside, por sua vez, na disputa política entre duas posições lógicas cuja emergência pode ser traçada ao início da modernidade e cujas dinâmicas permanecem até hoje: a historicização da doutrina e o absoluto da filosofia¹¹.

Fasolt (2004; 2011) aponta como o movimento político de surgimento da história é intrinsecamente ligado à política do tempo específica de diferenciação entre passado e presente que caracteriza esse período e que sustenta, por sua vez, a política moderna. Segundo o autor, diante de uma ameaça à integridade do sujeito – ou de uma sociedade – advinda da percepção da sua discordância consigo mesmo¹², dois caminhos abrem-se. Por um lado, é possível optar por viver o que chama de “experiência do tempo”, ou seja, reconhecer a mudança do sujeito temporalmente e, nesse processo, aceitar o passado como parte integrante de seu Eu. Nesse movimento, o sujeito morre e retorna, salvando-se, não sem traumas, na mudança no tempo. Por outro lado, pode-se recorrer ao movimento de “quebra no

¹¹ Hunter lança mão do conceito de “*persona do filósofo*” para lidar com aquilo que chamamos de “posições lógicas”. Segundo o autor, “[b]y treating ‘reason’ as a generic name for a dispersed array of intellectual arts, and by treating the philosopher as a self cultivated to bear specialized ensembles of such arts, in institutions dedicated to the transmission of particular philosophical traditions, this concept extends the reach of the history of philosophy along two convergent axes. In the first place, it enables us to raise the question of how the desire to philosophize or to become a philosopher is induced—rather than treating this as naturally present in reason’s will to know about its own capacities and limits—and thence to open up the domain of the pedagogical or psychagogical bases of particular kinds of philosophy. Second, it enables us to explore the manner in which and degree to which acquiring philosophical knowledge depends upon the cultivation of a special philosophical persona” (HUNTER, 2007, p. 584). Dado que a base da diferenciação entre os dois campos encontra-se no desejo do filósofo de emular os comportamentos adequados àquela *persona*, “[r]ival philosophies thus confronted each other not on the basis of open-ended rational discussion, but through the gladiatorial discourses of exemplary philosophical personae, personae formed on the basis of longstanding prior commitments to particular philosophical styles and cultural-political agendas (HUNTER, 2007, p. 595).

¹² Fasolt caracteriza tal discordância de si mesmo a partir do paradoxo de Moore, expresso na fórmula “*It is raining and I do not believe that it is raining*” que resulta em uma enunciação que, conquanto possa ser verdadeira, não tem sentido (FASOLT, 2011, p. 4).

tempo”, ou seja, a suposição de uma linha horizontal ligando sucessivamente duas entidades distintas – passado e presente – que garanta que, ao constituir o passado como um momento irreversível e perdido a ser estudado pela história por meio de evidências, constitui igualmente o presente como uma realidade reversível e mutável pela ação do sujeito cuja soberania está, agora, assegurada através dos tempos. O mesmo movimento afirma, ademais, o sujeito moderno como o local último de responsabilidade e autoridade: é ele quem imprime legitimidade às evidências no passado e altera a realidade com sua ação no presente (FASOLT, 2004; 2011).

De fato, Walker (2006) aponta como a produção da subjetividade moderna envolve sempre uma dupla exclusão: a subjetividade que produz sua própria exterioridade como objeto deve, antes de tudo, ser distinguida de um mundo mais geral exterior tanto à sua subjetividade quanto à sua objetividade. Nas palavras do autor,

There is consequently always an assumed outside to the production of modern subjectivities capable of objectivity, an outside that must be excluded so as to permit the modern self to know itself in relation to its own understanding of what objectivity, indeed the world as such, must be.(WALKER, 2006, p. 58)

Do ponto de vista temporal, esse exterior constitutivo tem um duplo efeito. Por um lado, a quebra no tempo transforma o passado em exterior constitutivo da subjetividade/objetividade do sujeito. Se, no presente, ele é capaz de objetificar a si mesmo, pode fazê-lo apenas porque existe enquanto subjetividade e objetividade em um presente claramente distinto do passado. Portanto, como afirma Fasolt (2004; 2011), a ruptura entre passado e presente afirma a autonomia presente do sujeito. Ao mesmo tempo, a existência de um passado mais amplo, cuja localização exterior à subjetividade e à objetividade é postulada, permite que o sujeito objetifique seu próprio passado, adquirindo controle sobre ele enquanto objeto de sua subjetividade presente. Em última instância, portanto, a quebra do tempo – e a temporalidade linear que lhe é indissociável – garante não apenas a autonomia presente do sujeito a partir de sua diferenciação de um passado acabado, como também o controle deste sobre seu próprio passado. De fato, ao analisar algumas formas tradicionais do fazer histórico – presentismo e finalismo, estendendo suas conclusões ao contextualismo de Skinner – Bartelson (1995, p.

55) afirma que “*what is at stake here is the question of man’s sovereignty over his past*”.

Ademais, essa ruptura entre passado e presente é correlativa à criação de uma disciplina cujo objeto é o passado – e não alcança o presente – e outra cujo objeto é o presente – e não as singularidades do passado. Nesse sentido, a história e a filosofia são diferenciadas por um movimento político que acompanha a modernidade como um todo e cujo fundamento é a autonomia do sujeito soberano. O fato do debate ao redor do aporte da abordagem histórica girar ao redor desses dois polos indica como respondem à mesma lógica. Portanto, a discussão acerca do aporte da abordagem histórica deve passar não tanto pela discussão metodológica acerca da relação entre história e filosofia, mas, principalmente, pela investigação da relação ontológica entre passado e presente que lhe é subjacente. Conforme elaborado, tal discussão diz respeito diretamente à categoria da política do tempo que se entende como o cerne da discussão historiográfica levada a termo neste capítulo e temática geral deste trabalho.

Todavia, essa discussão ontológica tende a ser apagada por meio da inserção do debate histórico dentro de lógicas dicotômicas que não apenas apagam o ato político de constituição do tempo que lhe é subjacente, como também relegam o debate a uma discussão metodológica sobre detalhes, e não lógicas fundamentais, sobre a melhor forma de se voltar ao estudo do passado. Nesse sentido, Dominik LaCapra (apud KRAMER, 1989) aponta como a dicotomia fundamental à história entre positivismo – que acredita recuperar, por meio de fontes, a realidade sobre o passado – e subjetivismo (ou relativismo) – que acredita que toda reconstrução do passado é arbitrária – é, na verdade, fruto da mesma lógica dicotômica entre passado e presente (KRAMER, 1989). Segundo o autor,

The objectivist historian places the past in the ‘logocentric’ position of what Jacques Derrida calls the ‘transcendental signified’. It is simply there in its sheer reality, and the task of the historian is to use sources as documents to reconstruct past reality as objectively as he or she can. The relativist simply turns objectivist ‘logocentrism’ upside down. The historian places himself or herself in the position of ‘transcendental signifier’ that ‘produces’ or ‘makes’ the meanings of the past (LACAPRA, 1985 apud KRAMER, 1989, p. 124).

Argumenta-se que, subjacente a essa afirmação, encontra-se uma crítica ao logocentrismo inerente à dicotomia passado/presente oriunda do movimento de quebra do tempo. Assim, se, por um lado, o positivismo hierarquiza os dois polos com predominância do passado sobre o presente – o passado existe

autonomamente, o presente deve apenas capturá-lo –, o subjetivismo hierarquiza-os com primazia do presente sobre o passado – este sendo criado pelo sujeito presente. Portanto, o debate entre positivismo e subjetivismo dentro da história resulta, também, daquele movimento que se consolida no início da modernidade e, com ele, da afirmação do sujeito soberano.

Assim, conclui-se que a quebra no tempo que resulta na cisão entre passado e presente apaga o ato político de sua própria constituição ao oferecer ao pesquisador escolhas binárias sustentadas na sobreposição de um dos polos da dicotomia passado/presente sobre o outro: história/filosofia, positivismo/subjetivismo. Essas oposições, ao sustentarem-se sobre a mesma lógica, reduzem o debate a uma questão de forma, encobrindo a política do tempo. Segundo Kramer (1989), o problema dessas dicotomias históricas está exatamente na cesura fundamental que traçam entre os polos que constroem. Ao fazer isso, deixam de reconhecer como passado e presente interagem não linearmente, mas dialogicamente. Assim,,

Both positivism and relativism therefore ignore the dialogic conception of historical understanding, which recognizes that the past (other) is "always already" in the historian and the historian (self) is "always already" inscribed in a linguistic or philosophical past. "Alterity, in other words, is not simply 'out there' in the past but in 'us' as well", LaCapra explains, "and the comprehensive problem in inquiry is how to understand and to negotiate varying degrees of proximity and distance in the relation to the 'other' that is both outside and inside ourselves". LaCapra's dialogic historian thus works within linguistic, philosophical, and historical structures that somehow resemble those of the past (the similarity that undermines relativism) but that also change in ways that make even the most familiar historical realities somehow alien and resistant to our categories (the difference that undermines positivism). Historical dialogues evolve constantly along the borders of similarity and difference, which never become as clear or distinct as positivism and relativism imply. (KRAMER, 1989, p. 124)

É com base nessa concepção dialógica – e não dicotômica – da relação entre passado e presente que este trabalho propõe reflexões acerca de uma abordagem histórica que não se sustente sobre a temporalidade linear ligada à política da quebra no tempo cuja ontologia temporal logocêntrica reafirma o sujeito soberano e a política moderna. Para tal, apóia-se na relação entre similaridade e diferença, proximidade e distanciamento, que LaCapra (apud KRAMER, 1989) aponta como fundamento de uma abordagem dialógica, tomando, como ponto de partida, o “efeito de estranhamento” [*Verfremdungseffekt*].

O conceito de “efeito de estranhamento” utilizado neste trabalho parte de sua formulação no teatro épico de Bertolt Brecht (apud MUMFORD, 2009) em referência ao projeto de impedir que a audiência seja envolvida pela narrativa

apresentada, identificando-se com personagens fictícios e sendo, com isso, alijada de pensar criticamente os eventos diante de seus olhos. Assim, o estranhamento deveria forçar um constante distanciamento crítico com relação à alienação resultante de narrações lineares. Segundo Brecht, o efeito de estranhamento é “[...] *‘designed to free socially-conditioned phenomena from that stamp of familiarity which protects them against our grasp today’ by means of a representation ‘which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar’*” (BRECHT, 1978 apud MUMFORD, 2009, p. 61).

O dramaturgo ainda acrescenta que a história é um elemento fundamental do processo de estranhamento, cumprindo um duplo efeito: por um lado, provoca uma investigação do presente por meio do passado; por outro, desafia versões dominantes da história (MUMFORD, 2009). Tal relação com a história é recuperada por Bloch (1970) em sua reflexão sobre o lugar da dicotomia alienação/estranhamento no pensamento de Brecht. Para Bloch (1970), os dois conceitos formam um par de opostos que guiam a proposta estética e política do dramaturgo: enquanto a primeira ofusca e entorpece ao separar o sujeito das forças criativas, o segundo deve despertá-lo ao estranhar essa alienação. Entende-se “forças criativas” não apenas no sentido estrito de “forças de produção”, mas principalmente enquanto contato com processos de criação e de criatividade. Isto posto,, a alienação está ligada ao entorpecimento do criar, à constante recepção de um produto pronto. Assim, as interrupções dos fluxos narrativos no teatro épico geram estranhamento ao forçar que parte do processo criativo – a crítica – seja levada a termo pela mente da audiência. De fato, segundo Bloch (1970), “[...] *the real function of estrangement is – and must be – the provision of a shocking and distancing mirror above the only too familiar reality; the purpose of the mirroring is to arouse both amazement and concern*” (BLOCH, 1970, p. 125). Portanto, no teatro épico de Brecht, o efeito de estranhamento tem como função, na história, provocar aqueles elementos do presente e de sua narrativa que são tidos como dados, fundamentais e imutáveis. É da capacidade de perturbar tal estabilidade que o estranhamento retira seu poder político.

Todavia, a ideia de estranhamento como apresentada não resolve, por si só, os dilemas ontológicos levantados ao longo deste capítulo. De fato, apenas explicitando a política do tempo subjacente à apropriação do estranhamento levada a termo por este trabalho é possível analisar sua viabilidade enquanto

prática historiográfica. A seguir, delineiam-se duas abordagens teóricas do estranhamento em história de modo a diferenciar seus pressupostos temporais e, com isso, destacar a inovação que este conceito pode oferecer.

Em um ensaio de 1919 dedicado à questão do Estranho [*Unheimlich*], Sigmund Freud (1976) aponta como sua característica fundamental o elemento de familiaridade: “[...] *this uncanny [estranho] is in reality nothing new or alien, but something which is familiar and old-established in the mind and which has become alienated from it only through the process of repression*” (FREUD, 1976, p. 3691). A singularidade do “estranho” é sua evocação do conhecido, seu elemento de retorno. Assim, se o estranho está próximo ao medo, não é equivalente a este, mas envolve um choque proveniente da relação entre familiaridade e não-familiaridade. Segundo Freud (1976), há duas formas distintas – mesmo que nem sempre nitidamente distinguíveis – pelas quais a sensação do estranho pode ocorrer. Por um lado, “*an uncanny experience occurs either when infantile complexes which have been repressed are once more revived by some impression*”, por outro lado, tal experiência pode ocorrer “*when primitive beliefs which have been surmounted seem once more to be confirmed*” (FREUD, 1976, p. 3698, grifo nosso).. Assim, o estranho provém de um sentimento reprimido que retorna ou do confronto entre uma crença primitiva superada e sua ocorrência no mundo real.

A diferenciação traçada por Freud (1976) entre duas lógicas e origens do “estranho” leva à caracterização de dois processos distintos de estranhamento histórico, cada qual pautado por uma das dinâmicas freudianas. Em primeiro lugar, o efeito de estranhamento pode advir do choque proveniente do reaparecimento, no presente, de um passado superado, deixado para trás pelo avançar da história. Nesse sentido, elementos que são atribuídos pela história ao ultrapassado e desaparecido, ao serem resgatados, geram uma sensação de estranhamento. O ressurgimento do desaparecido pode, assim, resultar naquele momento de estranhamento que permite um distanciamento da narrativa histórica em questão. Se, na psicanálise, essa modalidade de estranho é associada à crença no impossível (eg: a onipotência do pensamento), na história, permite estranhar o presente ao compará-lo com formas superadas – porém, não inferiores – de ser que o alcançam por meio das evidências deixadas. Por outro lado, o efeito de estranhamento pode sustentar-se no retorno de uma realidade reprimida, ou seja,

que, apesar de nunca ter desaparecido – estando presa ao passado –, permaneceu existindo sempre recalcada, enterrada, negada. Nesse caso, elementos que determinada narrativa histórica busca oprimir no presente vêm à tona, gerando a sensação do estranho. A associação que, na psicanálise, é geralmente feita àqueles medos infantis que o sujeito jamais supera (e.g.: o medo do escuro), é relacionada, na história, a uma análise do presente que expõem suas violências (a certos passados) e, principalmente, seus fundamentos ocultos (sobre eles).

Argumenta-se que uma diferença fundamental entre estas duas caracterizações do processo de estranhamento pode ser encontrada nas distintas lógicas temporais sobre as quais se sustentam. De fato, a ideia de superação e de repressão podem ser traçadas aos conceitos de quebra do tempo e experiência do tempo, levantados por Fasolt (2011), e à diferenciação entre formas dicotômicas e dialógicas da relação entre passado e presente explicitadas por LaCapra (KRAMER, 1989). Nesse sentido, as modalidades de estranhamento histórico apresentadas são igualmente parte da política do tempo da história e, portanto, precisam ter seus pressupostos expostos antes de serem empregados analiticamente.

Afirma-se, então, que aquilo que Freud (1976) chama de estranho oriundo de “crenças primitivas superadas” e que foi associado ao estranhamento a partir de um passado supostamente desaparecido sustenta-se sobre uma política do tempo linear, caracterizada pelo movimento de quebra no tempo. De fato, é essa quebra que permite a ideia de “superação”, ou seja, a ideia de que algo de passado é lenta ou bruscamente deixado para trás e que sua recuperação, por meio de evidências, possa gerar estranhamento¹³. Com efeito, tal lógica depende da dupla suposição de que a realidade do passado existe independente do presente e de que o presente existe, ele mesmo, independente do passado. Essa mútua independência permite que o passado exista apenas no passado e que sua rememoração permita questionar a alienação presente. Em função dos pressupostos temporais desta abordagem, nomeia-se essa modalidade de “estranhamento-comparativo”.

¹³Vale ressaltar que a superação completa não precisa ser um fato, mas apenas uma possibilidade lógica, uma vez que é a dinâmica da relação entre passado e presente que está em questão. Assim, se, empiricamente, Freud reconhece a dificuldade da completa superação, pressupõe logicamente sua possibilidade ao afirmar que “*anyone who has completely and finally rid himself of animistic beliefs will be insensible to this type of the uncanny*” (FREUD, 1976, p. 3697, grifo nosso).

A lógica e política do estranhamento-comparativo são encontradas na defesa de Palonen (2002) da teoria política subjacente à história dos conceitos. De acordo com o autor, tais estudos representam “*a chance to turn the contestability, contingency and historicity of the use of concepts into special instruments for conceptualizing politics*” (PALONEN, 2002, p. 92). Ao revelar as dinâmicas políticas envolvidas na formulação dos conceitos políticos, historiadores do pensamento político como Quentin Skinner e Reinhart Koselleck desafiam a tendência da teoria política normativa de despolitizar o pensamento ao afirmar valores trans-históricos. Assim, permitem que o pesquisador distancie-se do pensamento em termos de paradigmas, convenções e constelações de possibilidades dadas no presente, revelando sua base política e, assim, abrindo espaço para definições alternativas do politicamente relevante. Em suma, “*the subversive aspect of the use of the history of concepts would, then, consist of the explication of the tacit normative content of the concepts and its politicking by agents*” (PALONEN, 2002, p. 102).

Nessa dinâmica de estranhamento, o passado é postulado como distinto do presente. Uma linha clara diferencia os dois momentos de modo a que aquele possa ser recuperado com o objetivo de mostrar a singularidade – contingência e *politicking* – deste. O elemento de familiaridade, portanto, está naquela forma de ser que foi deixada para trás na constituição de nossa forma presente e que, já superada, retorna no texto do historiador com o objetivo de gerar a sensação do estranho e os movimentos políticos a ela associados.

Comentando sobre o argumento de Palonen (2002), Bartelson (2007) aponta como sua construção da política do estranhamento pressupõe aquele sujeito trans-histórico que associa com uma forma específica de distinção entre história/filosofia e passado/presente; distinção associada acima à temporalidade linear da quebra no tempo e do “superado”. Isto pois, ao afirmar que o método do estranhamento relega ao leitor o movimento de extrair posições normativas a partir da história – o que chama de “*indirect style of theorizing*” (PALONEN, 2002, p. 102) –, pressupõe a capacidade de formulação não normativa do passado por parte do historiador. Portanto, pressupõe que este possa se dissociar dos limites de seu próprio vocabulário, de seu próprio presente, para reconstruir presentes passados. Segundo Bartelson (2007),

[...] the claims of objectivity inherent in the linguistically oriented study of political thought are open to the objection that they are contradicted by the very practice of that study, since the historian applies one standard of truth to the objects of investigation and another to the framework of inquiry (BARTELSON, 2007, p. 112, grifo do autor).

Assim, o estranhamento-comparativo defendido por Palonen, ao propor a denúncia do presente a partir de seu contraste com o passado, sustenta-se no estranho “superado” de Freud e na “quebra do tempo” de Fasolt. Sustenta-se, por conseguinte, no sujeito trans-histórico e soberano capaz de se desprender de seu próprio universo conceitual na enunciação do passado e, a partir deste movimento, estranhar o presente. É este postulado implícito que permite ao autor lidar com a contradição resultante dos dois padrões de verdade levantados. Subjacente a sua abordagem está a história linear que afirma o controle do sujeito presente sobre o passado.

Por sua vez, o estranho freudiano causado pela emergência de um evento reprimido – e já não mais superado – abre espaço para pensar um processo distinto de estranhamento e, com ele, uma política do tempo – e, portanto, um uso da história – diferente daquela exposta acima. De fato, a ideia de uma repressão existente no presente remete àquilo que se chamou de experiência do tempo e, mais especificamente, à busca do sujeito por clamar seu passado como parte integrante do seu ser. Nesse sentido, o passado existe sempre já no presente, não separado dele pela linha imaginária da história. Tal caracterização faz frente à concepção linear do tempo, invocando uma visão dialógica da relação entre passado e presente. O estranhamento não mais é fruto do ressurgimento textual de algo que ficou para trás, mas da escavação de elementos reprimidos no presente. A política do tempo sustentada por esta modalidade de estranhamento-dialógico distingue radicalmente daquela que fundamenta o estranhamento-comparativo.

Uma instância deste estranhamento-dialógico é encontrada no projeto histórico, político e estético de Walter Benjamin. Em suas “Teses sobre o conceito de história”, o autor articula o papel do historiador¹⁴ em termos de uma luta presente pelo resgate de passados oprimidos; passados estes que são tão responsáveis pela cultura presente quanto aqueles iluminados pelas narrativas dominantes (BENJAMIN, 1987b). Nesse sentido, o retorno do recalado – o

¹⁴ Benjamin refere-se à sua perspectiva como “materialismo histórico”, opondo-a tanto ao historicismo quanto ao progresso. Entretanto, devido à complexidade e carga deste conceito, evita-se seu uso ao longo deste trabalho, optando por fazer referência, em seu lugar, ao “projeto benjaminiano” de forma geral.

estranho – está na base de seu projeto intelectual. Todavia, tal resgate não se dá pelo o uso da evidência histórica de um passado acabado – como em Palonen (2002) –, mas pelo escavar das reminiscências de passados reprimidos pelo próprio presente. Tal diferença é sumariada por Hannah Arendt (1968) em seu ensaio biográfico sobre o autor ao afirmar que:

Like a pearl diver who descends to the bottom of the sea, not to excavate the bottom and bring it to light but to pry loose the rich and the strange, the pearls and the coral in the depths and to carry them to the surface, this thinking delves into the depths of the past – but not in order to resuscitate it the way it was and to contribute to the renewal of extinct ages. What guides this thinking is the conviction that although the living is subject to the ruin of the time, the process of decay is at the same time a process of crystallization, that in the depth of the sea, into which sinks and is dissolved what once was alive, some things ‘suffer a sea-change’ and survive in new crystallized forms and shapes that remain immune to the elements, as though they waited only for the pearl diver who one day will come down to them and bring them up into the world of the living – as ‘thought fragments’, as something ‘rich and strange’ (ARENDT, 1968, p. 205-6).

Nessa descrição, o estranho (e rico) advém do resgate pelo historiador daqueles elementos passados que, decaídos e cristalizados, assumem uma nova forma para o presente. O estranho não é um passado superado que ressurge, mas a emergência daquele encontro dialógico¹⁵ entre passado e presente. Esta rearticulação do papel do historiador fundamenta-se em uma revisão da própria temporalidade da história, seu conceito de estranhamento sendo indissociável da revisão da relação entre passado e presente que Benjamin articula como crítica ao historicismo e ao conceito de progresso¹⁶.

De fato, em contraposição àquele historicismo que busca criar uma “imagem eterna” do passado com o auxílio do “era uma vez”, Benjamin defende que “[o historiador] capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente como um ‘agora’ no qual se infiltraram estilhaços do messiânico” (BENJAMIN, 1987b, p. 232). A relação entre passado e presente deixa de ser representada pela linha da quebra no tempo – a temporalidade linear subjacente ao estranhamento de Palonen (2002) – em prol do encontro no “agora” [*Jetztzeit*] da experiência do tempo. Assim, o presente de Benjamin é preenchido de “agoridades”: cabe ao historiador fazer emergir, por elas, o “rico e estranho”.

¹⁵ Benjamin refere-se à lógica do encontro entre passado e presente – ou Agora e Então – em seu pensamento como dialética. Todavia, no intuito de diferenciar esta da dialética hegeliana, abordada no capítulo 3, opta-se pelo termo “dialógica”. Para uma análise da proximidade e distanciamento entre as dialéticas de Benjamin e de Hegel ver Landroos (1998, pp. 87-102).

¹⁶ A discussão do conceito de progresso é desenvolvida no capítulo três.

Portanto, o projeto benjaminiano busca o estranhamento não em um passado acabado e completo o qual deve ser trazido à luz para relativizar o presente, mas naquele passado que, em sua cristalização, transformou-se e espera, reprimido e enterrado, ser resgatado pelo “pescador de pérolas”, lançando luz sobre o presente. É esse movimento que Benjamin chama de “escovar a história a contrapelo”.

Todavia, Benjamin vai além dessa reconfiguração da política do tempo e do estranhamento histórico. De fato, Schwartz (2001) aponta que “[w]hat distinguishes Benjamin is that he conceptualizes the past as flashing up as an image” (SCHWARTZ, 2001, p. 1740). O passado “só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1987b, p. 224): o “agora” é uma imagem que congela o movimento da narrativa histórica. Logo, para o autor:

It's not that what is past casts its light on what is present, or what is present its light on what is past; rather, image is that wherein what has been comes together in a flash with the now to form a constellation. In other words, image is dialectics at a standstill. For while the relation of the present to the past is a purely temporal, continuous one, the relation of what-has-been to the now is dialectical [dialogical]: is not progression but image, suddenly emergent (BENJAMIN, 1999 apud SCHWARTZ, 2001, p. 1740).

Portanto, o estranhamento histórico de Benjamin não é oriundo unicamente da escavação de passados cristalizados e oprimidos – o passado no presente –, mas parte da premissa de que essa prática só é possível no congelamento da imagem que o resgate do passado do presente gera quando atualizada pelo historiador¹⁷. O “agora” é uma imagem, uma interrupção do *continuum* da história. Tal mecanismo de paralisação da narrativa como forma de gerar estranhamento é diretamente relacionada pelo autor ao teatro épico de Brecht. De fato, Benjamin aponta o “gesto” – de difícil falsificação e temporalmente delimitável – como o mecanismo fundamental do teatro épico para apresentar situações a partir da paralisação, uma vez que resulta em um momento claramente circunscrito dentro do fluxo da vida (BENJAMIN, 1987c). Essa mesma relação entre movimento e interrupção parece guiar a emergência daquele rico estranho no encontro entre passado e presente congelado na imagem do agora.

¹⁷ Nesse sentido, a proposta benjaminiana parece aproximar-se da leitura de Bartelson (1995) da genealogia, segundo a qual “[genealogy] does not go back in time in order to restore an unbroken continuity; it does not seek to demonstrate that the past exists actively in the present; instead, it attempts to show how the past exists only by virtue of being reconstructed from a present, and how this present itself is contingent upon that very past” (BARTELSON, 1995, p. 75)

Se a temporalidade linear da quebra no tempo pautava o historiador na figura do sujeito soberano e trans-histórico, a temporalidade do agora permite a experiência do tempo àquele sujeito que “não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas pára no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele mesmo escreve a história” (BENJAMIN, 1987b, p. 230). Ao escovar a história a contrapelo, o historiador benjaminiano situa-se firmemente no presente, buscando o passado cristalizado no agora, não no “era uma vez”. Longe de ser um sujeito trans-histórico é, antes de tudo, ele mesmo parte da história que escreve, e dos passados cristalizados que investiga. Se “[o] mandamento mais rigoroso desse teatro [épico] é que ‘quem mostra’ – o ator como tal – deve ser ‘mostrado’” (BENJAMIN, 1987c, p. 88), o mandamento mais rigoroso dessa história (benjaminiana) deve ser que o presente que mergulha atrás de pérolas seja, ele também, mostrado. Assim, a proposta de estranhamento de Benjamin encontra as reflexões teóricas de LaCapra acerca da relação de “sempre já presença” entre o historiador (presente) e o passado.

Em suma, para Benjamin, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele realmente foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1987b, p. 224). Não apenas o historiador deve buscar o estranho naquele passado cristalizado no presente, como a própria relação entre esse passado e presente se dá por meio de uma imagem congelada. Estes dois movimentos afirmam, em Benjamin, a recuperação do estranho reprimido no movimento político de estranhamento.

A caracterização do estranhamento traçada até agora deixa clara a necessidade de se colocar em evidência o status do próprio presente. De fato, a política do tempo levantada distancia-se daquela que sustentava as diferentes “histórias do passado”, colocando no centro de seu pensamento o presente¹⁸ – agora já não mais em um sentido logocêntrico, mas na base de uma dialógica temporal. Essa centralidade transparece não apenas no próprio conceito de “agora”, que guia toda a proposta histórica de Benjamin, como também na

¹⁸Segundo Kia Landroos, essa preocupação com o presente encontra-se também no centro do pensamento de Benjamin: “[f]or Benjamin, the present is the starting point in the approach of creating a critical view towards history through his own concepts. Neologisms, such as *Jetztzeit* or *Geistesgegenwart*, emerged from the historical ruptures, which illustrated the confrontation between the moments *Now and Then*” (LANDROOS, 1998, p. 18).

proximidade entre o presente e o historiador, necessária ao posicionamento deste dentro da história, e não fora ou acima dela.

Esse status específico do presente dentro de uma política do tempo que valoriza a experiência do tempo ao invés de sua ruptura pode ser encontrado na discussão de Michel Foucault sobre o presente¹⁹. Em seu famoso texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, Foucault localiza, na leitura do artigo homônimo de Kant, uma concepção do presente que lança luz sobre a relação entre a concepção de “nós”, a noção de “agora” e lógicas de exclusão (FOUCAULT, 2001). Nesse sentido, afirma que

[...] pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition; ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain “nous”, à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité (FOUCAULT, 2001, p. 1499).

Nessa atitude, o questionamento sobre o presente deixa de ser apenas ligado aos modos de ser e pensar que, atualmente, definem o autor, diferenciando-o de tempos passados. Consequentemente, o presente não depende mais de uma quebra com relação ao passado e, portanto, não se define mais como o momento atual em uma temporalidade linear. Ao contrário, Dean (2003) aponta como essa elaboração explicita a existência de uma multiplicidade de presentes – e, portanto, de “nós” – cuja falta de coerência impossibilita a formação de uma unidade que possa ser chamada de “experiência contemporânea”, “modernidade” ou “humanidade”. Portanto, “[...] *it is necessary to break with a teleological conception of the present itself as a unity of discrete but interdependent elements which are manifestations of the historical moment*” (DEAN, 2003, p. 52). Em última instância, Foucault equivale uma “ontologia do presente” com uma “ontologia de nós-mesmos” (FOUCAULT, 2001, p. 1506).

Com base nesse movimento, Foucault (2001) estabelece uma diferenciação entre dois tipos possíveis de análises filosóficas. De um lado, situa uma filosofia crítica enquanto “analítica da verdade em geral”, ou seja, enquanto o estudo kantiano das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível. Esse tipo de filosofia transpõe na proposta histórica de Palonen (2002) e de outros

¹⁹ Não se pretende, neste trabalho, traçar uma comparação entre a proposta genealógica de Foucault e a história messiânica de Benjamin. Ambos os autores são utilizados aqui como instrumentos em prol de um questionamento da temporalidade linear que não equivale a nenhum dos dois projetos.

historiadores do pensamento político cuja preocupação é delimitar diferenças entre passado e presente enquanto momentos históricos totalizantes. A proposta arqueológica de Foucault pode ser localizada dentro dessa lógica, assim como o seu emprego por Bartelson (1995) no âmbito da soberania²⁰. De outro lado, Foucault localiza um estudo filosófico sobre a “ontologia de nós mesmos” ou “ontologia da atualidade”. Esse segundo estudo exige o questionamento da própria categoria de presente e das formas pelas quais a constituição mútua de uma comunidade e de uma concepção de atualidade traça a fronteira entre pertencimento e exclusão. A busca de Benjamin por resgatar, a partir do presente e no presente, passados oprimidos e cristalizados, parece poder apoiar-se em parte nessa concepção de presente. A proposta de estranhamento-dialógico desenvolvida neste trabalho certamente encontra nesse presente uma atenção maior à política do tempo. Nos termos de Mitchell Dean, se o primeiro movimento questiona “*what difference does today introduce with respect to yesterday?*”, o segundo movimento exige a pergunta “*which today and yesterday, and for whom?*” (DEAN, 2003, p. 52).

O emprego do estranhamento que sustenta este trabalho, conquanto ofereça respostas à primeira pergunta, procura fazê-lo no intuito de abordar a segunda. Para tal, aborda inicialmente a historiografia da política do tempo, encontrando nela respostas para as diferenças entre o passado e o presente. Então, a partir da análise da própria política do tempo desta historiografia e, mais especificamente, de como reforça um determinado conceito de “nós-mesmos”, procura avançar reflexões acerca das formas de exclusão que enseja e, com isso, resgatar os passados oprimidos desse presente por meio do estranhamento-dialógico. Assim, é partindo de uma análise da leitura presente da história da política do tempo que este trabalho propõe construir suas imagens do Agora.

²⁰ Ver nota 8

2.2.

A História da Política do Tempo

Segundo Bartelson (1995), todo exercício de periodização da história tem necessariamente uma natureza dual: pressupõe, simultaneamente, movimentos de indução e de dedução. Por um lado, o historiador deve, a partir do material a sua frente, induzir uma determinada periodização historiográfica por meio de um exercício puramente abstrativo; por outro lado, a partir desta, organiza seu trabalho selecionando perguntas e respostas e delimitando o próprio material utilizado (BARTELSON, 1995). Resulta dessa caracterização que não existe um fundamento fixo – seja no dado empírico ou na mente do historiador – a partir do qual uma periodização é traçada. Esta se sustenta sempre sobre um ato político cujo efeito é a determinação das condições de (im)possibilidade do conhecimento produzido²¹. Assim, a opção por uma história da política do tempo precisa lidar com o problema da partição desse tempo, ou seja, da periodização através da qual sua historiografia articula-se. Argumenta-se que essa questão é indissociável da discussão acerca da política do tempo apresentada acima.

Ao voltar-se à análise da historiografia da política do tempo, esta seção investiga as formas pelas quais sua periodização sustenta-se sobre determinada política do tempo ao mesmo tempo em que estrutura as perguntas e possíveis respostas. Para tal, analisa-se uma das mais influentes narrativas históricas acerca das formas do tempo, assim como a narrativa política a ela associada, para, em seguida, abordar seus fundamentos e a política do tempo que a sustenta.

A temática da temporalidade adentra a disciplina da história no final da década de 1970 com importantes historiadores como Reinhart Koselleck e Paul Ricoeur adotando o tempo como centro de suas reflexões (HUNT, 2008). De especial interesse para o tema deste trabalho é a coletânea de ensaios de 1979 de Koselleck intitulada “Futuro Passado. Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos” na qual o autor busca elaborar uma história conceitual das estruturas

²¹ Como explorado adiante, segundo Koselleck (2006), antes da predominância do tempo histórico enquanto estrutura temporal, a periodização era realizada por elementos trans-históricos, de modo geral previsões bíblicas sob o comando da Igreja. Nesse caso, a despeito da questão do indutivismo e do dedutivismo não se colocar, a dependência de um ato político para a periodização é clara. Como não podemos escapar da estrutura do tempo histórico em que vivemos, a questão que se põe para este trabalho é mais bem traduzida nos termos de Bartelson.

temporais que atuam sobre as formas de pensar de diferentes épocas (KOSSELLECK, 2006). Essa obra é fundamental à questão da historiografia do tempo por dois motivos. Em primeiro lugar, apresenta com clareza conceitual e ampla pesquisa textual uma categorização das formas do tempo que é reencontrada em uma série de discussões dentro e fora da história acerca desta temática²². Em segundo lugar, como será apresentado a seguir, o pensamento de Koselleck de modo geral, e nessa obra especificamente, varia com relação a seus pressupostos temporais, ora sustentando uma política do tempo linear, ora vislumbrando uma dinâmica temporal mais complexa. Nesse sentido, pensar a história da política do tempo a partir de seu trabalho abre espaço para uma discussão dentro dos termos levantados até agora, esclarecendo de que forma historiografia e política do tempo organizam o restante deste trabalho.

A proposta teórica de Koselleck é sumarizada no início da obra no objetivo de “investigar a forma pela qual, em um determinado tempo presente, a dimensão temporal do passado entra em relação de reciprocidade com a dimensão temporal do presente” (KOSSELLECK, 2006, p. 15). Em outras palavras, busca entender como, em diferentes épocas, foi entendida a relação entre passado e presente. O autor diferencia, então, duas épocas: em primeiro lugar, a secularização da lógica imagética cristã na recuperação da *Historia Magistra Vitae* no século XVI; em segundo lugar, o processo de temporalização constitutivo do surgimento do tempo histórico no século XVIII. Portanto, a modernidade é dividida pelo autor em dois momentos, sua periodização girando ao redor de uma ruptura situada por volta da metade do século XVIII e cujo signo principal é a Revolução Francesa.

O elemento fundamental de diferenciação entre esses dois momentos é, para Koselleck (2006), a relação entre espaço de experiência²³ e horizonte de expectativa²⁴, ou seja, a medida em que as experiências passadas são capazes de

²² Alguns importantes exemplos incluem a obra canônica de Anderson (2006) sobre nações e nacionalismo “*Comunidades Imaginadas*”, a crítica aos fundamentos da antropologia de Fabian (1983) em “*Time and the Other*” e a minuciosa genealogia da secularização de Marramao (1997) em “*Céu e Terra: Genealogia da Secularização*”.

²³ Sobre o espaço de experiência, Koselleck (2006, p. 309) afirma que “[a] experiência é o passado no atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia”.

²⁴ Koselleck (2006, p. 310) afirma, sobre a expectativa que “também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para

informar e responder às expectativas com relação ao futuro. No primeiro momento, conforme experiência e expectativa encontram-se, o passado é capaz de informar sobre o presente e o futuro em função de sua repetição. No segundo, o descolamento entre as duas dimensões faz com que o amanhã seja sempre distinto de toda a experiência já acumulada: surge a experiência do “novo”. É nesse momento, cuja consolidação ocorre na segunda metade do século XVIII, que a ideia da modernidade enquanto “*Neuzeit*” – nova era – emerge. Assim, para cada conceito de tempo identificado, o autor associa uma época com características específicas e, assim, um modo de organização do mundo.

Assim, a narrativa historiográfica adotada por Koselleck (2006), e as lógicas políticas a ela associadas direta ou indiretamente, aponta para a consolidação, por volta da metade do século XVIII, de uma ruptura que vinha afirmando-se por pelo menos um século e que leva a uma reconstrução geral das formas da política vigentes: desde a concepção do sujeito até as práticas discriminatórias das comunidades políticas são substituídas por formas novas e modernas de pensar e ser.

Davis (2008) aponta como a leitura de Koselleck e, em certa medida, a de Fasolt, são herdeiras de uma política do tempo específica que transparece em sua lógica de periodização. Segundo a autora, a questão política fundamental por trás desta encontra-se na ruptura entre Idade Média e Modernidade. De fato, a distinção medieval/moderno sustenta-se sobre um esvaziamento do medievo que o categoriza como um período de trevas, marcado pela religião, pela falta de racionalidade e, assim, pelo atraso, enquanto destaca na modernidade as características opostas – soberania, racionalidade e atualidade (DAVIS, 2008). Isto é, postula uma ruptura que distingue claramente a forma moderna de seu antepassado (medieval para Fasolt, medieval-renascentista para Koselleck). Segundo a autora,

This is the context in which we should consider mid-twentieth-century efforts to buttress a divide between modern historical consciousness and a theologically entrapped Middle Ages incapable of history, and to disavow the intellectual basis of its own thinking about history, temporality, and periodization (DAVIS, 2008, p. 15).

o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem”.

O objetivo não é, obviamente, negar a existência de mudanças na história ao afirmar uma identidade entre, por exemplo, o chamado “feudalismo” e o século XVIII. Não obstante a existência de diferenças entre momentos históricos, o que o argumento de Davis destaca é o perigo envolvido no deslizamento entre “limites institucionalizados” e “essência histórica”. Na medida em que movimentos de diferenciação conceituais historicamente situados são transformados em afirmações acerca da realidade histórica, periodizações deixam de ser objetos de investigação crítica para se tornarem realidades empíricas – a teoria da história torna-se história e determinada narrativa da relação entre passado e presente em um dado período torna-se a realidade empírica desta relação. Assim, como afirma Davis, “*the germane issue is not empirical correctness or error, but the elision between a theory of history and the historical change it purports to examine*” (DAVIS, 2008, p. 87).

Com isso, o passado ganha uma existência autônoma, a política do tempo linear adentrando a abordagem pela porta dos fundos. De fato, quando a teoria da história torna-se história, a existência do passado é dissociada de sua relação com o presente, não dependendo de nada que não da sua própria realidade para existir. Tal postulado depende do tempo linear na medida em que “*Making a break in time is to assert that time can really be divided into parts that have an existence in reality itself, quite apart from the forms of expression we use for time in different languages, cultures, and symbolic systems*” (FASOLT, 2011, p. 7).

Assim, a periodização de Koselleck – e todas aquelas que acompanham seu movimento – associa-se a uma política de quebra no tempo ao postular em sua ruptura o encerramento definitivo de uma forma de pensar ultrapassada em prol do início de uma nova. É ao redor dessa ideia de *Neuzeit* que a crítica de Davis (2008) é articulada. De fato, Koselleck não apenas afirma que a experiência do tempo é sustentada sobre a ideia do novo, mas que essa concepção é, ela mesma, nova. Assim, o autor implicitamente aceita o próprio discurso que analisa, indicando, simultaneamente, que os traços da modernidade entendem a si mesmos como novos e que tais traços são, de fato, inéditos. Esse deslizamento entre teoria da história e história perpassa a obra como um todo²⁵ e, assim, indica um posicionamento claro dentro da política do tempo²⁶.

²⁵ A lógica de ineditismo subsequente às transformações na história não se limita, na obra de Koselleck, à emergência da *Neuzeit* no século XVIII. De fato, ao abordar a transformação ligada às

A não-diferenciação entre teoria e empiria não é, todavia, um problema empírico, que pode ser resolvido por meio de um retrato mais fiel do passado e/ou do presente. De fato, conforme Davis aponta,

the problem that engages Koselleck as well as his predecessors and successors on this topic is not at all empirical, despite frequent recourse to empirical evidence. It is a philosophical struggle concerning the radical newness – or the possibility of the radical newness – of Neuzeit (DAVIS, 2008, p. 94).

Assim, a historiografia de Koselleck precisa ser interrogada não a partir de dados empíricos que se contraponham à narrativa apresentada, mas por meio de uma discussão dos pressupostos temporais envolvidos na própria formulação de seu projeto histórico. Como avançado acima, esses pressupostos são ambíguos, apontando em certos momentos para uma temporalidade linear e, em outros, para uma relação dialógica entre passado e presente. A partir da análise desses movimentos, desenvolve-se o último passo necessário à caracterização deste estudo.

Nesse sentido, a própria definição da proposta da obra de Koselleck (2006) já oferece importantes indícios dos pressupostos temporais sobre os quais se sustenta. De fato, ao propor entender a relação entre passado e presente em um “determinado presente”, o autor defende a proposta metodológica de “compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então” (KOSELLECK, 2006, p. 103). A aposta logocêntrica sobre o passado fica clara: a história dos conceitos busca entender como este entendeu a si mesmo a partir de seus próprios conceitos. Portanto, o passado é entendido como um tempo que existe por si só, autônomo, como nas propostas positivistas de LaCapra. Essa interpretação é reforçada pela indicação do autor de que

guerras religiosas, o autor afirma que “[a] experiência adquirida depois de um século de lutas sangrentas [nos conflitos religiosos] foi, em primeiro lugar, a do reconhecimento de que as guerras civis religiosas não prenunciavam o Juízo Final [...]. Com isso, constituiu-se um novo e inédito tipo de futuro” (KOSELLECK, 2006, p. 43, ênfase nossa). Esse momento é explorado mais detalhadamente no capítulo 2.

²⁶Uma crítica semelhante à política das formas convencionais de periodização é encontrada na discussão de Fasolt (2008) sobre a fundamentação das formas tradicionais de periodização vigentes na história – inclusive naquelas vertentes que buscam distanciar-se da narrativa tradicional – na narrativa hegeliana que localiza na Reforma e, portanto, na instituição da racionalidade a partir de uma ruptura histórica, o início da “nova era” moderna. Para o autor, enquanto esse ponto não for ele mesmo combatido, há pouco que a história possa fazer hoje do ponto de vista de sua organização e interpretação do material a sua disposição (FASOLT, 2008).

[...] todo evento investigado e representado historicamente nutre-se da ficção do factual, mas a realidade propriamente dita já não pode mais ser apreendida. Com isso não se quer dizer o evento histórico seja estabelecido sem cuidado ou de maneira arbitrário, uma vez que o controle das fontes assegura a exclusão daquilo que não deve ser dito. Mas esse mesmo controle não prescreve aquilo que pode ser dito. Pode-se considerar que o historiador, de um ponto de vista negativo, está sujeitado pelos testemunhos da realidade passada (KOSSELLECK, 2006, p. 141, grifo nosso).

Fica claro, nesse fragmento, como a delimitação daquilo que não pode ser dito sobre o passado diante da impossibilidade da representação perfeita advém do próprio passado, a partir de suas fontes e testemunhos. Depreende-se daí que a realidade autônoma do passado é responsável por impedir que determinadas enunciações “absurdas” sejam feita sobre ele. Os limites da interpretação são localizados em uma espécie de essência do passado, transmitida ao historiador por fontes e relatos²⁷. A ponderação de que o pode ser dito não é delimitado dificilmente pode ser vista como suficiente para mitigar o pressuposto de que a realidade do passado estabelece os limites de sua interpretação.

Essa lógica analítica da história dos conceitos propõe uma leitura sincrônica das diferentes épocas históricas, ou seja, uma leitura de uma época em seus próprios termos e de várias épocas em paralelo. Todavia, o projeto histórico de Koselleck vai além deste procedimento, conjugando-o com uma análise diacrônica dos conceitos de modo que “prioriza a decifração, pela alternância das análises sincrônica e diacrônica, do período de duração de experiências passadas, assim como da capacidade de resistência das teorias do passado” (KOSSELLECK, 2006, p. 114). Assim, argumenta que, após a análise sincrônica, “os conceitos são separados de seu contexto situacional e seus significados lexicais investigados ao longo de uma sequência temporal, para serem depois ordenados uns em relação aos outros, de modo que as análises históricas de cada conceito isolado agregam-se a uma história *do conceito*” (KOSSELLECK, 2006, p. 105).

É, portanto, no momento da análise diacrônica que a história conceitual de Koselleck abre espaço para uma política do tempo diferente. Na medida em que a diacronia é entendida apenas como a passagem de uma época a outra, a história conceitual aceita a temporalidade linear e mantém-se presa à política do tempo

²⁷Esse pressuposto transparece, ainda, na função atribuída aos conceitos, uma vez que estes “permitem que uma história que em seu momento foi dado como ‘real’ possa ser hoje dada com possível e, com isso, ser representada” (KOSSELLECK, 2006 p. 142). A pretensa “realidade” em seu tempo de um momento passado indica claramente a posição ontológica atribuída a ele pelo autor.

tradicional²⁸. Esta é, *a priori*, a lógica que sustenta a narrativa sobre a história das temporalidades apresentada acima. Todavia, Koselleck abre espaço para se pensar uma política temporal distinta ao redor dos conceitos. A seguir, portanto, enseja-se uma história conceitual koselleckiana cuja política do tempo busque romper com a temporalidade linear. Para tal, aquelas vozes dissonantes de sua narrativa são unidas e postas em evidência visando constituir uma perspectiva consistente a partir das indicações do autor.

Nesse sentido, Koselleck afirma que o movimento diacrônico

[...] parte do princípio de traduzir significados lexicais em uso no passado para a nossa compreensão atual. A partir da investigação de significados passados, tanto a história dos termos quanto a dos conceitos conduz à fixação desses significados sob a nossa perspectiva contemporânea. [...] A redefinição científica de significados lexicais anteriores é um dos mandamentos básicos dos estudos diacrônicos (KOSELLECK, 2006, p. 104, grifo nosso).

Portanto, o movimento diacrônico não é apenas a reprodução sequencial de diferentes significados, mas a tradução de significados passados nos termos presentes. Sob este aspecto, o foco deixa de ser a reprodução do passado em seus termos e passa a ser a compreensão deste nos termos do presente. A ideia de tradução, por sua vez, ao dar espaço para uma dialógica, garante que a atenção dada ao presente possa ser pensada como indo além de logocentrismo subjetivista. Dessa forma, positivismo e subjetivismo evitados, uma política do tempo não linear aparece como possível. Uma leitura focada na ideia de tradução colocaria, portanto, o movimento diacrônico em tensão com o sincrônico, e não em simples continuidade com ele. Nesse sentido, o conceito torna-se mais do que a mera ordenação dos diversos conceitos retirados de seus próprios contextos. De fato, em uma passagem reveladora, Koselleck afirma que

[a] história dos conceitos põe em evidência, portanto, a estratificação dos significados de um mesmo conceito em épocas diferentes. Com isso ela ultrapassa a alternativa estreita entre diacronia ou sincronia, passando a remeter à possibilidade de simultaneidade da não simultaneidade que pode estar contida em um conceito. [...] A profundidade histórica de um conceito, que não é idêntica à sequência cronológica de seus significados, ganha com isso uma exigência sistemática (KOSELLECK, 2006, p. 115).

A indicação de que a “profundidade histórica” de um conceito vai além da mera “sequência cronológica de seus significados” é o indício mais concreto de que é possível localizar, na história conceitual de Koselleck, uma dinâmica diacrônica que vá além da dicotomia logocêntrica passado/presente. Aqui, a

²⁸ A referência à “resistência das teorias do passado”, se abre espaço para a ideia de reminiscência, não é antagônica à temporalidade linear, como a discussão do superado em Freud indicou.

simultaneidade do não simultâneo pode ser lida não mais apenas como a “estratificação de significados” no sentido de sequência temporal, mas também como uma “profundidade histórica” ligada a um processo diacrônico de tradução, e não reprodução. Nesse último sentido, “[a] história dos conceitos abrange aquela zona de convergência na qual o passado, com todos os seus conceitos, adentra os conceitos atuais” (KOSELLECK, 2006, pp. 116-7).

A reconstrução da história dos conceitos de Koselleck a partir dos momentos de sua proposta teórica que explicitam um distanciamento de uma política do tempo linear aproxima-se, como fica claro pela descrição da “zona de convergência”, daquele movimento localizado em Benjamin no qual o historiador, pescador de pérolas, resgata no presente um passado transformado. De fato, pode-se pensar nos conceitos de Koselleck como espaços para o regaste benjaminiano do rico e do estranho. Com efeito, como aponta Landroos, “[*Benjamin*] did not emphasize the historical transfer in a chronological sense, but did outline the importance of the concepts as they crystallized the variety of phenomena that he described” (LANDROOS, 1998, p. 16).

Se este primeiro movimento pode ser localizado em Koselleck, o que lhe falta no intuito de romper com a temporalidade linear é um questionamento acerca de sua ontologia do presente. Nesse sentido, o segundo aporte de Benjamin, entender o Agora como uma imagem que emerge no lampejo do encontro entre passado e presente e a definição de Foucault do presente como um conceito de “nós” – articuladas acima – não encontram um paralelo em Koselleck, cuja “*historical semantics [...] grew out of an intense need to revise and to reconcile the account of history with a workable but singular vision of ‘the now’, understood in terms of temporality itself, and legitimated through a narrative of periodization*” (DAVIS, 2008, p. 91).

Essa determinação inicial a partir da qual é construída a proposta de pesquisa das semânticas temporais de Koselleck (2006) transparece em sua definição da investigação de “determinados presentes”. De fato, é esta que melhor traduz como o autor encontra-se obrigado a reunir, de antemão, uma abordagem histórica (do passado) com uma concepção de presente que seja definida exclusivamente em termos de temporalidade. O presente passa a ser entendido apenas enquanto um determinado ponto em uma linha do tempo, cada momento histórico equivalendo a um presente e cada presente a um momento histórico. O

presente, para Koselleck (2006), portanto, não é dialógico e conflituoso, mas unívoco: a política do tempo enquanto disputa acerca da relação entre passado e presente e de suas consequências desaparece da ontologia de sua investigação para reaparecer transfigurada em descrição histórica. Esta descrição é, por sua vez, inserida em uma periodização linearizada que, como visto, afirma o atual como novo e distinto do passado, forçando uma cisão clara entre passado e presente. De fato, a separação medieval/moderno implícita em seu argumento fundamenta a ideia de que o “moderno” é um presente unificado e absoluto; em outras palavras, que a “modernidade” é uma época histórica coerente e singular. Sob tal pressuposto, desaparece aquela série de conflitos e exclusões envolvidos no processo de determinação do “nós” – subjacente ao conceito de presente – que a proposta de estranhamento-dialógico busca resgatar. Todavia, contra a visão de Koselleck,

this present [...] is simply a mode of struggle over specific instruments and discourses of power, and a mode of self-constitution. It can neither be an arena for an exhaustive understanding of a unitary age, epoch, moment, period, or society, nor a present that excludes other experiences, struggles and modes of self-constitution (DEAN, 2003, p. 52).

Portanto, se é possível localizar, dentro da proposta de história conceitual de Koselleck, espaço para uma temporalidade dialógica e, portanto, uma prática de estranhamento que não seja linear, o potencial deste espaço é esvaziado pelo próprio conceito de presente vigente na obra. De fato, ao associar o presente a uma versão singular do agora, entendida unicamente em termos de sua temporalidade, afirma, neste, a linearidade do tempo. A política do tempo, explicitada pelo estranhamento-dialógico, desaparece sob a dicotomia da relação linear entre passado e presente.

A identificação de duas formas da política do tempo dentro do projeto de história conceitual de Koselleck (2006) – por um lado uma temporalidade linear da sucessão, por outro uma temporalidade dialógica da profundidade histórica – resulta em um emprego igualmente dual de sua periodização neste trabalho. Assim, em um primeiro momento, os movimentos sincrônico e diacrônico linear do autor são utilizados visando interpretar textos clássicos da teoria política e, por meio deles, lógicas políticas específicas de cada “época”. Em um segundo momento, porém, procura-se um movimento diacrônico mais próximo à ideia de tradução contida no trabalho deste autor; movimento este esclarecido a partir da proposta histórica e política de Benjamin. A forma pela qual estes dois

movimentos são levados a cabo em uma abordagem histórica que busca o efeito de estranhamento sobre a política internacional é apresentada na próxima seção.

2.3.

Uma história política do tempo da sociedade internacional

A presente seção tem por objetivo articular a discussão sobre a política e a história do tempo levada a termo neste capítulo com a temática específica deste trabalho, ou seja, a política internacional contemporânea e, mais especificamente, a categoria analítica da sociedade internacional. Para tal, propõe uma releitura desse conceito que permita associá-lo diretamente às práticas modernas de discriminação política, notadamente nas dimensões do espaço e do tempo, visando abrir espaço para a investigação das dinâmicas temporais que lhe são subjacentes. Recupera, então, a historiografia das temporalidades para traçar os movimentos gerais que organizam o restante do trabalho, apresentando, por fim, como estas articulações podem lançar luz, a partir das práticas de estranhamento elaboradas acima, sobre as dinâmicas da política internacional contemporânea.

Hedley Bull define uma sociedade de Estados como *“a group of states, conscious of certain common interests and common values, [that] form a society in the sense that they conceive themselves to be bound by a common set of rules in their relations with one another, and share in the working of common institutions”* (BULL, 2002, p. 13). Assim, a sociedade internacional é marcada pela presença de um conjunto de interesses e valores que, compartilhados por um grupo de Estados, os transforma em unidades constituintes de uma comunidade política maior.

Watson (2004), adotando um ponto de vista “crescentemente cético com relação a distinções acentuadas entre sistemas de Estados independentes, sistemas suseranos e impérios” (WATSON, 2004, p. 28), desdobra a sociedade internacional de Bull historicamente, apresentando sua evolução desde os sumérios até os dias atuais. Ao utilizar conceitos de forma ampla e o mais neutra possível, o autor pretende distinguir configurações específicas de sociedades de Estados ao longo da história humana, evitando ser restringido pela constatação de

que Estados nacionais, em sua definição mais tradicional, passaram a existir apenas a partir do século XVIII (WATSON, 2004). Com isso, o conceito de sociedade internacional adquire uma flexibilidade que torna possível uma investigação histórica de suas diferentes lógicas constitutivas. No âmbito deste trabalho, isso equivale à reconstrução de duas formulações distintas da sociedade internacional a partir das representações do tempo que articulam sua lógica política: uma, no início da modernidade, ligada à cristandade e à soberania absolutista, outra, no esclarecimento, ligada ao progresso e à filosofia da história²⁹.

Todavia, para que uma investigação da temporalidade da sociedade internacional seja possível, é necessário identificar em que medida a discussão do tempo encontra a discussão da constituição da comunidade política internacional. Para tanto, propõe-se uma releitura do conceito de sociedade internacional que destaque como esta se fundamenta, desde sempre, sobre uma lógica de particularidade. De fato, uma sociedade de Estados constitui-se sempre como um subgrupo do conjunto dos Estados. Em outras palavras, representa sempre uma articulação específica relação entre partes e todo. Assim, para constituir-se, precisa que seus limites no tempo e no espaço sejam claramente traçados, delimitando os parâmetros tanto das partes constitutivas do todo quanto do todo constitutivo das partes. De fato, a sociedade internacional é sempre mais e menos do que a soma de suas partes. É mais, pois possui uma lógica de delimitação própria que não apenas limita as ações das partes, como também impinge sobre elas, constituindo-as. É menos, pois deixa de lado uma série de aspectos de suas partes, voltando-se exclusivamente àqueles diretamente ligados à relação de parte-todo estabelecida.

A sociedade dos Estados depende, portanto, que os limites no tempo e no espaço de suas unidades-partes e de seu todo sejam claramente traçados, delimitando os parâmetros de sua exclusividade. Nesse sentido, a constituição de uma sociedade internacional fundamenta-se sobre aquilo que Walker (2006) chamou de “*double outside*” do internacional moderno, ou seja, aquele “exterior

²⁹ Portanto, argumenta-se neste trabalho que a construção de comunidades políticas delimitadas no espaço e no tempo não é um movimento restrito ao declínio da *mathesis* no século XVIII (cf. BARTELSON, 2008; ESTEVES, 2008). Pode-se pensar, por exemplo, e como argumentado no capítulo a seguir, na constituição de uma sociedade internacional centrada ao redor da ideia de Cristandade no século XVI.

constitutivo” cuja exclusão é diretamente ligada à constituição do Eu (no caso, a sociedade internacional) enquanto sujeito e objeto. Assim, o movimento de constituição de dada comunidade política envolve, sempre e necessariamente, a exclusão de uma alteridade que é, ela mesma, fruto da constituição da comunidade política. De fato, como aponta Walker, *“hegemonic discourses of modernity so easily seduce us into thinking that we can engage with others across the border only to leave us reproducing thoroughly modern accounts of what those others must be”* (WALKER, 2006, p. 58). Logo, ao longo deste trabalho, sempre que se faz referências aos elementos excluídos da sociedade internacional, não se deve entender que estes não tenham parte nela. Ao contrário, sua existência é liminar: sua exclusão da sociedade depende do postulado de sua possível inclusão, sua possível inclusão depende do postulado de sua já sempre exclusão.

Assim, o conceito de sociedade de Estados é indissociável da delimitação das fronteiras espaço-temporais entre pertencimento e não pertencimento (ESTEVES, 2008). Sob esse ponto de vista, deixa de ser uma categoria voltada unicamente a práticas que unem determinados Estados para se tornar representativa de uma dinâmica mais ampla de discriminação. O conceito de discriminação é entendido aqui em seu duplo sentido: por um lado, significa “faculdade de distinguir ou discernir”; por outro, significa igualmente “separação, apartação, segregação” (FERREIRA, 2004). Assim, a “discriminação” refere-se tanto ao ato de constituição quanto de exclusão, apontando como um mesmo movimento pode ser localizado na base de ambos os processos. Em suma, portanto, a constituição de uma sociedade de Estados envolve o estabelecimento de coordenadas no espaço e no tempo dentro das quais determinado grupo de Estados entende a si mesmo como uma comunidade política exclusiva e, nesse movimento, constitui um todo que se diferencia de tudo aquilo que lhe é externo, caracterizado pela sua ausência. Ademais, se o princípio de diferenciação entre os membros da sociedade de Estados estabelece os parâmetros de sua relação enquanto partes, o princípio de diferenciação entre membros e não-membros estabelece, igualmente, a lógica da interação da sociedade internacional – enquanto todo – com seu próprio exterior constitutivo.

Portanto, a despeito da retórica de inclusão de qualquer sociedade de Estados, sua existência é sempre dependente da exclusão de um elemento externo que permita sua própria autodeterminação dentro de fronteiras claras. Assim, a

investigação da sociedade internacional é, também, a investigação de como *“certain practices of distinction, discrimination, or ‘drawing the line’ have been authorized so as to produce what is on either side of the borders that modern political life has come to take for granted”* (WALKER, 2004, p. 58). Essa atividade de delimitação de fronteiras depende do estabelecimento de coordenadas claras no espaço e no tempo.

O presente trabalho, ao concentrar-se especificamente sobre a dimensão temporal desse regime de discriminação, procura articular uma investigação histórica das temporalidades com uma análise lógica da política. Assim, recupera a historiografia da política do tempo nos termos discutidos acima, encontrando nela formas da relação entre passado e presente que são, em seguida, desdobradas logicamente nos princípios organizadores da política e nas formas de discriminação entre diferentes comunidades políticas. É nesse sentido que este trabalho destaca como diferentes regimes temporais articulam configurações distintas da sociedade internacional.

A construção dessa relação entre tempo e política parte do estudo de Fasolt (2004), que localiza no movimento de reorganização da relação entre passado e presente no início da modernidade os determinantes dos princípios que sustentam a política moderna. De fato, ao afirmar a soberania do sujeito tanto no passado quanto no presente, esse movimento constitui a totalidade da política moderna uma vez que *“[i]f history is the form in which we contemplate a past that is immutably divided from the present, then citizenship, sovereignty, and the state are the categories by which we declare our freedom to change the present into the form that we desire for the future”* (FASOLT, 2004, p. 7).

Hindess (2007b) recupera tal narrativa apontando os movimentos que levaram o Ocidente a considerar alguns de seus contemporâneos como vivendo no passado. Para o autor, a separação entre presente e passado cria, em primeiro lugar, a separação entre aqueles que já fizeram essa passagem e aqueles que continuam sob a égide da autoridade trans-temporal. Ademais, serve de antecedente à visão cosmopolita segundo a qual toda a humanidade passa a ser vista como um ponto em uma história única de desenvolvimento. Sob esse ponto de vista, o surgimento da história é diretamente ligado à ideia de progresso intrínseca à História Universal e à exclusão temporal a que é associada. O

progresso transforma-se no resultado direto da emergência do sujeito e do Estado moderno.

Essa narrativa é revisitada por uma série de estudos que, preocupados explicitamente com a dimensão temporal da modernidade ou com a função da relação entre Europa e Novo Mundo na sua constituição, seguem Hindess em apontar o progresso como a chave fundamental da política moderna (e.g.: TODOROV, 2010; INAYATULLAH; BLANEY, 2004; BLANEY; INAYATULLAH, 2010; ELLIOTT, 2000). Nessa perspectiva, o Outro adentra a cosmologia europeia, desde os Descobrimentos, como uma versão atrasada do Eu, identificando, já no século XV, uma representação do tempo na qual territórios e povos são situados em posições diferentes em uma mesma linha temporal. A partir dessa caracterização, desenvolvem uma sólida crítica àquelas posições liberais e emancipatórias que, a partir de versões da ideia de progresso, exercem violência sobre todos aqueles elementos caracterizados como “ainda atrasados”.

Todavia, como afirmado, tal literatura aceita o progresso como a lógica temporal da modernidade como um todo, quando a historiografia das temporalidades apresentada acima aponta para a relativização de tal absoluto. De fato, a semântica dos tempos históricos de Koselleck (2006) aponta como o surgimento da história e a separação entre passado e presente narrados por Hunter e Fasolt são marcados, historicamente, por um duplo movimento. Conquanto se aceite que a ascensão da narrativa histórica em detrimento da narrativa bíblica da Gênese representa uma ruptura fundamental da política moderna, esse movimento é, ele mesmo, cindido. Se Hunter já indicara isso em sua formulação das duas ondas de *persona* filosófica, Koselleck explicita a diferença temporal entre os dois momentos. Essa diferenciação abre espaço para uma leitura bipartida também das formas de organização da política e do mundo. Nesse sentido, avançando a partir da caracterização do autor, pode-se traçar duas lógicas políticas distintas que marcam dois momentos da sociedade internacional moderna.

Assim, se Fasolt (2004) associa o surgimento do sujeito moderno ao movimento de ascensão da história, a cisão dentro das representações da história equivale a uma cisão na figura do próprio sujeito. Nesse sentido, Gumbrecht aponta que “o deslocamento central rumo à modernidade [...] está no fato de o homem ver a si mesmo ocupando o papel do sujeito da produção de saber” (GUMBRECHT, 1998, p. 12). Historicamente, todavia, esse sujeito conhecedor é

dividido pelo autor em dois momentos, em função do lugar da sua materialidade na produção do conhecimento. Enquanto o sujeito de primeira ordem ignora o seu próprio lugar no conhecimento que produz, o sujeito de segunda ordem é obrigado a conhecer a si mesmo e ao seu objeto simultaneamente. Tal discussão pode ser associada à questão da temporalidade na qual o observador é inserido: na medida em que a materialidade se repete em um tempo estático que reúne experiência e expectativa, ela pode ser ignorada; uma vez que passa a ser inserida em um tempo que descola essas duas dimensões meta-históricas, o sujeito torna-se objeto de sua própria análise.

Cada uma dessas articulações do sujeito enquanto produtor de conhecimento é, por sua vez, ligada a um princípio organizador da vida política. De fato, onde Fasolt (2004) aponta para “soberania, Estado e cidadania” como os elementos fundamentais afirmados pelo surgimento da história, a semântica das temporalidades pode ser traduzida em duas formas essenciais de organização da política: a soberania e a filosofia da história (MARRAMAO, 1995). Cada um desses princípios articula formas distintas da sociedade internacional e, portanto, diferentes formas de partição do mundo com base na discriminação das comunidades políticas que o constituem. Assim, Mignolo (2007) aponta duas lógicas de discriminação do Novo Mundo divididas pelos eventos da segunda metade do século XVIII: uma exclusão que chama de “espacial” que é rearticulada em uma exclusão dita “espaço-temporal”.

A narrativa que emerge dessa interpretação, ao aceitar as premissas historiográficas de Koselleck, incorre na mesma aposta filosófica e, com isso, nas mesmas implicações políticas da reconstrução linear do autor. Dessa forma, enquanto forma de estranhamento-comparativo, permite destacar, ao apresentar uma dinâmica política e temporal distinta no passado, a contingência do presente apagada pela narrativa crítica da modernidade fundamentada na perenidade da ideia de progresso e o desafio político específico ao qual tal imaginário responde. Sob esse princípio, o presente trabalho tem como aporte a identificação das diferenças entre as formas passadas e presentes da temporalidade, da política e das práticas de discriminação na política internacional. Ao identificar os elementos contingentes destes períodos, leva adiante uma política de estranhamento-comparativo do passado e do presente. Dessa forma, o movimento de interpretação do passado sob a ótica das estruturas temporais da história

conceitual de Koselleck não pode responder a outra pergunta senão àquela que, ligada à “analítica da verdade”, busca identificar as diferenças entre o hoje e o ontem. Ao fazê-lo abre espaço para uma nova interpretação da política moderna.

Todavia, a partir da discussão da política do tempo levada a cabo neste capítulo, o presente trabalho estende sua análise de forma a responder também a questionamentos da ordem da “ontologia do presente”. Para tal, tem em vista o estranhamento em sua formulação mais próxima ao projeto benjaminiano resgatando, no presente – e, portanto, em um determinado conceito de “nós” –, aqueles passados reprimidos – outros que existem “sempre já” no Eu – que lhe são indissociáveis e indispensáveis. Nesse sentido, busca realizar aquele encontro entre passado e presente característico do Agora. Ao discutir a política internacional contemporânea a partir da sobreposição de duas configurações da sociedade internacional, este trabalho constrói, pela prática do estranhamento-dialógico, uma imagem da política internacional que, argumenta-se, revela traços fundamentais das dinâmicas temporais que a sustentam e constituem. Com efeito, as duas formas de organização da política apresentadas deixam de ser formas sucessivas de um conceito – uma narrativa linear da evolução da sociedade internacional – para se tornarem a própria profundidade histórica do conceito de sociedade internacional. Procura-se, com isso, transformar a ruptura no tempo em uma experiência do tempo.

Os capítulos a seguir são organizados de modo a explicitar os dois movimentos apresentados. Assim, em primeiro lugar, cada um se volta à reconstrução sincrônica de uma configuração específica da sociedade internacional a partir da articulação da literatura historiográfica das temporalidades com uma investigação das lógicas políticas e das práticas de discriminação vigentes no período. Essa investigação é associada à análise do movimento diacrônico de transformação de uma configuração em outra a partir de uma perspectiva linear. Com isso, oferece-se uma análise das dinâmicas implicadas na emergência e consolidação da ideia de progresso, localizando-a na segunda metade do século XVIII e diferenciando-a das formas anteriores do político. Argumenta-se que a dimensão de exclusão temporal na fórmula do “atraso” depende de uma representação do tempo específica, que se desenvolveu apenas tardiamente na história da modernidade, não sendo, portanto, representativa de sua totalidade.

A tal articulação linear propõe-se, tentativamente, a sobreposição de uma perspectiva dialógica do tempo e da história, que busca construir aquele Agora do encontro entre passado e presente a partir da análise das configurações da sociedade internacional. Assim, ao lado da leitura do esclarecimento como uma etapa sucessiva ao início da modernidade, busca-se igualmente construir uma imagem desse período que congele e capture a relação dialógica entre sua concepção de presente e sua concepção de passado superado. Nesse sentido, o capítulo quatro não apenas completa o movimento iniciado no capítulo dois de diferenciação linear, como também lança as bases para um movimento de estranhamento-dialógico. As considerações finais recuperam estas bases oferecendo ao leitor uma indicação de caminho a ser percorrido nesse sentido localizando, no diálogo entre as duas configurações da sociedade internacional apresentadas, a profundidades históricas do ato de discriminação da sociedade internacional.

3

A Cruz e os Brasões: A Sociedade Internacional do Início da Modernidade

The medium of the cross defined dominion over territory at a time when the dream of a universal Christian empire still prevailed; the additional decorations of the coats of arms of cities or kings symbolized the connection to secular power—the divisions within that dream.

(SEED, 1992, p. 31)

O início da modernidade é comumente tratado a partir de uma série de eventos que colocam em questão os fundamentos da ordem política e social da Europa medieval. Conforme as narrativas convencionais, tais eventos assinalariam o progresso da razão e o abandono definitivo das concepções teocêntricas que, por séculos, haviam constituído a ordem política europeia. Entre esses eventos, a constituição do que hoje conhecemos como Estados absolutistas e o encontro do chamado “novo mundo” ou do espaço e dos povos americanos são usualmente apontados como elementos constitutivos das transformações que informaram a passagem para a modernidade. Contudo, o exame detido desses eventos permite colocar em questão as interpretações que tratam deste período como uma espécie de precursor do esclarecimento.

Assim, este capítulo pretende interrogar como as representações do tempo contribuíram para a problematização e para a rearticulação, em termos idiossincráticos, dos fundamentos da autoridade política no início da modernidade. Em contrapartida às interpretações que enxergam tal temporalidade como a linha do progresso, argumentar-se-á que as temporalidades desse período, herdeiras da escatologia cristã, combinam a imaginação do retorno com a promessa de Salvação. Para tanto, recupera-se a narrativa historiográfica apresentada no capítulo dois por meio de autores como Koselleck (2006), Fabian (1983) e Marramao (1995), relacionando-os às formas políticas e de organização

da sociedade internacional desse período. Com isso, apresenta-se uma descrição atípica do período que põe em questão não apenas as interpretações sobre o próprio passado, mas, principalmente, aqueles elementos tidos como perenes no presente. De fato, a identificação da combinação de retorno e Salvação permite esclarecer a relação entre experiência do tempo e autoridade política, e lança uma nova luz sobre a constituição dos Estados europeus e sua expansão ultramarina no início da modernidade.

Finalmente, este capítulo recupera os diferentes rituais europeus de posseção voltados ao Novo Mundo, ou seja, os mecanismos utilizados pelos navegadores e príncipes cristãos para afirmar seu *direito* a colonizar as terras da América. Nesse sentido, lança luz sobre as práticas de discriminação vigentes na formulação da sociedade internacional do início da modernidade. De fato, as práticas de marcação dos territórios levadas a cabo pelos europeus - seja para afirmar a posse ou apenas indicar a passagem - e apresentadas por Patricia Seed (SEED, 1992) revelam a dualidade política fundamental desse regime. Por um lado, marca-se o território pela Cruz, afirmando a *Respublica Christiana* e seu regime salvífico como fundamento da sociedade internacional no início da modernidade. Por outro, todavia, acrescentam-se os brasões dos Estados, cidades ou reis, em referência aos poderes seculares que, ao longo desse período, constituem-se como comunidades políticas centrais dessa mesma sociedade internacional.

Esse duplo entendimento das práticas de discriminação da sociedade de Estados é conectado aos dois elementos fundamentais das representações vigentes da temporalidade: sua caracterização por um Pacto entre o Divino e um determinado povo e sua associação à imagem do retorno. Juntos, esses dois aspectos constituem a primeira formulação da história como oposição ao poder papal e fundamentam o entendimento da sociedade internacional do início da modernidade tal como aqui apresentado. Em ambos, transparece a ontologia circular ou cíclica que permeia todo o início da modernidade e distingue-se da linearidade processual do progresso.

De fato, Fabian (1983) argumenta que o desaparecimento do conteúdo sacro enquanto marca da temporalidade, conquanto ligado à generalização do modelo temporal oriundo do encontro com o Novo Mundo, é fundamentalmente um efeito do Iluminismo. Assim, é claro para o antropólogo o papel fundamental da

sacralidade na demarcação dos limites do tempo durante o início da modernidade. Entretanto, falta-lhe uma articulação conceitual que permita caracterizar esse período como mais do que uma “etapa de transição” entre o tempo sacro cristão e o tempo naturalizado do século XVIII. É na categoria da secularização³⁰, conforme apresentada por Marramao (1995, 1997), que se busca o elo que falta à tipologia de Fabian.

O conceito de secularização é comumente associado àquela narrativa que caracteriza a modernidade com um rompimento com todos os propósitos cristãos, abrindo espaço para uma nova sociedade na qual a religião não tivesse mais papel política ou social estruturante como durante a Cristandade. Nesse sentido, Watson aponta como o renascimento foi marcado por ser “absolutamente livre dos ensinamentos da cristandade, que até então haviam inspirado e limitado [suas] especulações” (WATSON, 2004, p. 218). Nesse sentido mais tradicional do termo,

[...] secularization has been understood to narrate the modernization of Europe as it gradually overcame a hierarchized and metaphysically shackled past through a series of political struggles, religious wars, and philosophical upheavals. This is the familiar Enlightenment, "triumphalist" narrative of secularization – for which the privatization of religion, along with the freeing of the European imagination from the stranglehold of Providence, came to mark the conditions of possibility for the emergence of the political qualities designated “modern” (DAVIS, 2008, p. 11).

Segundo Marramao (1995, 1997), contudo, a temática da secularização é fundamentalmente oposta ao binarismo sacro-profano. Enquanto “função de compreensão da autonomia do mundo moderno profano, emancipado da assim chamada *christliche Kultur*” a secularização implica que “a libertação do mundo, que pode assim ser ‘apenas’ mundo, é ao mesmo tempo libertação da fé em relação ao mundo” (MARRAMAO, 1995, p. 34). Portanto, “a radicalidade do desencanto [...] não dissolve a dimensão da fé, mas é ao contrário a condição para que esta última possa exprimir-se em toda a sua pureza” (MARRAMAO, 1995, p. 35). A secularização implica não a oposição dual entre sacro/profano, mas a reunião de ambos no mundo moderno. Assim, “[u]nderstood in this way, secularization disrupts any narrative of clean cut periodization” (DAVIS, 2008,

³⁰ O conceito de secularização refere-se a um contexto cultural específico do iluminismo ocidental. Evita-se, assim, transformá-la em uma categoria meta-histórica e transcultural indicadora da emancipação da razão da tutela do sagrado. Enquanto um processo específico, é o aprofundamento de sua especificidade que lança luz sobre a temática da modernidade (MARRAMAO, 1995).

p. 13)³¹. Esta é igualmente a opinião de Stephen Toulmin em sua caracterização do século XVII pelo surgimento de uma nova

*[...] cosmopolis that gives a comprehensive account of the world, so as to bind things together in "politico-theological", as much as in scientific or explanatory, The comprehensive system of ideas about nature and humanity that formed the scaffolding of Modernity [...] was seen as conferring Divine legitimacy on the political order of the sovereign nation-state*³² (TOULMIN, 2002, p. 128).

Assim, conclui-se que o conceito de secularização, no sentido a ele atribuído por Davis e Marramao, permite pensar o início da modernidade como marcado pela sobreposição de duas lógicas não excludentes de organização da vida política, cada qual associada a uma apresentação do tempo. Por um lado, a temporalidade da Salvação reúne todos os crescentemente diferenciados e fragmentados povos europeus sob a égide comum da *Respublica Christiana*. Ainda que a autoridade da Igreja Católica para o ordenamento da vida terrena estivesse sendo colocada em questão, a rearticulação secular da temporalidade da Salvação seria uma condição para a identificação de uma comunidade europeia e para a legitimação de sua expansão no espaço além-mar (GROVOGUI, 1996). Por outro lado, a temporalidade do retorno – nas figuras da repetição e da decadência – autorizaria a fundação e reprodução das diferentes comunidades políticas seculares no tempo. Portanto, a conjugação de Cruz e Brasões torna-se possível em razão de uma articulação temporal específica da época aqui nomeada de início da modernidade. Neste capítulo, apresenta-se tal conjugação como uma metáfora desse período, revelando os diferentes elementos de discriminação das comunidades políticas e, portanto, de uma configuração da sociedade internacional peculiar a essa época. A seguir, a dinâmica constitutiva de cada um desses elementos é apresentada, abrindo então espaço para a discussão das formas da sociedade de Estados a partir dos rituais de posseção do início da modernidade.

³¹ Nesse sentido, a opção por um conceito de secularização que faça frente à clara diferenciação entre pré-moderno e moderno com base em uma narrativa de superação do religioso é, também, uma opção por uma historiografia não linear das transformações internas da Europa. De fato, a narrativa Iluminista fundamenta a temporalidade linear que dá subsídio a sua própria afirmação da modernidade enquanto nova e fundamentalmente diferente da cristandade que lhe antecedeu (DAVIS, 2008).

³² O emprego do termo Estado nação para as entidades políticas do século XVII, conquanto surja como um anacronismo dentro do quadro argumentativo deste trabalho, não invalida o argumento do autor sobre o papel da religião na ontologia desse período.

3.1.

A Cruz: A História da Salvação como Limite da Cristandade

O uso de cruzes para marcação de territórios por todas as potências europeias no início da modernidade é indicativo da função da Cristandade enquanto fonte de autoridade política e polo de identificação: a reunião da humanidade sob a égide da *Respublica Christiana*. O fator unificador dessa comunidade encontra-se no princípio da Salvação que caracteriza a temporalidade sacra cristã como uma história salvífica. Assim, as dinâmicas que configuram a temporalidade da Salvação no início da modernidade são fundamentais à compreensão do aspecto religioso da sociedade internacional do período.

Segundo Johannes Fabian (1983, p. 2), a característica fundamental do tempo sacro não é a sua forma, dado que, no âmbito da antropologia, “*such spatial metaphors of temporal thought lend to obscure something that is of more immediate significance*”. Assim, a qualidade fundamental da temporalidade cristã é encontrada na afirmação de um Pacto entre Deus e um determinado povo e na fé na Providência divina como uma história de Salvação (FABIAN, 1983).

Nesse contexto, o elemento salvífico é responsável pela delimitação tanto interna quanto externa do tempo. Por um lado, garante a continuidade interna de seu desenrolar - na coerência da história da Salvação; por outro, demarca suas fronteiras espaciais - a Europa da Cristandade como o espaço da Salvação (FABIAN, 1983). Assim, o tempo cristão é preenchido de sentido pelo Divino, transformando-se em uma história, espacialmente exclusiva, da Salvação.

Entretanto, essa ideia de uma história cujo objetivo final é a Salvação prometida não é equiparável ao conceito moderno de progresso. De fato, a temporalidade sacra da Cristandade é recorrentemente apresentada como diferente das temporalidades pagãs e arcaicas em função da centralidade do elemento linear implícito na ideia de uma Salvação no Fim dos Tempos (ver, por exemplo, TODOROV, 2010; ELLIOTT, 2000; e DOMINGUES, 1996). Estas narrativas identificam-se com aquela delimitação da modernidade enquanto a era do progresso. Tal posição é clara na narrativa de Tzvetan Todorov para quem “a concepção cristã do tempo [...] não é um incessante retorno e sim uma progressão infinita em direção à vitória final do espírito cristão concepção que seria mais

tarde herdada pelo comunismo)” (TODOROV, 2010, p. 122, ênfase nossa). Nesse mesmo sentido, o filósofo Ivan Domingues (1996, p. 35) afirma que

[...] os acontecimentos celebrados pelo calendário litúrgico também podem ser lidos numa perspectiva linear, e é pelo lado da linha, e não do círculo ou do ciclo, que melhor podemos avaliar o significado profundo da experiência cristã do tempo, visto que nos põe frente a frente com acontecimentos fundadores, únicos e irreversíveis.

Aqui, a história salvífica cristã é fundamentalmente linear: Criação, Encarnação e Resgate são pontos fixos em uma linha temporal que representa os fundamentos da sacralidade da Cristandade. A narrativa que enxerga o progresso como a marca fundamental da modernidade, e cujo objetivo deste capítulo é seu estranhamento, transparece nessa formulação. Entretanto, o próprio autor matiza seu argumento apontando como percepções cíclicas permanecem importantes em diversos âmbitos da vida do medievo, inclusive entre eruditos, filósofos e doutores da Igreja. Ademais, a eternidade cristã existe fora do tempo, junto a Deus, não podendo ser reduzida a uma figura linear³³. Com isso, pode-se observar a articulação de uma temporalidade específica que combina a linha e o círculo e abre espaço para uma interpretação distinta daquela sustentada por Todorov.

A posição em defesa de uma representação circular ou cíclica do tempo é levada adiante pela análise de Auerbach (1997) acerca das formas da representação medieval ocidental. Segundo o autor, notadamente desde Santo Agostinho, as Escrituras foram interpretadas segundo a lógica imagética da Figura. Nessa perspectiva, o tempo é constituído pela sucessão de eventos significativos que prefiguram eventos subsequentes os quais são conectados pela obra Divina. A realização desse evento futuro é o preenchimento da prefiguração a que faz referência; nenhum acontecimento é isolado dos demais, mas parte de um todo regido pela divindade. Assim, os cristãos veem no sacrifício do cordeiro no Antigo Testamento a prefiguração do sacrifício de Cristo, que preenche sua figura e prefigura a salvação no Juízo Final³⁴. Os eventos são conectados no ciclo

³³Sobre a articulação de círculo e linha em Domingues (1996, p. 34): “a primeira [a tradição judaico-cristã] lida com um tempo linear, enquanto as últimas [tradições helenístico-romana e arcaica] com um tempo cíclico ou até mesmo circular. Nada mais certo, e também nada mais inexato. Isto por que, se é verdade que, quanto à figura do tempo, na idade média a linha prevalece sobre o círculo, não é menos verdade que nessa época [...] os homens lidavam com outras figuras da temporalidade, como o ciclo e até mesmo o círculo”.

³⁴A ontologia da figura extrapola a leitura das Escrituras, como mostra Auerbach em sua análise da Divina Comédia de Dante Alighieri, obra profundamente tributária da lógica de figuração a que o autor faz referência na leitura agostiniana da Bíblia (AUERBACH, 1997).

da prefiguração-preenchimento pela Providência, não por uma linha progressiva (AUERBACH, 1997; ANDERSON, 2006).

Entretanto, Auerbach (1997) aponta como essa não é uma repetição absoluta, idêntica ao mitologema do Eterno Retorno. Não somente o preenchimento não é idêntico à figura, como também, e mais importante, o ciclo cristão volta-se ao futuro em função da escatologia baseada na crença na vinda do Messias. De fato, não apenas a vinda de Cristo expia os pecados dos cristãos e substitui a Lei do Antigo Testamento pela Sua palavra, como também prefigura a Salvação como irrompendo em um ponto futuro, encerrando o mundo e trazendo o Reino dos Céus. Nesse sentido, a espera judaica pela salvação na terra é substituída pela garantia da salvação fora dela, no Fim dos Tempos (DOMINGUES, 1996). Este, porém, não deve ser entendido como “novo” - dado que todos os eventos já foram prefigurados -, nem “imane” - pois sua realização não depende do homem, imerso no tempo, mas de Deus, irrompendo de fora do tempo para encerrá-lo. A temporalidade cristã constitui um ciclo que não permite nada de novo senão o Último Dia (“*nihil novi sub sole*”).

Assim, a ideia do retorno dos eventos marcados pelo Divino convive com a futurização oriunda da crença na vinda do Messias e sua reformulação das expectativas terrenas. Entretanto, tal futurização não é equiparada ao movimento de linearização que serve de precedente ao conceito de progresso. Em primeiro lugar, pois a Salvação advinda de Cristo não é imane ao tempo, mas irrompe de fora dele (DOMINGUES, 1996). A crença cristã não anuncia um lento progredir em direção à Salvação, mas uma ruptura ligada unicamente ao plano Divino. Em segundo lugar, pois historicamente a Igreja deteve a autoridade absoluta sobre a legitimidade das previsões escatológicas, a eterna deferência do Fim do Mundo sendo um elemento fundamental da consolidação do seu poder (KOSELLECK, 2006)³⁵.

Esse elemento unificador da Salvação dentro de uma ontologia circular que desarticula um entendimento progressivo da teleologia sacra cristã e suspende o tempo na espera pela ruptura do Último Dia é o elemento fundador da ideia de comunidade da *Respublica Christiana*. Isto posto, o pertencimento é função da existência em um determinado espaço e da espera, nele, pelo Último Dia. Ao

³⁵ O lugar do ascetismo mundano no âmbito dessa espera pelo Fim do Mundo é destacado por Weber (WEBER, M., 2001). Sobre o papel político desta narrativa, ver FASOLT, 2008.

estabelecer os limites geográficos e culturais da história sagrada, a religião cristã subsume o passar do tempo salvífico a um determinado espaço. Apenas os membros do espaço geográfico (e cultural) europeu vivenciam a história da Salvação. Esse espaço é representado por círculos concêntricos ao redor do centro e origem da história situada em um espaço real e um tempo místico: Roma e Jerusalém (FABIAN, 1983). A equação entre distância espacial e exclusividade temporal torna-se clara: quanto mais distante do centro espacial encontra-se um povo, mais distante também do tempo místico da Cristandade. Entretanto, essa distância não deve ser vista como superada em termos de um avançar linear no tempo, mas em termos de uma aproximação do indivíduo do espaço cristão - ou da expansão desse espaço. Portanto, o que o imperialismo cristão no início da modernidade estabelece é uma hierarquia de espaços, não uma diferenciação temporal (MIGNOLO, 2007)³⁶.

Nesse sentido, o processo de colonização é construído dentro de um imaginário espacial. Assim, em uma carta de 1494, Colombo defende o envio de índios para a Europa como escravos afirmando que “*We believe that they, having abandoned that inhumanity, will be better than any other slaves, and their inhumanity they will immediately lose when they are out of their own land*” (COLOMBO, 1494 apud GREENBLATT, 1991, p. 72). Ao inserir a operação mercantil - a troca de gado por escravos - em uma operação divina, sua função principal torna-se a transformação da inumanidade em humanidade: uma “escravidão liberadora”. Essa conversão é associada diretamente ao espaço no qual se encontra o sujeito. Por sua vez, a proibição dessa operação de escravidão pela Coroa não interfere na lógica profunda de hierarquia espacial. De fato, “até mesmo a *conquista*, certamente uma forma de expansão espacial, precisava ser amparada por uma ideologia de conversão” (FABIAN, 1983, p. 26). A lógica espacial é reproduzida: se o indígena não pode ser salvo sendo retirado de suas terras inferiores, então suas terras deverão ser assimiladas à Salvação. A *conquista* assume o caráter de uma expansão do espaço salvífico na forma da conversão. Nesse sentido, é sintomática a ideia de que os exploradores circundariam “o

³⁶ Tal lógica pode ser associada às formas da expansão da sociedade internacional da Cristandade medieval, uma vez que os “impulsos de expansão medieval foram primordialmente religiosos em sua inspiração, e foi a cruz que conferiu legitimidade e aprovação a eles aos olhos medievais” (WATSON, 2004, p. 213). Essa proximidade aponta para a centralidade do conceito de secularização apresentado neste capítulo em detrimento das leituras lineares como a de Watson (2004).

mundo pagão entre o centro da Cristandade e sua periferia perdida, de modo a trazê-la de volta para dentro dos confins do rebanho guardado pelo Pastor Divino” (FABIAN, 1983, p. 26).

A distância não equivale, todavia, à negação da conversão: “o Tempo da Salvação era concebido como inclusivo e incorporativo: os Outros, pagãos e infiéis (ao invés de selvagens e primitivos), eram vistos como candidatos à salvação” (FABIAN, 1983, p. 26)³⁷. A condição indiscriminada de possível salvação é, ademais, um elemento essencial à continuidade do empreendimento colonizador: justificada pela conversão, a colonização de novas terras tem como condição de funcionamento a possibilidade da assimilação à religião. O caráter inclusivo do Tempo da Salvação garante a autoridade da Cristandade sobre todo o mundo. Assim, o mito das Antípodas, que postula, a partir de uma perspectiva bíblica, um espaço do outro lado da Terra onde criaturas monstruosas e desumanas são localizadas fora da história sagrada (BARTELSON, 2009) aparece como limite do imaginário da conversão. Dado que o Novo Mundo não equivale ao espaço antipódico, ele está sujeito à assimilação pela Cristandade.

3.2.

Os Brasões: O Retorno como Limite da Comunidade Política

O uso de brasões ao lado da Cruz na marcação de territórios ocupados ou descobertos no Novo Mundo é indicativo do fracionamento da *Respublica Christiana* em diferentes unidades políticas. O elemento fundamental desse processo de diferenciação é o problema da fundação da comunidade política secular (Cidade, Estado) que emerge em paralelo à rearticulação da representação do tempo com relação à trans-temporalidade da autoridade papal.

A questão da fundação da comunidade política é central ao pensamento político do início da modernidade. De fato, autores como Niccolò Maquiavel e Thomas Hobbes têm como problemática central a questão da autoridade e da ação

³⁷ Aos olhos contemporâneos, a questão do caráter inclusivo e incorporativo da marcação prévia para a Salvação é debatida por aqueles autores que destacam como o pensamento do período é marcado pela assimilação do Novo Mundo – notadamente por meio de imagens europeias –, não pelo reconhecimento de sua idiossincrasia (RYAN, 1981; ELLIOTT, 2000). A afirmação de Fabian, porém, propõe-se caracterizar a percepção do passado sobre si mesmo e, portanto, não põe em questão este debate.

política. A despeito de um século de diferença entre os dois autores e de suas fundamentais divergências quanto ao conceito de política, para ambos “*the most important and certainly the most interesting political question concerns how new forms of political community are to be established*” (WALKER, 1993, p. 46). Argumenta-se que as respostas que esses autores oferecem a tal questão têm ligação direta com as representações do tempo que perpassam seu pensamento.

As representações do tempo que perpassam o início da modernidade são marcadas pela repetição do uso de duas metáforas naturais: a parábola do corpo humano e a ideia celeste de *revolutio*. A primeira compara o passar do tempo no mundo com o passar do tempo no corpo: da mesma forma que este nasce, amadurece, atinge seu apogeu e depois envelhece e enfraquece até morrer, aquele é caracterizado por uma dinâmica de ascensão e necessária queda. Da mesma forma, a ideia de *revolutio* serve de base para a compreensão da história e da política neste período. Seu significado, oposto ao moderno conceito de revolução, faz referência ao movimento cíclico dos astros celestes, não a uma ruptura imanente que traz consigo algo de fundamentalmente novo (KOSSELLECK, 2006). Portanto, assim como os corpos celestes - tais como o sol, a lua e as constelações - surgem e desaparecem no céu da mesma forma dia após dia, ano após ano, reproduzindo as estações, os eventos históricos e políticos são marcados pelo retorno, pela repetição.

Essa metáfora cíclica, vigente já na Idade Média, é recuperada no início da modernidade e rearticulada dentro do contexto político de desafio à autoridade papal. De fato, a temporalidade como retorno serve de limite fundamental à construção da comunidade política secular no início da modernidade. A ideia de que o tempo traz consigo o retorno dos eventos passados - a repetição - e o retorno a condições não racionalizadas - a decadência - legitima tanto a ação do sujeito moderno quanto a construção da *Civitas* no pensamento desses autores.

Assim, Koselleck (2006) mostra, em sua semântica dos tempos históricos, como ressurgem nos séculos XVI e XVII, diante do declínio do poder da Igreja e das formas papais de interpretação do mundo, o *topos* da *Historia Magistra Vitae*, que se torna máxima no âmbito das formas do conhecimento e da ação política. Recuperado da Antiguidade, esse aforismo constitui a história como “um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico; ou, nas palavras de um dos antigos, a história deixa-nos

livres para repetir sucessos do passado, em vez de incorrer, no presente, nos erros antigos” (KOSELLECK, 2006, p. 42).

Tal função do passado como guia da vida presente só faz sentido, segundo Koselleck (2006), dentro de uma nova arquitetura da relação com o futuro. De fato, “[a] experiência adquirida depois de um século de lutas sangrentas [nos conflitos religiosos] foi, em primeiro lugar, a do reconhecimento de que as guerras civis religiosas não renunciavam o Juízo Final [...]. Com isso, *constituiu-se um novo e inédito tipo de futuro*” (KOSELLECK, 2006, p. 43, grifo nosso). Emerge a ideia do porvir, um futuro aberto a um número finito de possibilidades - ordenadas de acordo com probabilidades - e atrelado ao ato político do prognóstico: a elaboração de antecipações que permitam preparar-se, em função da situação presente, para os eventos porvir. Assim, o prognóstico cria um futuro aberto a possibilidades distintas a partir das previsões políticas que enuncia. De fato,

[...] o prognóstico é um momento consciente de ação política. Ele está relacionado a eventos cujo ineditismo ele próprio libera. O tempo passa a derivar, então, do próprio prognóstico, de uma maneira continuada e imprevisivelmente previsível. O prognóstico produz o tempo que o engendra e em direção ao qual ele se projeta (KOSELLECK, 2006, p. 32).

É diante da necessidade de prever e lidar com essas possibilidades futuras que a história assume seu papel de guia. A característica peculiar do prognóstico político está precisamente na sua articulação de futurização e tradição: ele “implica um diagnóstico capaz de inscrever o passado no futuro” (KOSELLECK, 2006, p. 36). Assim, como o futuro é criado a partir do passado, o horizonte de expectativas não ultrapassa o espaço de experiências.

Tal abertura do futuro pelo prognóstico político resulta em um cenário de instabilidade resultante da impossibilidade de se confirmar a experiência senão pela própria experiência. De fato, como aponta Koselleck, o tempo deriva sempre de forma “imprevisivelmente previsível”, ou seja, a própria previsão do futuro é indissociável da imprevisibilidade que sua abertura gera. Nesse sentido, Pocock (1989) aponta como essa percepção do tempo enquanto acúmulo de experiências passadas resultava em uma situação de incertezas políticas. Segundo o autor, acreditava-se que a mente humana

[...] dealt with secular happenings by recollecting one's previous encounters, and those of other men, with phenomena resembling them and by trading on the assumption that likes recurred in like circumstances, so that responses appropriate on former occasions would prove appropriate on what appeared to be occasions of recurrence. Only further experience could test this presumption, and of that experience, even if the test were passed,

only the memory would remain, so that the whole procedure would have to be gone through again on the next encounter with a similar phenomenon (POCOCK, 1989, p. 153).

Assim, o prognóstico, ligado à repetição das experiências mundanas no tempo, não é capaz de prever com certeza os acontecimentos do porvir. De fato, *“the probabilities of successful prediction grow ever greater while never attaining certainty. Certainty of prediction, or prophecy, or providence [...] belongs only to God”* (POCOCK, 1989, pp. 155-6). Nesse contexto, o conhecimento da história e dos fatos é intimamente ligado a uma forma específica de saber: a prudência, *“the capacity to generate a lasting and stable order in the midst of temporal flux and contingency”* (WALKER, 1993, p. 40).

Todavia, ao afirmar a repetição dos eventos e da realidade mundana, legitima-se uma ampla variedade de experiências históricas - para além das imagens bíblicas - como forma de conhecimento sobre o presente. Ademais, ao romper a suspensão do futuro pela deferência do Fim do Mundo, a própria expectativa do porvir passa a depender da ação política. Portanto, não é a emergência do desconhecido em si que desafia a autoridade papal, mas a dependência da nova relação entre passado, presente e futuro na autorização de um novo sujeito cognoscitivo e político. Assim,, a relação entre o desafio à autoridade da Igreja e a incerteza do tempo vem menos do ineditismo de eventos empíricos – uma perspectiva que colocaria a realidade como distinta e em contraposição às suas representações – do que do fundamento que dada relação entre passado, presente e futuro engendra.

Esse sujeito cognoscitivo e político é, no início da modernidade, aquilo que Gumbrecht (1998) chamou de “sujeito de primeira ordem”. Caracterizado pela não observação de sua própria materialidade na construção do conhecimento, o sujeito de primeira ordem observa o mundo como objeto diretamente, sem, ao mesmo tempo, observar a si mesmo. Assim, o limite de sua certeza não advém de sua própria observação dos fatos ou dos eventos passados, mas da própria limitação humana em prever um futuro que pertence apenas à figura divina. Pode-se dizer, portanto, que, conquanto o seu conhecimento seja certo – não relativo ao tempo-espaco –, a sua limitação intrínseca resulta na incerteza. Assim, se a temporalidade do início da modernidade sustenta-se sobre um novo sujeito político, a confiança desse sujeito na produção de conhecimento é, ela mesma, oriunda dessa temporalidade. Em sua circularidade, as rotações do tempo fundam

e são fundadas no sujeito capaz de produzir conhecimento e agir politicamente a partir dele, sempre dentro de um campo de experiências derivadas de sua repetição temporal. Assim, o prognóstico sustenta-se sobre um sujeito cuja ação política não somente cria o futuro, como também permite a sempre incerta atividade de buscar antecipá-lo e, com isso, lidar com suas vicissitudes.

O enfraquecimento da autoridade papal sobre o tempo abre espaço, no início da modernidade, para a revalorização da política enquanto atividade voltada ao mundano. No âmbito dessa efervescência do pensamento político, Marramao (1995) aponta como a representação circular da temporalidade serve, também, de fundamento à concepção da forma da política vigente nesse período. De fato, segundo o autor, a circularidade contida no conceito de *revolutio* vai além do elemento de organização da história apresentado por Koselleck, sendo, antes de tudo, “uma noção restaurativa, centrada na oposição diametral: ordem *versus* desordem, estabilidade *versus* instabilidade, Leviathan *versus* Behemoth” (MARRAMAO, 1995, p. 94). Assim, a própria filosofia política aparece como sustentada em uma concepção restaurativa do tempo que o traduz como uma potência cuja força fundamental é sua capacidade de determinar o retorno e a decadência. Mais do que um círculo que organiza a história em retornos eventuais, o tempo é uma força que atua sobre o mundo buscando restaurar sua forma original (MARRAMAO, 1995).

A ação política, assim, aparece como mais do que a formulação de prognósticos: ela é um ato de construção. De fato, ao lado da ideia do tempo como destruidor surge a ideia da ação humana como construtora. O ato de construir torna-se uma metáfora característica da política, o mundo natural a sua semântica, o artifício seu objeto fundamental - o maior dos quais sendo concretizado na figura do Leviatã de Thomas Hobbes. A política como *inventio*, como construção improvável possível àquele capaz de controlar, surge como marca do início da modernidade. Nasce, assim, o mito do *homo faber*, sujeito que “representa justamente aquele elogio das formas, do artifício, que tem sua máxima expressão inovativa - e, num certo sentido, a sua *cifra* - no conceito renascentista de política” (MARRAMAO, 1995, p. 89)³⁸.

³⁸Os conceitos de repetição encontrados em Koselleck e de decadência em Marramao não são opostos. Pelo contrário, encontram-se naquela concepção de política característica do início da

A política enquanto construção de artifícios e o tempo enquanto retorno - repetição e restauração-, revelam-se dois lados da mesma moeda, cada qual fundamentado na afirmação do outro. Repetição e criação/criatividade articulam-se no momento de declínio da autoridade papal. Enquanto a criação do artifício é uma forma de fazer frente às dinâmicas devoradoras do tempo, a imagem de destruidor que este assume é diretamente ligada ao surgimento do artificial como integrante do político. No centro dessa articulação, encontra-se o conceito da comunidade política secular. É esta que permite à política tentar antecipar e, com isso, proteger-se das vicissitudes do tempo. Se a abolição destas nunca é possível, é sua permanência enquanto ameaça que alimenta a atuação do sujeito político e do Estado. Emerge, assim, um complexo político articulado ao redor da díade retorno-artifício.

É nesses termos que a problemática da relação entre temporalidade e política aparece no pensamento de dois autores centrais à discussão da constituição da comunidade política secular no início da modernidade: Maquiavel e Hobbes. Separados por quase um século e meio e pelo canal da Mancha, os contextos em que escrevem não poderiam ser mais distintos, e as respostas que cada um oferece à questão abordada reflete tal distanciamento. A despeito dessas diferenças, contudo, argumenta-se que a apresentação do tempo que se coloca para ambos é da mesma monta, resultando em elementos de proximidade cuja lógica é constitutiva do conceito de política do período que se vem chamando de início da modernidade e cuja investigação permite lançar luz sobre a formulação da sociedade internacional apresentada. Ao aproximar a política de ambos, o objetivo desta leitura não é ignorar suas diferenças ou afirmar que as proximidades entre eles superam as importantes distâncias entre os conceitos de política formulados³⁹. Afirma-se, todavia, que, ao identificar uma temporalidade à qual ambos respondem, é possível apresentar uma leitura desses autores que lança uma luz específica sobre a lógica de discriminação de uma sociedade internacional. Nesse sentido, as diferentes interpretações acerca da relação entre esses autores não aparecem como exclusivas ou antagônicas, mas como diferentes facetas de uma história aberta.

modernidade. O retorno aparece como ameaça a uma época que se enxerga como notoriamente inventiva, fundamentada em sua capacidade de construir.

³⁹ Para as diferenças entre a política de Hobbes e Maquiavel ver, por exemplo, WALKER (1993), PALONEN (2002), BARTELSON (1995), POCOCK (1989).

Assim, localiza-se em Maquiavel uma concepção de tempo que o associa a uma força incerta e contingente que “tudo arrasta consigo e que, assim, [...] pode trazer o bem como o mal, o mal como o bem” (MAQUIAVEL, 1998, p. 13). Esse elemento de contingência é personificado na figura da deusa *fortuna*, que traz consigo a ascensão e inevitável queda de todos aqueles que embarcam na atividade política. A certeza da efemeridade e o momento da oportunidade são as duas facetas da *fortuna*, ambas mutuamente indispensáveis e indissociáveis uma à outra. A política de Maquiavel, nesse sentido, é inventiva, ligada diretamente à capacidade de construção e invenção do soberano, ao mesmo tempo em que é incerta, estando sujeita às reviravoltas da *fortuna*. Entretanto, não só de *fortuna* define-se o futuro dos indivíduos: metade de seu destino - ou um pouco menos - depende de sua própria *virtù*. Nesse sentido, Maquiavel une a força construtiva e destrutiva da *fortuna* – que permite ao sujeito político agarrar a oportunidade, mas que em algum momento levará à decadência até o mais virtuoso dos homens – ao *homo faber*, que constrói seu prognóstico político e seus artifícios, e com isso busca adquirir maior controle – mesmo que nunca completo – sobre as reviravoltas da *fortuna* que o tempo traz. Nas palavras de Maquiavel (1998, p. 120, grifo nosso):

[...] eu a comparo [a *fortuna*] a um destes rios *torrentosos* que, em sua fúria, inundam os plainos, assolam as árvores e as construções, arrastam porções do terreno de uma ribeira à outra: todos, então, fogem ao seu irromper, nenhum homem resiste ao seu ímpeto, cada qual incapaz de opor-lhe um único obstáculo. E, em que pese a assim serem [esses rios], aos homens não é vedada, em tempos de calmaria, a *possibilidade de obrar preventivamente diques e barragens*, de sorte que, em advindo uma nova cheia, as suas águas escoem por um canal ou que o seu ímpeto não seja nem tão incontrolável, nem tão avassalador.

A força destrutiva dos “rios torrentosos” é associada à “obra preventiva de diques e barragens” na enunciação da dinâmica da política. Retorno e construção de artifícios constituem, lado a lado, o processo que serve de fundamento à constituição da comunidade política secular. De fato, em sua atuação política

O homem prudente deverá constantemente seguir o itinerário percorrido pelos grandes e imitar aqueles que mostraram-se excepcionais, a fim de que, caso o seu mérito (*virtù*) ao deles não se iguale, possa ele ao menos recolher deste uma leve fragrância: procederá, assim agindo, como um prudente arqueiro, que, sabedor da distância que a qualidade (*virtù*) do seu arco permiti-lhe atingir, e, reconhecendo como demasiado longínquo o alvo escolhido, fixa a pontaria num ponto muito mais alto que o estipulado, esperando, não que a sua flecha alcance uma tamanha altura, mas poder, ajudado pela mira mais alta, atingir o ponto visado. (MAQUIAVEL, 1998, p. 24).

Se a construção de artifícios enquanto ato político é fundamental à concepção política de Maquiavel, estes, todavia, não podem ser elementos fixos, sob pena de não se adequarem às subsequentes reviravoltas da fortuna. Assim, o filósofo italiano oferece fundamentalmente uma concepção do político como contingente e variável, a antítese do elogio aos pontos fixos e definitivos como resolução dos movimentos da vida política. Nas suas palavras: “o príncipe poderá conquistá-lo [o principado] de muitas formas, as quais, por variarem segundo o tema, não podemos dar numa única regra” (MAQUIAVEL, 1998, p. 47). De fato, Maquiavel responde à incerteza que o tempo traz sobre a política na figura da *fortuna* por meio da prudência do príncipe e, portanto, do aprofundamento daquela concepção de tempo da qual a incerteza é indissociável. Para o autor, aquele que se fia em princípios absolutos está fadado à rápida destruição dado que o tempo trará mudança e contingência contra as quais não poderá lidar.

A mesma confiança na mutabilidade da política não é encontrada em Thomas Hobbes, “*the theorist of political community as architecture*” (WALKER, 1993, p. 43). Enquanto Maquiavel construiu o Príncipe sob o imperativo da contingência, da eterna tensão entre *virtù* e *fortuna* como forma de lidar com a temporalidade na qual estava imerso, Hobbes buscou na constituição de um ponto fixo no espaço - o Leviatã - o fim das dúvidas que esta mesma temporalidade associou à política (WALKER, 1993; SHAW, 2008; ROSSINI, 1990). Se entre os dois movimentos um espectro político imenso alterou-se, permitindo que a arquitetura se tornasse uma solução não mais “inviável”, mas “plausível”, argumenta-se que uma lógica específica de política como construção espacial de artifícios sustentou-se.

Em sua apresentação da necessidade e do surgimento do Leviatã, Hobbes apresenta a relação entre passado, presente e futuro a partir da qual inicia seu estudo. Nesse sentido, o autor afirma que

[...] só o presente tem existência na natureza; as coisas passadas têm existência apenas na memória, mas as coisas que estão para vir não tem existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito aplicando as consequências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com clareza por aquele que tem mais experiência, mas não com a certeza plena. [...] A precisão das coisas que estão por vir, que é providência, só compete àquele por cuja vontade as coisas devem acontecer. A profecia deriva apenas e sobrenaturalmente dele (HOBBS, 2005, p. 29).

Assim, transparece em Hobbes aquela concepção da relação entre passado, presente e futuro atribuída à repetição dos eventos mundanos explicitada por

Koselleck. De fato, não somente o futuro é aberto pelo prognóstico do sujeito político – constituído a partir do passado –, como este resulta na incerteza do sujeito acerca do futuro. Tal incerteza a respeito dos acontecimentos pode ser diminuída com um aumento do número de casos observados, mas nunca pode ser eliminada, uma vez que a certeza acerca dos eventos pertence apenas a Deus (POCOCK, 1989). A apresentação da temporalidade de Hobbes é, portanto, muito similar à de Maquiavel. Em ambos, a sobreposição de expectativa e experiência organiza a relação entre passado, presente e futuro, marcando-a pela incerteza oriunda da limitação da capacidade humana de conhecer.

Se o problema é o mesmo, porém, a resposta é bastante diferente. Enquanto Maquiavel aprofundara a temática da experiência por meio da prudência como resposta à incerteza ligada à abertura do futuro pelo prognóstico político, Hobbes apresenta a resposta contrária, ou seja, a fuga da incerteza do tempo⁴⁰. Nesse sentido, o autor busca um escape na constituição da ciência enquanto forma de conhecimento. Essa é formulada, em sua tripartição das formas de conhecimento, em oposição diametral à história: “há dois gêneros de conhecimento. Um dos quais é o conhecimento dos fatos, o outro o conhecimento das consequências de uma afirmação para a outra. O primeiro está limitado aos sentidos e à memória. [...] Ao segundo chama-se ciência” (HOBBS, 2005, p. 68). De fato, esse é o movimento fundamental de Hobbes para lidar com a incerteza ligada ao tempo: “*to separate the world of logical from that of temporal consequence, the world of rationally perceived necessary consequence from the world of facts observed by sense and memory as they occur in time*” (POCOCK, 1989, p. 157). Assim Hobbes escapa do fluxo temporal postulando um mundo de certezas científicas⁴¹.

⁴⁰ “*Prudence is nothing but conjecture from experience, or taking of signs from experience warily, that is, that the experiments from which he (man) taketh such signs be all remembered; for else the cases are not alike that seem so*” (HOBBS, 1889 apud ROSSINI, 1990, p. 319).

⁴¹ O termo certeza aqui não diz respeito a um conhecimento absoluto, que Hobbes limita a Deus, mas a certezas condicionais, ou seja, constituídas a partir da fórmula “se isso, então aquilo”. Assim, afirma que: “nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos passados ou vindouros. Porque para o conhecimento dos fatos é necessário primeiro a sensação e depois disso a memória, e o conhecimento das consequências, que acima já disse chamar-se ciência, não é absoluto, mas condicional. Ninguém pode chegar a saber por meio do discurso, que isto ou aquilo é, foi ou será, o que equivale a conhecer absolutamente. É possível apenas saber que se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que se isto será, aquilo também será; o que equivale a conhecer condicionalmente. Não se trata de conhecer as consequências de uma coisa para outra, e sim, as do nome de uma coisa para o outro nome da mesma coisa (HOBBS, 2005, pp. 55-6).

É a partir desse mundo de certezas que o autor constrói seu Leviatã, o artifício político capaz de controlar as vicissitudes do tempo e construir uma vida política estável. De fato, o próprio ato do contrato do qual emerge o Estado é localizado, em seu quadro das ciências, como uma “consequência da linguagem” quando “contratando” que é, por sua vez, uma “consequência das qualidades dos homens em especial”. Do contrato emerge a “ciência do justo e do injusto” que fundamenta a lógica política do Leviatã (HOBBS, 2005, p. 69). Assim, a partir de um pressuposto lógico acerca das qualidades dos homens, Hobbes traça a linguagem que, por sua vez, resulta, quando ligada à constituição de contratos, na ciência do justo e do injusto do Leviatã.

De fato, tal construção científica da justiça a partir da linguagem garante que haja, no Estado, aquela separação entre moral e política que é movimento necessário à Hobbes para impedir que conflitos morais irrompam no interior do Leviatã. De fato, segundo Koselleck, “*Hobbes introduces the State as a structure in which private mentalities are deprived of their political effect. In his constitutional law, private states of mind do not apply to the laws, and the laws do not apply to the sovereign*” (KOSELLECK, 1988, pp. 30-31)⁴². Isso apenas é possível uma vez que a construção do Estado deixa de ser uma questão histórica e se torna uma questão lógica. A justiça deixando de ser guiada pelo “se isso é, isto deve ser” para ser regida pela fórmula, muito mais simples, “se isto é, então isto é”⁴³. Portanto, como aponta Rossini, em Hobbes, uma função fundamental da história “*was precisely that of disclosing the negative consequences of relativism together with the necessity of defining what is just and unjust within ‘authentic’ knowledge*” (ROSSINI, 1990, p. 324). Em última instância, “*Hobbes has followed the pattern, very common in the history of Western philosophy, of removing from the domain of political time into that of political space*” (POCOCK, 1989, p. 157).

Nesse sentido, Shaw (2008) aponta como a obra de Hobbes constrói um encadeamento lógico a partir do qual o Estado torna-se necessário e imprescindível à existência da própria política. De fato, segundo a autora, os treze

⁴² Para uma discussão mais aprofundada da segregação entre Moral e Política em Hobbes ver Koselleck (1988, pp. 23-40).

⁴³ Curiosamente, Koselleck (1988) insiste que a separação entre moral e política pela construção do Estado é levada a termo por Hobbes historicamente: “*Hobbes inferred what ought to be from what is (...). Hobbes’s thinking was eminently historical when he performed the logically paradoxical leap from the natural state of civil war to the formally perfect State*” (KOSELLECK, 1988, p. 40). Tal crítica parece pouco condizente com a construção das formas de conhecer de Hobbes.

primeiros capítulos do Leviatã voltam-se a desenhar a soberania com base em uma ontologia e uma epistemologia que disciplinam tempo, espaço, linguagem e conhecimento dentro dos limites da Soberania do Estado. Assim, ao determinar que o ser humano apenas pode conhecer pelo pensamento consciente, pela causa-efeito, pela razão e que, para interagir com outros sujeitos e criar máximas, precisa de uma linguagem compartilhada, Hobbes localiza no espaço da soberania a condição de possibilidade do próprio comunicar. Ao mesmo tempo, ao estipular a tensão fundamental da vida social na relação entre a identidade dos sujeitos (necessária à formação desse *lugar*, dessa linguagem) e suas diferentes paixões e desejos, Hobbes realiza o mesmo exercício com a negociação política. Tais movimentos são, finalmente, reforçados pela produção de um estado de natureza, um “lado de fora” do Estado permeado não apenas pela insegurança e pelo conflito, mas também pela falta de comunidade, linguagem, conhecimento, tecnologia, tempo e progresso. Em suma, Hobbes cria um sistema lógico no qual a soberania determina o que somos, o que podemos saber, as consequências de negarmos o que somos e o que pode ser considerado político.

Assim, Shaw (2008) reconstrói como a obra de Hobbes volta-se à constituição do que é a própria substância da política a partir de uma formalização das condições nas quais esta é possível. Todavia, a autora acrescenta, nesse movimento, que “*Hobbes thus establishes that in order even to think (to make sense), we must think in a place, a bounded and located space mediated by sense, moving through an ordered, linear time*” (SHAW, 2008, p. 22, grifo nosso). Na mesma linha, Walker argumenta, ao criticar a dinâmica de exclusão subjacente à política de Hobbes, que o autor “*like most accounts of international relations, seems to affirm a highly spatialized and structuralist account of the modern world, but in the first instance they both affirm a theory of history*” (WALKER, 2006, p. 64). Nesse sentido, o espaço da política – o Leviatã soberano – é caracterizado como fundamentado sobre, e se movendo em, uma temporalidade ordenada e linear. Contudo, como argumentado, a concepção de tempo a partir da qual Hobbes constitui sua política não passa por uma imagem linear e processual. Pelo contrário, a circularidade do retorno – enquanto repetição e decadência – é seu cerne. De fato, “*calling for the State was not progress but simply the need to put an end to civil wars. [...] To Hobbes, history was a continuous alternation from civil war to the State and from the State to civil war*” (KOSELLECK, 1988,

p. 34). Se, por um lado, a incerteza do retorno dos eventos constitui a comunidade do Leviatã como resposta ao problema do tempo, a certeza da decadência estipula o limite da sustentação da política do Estado.

Portanto, o que *a priori* parece uma imposição definitiva do espaço sobre o tempo é deslocado por uma leitura da analogia fundamental à política hobbesiana e da concepção de história do autor. De fato, por um lado, o Leviatã é apresentado pelo autor, já na introdução, em analogia ao próprio corpo humano: “pela arte, é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim, *Civitas*), que nada mais é senão um homem artificial” (HOBBS, 2005, p. 15). Ao invocar, por meio da metáfora do corpo humano, uma analogia natural, o autor também sujeita o Estado a sua própria morte: o Leviatã é limitado pela sua finitude, “posto que é mortal, e sujeito à desagregação, assim como todas as outras criaturas terrenas” (HOBBS, 2005, p. 234).

Portanto, “a espacialização *more geometrico* do tempo não exclui, mas sim recupera e ‘instrumentaliza’ o modelo cíclico” (MARRAMAO, 1995, p. 92). De fato, a geometria euclidiana das formas fixas do Leviatã busca sedimentar as reviravoltas do tempo dentro de um espaço delimitado. Instrumentaliza assim o modelo cíclico como justificativa de sua existência ao postular a necessidade da fixidez do artifício para formalizar o político. Nesse sentido, Rossini aponta como função da história (entendida como a aceitação das vicissitudes do tempo) em Hobbes “*was precisely that of disclosing the negative consequences of relativism together with the necessity of defining what is just and unjust within ‘authentic’ knowledge*” (ROSSINI, 1990, p. 324). Enquanto essa sua função é bem sucedida, a política moderna do Estado soberano sustenta-se. Entretanto, sendo uma criação humana, sua mortalidade é prenunciada desde o princípio, o que liberta a variável temporal de sua prisão espacial. Assim, a política hobbesiana recupera o modelo cíclico da *revolutio* no poder destruidor do tempo, na decadência do Deus Mortal. Instaure-se a relação de ascensão e queda que caracteriza o retorno e a restauração como a imagem fundamental do tempo: o tempo do retorno faz emergir a necessidade do Estado; a finitude do Leviatã o sujeita à decadência e à morte⁴⁴.

⁴⁴ Esta ontologia cíclica transparece na leitura de Hobbes da Revolução Inglesa, “Behemoth or the Long Parliament”, onde afirma: “*I have seen in this revolution a circular motion of the sovereign power through two usurpers, from the late King to his son. For [...] it moved from King Charles I to the Long Parliament; from thence to the Rump; from the Rump to Oliver Cromwell; and then*

Mesmo a esperança nos avanços científicos e individuais é flexionada pela força destruidora do tempo: condicionadas ao Estado, essas aquisições estão sempre sob ameaça de desaparecerem junto com ele⁴⁵.

Portanto, em Hobbes, em contraposição à leitura de Shaw (2008), “*this task of man for progress based on reason is not [...] determined by rational history but by the State. However, the State is and remains threatened by the natural condition of its genesis to the extent that it has departed from it* (KOSELLECK, 1988, p. 34, n. 37). Nesse sentido, o sujeito é **sujeito** político a partir de sua atuação racional sobre o espaço, e não diretamente sobre o tempo. Fica claro que “a faculdade de produzir artefatos não tem ainda como objeto extensivo a história. [...] [A] atitude formalizante do *homo faber* se enquadra numa visão fundamentalmente sincrônica: é antes reestruturação prospectiva do espaço do que racionalização futuroológica do tempo” (MARRAMAO, 1995, p. 90).

Conclui-se, a partir da leitura de Maquiavel e Hobbes, que a construção de artifícios espaciais é fundamental à relação entre política e temporalidade no início da modernidade. No centro dessa articulação encontra-se o sujeito, responsável pela ação política capaz de atuar no presente a partir do conhecimento do passado ou da lógica atemporal e construir diques e barragens, ou mesmo um Deus Mortal, no intuito de lidar com as vicissitudes de um tempo que se repete trazendo incerteza e decadência. O espaço adquire, portanto, uma função central em toda a articulação da vida política: ele não somente é o lócus e resultado da ação política, mas é também invariavelmente sujeito aos efeitos da decadência, demandando, portanto, constante reafirmação do poder - sempre incompleto - do soberano (Leviatã ou Príncipe).

Esses construtos políticos, vítimas de sua própria finitude, revelam um processo sempre inacabado de controle da ação do tempo. Nessa situação, o tempo mundano, a vida na terra, está sempre sujeita à ausência de fechamento, a uma sucessão de ações políticas que nunca atinge seu objetivo último. Se o tempo marcado pelo retorno e a lógica atemporal são ambos limitados em sua capacidade

back again from Richard Cromwell to the Rump; thence to the Long Parliament; and thence to King Charles II, where long may it remain” (HOBBS, 1889, p. 427, grifo nosso).

⁴⁵Nesse sentido, Francis Bacon, expoente da Revolução Científica, afirma que: “Quando um Estado é jovem, nele florescem as armas; atingida a maturidade, floresce a cultura; depois ambas as coisas durante certo tempo; por fim, nos períodos de decadência, predominam a técnica e o comércio. A cultura tem seu período de infância quando seu início é apenas pueril; depois, torna-se juvenilmente florida e promissora; madura mostra-se sólida e concentrada, até que, envelhecendo, resseca exaurindo-se” (BACON, 1948 apud ROSSI, 1996, p. 37).

de produzir universais, é em uma terceira dimensão da relação entre tempo e autoridade que Hobbes localiza tal possibilidade. De fato, mesmo o Deus Mortal soberano de Hobbes está sujeito a uma lei maior, “porque existe no céu - e não na terra - algo de que ele deve ter medo, e a cuja lei deve obedecer” (HOBBS, 2005, p. 234)⁴⁶.

Nesse sentido, Pocock (1989) aponta como existem em Hobbes duas esferas de autoridade convivendo paralelamente: a soberania civil – deduzida logicamente e concretizada no Leviatã – e a autoridade divina – fruto da cadeia de enunciações da palavra de Deus fundamentada na fé. Assim, uma terceira forma de conhecimento emerge, distinguindo-se da lógica e da experiência histórica: a fé na divindade enquanto o atributo que permite às enunciações proféticas serem mais do que apenas experiências históricas. Se com a emergência do Leviatã, o controle sobre quais enunciações são autorizadas enquanto proféticas torna-se atributo do soberano, isso não o torna o enunciador da palavra de Deus. Logo, mesmo quando submete ao Leviatã o controle sobre as palavras divinas, a distinção entre lógica e fé permanece clara. Portanto,

There exist then in Leviathan two structures of authority, one as a-historical as the other is historical (...). The civil sovereign is set up by the a-historical processes of civil philosophy and natural reason, which among other things declare that God exists and commands obedience to the laws of nature which the sovereign also enjoins. He now finds himself faced by a new system of authority, resting upon what are accepted to be utterances of the same God, made in a past and concerning a future, but in no way deducible by the reason which set him up and validates his authority (POCOCK, 1989, p. 166).

Portanto, se a política mundana que emerge diante do declínio do poder papal fratura a unidade da *Respublica Christiana* em diversas comunidades políticas, é, por sua vez, dentro da lógica da Cristandade enquanto um espaço reunido sob a égide da Salvação que o político é capaz de postular seu sentido e ponto final. Enquanto as rotações da política mantêm os homens presos às vicissitudes da vida terrena, a promessa da ruptura da Salvação representa o único escape definitivo. Assim, a díade retorno-artifício surge como indissociável de um terceiro polo: a salvação. No início da modernidade, portanto, a relação entre temporalidade e política constitui-se ao redor do tríptico retorno-artifício-salvação.

⁴⁶ Isto não é dizer que a autoridade do Leviatã é derivada de Deus, mas que existe uma esfera externa a ele e a qual ele está submetido – pela dinâmica da decadência ou da Salvação.

Logo, a ascensão da política enquanto atividade mundana não deve ser entendida como uma diminuição da importância da sacralidade no ordenamento temporal deste período. De fato, a política secular não surge em contraposição à religiosidade, mas ao seu lado; ambas interagem na organização da sociedade internacional no início da modernidade. É precisamente devido à relação de dissociação-dependência entre religião e política que a tese da secularização pode corresponder “ao desatrelamento do problema da fé do vínculo de adesão - de modo algum ‘divina’ - a uma frente de defesa da ‘civilização cristã’” (MARRAMAO, 1995, p. 34).

Do ponto de vista da sociedade internacional, portanto, duas dinâmicas de constituição da comunidade política interagem: de um lado, a comunidade da Cristandade - a Cruz - ; de outro, as comunidades políticas seculares - os Brasões. Cada uma dessas esferas estabelece um tipo diferente de relação com aquele espaço exterior que é criado no movimento de sua constituição: a Cristandade constitui e busca assimilar os não-cristãos; as entidades políticas seculares constituem e buscam assimilar os espaços não racionalizados. A tríade retorno-artifício-salvação resulta, portanto, em uma bipartição do mundo, apresentada a seguir.

3.3.

A Cruz e os Brasões: a Salvação e o Retorno como Limites da Sociedade Internacional

A fragmentação da *Respublica Christiana* em comunidades políticas seculares territorialmente delimitadas não resultou na diminuição do papel da história da Salvação enquanto elemento fundamental de diferenciação entre comunidades políticas e, portanto, de constituição da sociedade internacional. De fato, a disputa entre poderes seculares na Europa pela posse dos territórios do Novo Mundo e os desafios à autoridade papal não colocaram em questão o pressuposto básico de que os cristãos formavam uma comunidade cuja superioridade sobre os não-cristãos era indiscutível. A contenda entre os Estados não contemplados pela divisão papal do mundo e os poderes ibéricos apenas

reforçava a ideia da autoridade da Cristandade sobre os pagãos (GROVOGUI, 1996). Assim, a disputa

[...] was not with the bulls' claims of Christian sovereignty over non-Christians but with the allocation of the New World territories exclusively to the Iberian powers. In the centuries that followed, the pontifical bulls and their predictions remained the metaphors for inter-European treaties pertaining to the other. They were also used as guides for the nascent relations between Christians and non-Christians (GROVOGUI, 1996, p. 20).

Trata-se, de fato, de um modelo de imperialismo cristão onde a superioridade da Cristandade é afirmada a despeito das diferenças intra-europeias. Portanto, a divisão do sonho da *Respublica Christiana* não diminuiu o seu papel enquanto foco de identificação. A concordância fundamental acerca da relação entre cristãos e não-cristãos no âmbito da partição do mundo entre os diferentes brasões é explicitada por Patricia Seed em sua reconstrução do fundamento comum às diferentes concepções de soberania e posse de ingleses e espanhóis:

English and Spanish empires in the New World were Christian imperialisms, founded at the core on beliefs in the right of the religion of the West to rule the other religions of the world. [...]. In their invocation of Christian imperialism as the authority for expansion over the rest of the world, both English and Spanish empires addressed medieval tradition. The Spanish king appealed to the authority of the Roman papacy, and Elizabeth I similarly drew upon the same sources as the medieval Roman pontiffs in her letters patent. Their assertions were thus the last effort to claim a traditional medieval authority at the very newest moment, the start of the age of European expansion (SEED, 1992, p. 45).

Assim, é emblemático o fundamento utilizado tanto por ingleses quanto por espanhóis na legitimação de seu direito de posse. De fato, as coroas ibéricas utilizavam-se principalmente da bula papal de 1493 (*Inter Caetera*) como forma de legitimação, enquanto os ingleses baseavam-se nas cartas patentes assinadas pela Rainha. Nesse âmbito, Seed (1992) aponta como a linguagem dos dois documentos invocava a mesma autoridade como fonte de legitimidade de suas afirmações: enquanto o Papa invoca sua “*own motion, mere liberality, certain science, and apostolic authority*”⁴⁷ (ALEXANDRE VI, 1493 apud SEED, 1992), a Rainha Elizabeth refere-se a sua “*especial grace, certain science, mere motion*”⁴⁸ (ELIZABETH I, 1578 apud SEED, 1992). Em ambos, é a santidade do autor (“*apostolic authority*” e “*especial grace*”), derivada de sua relação direta com o Divino, que autoriza as afirmações contidas nos documentos. Ademais, não somente a linguagem utilizada era a mesma, como também a forma do

⁴⁷ *motu proprio, mera liberalitate, et ex certa scientia, ad de Apostolicae potestatis*

⁴⁸ Carta Patente a Sir Humfrey Gylberte, 4 de junho de 1578.

pergaminho, o estilo da escrita e os selos. Finalmente, “carta patente” era a tradução corrente, no século XVI, para o termo “bula” (SEED, 1992).

Fica claro, portanto, como, através das comunidades políticas, a despeito de diferenças inclusive religiosas, é o Pacto com o divino - atributo do tempo salvífico - que serve de delimitação para a sociedade internacional do início da modernidade e, portanto, autoriza a colonização. A fragmentação da Cristandade em diferentes comunidades políticas seculares não altera esta relação dado que, afirma-se, é sustentada ela mesma na reafirmação do lugar do Deus cristão na organização do mundo. Por sua vez, a formação das comunidades políticas seculares fundamentadas na concepção restaurativa de tempo insere um critério ulterior de diferenciação entre as comunidades do mundo. O espectro do estado de natureza, que legitima em Hobbes a existência do Estado, define as comunidades não organizadas politicamente como inferiores. Aqueles espaços não racionalizados pela ação política aparecem como submetidos diretamente à incerteza do tempo, sem recorrem a nenhum tipo de artifício político – contingente ou fixo – para lidar com ela. Mais uma vez, é a hierarquização dos espaços em função de sua relação com um tipo de tempo, e não sua posição em uma linha temporal, que informa a diferença colonial.

Esse critério de legitimação vem juntar-se ao elemento salvífico da colonização impondo novas formas de diferenciação entre a Europa e o Novo Mundo. A sobreposição dessas duas dinâmicas transparece nas cartas de Cristóvão Colombo sobre suas viagens. Segundo Greenblatt (1991), na primeira viagem, em 1492, o navegador afirma que as terras descobertas eram habitadas por “*una gente sin número*” que habitava “*pequeñas poblaciones*”. Já em 1498, na terceira viagem, Colombo afirma que os indígenas vivem nas margens - em “*sierras y montes, syn pueblo asentado, ni nosotros*” - , a “infinidade de pequenas cabanas”, mencionada inicialmente, desaparece, o que permite a assimilação do indígena a uma concepção de barbarismo nômade cuja imagem fundamental remonta a Heródoto⁴⁹ (GREENBLATT, 1991). Esse movimento no discurso reflete uma mudança de contexto, notadamente devido à ascensão, na Europa, do debate acerca da legalidade da conquista em função do direito de propriedade dos povos nativos. Ao localizar os índios “*outside of all just order, apart from settled*

⁴⁹Sobre o lugar da Alteridade na História de Heródoto, ver HARTHOG, 2001

human community and hence from the very condition of the virtuous life” (GREENBLATT, 1991, p. 66), Colombo relega os povos descobertos a um espaço não racionalizado, fora do artifício político que permite controlar, no espaço, as vicissitudes do tempo. O espaço das comunidades do Novo Mundo é, assim, traduzido como inferior dado que não é construído pela ação política do sujeito.

A assimilação do índio no discurso europeu já existente na figura do pagão (RYAN, 1981) ou do bárbaro (ELLIOTT, 2000) permite domesticar o elemento de novidade dentro do espaço de experiência já adquirido. As imagens, notadamente clássicas, que informam a compreensão dos povos do Novo Mundo, matizam o impacto dos Descobrimentos sobre o pensamento europeu, de modo que até a metade do século XVI as fronteiras do conhecimento pouco haviam se movido, sem que houvesse, por exemplo, nenhuma grande mudança nas narrativas vigentes acerca da criação do mundo (ELLIOTT, 2000)⁵⁰.

A associação dos povos descobertos à Antiguidade foi vista como indicativo de uma linearização da representação do tempo em prol de uma visão progressista que incluía os recém-chegados em uma posição atrasada (INAYATULLAH; BLANEY, 2004; ELLIOTT, 2000). Entretanto, a discussão apresentada acerca da *Historia Magistra Vitae* aponta como a associação do passado ao presente era o mecanismo hermenêutico vigente na Europa inclusive no âmbito de suas próprias práticas políticas. Essa associação serve não para localizar os indígenas como atrasados no tempo, mas dentro de um espaço que seja fundamentalmente distinto do europeu. Assim, *“the spatial colonial difference was constructed not on the bases of previous European history (e.g., the European Middle Age), but from non-European histories, or better yet, from people without history [...] located in space”* (MIGNOLO, 2007, p. 471).

Portanto, as lógicas simultâneas e convergentes da Cruz e dos Brasões no complexo político do retorno-artifício-salvação constituem a sociedade internacional como uma comunidade fundamentada na partição do mundo em duas categorias distintas de espaço, organizadas hierarquicamente entre si. Por um lado, o Pacto com o Divino delimita o espaço da Cristandade dentro de uma história da Salvação; por outro, a ação do sujeito moderno constrói o espaço como

⁵⁰Para uma visão distinta do impacto dos Descobrimentos ver GREENWALT, 1991 e INAYATULLAH; BLANEY, 2004.

o local de sua ação política em confronto às vicissitudes do tempo. Ambos os movimentos, fundamentados em apresentações específicas do tempo, delimitam as comunidades políticas legítimas e superiores dentro de espaços exclusivos e articulam-se na organização dos significados da ação política no pensamento europeu. Em relação a esses, o espaço distante do centro da Salvação e o espaço carente de racionalização política são necessariamente inferiores. A transformação do caráter do espaço - uma transformação que exige a atuação europeia seja no âmbito da conversão religiosa seja no âmbito da constituição de uma comunidade política secular - torna-se o elemento central da relação entre o interior e o exterior da sociedade internacional.

Em outras palavras, pode-se dizer que a relação de parte e todo que constitui a sociedade internacional do início da modernidade desdobra-se em duas dimensões. Por um lado, os diversos brasões constituem partes da comunidade política europeia, ela mesma unida sob a égide da Cruz. Fica claro que o todo é mais e menos que a soma das partes: mais, pois possui uma lógica de identificação que vai além das características individuais das partes e, ao mesmo tempo, é constitutiva delas. É pela Cruz que se forma a Cristandade. Menos, pois os Brasões não se reduzem à sua cristandade, sendo igualmente comunidades políticas seculares cuja diferenciação é marcada e fundamentada pela teoria política da época. Por outro lado, essa relação mutuamente constitutiva de partes e todo resulta também da determinação daquele ato político de instituição da discriminação. Assim, ao constituir-se o todo da sociedade internacional do início da modernidade, constitui-se igualmente a forma de sua relação com seu próprio exterior, ao desdobrar-se para fora a lógica constitutiva interna. O Novo Mundo aparece como o gentio – em função do todo cristão – e como o bárbaro – em função das partes seculares. Cruz e Brasões não sendo antagônicos, as formas da discriminação convivem igualmente.

Portanto, a sociedade internacional do início da modernidade constitui a si mesma e, portanto, ao mundo, ao redor de distinções binárias: cristão/não-cristão, racional/não-racional. Moralmente superior, o primeiro polo de ambas as dicotomias possui autoridade legítima sobre o segundo. A relação entre as comunidades políticas é determinada pela natureza dos elementos que as constituem enquanto tal: religião-conversão; política-construção. Em última instância, a ação em prol da transformação daqueles tidos como inferiores é

inserida dentro de um esquema espacial: é a conversão ou racionalização do espaço que produz a assimilação, ao inserir os povos em um novo tipo de tempo; o progredir dentro de uma linha temporal pré-determinada que sirva de precedente às concepções modernas de progresso não é parte do imaginário do início de modernidade. De fato,

Until the eighteenth century, the doctrine of perfectio offered a hierarchical classificatory model that was, in principle, conceived statically and spatially. Striving toward an earthly relative perfectio was the timeless imperative, so to speak. Whether it was utopia or political theory, moral philosophy or theology, in this respect, they fulfilled comparable tasks. Notwithstanding the history of utopia, the perfectio ideal became temporalized in the course of the early modern period (KOSSELLECK, 2002, p. 89).

4

Autodeterminação e História Universal: A Sociedade Internacional do Esclarecimento

CHAPTER 1, ARTICLE 6:

All the Powers exercising sovereign rights or influence in the aforesaid territories bind themselves to watch over the preservation of the native tribes, and to care for the improvement of the conditions of their moral and material well-being, and to help in suppressing slavery, and especially the slave trade. They shall, without distinction of creed or nation, protect and favor all religious, scientific or charitable institutions and undertakings created and organized for the above ends, or which aim at instructing the natives and bringing home to them the blessings of civilization.

[...]

Freedom of conscience and religious toleration are expressly guaranteed to the natives...

(BERLIN CONFERENCE ON WEST AFRICA, 1885, grifo nosso)

A passagem do início da modernidade para o esclarecimento é tradicionalmente retratada a partir dos diversos movimentos políticos que desafiaram a ordem vigente do Estado absolutista e do sistema de Estados dinástico no final do século XVIII. Com o seu espalhamento pelo mundo, os valores associados à Revolução Francesa – Igualdade, Liberdade e Fraternidade – teriam sido universalizados, inaugurando uma nova fase da organização política e social do mundo moderno. Todavia, uma análise um pouco mais detalhada desse processo aponta para a inescapável conexão entre essa suposta universalização e o imperialismo colonial europeu. Como se verá a seguir, a análise da temporalidade desse período, ao determinar a relação entre planejamento futuro e autoridade, ilumina o processo de desarticulação da autoridade absolutista do início da modernidade e de sua rearticulação em novas formas de discriminação. O exame dessa dualidade problematiza o esclarecimento como uma era de crescente libertação e igualdade.

Para tanto, esta seção analisa a mudança do fundamento legitimador do processo colonial da hierarquia de espaços para a semântica do progresso e da civilização, explicitada pelo Ato Geral da Conferência de Berlim de 1885 – epígrafe desta seção. Essa transformação é marcada pela substituição das formas

espaciais de hierarquia do início da modernidade pelos deslocamentos temporais do atraso (*backwardness*). Assim, esta formulação tem um aspecto fundamentalmente temporal: os povos colonizados vivem em um tempo atrasado e precisam, portanto, ser desenvolvidos aos graus mais avançados de civilização.

Tal lógica de discriminação envolve, portanto, dois movimentos: a determinação de que diferentes comunidades podem viver simultaneamente do ponto de vista cronológico sem, todavia, participar do mesmo tempo histórico e a subsunção dessas diversas histórias em uma única História Universal definida em termos de uma filosofia do progresso. Para que essa articulação fosse possível, foi necessária uma nova representação do tempo que desafiasse as temporalidades estáticas do retorno (*revolutio*) e da Salvação extra-temporal e o tríptico retorno-artifício-salvação que lhes é associado. Assim, se as autoridades concomitantes da Salvação e do artifício político organizam a sociedade internacional do início da modernidade, estas são rearticuladas no esclarecimento pela filosofia da história, que reconfigura as formas do sujeito e da Salvação.

É, portanto, a temporalização característica do esclarecimento, cuja emergência é parte de um movimento epocal de desafio às formas vigentes da autoridade, que guia esta seção. De fato, assim como o desafio à autoridade papal no início da modernidade, a transformação da temporalidade que ocorre no limiar do esclarecimento é parte de um movimento contra as formas tradicionais de autoridade baseadas no complexo político retorno-artifício-salvação e, mais especificamente, contra a comunidade política herdeira deste: o Estado Absolutista cristão (MARRAMAO, 1995).

Essa transformação da representação do tempo é caracterizada por dois movimentos. Por um lado, a desnaturalização do ciclo temporal, que rompe o imaginário do retorno consolidando o desencontro entre passado e futuro. Este é ligado à emergência de um novo *tipo* de tempo, caracterizado aqui como um tempo histórico e homogêneo, uma articulação dos tempos históricos de Koselleck (KOSELLECK, 2002, 2006; ZAMITTO, 2004; HABERMAS, 2002) e do tempo homogêneo e vazio de Benjamin (BENJAMIN, 1994b; ANDERSON, 2006). Por outro lado, a reorganização da temporalidade, a partir da genealogia da secularização proposta por Giacomo Marramao, na qual o autor explicita o papel da axiologia sacro-secular nessa reorganização e na subsequente constituição do imaginário do tempo como um processo linear imanente à ação

humana (MARRAMAO, 1995, 1997). Diante dessas transformações, historicamente indissociáveis, o progresso emerge como “a primeira categoria na qual se deixa manifestar uma certa determinação do tempo, transcendente à natureza e imanente à história” (KOSELLECK, 2006, p. 21).

A seguir, apresentam-se os elementos fundamentais desse movimento de ruptura na política do tempo, atentando, em primeiro lugar, para a nova concepção de política que emerge nesse período e, em seguida, para os elementos que constituem o novo regime de discriminação da sociedade internacional, baseado, primeiramente, na discriminação temporal. Argumenta-se, dessa forma, que a articulação da sociedade internacional do esclarecimento é, eminentemente, uma forma de desafio à organização do início da modernidade, buscando minar as dinâmicas de discriminação e dominação vigentes e reinstituindo, no mesmo movimento, novas formas de exclusão, agora sob a lógica do progresso. Todavia, aponta-se como mesmo a formulação de Hegel – no ápice da lógica do progresso e da História Universal na política e na filosofia moderna – não consegue quebrar totalmente com a lógica espacial de discriminação, fundamentando parte de seu sistema em um espaço fora da História. Em cada um dos momentos analisados, este capítulo recorre à filosofia de Hegel, entendida como a instância última em que a nova articulação do conhecimento e do político, na forma da filosofia da história, organiza a política do sujeito, do Estado e da sociedade internacional por meio da reconstrução da ordem superada em um ordenamento dialético da realização do Estado enquanto entidade ético-abstrata.

4.1.

Autodeterminação: O Progresso como Razão de Ser da Comunidade Política

A emancipação do complexo retorno-artifício-salvação baseou-se na constituição de uma temporalidade que informasse um novo tipo de política e, com ela, uma nova forma da sociedade internacional. Essas transformações, limiares de uma época, são concentradas na consolidação do conceito de Progresso na segunda metade do século XVIII (KOSELLECK, 2002). Tal conceito, central à legitimação do processo colonial e à determinação do atraso de

determinadas sociedades, sustenta-se sobre, e autoriza, a consolidação da nova concepção de tempo e, com ela, da nova relação entre tempo e política no esclarecimento. De fato, Benjamin argumenta que “a idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia de progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha” (BENJAMIN, 1994b, p. 4). A temporalidade específica que envolve a desarticulação dos imaginários temporais do retorno e da Salvação desse período é caracterizada por dois processos concomitantes: a desnaturalização do imaginário dos ciclos temporais e a secularização do elemento salvífico da temporalidade cristã em filosofia da história. De fato, imediatamente, a lógica temporal é articulada no binômio progresso-filosofia da história.

Se a emergência do prognóstico político no início da modernidade abriu o futuro para um universo finito de possibilidades, reunindo sempre o futuro ao passado, o tempo histórico que emerge no esclarecimento é caracterizado pela consolidação da expectativa do novo enquanto desconhecido. De fato, “[*the vision of last things or the theory of the return of all things has been radically pushed aside by the venture of opening up a new future [...] totally different from all that has passed before*]” (KOSELLECK, 2002, p. 120). Nas categorias de análise propostas por Koselleck (2006), ocorre um descolamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, de forma que o conhecimento acumulado no presente já não serve para iluminar os desdobramentos do porvir. Desde então, espera-se do futuro a irrepetibilidade, a inovação, o fundamentalmente diferente do já conhecido. “O tempo como mudança e transformação constante [...] torna-se assim a Forma por excelência da modernidade [...] da qual em última análise dependem as próprias categorias fundamentais da ciência e da política” (MARRAMAO, 1995, p. 57).

Diante da perda de espaço da metáfora da *revolutio* e, com ela, da lógica imagética do tempo - marcado por referenciais objetivos naturais (astrologia) e teológicos (bíblicos) - em prol de um imaginário voltado à irreversibilidade e irrepetibilidade, as próprias substâncias do tempo e da história são alteradas. Por um lado, Benjamin (1994b) aponta como a modernidade é, desde então, marcada pelo imaginário do tempo homogêneo e vazio: um tempo plano, sem os relevos dos acontecimentos significativos, associado aos desenvolvimentos da

mensuração temporal e ao esvaziamento do papel magistral da história. Nesse contexto, o tempo torna-se o meio, desprovido de significado próprio, do decorrer da história.

Olhando para o mesmo diagnóstico, Koselleck (2002, 2006) afirma, em contrapartida, que o tempo transforma-se de meio de realização da história a seu motor de inovações. A partir daí, a passagem do tempo deixa de ser apenas cronológica e passa a ser marcada, também, por referenciais de cunho histórico. Nesse sentido, Koselleck (2006) aponta como a caracterização, no século XVIII, da existência de uma época moderna (*Neuzeit*), associada à idéia de uma nova era (*novas aetas*), é representativa dessa nova marcação. De fato, “só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então” (KOSELLECK, 2006, p. 314).

A aparente oposição dos dois argumentos revela uma concordância subjacente: o tempo homogêneo de Benjamin e o tempo histórico de Koselleck são dois lados da mesma moeda: alimentam um ao outro no processo de rearticulação da dinâmica da história face ao declínio da dimensão da experiência como fonte de autoridade sobre o futuro. A consolidação do tempo homogêneo e vazio impulsiona a aceleração da inovação do tempo histórico, um processo de mudança e inovação ele mesmo possível apenas na medida em que o tempo vazio não contém, *a priori*, os significados do futuro. O tempo homogêneo é o meio no qual o tempo histórico pode ser motor da história; o tempo histórico é o motor de uma história que caminha em um tempo homogêneo e vazio.

Segundo Koselleck (2002, 2006), esta historicização do tempo implica, por sua vez, a temporalização da história. A partir do momento em que esta deixa de ser a repetição de eventos marcados por uma dinâmica eminentemente cronológica, não pode mais contar com referenciais meta-históricos que não estejam, eles mesmos, inseridos no processo histórico. Como o futuro é definido pela emergência do novo, não se pode mais obter, no espaço de experiência, critérios para a organização do passar do tempo. Torna-se necessário buscar, em cada período, referenciais que lhes sejam próprios e os definam como momentos históricos específicos. Assim, cada movimento em direção ao futuro envolve não apenas o descobrimento do novo, como também a reavaliação do passado nos termos das mudanças. Segundo Koselleck “o diagnóstico do novo tempo e a

análise das eras passadas correspondiam-se mutuamente” (KOSELLECK, 2006, p. 287). A história torna-se indissociável do processo reflexivo de constante revisão de si⁵¹.

Concomitantemente a esta desnaturalização dos ciclos da temporalidade do retorno, o processo de secularização apontado no início da modernidade assume um novo caráter. De fato, segundo Marramao (1995, 1997), a erosão da idéia de retorno é indissociável da secularização da escatologia cristã que, no esclarecimento, lineariza o tempo ao associar a emergência do desconhecido ao caminhar progressivo em direção ao sentido da história. Nesse movimento, não apenas o pólo do retorno é dissolvido, abrindo o futuro para o sempre novo, em um caminhar linear mundano, mas também a Salvação cristã é reconstituída. De fato,

[o] resultado inovador no qual desemboca o processo de secularização na Europa do século XVIII é a transformação da escatologia em utopia: planificar a história torna-se tão importante quanto conquistar a natureza. A mecânica ou lógica interna desta transformação está inteiramente transposta na nova filosofia da história, centrada no conceito de *progresso* (MARRAMAO, 1995, p. 103).

O sentido da história - até então um atributo derivado de seu aspecto salvífico -, aparentemente dissolvido pelo postulado da inovação, é recuperado fundamentalmente em função dessa secularização. A partir desse momento, a história temporalizada possui significado na medida em que possui um *telos*, sua realização plena no futuro determina seu sentido. Nota-se que, “a delimitação do horizonte de sentido da história operada pelo [*eschaton*] não consiste necessariamente em postular uma conclusão predeterminada, mas antes em fornecer um esquema de ordenamento progressivo e de significação capaz de afastar o antigo temor do *fatum* e da *fortuna*” (MARRAMAO, 1995, p. 109). Essa forma específica da secularização da escatologia no século XVIII autoriza e é autorizada pelo tempo histórico e homogêneo a que nos referimos. De fato, Koselleck aponta como a substituição da utopia espacial ou transcendental pelo

⁵¹No âmbito dos conceitos, esta mudança da experiência histórica é marcada pela ascensão do termo alemão “*Geschichte*” em referência à história, em detrimento do tradicional “*Historie*”. O novo conceito refere-se simultaneamente ao transcorrer dos eventos e à sua narração; os eventos apenas adquirem sentido quando inseridos dentro de uma narrativa histórica que organiza seu significado (KOSELLECK, 2006). Hegel refere-se à transição de um termo ao outro afirmando que “*This union of the two meanings must be regarded as something of a higher order than mere chance. We must therefore say that the narration of history is born at the same time as the first actions and events that are properly historical. A shared inner source produces history in both senses at the same time*” (HEGEL, 1988, p.64).

direcionamento ao futuro, processo que chama de “temporalização da utopia”, é dependente do processo mais geral de temporalização característico do período do esclarecimento (KOSELLECK, 2002).

Marramao (1995; 1997) aponta como a genealogia da temporalidade em termos do conceito de secularização que propõe é vividamente contestada. Segundo o autor, tal genealogia pode ser traçada ao redor de um de dois conceitos: a “secularização” (sua opção) ou o “*Cogito*”. A primeira abordagem é representada por Karl Löwith e caracteriza o tempo linear e o progresso em função da secularização da escatologia cristã. A segunda, representada por Mazzarino e Blumenberg, critica a tese da secularização por não permitir “colher as diferenças nem compreender o *limiar epocal* que se introduziu no mundo moderno com a idéia da ‘auto-afirmação humana’” (MARRAMAO, 1997, p. 89)⁵². Marramao, por sua vez, aponta a polarização desse debate como, mais do que tudo, uma “antítese artificiosa”, argumentando, com Hannah Arendt, que a tese da secularização conta, ela mesma, com a projeção do homem moderno sobre si próprio e não sobre o mundo. De fato, enquanto afirmação da separação entre religião e política, César e Deus, sob a ótica da secularização “a história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos” (ARENDT, 2005, p. 266). Assim, Marramao afirma que a transição política representada pela emergência do tempo linear em função da secularização da escatologia deve ser analisada reconhecendo que o princípio da autodeterminação depende de uma temporalidade especificamente secular, ela mesma dependente de sua capacidade de afirmar a progressividade. Portanto, nem continuidade nem ruptura, por si só, dão conta da complexidade do processo em questão.

Essa discussão aponta para as mudanças fundamentais nas categorias do político que são associadas às transformações da temporalidade e ao surgimento do conceito de progresso na segunda metade do século XVIII. Indissociáveis do movimento político de desafio às formas tradicionais de autoridade, notadamente na figura do Estado absolutista cristão, tais mutações rearticulam definitivamente

⁵² Isto, segundo Blumenberg, por dois motivos: em primeiro lugar, pois “enquanto a escatologia fala de um “Evento” que transcende a história, nela irrompendo desde o exterior, a idéia de progresso seria, ao invés, *imane*nte e homogênea à História” e, em segundo lugar, pois “o ‘teorema da secularização’ implicaria a idéia da conversão e transfiguração de uma ‘substância’ identificável que, no curso do processo, continua todavia a manter-se em sua integridade” (MARRAMAO, 1997, p. 88).

a organização política da modernidade e, portanto, o conceito de sociedade internacional.

Como visto, a instância fulcral dessas mudanças é a articulação do próprio sujeito moderno. Desse ponto de vista, o postulado da história como mudança e movimento desestabiliza a certeza do início da modernidade ao tornar necessário que o sujeito observe a si mesmo conforme analisa o mundo: emerge o sujeito de segunda ordem (GUMBRECHT, 1998). As próprias categorias que utiliza para organizar a história em termos imanentes - diante da temporalização da história - são históricas: inseridas na temporalidade moderna, modificam-se na organização e reorganização do tempo. O sujeito depende, então, de produzir, simultaneamente, seu objeto e a si mesmo: emerge a reflexividade enquanto elemento constitutivo da história e do sujeito moderno.

Segundo Giddens, aquela “deve ser entendida não meramente como ‘consciência-de-si’, mas como o caráter monitorado do fluxo contínuo da vida social” (GIDDENS, 2009, p. 3). A certeza característica do sujeito de primeira ordem do início da modernidade dissipa-se com a inserção do conhecimento no tempo em mutação e a correlata emergência da reflexividade⁵³: “[a] reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como o ganho de conhecimento certo” (GIDDENS, 1991, p. 46). O complexo político do retorno-artifício (deixando de lado, momentaneamente, a salvação) é rearticulado na forma do progresso-autodeterminação. Dentro do tempo do progresso, articulando o tempo histórico homogêneo e a secularização da escatologia, o sujeito torna-se o referencial de si mesmo.

É diante dessa intrínseca limitação temporal dos enunciados históricos - fadados a perder sua validade com as mudanças oriundas do tempo - que emergem, no século XVIII, os diferentes projetos de histórias filosóficas. De fato, a emergência e a proliferação, nesse período, da filosofia da história - das quais a proposta dialética de Hegel representa um dos apogeus - surgem como resposta à necessidade de se produzir conhecimento e ação política estável em uma situação

⁵³ Nesse sentido, a implícita dissociação entre o tempo do novo e a reflexividade traçada por Giddens, segundo a qual “[o] que é característico da modernidade não é uma adoção do novo por si só, mas a suposição da reflexividade indiscriminada – que, é claro, inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão” (GIDDENS, 1991, p. 45), parece infrutífera. A emergência do novo é indissociável da reflexividade moderna; ambos são os dois lados do mesmo movimento epocal de reconstituição da subjetividade no Esclarecimento.

em que a temporalização tornou todo enunciado incerto e voltou a modernidade sobre si mesma na busca por critérios normativos (HABERMAS, 2002).

Hegel busca resolver a questão da autoafirmação por meio da relação dialética entre um princípio abstrato implícito e suas determinações concretas explícitas. Segundo o autor, a filosofia da história baseia-se em uma dualidade: deve unir o princípio factual “*a posteriori*” da história com o princípio especulativo “*a priori*” da filosofia (HEGEL, 1988). Portanto, a história filosófica não trata de uma abstração imposta sobre os fatos, mas de uma relação dialética entre um abstrato sempre presente e sua realização em existências específicas e exteriores: “*Geist is ever present and has no past, yet it comes to full self-consciousness in history; it is ever the same, but, as manifested in each unique Volksgeist or culture, ever different*” (FORBES, 1991, p. xix). As coisas sempre são e eram; ao mesmo tempo, estão se tornando⁵⁴. É a recusa do Entendimento – definido, em Hegel, como “*the reason of the ordinary rationalist*”, “*the sort of thinking that is especially appropriate to natural science and history, that must analyze and separate: ‘everything is what it is and not another thing’*” (FORBES, 1991, p. xii) – em prol da dialética. Portanto, é por meio da organização da direção da história - e não da afirmação de seu fim - que é possível ir além da mera explicação dos fatos em direção a uma compreensão da totalidade do processo histórico.

A determinação, na base da filosofia da história, de um elemento especulativo *a priori* que permite a ordenação dos eventos é intimamente relacionada à reorganização da questão da autoridade no esclarecimento. De fato, uma vez que o tempo histórico é submetido a critérios imanentes à própria história “*then and only then did people begin to organize history according to generalized aspects of politics*” (KOSELLECK, 2002, p. 119). A organização da história, ao atribuir-lhe significado, torna-se um objeto fundamental de disputa política. O sujeito político já não volta suas ações ao passado da tradição ou ao presente do artifício político, mas ao planejamento do futuro, visando realizar objetivos determinados reflexivamente⁵⁵. Esse sujeito é, portanto, central ao movimento de

⁵⁴ “*Just as the germ of the plant carries within itself the entire nature of the tree, even the taste and shape of its fruit, so the first traces of Spirit virtually contain all history*” (HEGEL, 1988, p. 21).

⁵⁵ No âmbito da relação entre reflexividade e política, Giddens afirma que “[c]om o advento da modernidade, a reflexividade [...] é introduzida na própria base da reprodução do sistema, de

desafio ao poder absolutista do Estado⁵⁶. Emancipado das pesadas voltas do tempo,

[em] cada momento presente, o sujeito deve imaginar uma gama de situações futuras que tem de ser diferentes do passado e do presente e dentre as quais ele escolhe um futuro de sua preferência. [...] E é essa inter-relação entre tempo e ação que cria a impressão de que a humanidade é capaz de “fazer” sua própria história (GUMBRECHT, 1998, p. 16).

Uma vez que as dinâmicas de retorno do tempo são abertas, o artifício fixo é desafiado enquanto forma da comunidade política⁵⁷. De fato, a ameaça do retorno sendo substituída pela esperança do progresso já não autoriza mais um espaço racionalizado cuja única função é fazer frente às vicissitudes temporais. Agora, a comunidade política precisa ser informada por um propósito voltado ao futuro. Assim, “podemos dizer que o afirmar-se desta tendência [...] faz que o eixo da racionalização/formalização se desloque da tensão política-natureza à tensão política-história” (MARRAMAO, 1995, p. 102). A ação política, até então voltada à racionalização do espaço, expande-se em direção à racionalização do tempo. O *homo faber* do início da modernidade, construindo artifícios espaciais para fazer frente ao tempo, é agora chamado a optar por futuros diferentes e agir em prol da construção de sua história (MARRAMAO, 1995). O princípio da soberania do início da modernidade, fundamento da política do Estado absolutista, passa a ser custodiado por uma nova dinâmica de legitimação do político: a filosofia da história. “[É] ela que fornece o quadro de legitimação da política, uma vez que, realizando as aspirações éticas, remove os motivos da potencial ‘revogação’ por parte da consciência moral” (MARRAMAO, 1995, p. 103). Nesse sentido, o Estado deixa de ser um artifício político voltado a fazer frente aos movimentos do

forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si” (GIDDENS, 1991, p. 45).

⁵⁶ O sujeito reflexivo assume diferentes formas ao longo desse processo: emergindo na “*gens de lettres*” européia, é, em seguida, transferido à idéia do “corpo social” e da “nação”, da Humanidade e mesmo do próprio Progresso (KOSELLECK, 2002; NEOCLEOUS, 2003; ESTEVES, 2008). Neste trabalho, todavia, trata-se do sujeito de segunda ordem enquanto categoria abstrata e indispensável à rearticulação político-temporal em questão; articula, assim, o elemento fundamental a todos os sujeitos concretos, qual seja, o postulado da autonomia da tradição (GUMBRECHT, 1998).

⁵⁷ A comunidade política do esclarecimento é caracterizada por dois elementos fundamentais: seu semblante ético e voltado ao futuro e sua sobreposição à Nação. Ambos são indissociáveis da temporalidade específica que emerge nesse período e entrelaçam-se de diversas, e nem sempre óbvias, maneiras. Devido às limitações de espaço e escopo deste trabalho, analisa-se apenas o primeiro. Todavia, procura-se apontar indicativos da relação entre temporalidade e nação nos momentos oportunos. Para um debate mais aprofundado sobre o tema, ver: ANDERSON, 2006; BHABHA, 1998; GANGULY, 2006; CHATTERJEE, 2004; SHAPIRO, 2000; WEBER, 1998; ESTEVES, 2008.

tempo para tornar-se uma entidade cujo propósito é possibilitar a realização daqueles planejamentos do sujeito nas direções e sentidos sobrepostos pela filosofia da história. A soberania, por sua vez, não desaparece enquanto princípio organizador da vida política, mas se transforma, inserida em uma dinâmica temporal mais ampla. Emerge o novo tríptico representativo da dinâmica política do tempo do esclarecimento: progresso-autodeterminação-filosofia da história.

É dentro desse quadro que é possível localizar Hegel como um poderoso teórico do político moderno. De fato, o autor é representativo do movimento de reorganização política e ontológica do mundo moderno pela via da filosofia da história. Assim, afirma que “*World History in general is thus the unfolding of Spirit in Time, as Nature is the development of the Idea in Space*” (HEGEL, 1991, p. 75). Enquanto o desenvolvimento do Espírito no Espaço é da ordem da natureza e seus ciclos intermináveis, a sua realização concreta no Tempo é função da História Universal. A política torna-se indissociável do progresso, elemento da filosofia da história. Para Hegel, portanto, o Estado não é um artefato político marcado pela sua artificialidade em oposição ao tempo natural, mas uma entidade ética voltada à realização da Liberdade (BARTELSON, 1995). Ademais, o sujeito histórico, fonte e fim dessa Liberdade, é o Espírito, cuja realização é a busca pela reflexividade na forma da consciência de si e do conhecimento-de-si (HEGEL, 1988).

Dado que a vontade consciente individual é limitada, ela não pode, em si mesma, desejar o Espírito Universal; ela está sempre limitada ao particular. Conforme indivíduos agem em prol da realização desses interesses particulares, todavia, servem como meio inconsciente da realização do Universal: “*those very life-forms of individuals and nations, in seeking to satisfy their own interests are at the same time the tools and means of something higher and greater (of which they know nothing and which they fulfill unconsciously)*” (HEGEL, 1988, p. 28). Essa é a tensão entre liberdade (a vontade consciente humana) e necessidade (o desenvolvimento do Espírito) que alimenta a dialética em sua materialização prática. O resultado dessa tensão é a realização do universal dentro do particular. Porém, tal realização nunca está completa, na medida em que o antagonismo renova-se a cada passo em que a realização universal é fixada em uma determinação particular. A única resolução para essa tensão de universalidade e particularidade, capaz de realizar a liberdade, é a Idéia do Estado, aquela entidade

ética abstrata de que fala Bartelson (1995). Para a realização dessa Idéia, Hegel estipula três elementos de determinação: o interno, o externo e o histórico. Em sua determinação interna, o Estado é auto-referenciado e suas diferenciações internas são realizadas; em sua determinação externa, o Estado é determinado como uma unidade exclusiva em relação com o externo; em sua determinação histórica, o Estado é um particular em relação à universalidade, realizando-se na História universal (HEGEL, 1991).

Internamente, o Estado é auto-referenciado e determinado como a resolução de universalidade e particularidade dentro de si mesmo. De fato, o indivíduo pode ser livre dentro do Estado uma vez que é obrigado a seguir apenas as regras oriundas da vontade do povo e com as quais concordou e pode, portanto, atingir o universal a partir de seus desejos particulares:

The principle of modern states has enormous strength and depth because it allows the principle of subjectivity to attain fulfillment in the self-sufficient extreme of personal particularity, while at the same time bringing it back to substantial unity and so preserving this unity in the principle of subjectivity itself. (HEGEL, 1991, p. 282)

Portanto, o Estado autoriza a Liberdade dos seres humanos ao reconciliar seus interesses particulares, paixões e vontades com a vontade universal do Espírito. Reconcilia, assim, a ação política de sujeitos individuais com o princípio abstrato que guia a história. Entretanto, conforme o Estado constrói a si mesmo como uma entidade limitada, ele encontra outras entidades igualmente limitadas na arena interestatal. Tal situação afeta as possibilidades de Liberdade dentro do Estado: “[t]he *Philosophy of Right* does not in fact end with the state. The achievement of freedom in the rational state is not an end in itself; the political/moral freedom possible in the state is only a relative freedom” (FORBES, 1991, p. xxvii).

De fato, externamente, o Estado é um indivíduo em relação a outros iguais: “the *Spirit*, which in its freedom is infinitely negative reference to itself, is just as essentially being-for-itself which has incorporated the subsistent differences into itself and is accordingly exclusive” (HEGEL, 1991, p. 359). Essa determinação dá-se por meio de duas dinâmicas concomitantes: o papel do soberano na demarcação da linha de divisão entre dentro e fora de um Estado e o papel do reconhecimento por parte da comunidade de Estados na legitimação desse processo. Se, por um lado, em Hegel, “the state has individuality, which is [present] essentially as an individual and, in the sovereign, as an actual and

immediate individual” (HEGEL, 1991, p. 359), por outro, “[t]he fact that states reciprocally recognize each other as such remains, even in war—as the condition of rightlessness, force, and contingency—a bond whereby they retain their validity for each other in their being in and for themselves” (HEGEL, 1991, p. 370).

Da determinação da individualidade do Estado resulta que: “[t]he nation state is the spirit in its substantial rationality and immediate actuality, and is therefore the absolute power on earth; each state is consequently a sovereign and independent entity in relation to others” (HEGEL, 1991, p. 366). Como o princípio organizador da relação entre os Estados é a própria soberania da comunidade política, nenhum direito privado pode ser aplicado entre eles. A consequência lógica, traçada por Hegel, é que o conflito entre as vontades particulares dos Estados pode ser resolvido apenas por meio da guerra (HEGEL, 1991). Portanto, “the ethical whole itself - the independence of the state - is exposed to contingency” (HEGEL, 1991, p. 371).

Porém, a filosofia de Hegel não pode ser lida como simplesmente uma justificativa da ação soberana do Estado. De fato, “Hegel lodges Realpolitik in a broader theory of the ethical purpose of history, though it is clearly not an embrace of a global civil society” (BLANEY; INAYATULLAH, 2010, p. 126). Isto aponta para a terceira e última determinação da Idéia do Estado no esquema tripartite de Hegel: a história. Conquanto em sua segunda determinação o Estado seja descrito como um indivíduo em relação a outros, o Estado é também uma existência particular do Espírito Universal, ou seja, a guerra é também o embate de vontades particulares na realização do universal. De fato, enquanto particulares, as relações entre os Estados são mediadas pela maior autoridade dentre todas: a História enquanto tribunal universal. Assim, Hegel substitui, na história, o princípio cíclico do retorno e renovação por um processo progressivo de destruição e renascimento superior (HEGEL, 1988, p. 76). Na História Universal, o Estado realiza-se dentro de uma história especificamente teleológica cujo sentido é derivado do caminhar em uma direção determinada em um processo progressivo.

Argumenta-se neste trabalho que este ponto é fundamental à filosofia hegeliana, dado que permeia o pensamento político contemporâneo enquanto organizado a partir da filosofia da história. As contradições que emergem da necessidade de se conciliar a posição política de diferentes atores buscando

realizar objetivos próprios distintos dentro da comunidade política - a reunião de liberdade e necessidade - podem apenas ser resolvidas quando colocadas dentro da lógica da História Universal. Assim, o Estado e o sistema internacional, em suas contradições inerentes, não podem resolver a questão da Liberdade por meio de renovados deslocamentos espaciais. Qualquer tentativa de criar um novo espaço da política - como a federação dos Estados de Kant - está fadada a constituir sua própria negação espacial e, portanto, recolocar o paradoxo da liberdade e da necessidade: *“Thus, even if a number of states join together as a family, this league, in its individuality, must generate opposition and create an enemy”* (HEGEL, 1991, p. 362). A única possível resolução do dilema é o pressuposto temporal da História Universal, isto é, a determinação de uma direção temporal específica do desdobramento do processo político, sobre a qual a realização da contradição pode ser declarada.

Enquanto uma construção inteiramente fundamentada no novo princípio da história temporalizada, a filosofia de Hegel precisa ser autorizada, ela mesma, por um elemento temporal. Isto não é dizer, todavia, que a História é invocada por Hegel como uma forma de suturar uma ferida não-intencional decorrente de seus pressupostos. Pelo contrário, como visto, a história é um elemento fundamental da constituição dialética do sistema político, ou seja, de sua formulação em termos da existência de sua própria contestação. Esta, oriunda fundamentalmente da nova reflexividade do sujeito, representa, assim, a dupla função que é reservada ao negativo na filosofia hegeliana: é tanto causa da fissura quanto segurança de sua mais verdadeira, mas nunca definitiva, unidade (FORBES, 1975, p. xxviii).

Portanto, conclui-se que a filosofia da história, enquanto princípio organizador da política oriundo da nova representação do tempo que transparece no conceito de progresso - centrada na mudança e no aperfeiçoamento -, desloca fundamentalmente a concepção de política com relação ao complexo retorno-artifício-salvação do início da modernidade. A política, então, torna-se o confronto de planejamentos futuros em prol da realização de interesses particulares desenhados reflexivamente: busca-se direcionar a história a partir da interpretação do processo histórico até então e da posição do agente dentro deste processo. Consolida-se o complexo progresso-autodeterminação-filosofia da história. Se Maquiavel e Hobbes foram pensadores do problema da fundação da comunidade política pelo sujeito inserido na temporalidade do retorno, Hegel

representa o auge da filosofia da história enquanto desdobramento da realização do sujeito e da comunidade política no tempo histórico.

4.2.

História Universal: O Progresso como Razão de Ser da Sociedade Internacional

O conceito de progresso, representativo da temporalidade consolidada no esclarecimento e fundamento da nova organização do político pela via da filosofia da história, é, também, o fundamento da legitimação do processo colonial. A consolidação desse seu papel no ordenamento Internacional do esclarecimento é explicitado no Ato Geral da Conferência de Berlim de 1885, voltado à determinação, entre as Potências européias, dos procedimentos que tornariam legítimos, entre elas, a colonização do continente africano (GROVOGUI, 1996). Nesse sentido, a estipulação da liberdade religiosa nas colônias “*ended the phase of non-Christian alterity when the right of the infidel to dominium and imperium was flatly rejected*” (GROVOGUI, 1996, p. 77), enquanto instaurava, em seu lugar, o regime do Protetorado, no qual “*the sole rational basis of the protectorate was the unwavering belief in African inferiority*” (GROVOGUI, 1996, p. 87)⁵⁸.

Tal inferioridade era estipulada, todavia, em termos distintos daqueles que caracterizaram o início da modernidade; de fato, o colonizado devia agora ser civilizado, visando atingir os estágios mais avançados da civilização. O progresso torna-se o elemento legitimador da colonização na medida em que é capaz de caracterizar um determinado espaço como *mais avançado* do que os demais, associando uma determinada “localização temporal” com um polo normativo. Isso representa uma mudança fundamental nas categorias de organização da discriminação dentro da sociedade internacional. Nesse sentido,

In the eighteenth century, the concept of ‘primitive’ was introduced in the narrative of modernity [...] by incorporating a temporal dimension of the former spatial colonial difference. ‘Modernity’ was defined no longer in simple contradistinction to the Middle Ages or against the spatially bound barbarians, but against ‘tradition’ [...] Barbarians

⁵⁸ A semelhança semântica é reveladora da manutenção de uma lógica perene de discriminação: enquanto falava-se de ritos de posseção do território no início da modernidade, o Ato Geral da Conferência de Berlim busca esclarecer “*The essential conditions to be observed in order that new occupations on the coasts of the african continent may be held to be effective*” (BERLIN CONFERENCE ON WEST AFRICA, 1885, Cap. 6, grifo nosso).

coexisted in space, but primitives began to lag behind in time. The concept of primitives as applied to people went hand in hand with the idea of traditions that applied to a whole set of beliefs and organization of society beyond Western Europe. Thus, primitives and traditions appeared as objects outside Europe and outside modernity (MIGNOLO, 2007, p. 471).

Aqui, Mignolo conjuga os dois elementos de reorganização da política no século XVIII, apontando para sua indissociabilidade: a emergência do “primitivo” enquanto forma de discriminação por deslocamento temporal, em distinção às hierarquias espaciais, é diretamente associada à autodeterminação da modernidade em oposição à tradição. Assim, o mesmo movimento de reorganização da autoridade apresentado no início deste capítulo, fundamentalmente baseado na ideia de autodeterminação e autonomia política, informa a rearticulação dos mecanismos de discriminação em termos temporais, negando ao primitivo, na perspectiva do atraso, aquele conceito de autonomia que inscreve ao civilizado. Portanto, os movimentos políticos contemporâneos sustentados nos princípios de autodeterminação e autonomia reproduzem, em larga medida, a lógica excludente mais ampla do regime que sustenta as práticas de discriminação da sociedade internacional.

Fabian (1983) aponta como a incorporação da dimensão temporal na organização da sociedade internacional é fruto da transformação da representação do tempo naquilo que tem sido chamado de esclarecimento: “[it] is not the dispersal of human cultures in space that leads anthropology to ‘temporalize’ [...], it is naturalized-spatialized Time which gives meaning (in fact a variety of specific meanings) to the distribution of humanity in space” (FABIAN, 1983, p. 25)⁵⁹. Assim, a constatação das diferenças culturais não envolve sua organização em termos temporais - como, de fato, não envolveu durante a maior parte da história -; é preciso uma representação do tempo particular para que esse

⁵⁹ A definição do tempo naturalizado de Fabian vai ao encontro da definição de tempo histórico homogêneo proposta neste trabalho, a despeito de utilizar a nomenclatura da naturalização, reservada aqui às formas objetivas de cronologia: “The true reason why biblical chronology had to be abandoned was that It did not contain the right kind of time. [...] It was Time relaying significant events, mythical and historical, and as such it was chronicle as well as chronology. As a sequence of events it was linear rather than tabular, i.e., it did not allow for Time to be a variable independent of the events it marks. Hence it could not become part of a Cartesian system of time-space coordinates allowing the scientist to plot a multitude of uneventful data over neutral time, unless it was first naturalized, i.e., separated from events meaningful to mankind” (FABIAN, 1983, p. 13). Acredita-se, todavia, que a reconstrução da temporalidade nos termos esboçados neste trabalho possui a vantagem de conjugar a neutralidade do tempo homogêneo indicada por Fabian com os fundamentos históricos e escatológicos indissociáveis das cosmologias do esclarecimento – que o autor recupera apenas implicitamente em sua caracterização do pensamento evolucionista social (FABIAN, 1983, p. 14).

imaginário seja possível. A seguir, apresenta-se como os dois elementos fundamentais da rearticulação da concepção de tempo que sustenta a sociedade internacional do esclarecimento discutidos no início deste capítulo - a emergência do tempo histórico e homogêneo e a secularização da escatologia cristã - resultam nas formas de discriminação temporal cristalizadas na ideia de progresso.

O primeiro destes critérios, apresentado por Koselleck (2006) como uma decorrência fundamental da temporalização da história, é a possibilidade da coexistência do diacrônico no sincrônico. Segundo o autor, o descolamento dos processos históricos da fixidez da cronologia objetiva - que se apontou como fundamental à emergência da reflexividade moderna - permitiu que cada um possuísse seu próprio tempo (subjetivo) e, com isso, seu próprio ritmo. Desde então, é possível que haja um número incontável de tempos históricos coexistindo no mesmo tempo cronológico; o tempo envolve uma “pluralidade de tempos”. Assim, a história temporalizada é uma história que envolve a simultaneidade do não-simultâneo⁶⁰.

Anderson (2006) aponta como esta simultaneidade é também fruto da concepção de tempo homogêneo e vazio apontado por Benjamin (1994b) e estabelecido aqui como indissociável da emergência do tempo histórico. Para Anderson (2006), essa temporalidade está na base da ideia do “enquanto isso”, ou seja, da consideração do tempo como uma variável abstrata capaz de medir acontecimentos distintos em momentos simultâneos⁶¹. A simultaneidade não é mais marcada pela relação vertical de figuração e preenchimento, mas pela coincidência temporal horizontal, transversa. Nesse sentido, o autor aponta para o romance moderno como uma forma exemplar de materialização desta simultaneidade: *“it is clearly a device for the presentation of simultaneity in an*

⁶⁰ Nesse contexto, os tempos heterogêneos de que fala Chatterjee (2004) aparecem como parte intrínseca do movimento epocal de transformação da representação do tempo do esclarecimento. Se o tempo homogêneo e vazio autoriza o imaginário da Nação (ANDERSON, 2006), o tempo histórico – que lhe é indissociável – autoriza os tempos heterogêneos. Um mesmo movimento resulta na mutabilidade do heterogêneo e na perenidade da nação homogênea. O que, a primeira vista, parece uma contradição, é resolvido na investigação da natureza ambivalente do tempo nacional realizada por Bhabha: a Nação é tanto *objeto* de uma pedagogia histórica que afirma sua autoridade passada na continuidade histórica, quanto *sujeito* de um processo performático iterativo no qual sua contemporaneidade é reafirmada em enunciações presentes (BHABHA, 1998). Em última instância, o mesmo movimento temporal apontado por Koselleck e Benjamin está na base do processo ambivalente da Nação revelando, assim, sua própria ambivalência. O tempo moderno, como histórico e homogêneo, informa tanto a pedagogia quanto a performance nacional.

⁶¹ Materialmente, este grau de abstração é associado ao desenvolvimento e difusão dos relógios mecânicos (logo, independentes dos ciclos naturais) – fenômeno consolidado apenas no século XVIII (GIDDENS, 1991; KOSELLECK, 2002).

‘homogeneous and empty time’, or a complex gloss upon the word ‘meanwhile’” (ANDERSON, 2006, p. 25). Por um lado, deixa de incorporar as longas genealogias que traçavam, nas lendas e épicos, a linhagem imutável do herói até seus antepassados imemoráveis ou mesmo Deus. Por outro lado, a pluralidade de histórias e eventos acontecendo simultaneamente cria na mente do leitor a sensação da simultaneidade do não-simultâneo.

Assim, o imaginário do tempo histórico e homogêneo envolve o reconhecimento de uma pluralidade de tempos convivendo simultaneamente e, ao mesmo tempo, a integração de todos dentro de uma única narrativa. O imaginário do “enquanto isso” conecta, no romance e na modernidade, as histórias dispersas. De fato, Benjamin (1994a) aponta como o nascimento do romance moderno – em contraposição à prática da narração – é ligado à afirmação do “sentido da vida”. O romance, ligado ao livro, representa uma entidade fechada tanto no tempo (seu final autoriza o significado de seu conteúdo) quanto através do tempo (seu conteúdo propõe-se ser fixo). Nesse sentido, enquanto a narração representava uma multiplicidade aberta, o romance é ligado a uma unidade fechada: sua finalização garante que seu sentido – enquanto significado e direção – seja extraído pelo leitor. As diversas histórias do “enquanto isso” são articuladas e subsumidas ao sentido da obra.

A partir da constatação lógica do encontro entre diacrônico e sincrônico, Koselleck (2006) afirma que, historicamente,

[com] o descobrimento do globo terrestre [consolidado na segunda metade do século XVIII] apareceram muitos graus distintos de civilização vivendo em um espaço contíguo, sendo ordenados diacronicamente por uma comparação sincrônica. *Olhando-se para a América selvagem a partir da Europa civilizada, olhava-se também para trás.* [...] *As comparações ordenaram a história do mundo*, que passava a fazer parte da experiência, interpretada como um progresso para objetivos cada vez mais avançados (KOSELLECK, 2006, p. 284, grifo nosso).

Hindess (2007a), todavia, argumenta que este movimento de Koselleck conjuga, precipitadamente, a temporalização da história com a ideia de um desenvolvimento desigual entre as diferentes temporalidades em questão, ou seja, com a discriminação temporal característica da sociedade internacional do esclarecimento,

“as if the ubiquity of this sense of uneven development in European writings of this period reflects a conceptual necessity, namely, that some sense of the temporally uneven development of its component parts is already contained within the perception of the present as an object of analysis” (HINDESS, 2007a, p. 15).

De fato, a constatação de que diferentes temporalidades convivem no mesmo momento não implica, logicamente, a historicamente observável organização linearizada em termos de progresso. Em outras palavras a simultaneidade pode ser apenas cronológica e não, ela mesma, inserida em um tempo histórico de progresso entre diferentes estágios de desenvolvimento⁶². Hindess (2007a) localiza a hierarquização dos tempos na base do “desenvolvimento desigual” como uma herança do imperialismo do início da modernidade. Todavia, como argumentado, a diferenciação colonial nos termos temporais do atraso não podia ser parte do imaginário político do início da modernidade, emergindo simultaneamente à constatação da pluralidade dos tempos.

Koselleck (2006), ao afirmar que “as comparações ordenaram a história do mundo”, ainda aponta para o método comparativo como o elemento fundamental do estabelecimento do imaginário do atraso. Nesse sentido, o que a simultaneidade do não-simultâneo permite é o emprego do método comparativo ao *tempo*. De fato, em sua análise do lugar do método comparativo no enquadramento da diferença dentro das teorias da modernização, Inayatullah e Blaney (2004) apontam como a prática da comparação, eminentemente paroquial, constrói os sujeitos como um objeto a ser contraposto a um padrão normativo que lhes é exterior, garantindo seu perpétuo deslocamento. De fato, o método comparativo “*does not put the Other on the same level as oneself and does not call into question one’s own categories*” (TODOROV, 1984 apud INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 92). Assim, a comparação entre diferentes temporalidades sincrônicas tende a reproduzir as categorias de discriminação do polo dominante vigente.

Todavia, o fundamento dessas categorias na semântica do atraso não decorre, logicamente, do ato da comparação. Ao contrário, este representa uma expressão de uma dinâmica mais profunda de reorganização do imaginário político. Tal reorganização, por sua vez, fundamenta-se, em sua afirmação, na segunda característica central da temporalidade do esclarecimento: o postulado de

⁶² De fato, Carlos Fuentes aponta como “*there is more than one time in the world, [...] there is another time existing alongside, above, underneath the linear time of the calendars of the West*” (FUENTES apud SHAPIRO, 2000, p. 82). A busca por apagar esses outros tempos é parte do movimento que subsume as diferentes histórias à História, organizando-as linearmente e não mais ao lado, acima e abaixo.

um *telos* concedendo sentido à história a partir da secularização da escatologia cristã em uma narrativa linear de progresso imanente à ação do sujeito reflexivo. De fato, em última instância, são esses pressupostos fundamentais da filosofia da história que permitem subsumir os diferentes tempos ao Tempo, as várias histórias à História⁶³.

Nesse sentido, o fato de o romance simbolizar tanto a diacronia sincrônica quanto a busca pelo “sentido da vida” revela o papel fundamental que o *telos* possui no esclarecimento. A romanciamento do tempo permite reinscrever as diversas histórias simultâneas dentro de uma História cujo sentido, estabelecido pelo agente reflexivo convidado a analisá-la, sobrepõe-se a sua direção. O progresso, conceito-chave que concentra em si os diferentes aspectos da nova temporalidade, realiza, do ponto de vista da política, a mesma função atribuída ao romance no âmbito da narrativa. De fato, subsume as diferentes histórias, comparativamente classificadas, a uma História Universal de sentido único e envolvendo todas as sociedades. Assim, recupera a filosofia da história como forma de organizar as formas de discriminação política, destacando o elemento especulativo que lhe é intrínseco. É somente nesse contexto que foi possível à prática comparativa

[to promote] a scheme in terms of which not only past cultures, but all living societies, were irrevocably placed on a temporal slope, a stream of Time—some upstream, others downstream. Civilization, evolution, development, acculturation, modernization (and their cousins, industrialization, urbanization) are all terms whose conceptual content derives, in ways that can be specified, from evolutionary Time (FABIAN, 1983, p. 17).

Aqui, o “mais novo” é superior; é dessa posição que deriva sua autoridade sobre os demais: na afirmação dos estágios mais avançados enquanto moralmente superiores aos atrasados. Essa superioridade, conquanto não necessite do postulado de um “fim” determinado, é indissociável da secularização da escatologia na medida em que esta organiza os eventos em uma linha temporal única. É nesse sentido que Chatterjee afirma que “*by imagining [modernity] as an attribute of time itself, this view succeeds not only in branding the resistances to it as archaic and backward, but also in securing [modernity its] ultimate triumph*” (CHATTERJEE, 2004, p. 5). Assim, a própria afirmação do tempo moderno como sempre novo é indicativo da autoridade dos estágios mais

⁶³ Portanto, os desdobramentos da política do tempo propostos neste trabalho diferenciam-se da classificação de Fabian (1983), para quem a escatologia cristã, transfigurada na filosofia da Razão no século XVIII, perde sua função com a naturalização do tempo do século XIX.

avançados (logo, mais modernos) sobre a totalidade dos tempos do mundo. Logo, a organização das diversas comunidades ao longo de uma única linha temporal, caracterizando atraso e avanço não pode ser vista como uma decorrência lógica, mas sim como o resultado de um movimento político de afirmação da modernidade enquanto nova e dissociada daquilo que a antecedeu. Nas palavras de Koselleck, “a modernidade confere ao passado como um todo uma qualidade de história universal. Com isso, a novidade de uma história que, cada vez que se reproduz, pensa em si mesma como nova reivindica um direito sempre crescente sobre o conjunto da história” (KOSELLECK, 2006, p. 287).

Portanto, o tempo histórico e homogêneo e a secularização da escatologia em utopia resultam em uma rearticulação da discriminação colonial, associando a hierarquia dos espaços a um deslocamento no tempo. Os determinantes do progresso, ao redefinir a concepção de política, redefinem também a sociedade internacional e suas formas de discriminação. Dessa forma, o postulado da conversão religiosa (e seu correlato “Cristandade”), que serviu, em 1494, de intermediário para a justificativa da exploração material da colônia para Colombo, é substituído pelo postulado do progresso (e seu correlato “civilização”). Em sua descrição do espírito da Conferência de Berlim, De Courcel afirma que a nova missão colonizadora esboçada naquele regime visava “*not only to exploit, but to civilize; two inseparable missions*”(DE COURCEL, 1935 apud GROVOGUI, 1996, p. 83)⁶⁴. Esse movimento é positivado no Ato Geral na justificativa da expansão colonial a partir do progresso “moral e material” das colônias em direção à “civilização” (BERLIN CONFERENCE ON WEST AFRICA, 1885, tradução nossa).

Esse novo regime temporal, que afirma a inferioridade do colonizado em termos de seu atraso, unificando a Europa sob a marca da civilização ao coligar espaço e tempo na determinação dos países Ocidentais, é denominado por Fabian (1983) de negação da coevidade (ou alocronia). Segundo o autor, este mecanismo baseia-se na fórmula “*the savage is not yet ready for civilization*” (FABIAN, 1983, p. 26), ou seja, no postulado de que o colonizado é *temporalmente* (“ainda

⁶⁴ De Courcel termina sua frase afirmando: “...because [...] the conservation of the indigenous population and its participation in the development of these regions are indispensable to a lasting [European] prosperity” (DE COURCEL, 1935 apud GROVOGUI, 1996, p. 83). A assombrosa semelhança dessa descrição do espírito da Conferência de Berlim com a atual doutrina de participação de populações locais nas operações de *state-building* em zonas de conflito aponta para a ubiquidade desse modo de pensar na atual organização da sociedade internacional.

não”) inferior. No novo regime espaço-temporal, os europeus estão “aqui” e “agora” (*here and now*) enquanto os povos primitivos “lá” e “então” (*there and then*). Esse movimento traduziu-se no surgimento, a partir do século XVIII, das teorias dos estágios de desenvolvimento entre os iluministas escoceses e, subsequentemente, em Hegel e Marx. Esses autores “*translate the diversity of social forms into a series of progressive sequential stages—from savagery to commerce. [...] [They] turn space into time [...] so that others elsewhere are not merely different but temporally prior and backward*” (BLANEY; INAYATULLAH, 2010, p. 10). Assim, o processo colonial pode ser justificado pela semântica do progresso e seus correlatos “civilização”, “protetorado”, “evolução”, “desenvolvimento”, “modernização”, etc. O empreendimento colonizador é transformado em um projeto de aceleração do ritmo de avanço (progresso) de um processo histórico (i.e., sociedade) específico.

Tal formulação atinge seu ápice na reorganização espaço-temporal do mundo proposta por Hegel, na qual o autor localiza a História Universal movendo-se do Leste para o Oeste (no espaço), de sua origem ao seu fim (no tempo):

World history goes from East to West: as Asia is the beginning of world history, so Europe is simply its end. In world history there is an absolute East, par excellence (whereas the geographical term ‘east’ is in itself entirely relative); for although the earth is a sphere, history makes no circle around that sphere. On the contrary, it has a definite East which is Asia. It is here that the external physical sun comes up, to sink in the West: and for that same reason it is in the West that the inner Sun of self-consciousness rises, shedding a higher brilliance (HEGEL, 1988, p. 92).

A partir desta primeira caracterização da direção da História Universal, Hegel distribui os continentes espaço-temporalmente em função de sua posição no processo de realização do Espírito: a Europa à sua frente, a Ásia em seu passado e a África fora da História⁶⁵ (HEGEL, 1988). Tal divisão abre espaço para se pensar em duas lógicas de discriminação distintas em Hegel: se, por um lado, o autor rearticula as formas de organização da política do início da modernidade dentro de um esquema temporal, reproduz igualmente a hierarquização dos espaços que lhe

⁶⁵ Em determinados trechos da Introdução à Filosofia da História, Hegel caracteriza a América do Norte como ainda não na História, implicando que esta poderia vir a representar uma nova determinação do Espírito, ultrapassando a Europa no esquema da História Universal. Contudo, como tal afirmação não passa de especulação sobre o futuro, o autor abandona tal reflexão como fora do escopo da filosofia: “as a country of the future, it is of no interest to us here, for prophecy is not the business of the philosopher” (HEGEL, 1975, p. 170). Utiliza-se excepcionalmente a edição da *Cambridge University Press* para esse trecho uma vez que o mesmo foi excluído da tradução da Hackett utilizada até agora.

é característica como condição de possibilidade ao resto de seu pensamento. O retorno desta que aponta para o movimento de estranhamento-dialógico apresentado no capítulo 1.

Assim, em primeiro lugar, a filosofia de Hegel, para a qual este trabalho volta-se em sua parte final, apresenta-se como particularmente relevante para a análise em questão por conjugar explicitamente os dois polos do movimento epocal traçado nesta seção. De fato, a História Universal de Hegel tem como seu sujeito e objeto explícito a realização no tempo do Espírito cuja “*essence (implicit) and end-goal (realization) [...] is Freedom, understood as independence and self-knowledge*” (HEGEL, 1988, p. 20). Nesse sentido, e como apresentado acima, a filosofia da história de Hegel constrói a política moderna enquanto uma narrativa de realização da liberdade, inclusive dos sujeitos individuais e particulares—cuja liberdade depende de sua possibilidade de desejar o universal e o particular simultaneamente dentro do Estado.

Logo, Hegel organiza a política ao redor daquela reflexividade que é fundamental ao movimento político característico do esclarecimento ao mesmo tempo em que é explícito com relação aos custos desse projeto ao caracterizar sua obra como uma teodiceia, ou seja, uma justificativa da existência do Mal no mundo (HEGEL, 1988, p. 17). Assim, o autor constrói sua filosofia a partir de uma ética específica. Ao se analisar o lugar da discriminação temporal entre sociedades na obra do autor, fica clara a relação entre o movimento político de autodeterminação e a negação da coevidade do progresso. Revela-se a perversidade das práticas de discriminação da sociedade internacional moderna. A afirmação de que “*the world is not as it is supposed to be*” não pode questionar a necessidade universal da Liberdade; “*the world is as it ought to be*” – ruínas e destruição são seu caminho natural (HEGEL, 1988, p. 38)⁶⁶. A posição do autor

⁶⁶ O mesmo diagnóstico acerca das ruínas do progresso é encontrado em Benjamin (1994b) em sua descrição do Anjo da História: “Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso” (BENJAMIN, 1994b, p. 226). Se Benjamin propõe a salvação destas ruínas a partir de seu conceito de tempo messiânico, Hegel limita-se a apontar a inevitabilidade destas ruínas diante da determinação do progresso. Assim, o realismo trágico da teodiceia de Hegel diferencia-se agudamente do messianismo salvífico da história de Benjamin. A proximidade do

pode, assim, ser lida como uma explícita “necro-ontologia ou necro-filosofia” (BLANEY; INAYATULLAH, 2010, p. 126). De fato, segundo Hegel:

[the] same determination [the absolute right of the Idea to make its appearance in objective institutions] entitles civilized nations to regard and treat as barbarians other nations which are less advanced than they are in the substantial moments of the state (as with pastoralists in relation to hunters, and agriculturalists in relation to both of these), in the consciousness that the rights of these other nations are not equal to theirs and that their independence is merely formal (HEGEL, 1991 p. 376).

Essa passagem é fundamental. Aqui, Hegel explicita como o direito absoluto da realização da autodeterminação e autoconhecimento em instituições objetivas – a formalização de entidades estatais que permitam a liberdade reflexiva dos sujeitos – é também o direito absoluto das nações mais civilizadas a tratar as demais como selvagens. Isso pois a realização da Liberdade apenas é possível na totalidade Universal, e não em suas partes individuais. Assim, a expansão e colonização possuem sua positividade na relação específica com aqueles temporalmente atrasados: a atualização daqueles “exteriores”. É em prol desse processo histórico universal de realização final da Liberdade que “*all the sacrifices have been brought upon the broad altar of the earth in the long flow of time*” (HEGEL, 1988, p. 22, grifo nosso)⁶⁷.

Logo, o postulado da liberdade traduz a divergência de tempos históricos em diferença de Direito. Enquanto as entidades mais avançadas na realização temporal da Ideia lidam entre si como iguais em confronto (segunda determinação) ou particulares em confronto (terceira determinação), as nações civilizadas e as demais interagem entre si segundo o princípio da diferença temporal como hierarquia moral.

Nesse sentido, afirma-se que o argumento de Bartelson (1995) acerca da existência, na sociedade internacional do esclarecimento, de uma “promessa de transcendência” é explicitado na construção de Hegel da política da História Universal. De fato, o postulado da realização do Estado na História constrói diferentes status de entidades políticas em função de sua posição em uma linha temporal comum – diferenciando entre sociedades mais e menos avançadas. A

diagnóstico de ambos aponta, todavia, para o benefício de uma análise mais próxima da relação entre o pensamento destes autores.

⁶⁷O palavreado específico utilizado por Hegel é revelador. De fato, o autor refere-se a “sacrifícios”, eximindo qualquer Estado colonizador particular (nesse caso, europeu) de responsabilidade pelas ruínas e destruições históricas. Apenas o Espírito é responsável, e o Espírito é Liberdade. Blaney e Inayatullah (2010, p. 131) apontam para as sutilezas desse tipo de evasão em Hegel.

necessidade de realizar o próprio postulado do Espírito, por sua vez, determina a superioridade moral das civilizações mais “avançadas” (resultado lógico de um tempo histórico homogêneo possuindo o telos da Liberdade). Abre-se o espaço necessário à diferenciação temporal entre estágios de desenvolvimento e, portanto, entre as partes da própria sociedade internacional: os avançados possuem mais direitos que os atrasados – cuja forma concreta varia com o tempo: “primitivos”, “selvagens”, “subdesenvolvidos” etc – uma vez que sua posição mais adiantada na linha do tempo é sinal do movimento da História na direção de sua transcendência⁶⁸.

4.3.

Retorno: O Externo como Limite da História Universal

Se a História Universal tem sua razão de ser na realização do Espírito no tempo, seu curso sendo a ruína de todos aqueles povos que, em estágios anteriores da História, estão sujeitos à autoridade dos mais avançados em nome do progresso, esta se sustenta, para sua própria constituição, na recuperação da lógica da hierarquia espacial do início da modernidade. De fato, pode-se encontrar em Hegel, ao lado da fundamentação temporal das práticas de discriminação da sociedade internacional, uma constituição espacial da História Universal e, portanto, da sociedade dos Estados. Nesse sentido, enquanto alguns Estados estão atrasados com relação aos demais, outras comunidades políticas são colocadas *fora* da História e, com isso, lhes é negada a possibilidade de progredirem. Assim, enquanto o progresso é constitutivo de uma linha temporal que organiza as sociedades em mais avançadas e mais atrasadas, a própria existência de uma História Universal produz e é produzida a partir de um exterior constitutivo formulado em termos espaciais.

Logo, a discriminação entre aqueles que estão dentro e aqueles que estão fora da História Universal resulta em uma lógica de diferenciação não associada à

⁶⁸ A escolha semântica de Bartelson (1995) é reveladora da relação entre a afirmação da direção da história e a determinação de seu fim. De fato, a sociedade internacional conta não com uma “capacidade de transcendência”, mas apenas com uma “promessa de transcendência”. Tal promessa não precisa jamais ir além da sua existência formal para cumprir sua função lógica.

temporalidade do Progresso no âmbito da sociedade internacional do esclarecimento. Nesse sentido, seu “*double outside*” não é função exclusiva das teorias de modernização (cf. WALKER, 2004; 2006), mas também de uma lógica espacial de segregação. Enquanto o processo de discriminação constituído na chave do atraso é fundamentalmente ligado à rearticulação da temporalidade da segunda metade do século XVIII, aquele constituído na chave da espacialidade depende da recuperação de uma lógica de discriminação do início da modernidade cujo próprio discurso da modernidade afirmou ter apagado ao colocar o tempo e a história em movimento. Logo, a sociedade internacional do esclarecimento constitui-se a partir de uma dinâmica temporal do progresso que exige, ela mesma, a reafirmação de uma temporalidade estática.

Como indicado acima, Hegel atribui à África tal posição de exterior constitutivo uma vez que a localiza, em seu esquema espaço-temporal do mundo, fora da História Universal⁶⁹. Mais especificamente, refere-se àquilo que chama de “África própria”, ou seja, a África subsaariana – a África do Norte é considerada parte da história europeia e o Egito possui história e determinação própria (HEGEL, 1988). Nesse sentido, “[i]n Africa proper, man has not progressed beyond a merely sensuous existence, and has found it absolutely impossible to develop any further” (HEGEL, 1975, p.172).

Todavia, essa exclusão do curso da História não é uma forma de ignorar a existência ou a função da África própria, mas um movimento que revela a posição constitutiva lógica específica que esta precisa ocupar no sistema hegeliano. De fato,

Hegel’s discussion of Africa may not be an integral part of his account of the course of world history, which, like the sun, travels from East to West, but that does not mean that, in discussing Africa in the way he did, he was breaking with the plan of the Lectures [on the

⁶⁹ O objetivo da leitura proposta nesta seção não é afirmar que sua interpretação de uma lógica espacial de discriminação constitutiva da História Universal em Hegel seja mais correta ou fiel ao pensamento do autor. Conquanto seja possível encontrar esta voz, ela dificilmente pode ser tida como unívoca ou mesmo dominante. Assim, em diversos trechos de sua obra, Hegel caracteriza a África como atrasada ou iniciando seu desenvolvimento, e não como incapaz de se desenvolver: “*The African, in his undifferentiated and concentrated unity, has not yet succeeded in making this distinction between himself as an individual and his essential universality, so that he knows nothing of an absolute being which is other and higher than his own self. Thus, man as we find him in Africa has not progressed beyond his immediate existence. (...) if he has merely made a distinction between himself and nature, he is still at the first stage of his development: he is dominated by passion, and is nothing more than a savage*” (HEGEL, 1975, p. 177). Todavia, a busca pelo estranhamento-dialógico leva este trabalho a destacar a temporalidade oprimida pelo discurso do progresso que existe na obra do autor buscando revelar, a partir dela, uma dinâmica subjacente – dentre outras – à sociedade internacional do esclarecimento.

Philosophy of History]. Hegel may not have regarded Africa as 'a historical part of the world' but he had no wish to deny that it was indeed a part of the world. (...) One can say therefore that, although Africa was excluded from the dialectic of history, it was included in the systematic presentation of geography (BERNASCONI, 1998, p.51).

Portanto, a posição específica que a África própria ocupa em Hegel não é ligada à dialética da História Universal e, portanto, ao tempo do progresso, mas à geografia e, portanto, à Natureza e ao espaço – elementos temporalmente estáticos. Enquanto a História Universal funciona por meio da temporalidade histórica e homogênea do progresso, o seu exterior é relegado às voltas da natureza e sua incapacidade de avanços. Nesse sentido, Hegel afirma que “*What we understand as Africa proper is that unhistorical and undeveloped land which is still enmeshed in the natural spirit, and which had to be mentioned here before we cross the threshold of world history itself*” (HEGEL, 1975, p. 190). Com isso, Hegel localiza a África própria no limiar da História Universal, em seu ponto de entrada, mas não em seu interior. A África representa, portanto, aquele espaço, aquele lugar, que não somente não é abarcado pela História, como também é localizado exatamente em sua fronteira. Ademais, exatamente por isso não pode ser deixada de lado, ao contrário, deve ser mencionada antes que se adentre a História Universal. Sua presença na soleira faz dela uma parte fundamental da filosofia da História que está sendo desenhada.

Assim, argumenta-se que está em jogo na relação entre a África própria e a História Universal uma lógica de discriminação espacial familiar a este trabalho. De fato, o espaço anistórico africano, no qual o idêntico sempre retorna, não havendo progresso ou mudança, constitui o limite da História da mesma forma que a temporalidade do retorno representou, na apresentação da sociedade internacional do início da modernidade, o limite da comunidade política secular. A instituição da discriminação levada a termo nesse movimento passa pela constituição de dois espaços fundamentalmente diferentes que não podem ser colocados na mesma linha temporal. A África própria assume aquela função de exterior constitutivo da História Universal cujo postulado é indissociável da instituição política da discriminação na fórmula do progresso.

Reforçando tal lógica, Hegel aponta como a característica fundamental do africano é sua imutabilidade, a eterna repetição de suas condições de vida:

From all these various traits we have enumerated, it can be seen that intractability is the distinguishing feature of the negro character. The condition in which they live is incapable of any development or culture, and their present existence is the same as it has always

been. (...) We shall therefore leave Africa at this point, and it need not be mentioned again. For it is an unhistorical continent, with no movement or development of its own (HEGEL, 1975, p. 190).

A lógica da repetição emerge como a característica peculiar daquele espaço fora da História, fora do Progresso. Ao lado do tempo histórico, existe um tempo característico das etapas anteriores ao esclarecimento que existe não como desvio ou elemento “quase superado”, mas como uma determinação do ato político da discriminação que é, em seguida, reprimido pelo próprio sistema. Esse ato político, vale ressaltar, não aparece como simples contingência, mas como um elemento constitutivo de um sistema sustentado na lógica da autodeterminação e do progresso como fundamentos da História Universal. O postulado da imutabilidade do africano é tanto mais sério quando lido ao lado da narrativa hegeliana de que cada civilização possui uma característica distintiva que, em um momento da História, encontra-se à frente do processo de realização do Espírito. Ao determinar que a característica fundamental da África é sua imutabilidade, Hegel garante que, de fora da História, não tenha nada a oferecer a ela.

O argumento acerca dos processos de discriminação espaciais da História Universal é aprofundado a partir da discussão de Hegel acerca das diferenças entre a escravidão na Grécia Antiga e na África. De fato, o autor julga a escravidão contrária à Razão uma vez que nega a Liberdade (HEGEL, 1975; BERNASCONI, 1998). Todavia,

when it occurs within a state, it is itself a stage in the progress away from purely fragmented sensuous existence, a phase in man's education, and an aspect of the process whereby he gradually attains a higher ethical life and a corresponding degree of culture (HEGEL, 1975, p. 184, grifo nosso).

Assim, Hegel considera a escravidão dentro do Estado aceitável, justificando, com isso, a escravidão da Grécia Antiga como parte do processo de realização do Espírito. Com isso, aparece não apenas como justificável, mas também – e principalmente – como necessária. Por outro lado, quando fora do Estado, a escravidão perde sua função na dialética histórica uma vez que não pode ser ligada a nenhuma concepção do universal. Nesse contexto “[s]lavery in the absence of an organized state is outside history” (BERNASCONI, 1998, p. 57).

Assim, Bernasconi (1998) aponta como a escravidão na África gera um curto-circuito na teodiceia de Hegel: não podendo ser justificada como um passo necessário no caminho da realização do Espírito uma vez que ocorre fora do

Estado. É por situar a África própria fora da História Universal e a escravidão entre seus habitantes como “*absolute and thorough injustice*” que Hegel sustenta sua teodiceia e, com isso, a lógica sobre a qual está sustentada a História Universal. Ao mesmo tempo, essa construção justifica o processo de escravização dos africanos pelos europeus, uma vez que permite àqueles ganharem acesso a História: “*Hegel’s argument was that by taking Africans out of Africa as slaves, Europeans had already released them from a barely human existence, even if they were not yet free*” (BERNASCONI, 1998, p. 58).

Percebe-se que da mesma forma que a Salvação justificou, no início da modernidade, a escravidão e a colonização dos povos do Novo Mundo ao estipular seu deslocamento para um espaço da Salvação, também a História Universal justifica a escravidão dos negros africanos ao determinar sua inclusão na própria História. Somente quando inseridos dentro deste processo – tanto espacial quanto temporal – torna-se possível aos africanos o movimento e o desenvolvimento característicos da sociedade internacional do esclarecimento. Transparece, portanto, em Hegel, uma diferenciação entre o movimento de “trazer para dentro” – que a historiografia da relação entre tempo e política aponta como característica do início da modernidade – e o movimento de “modernização” que é característico da dinâmica do progresso instaurada pelo esclarecimento. Marcando a diferenciação entre as duas lógicas de discriminação encontra-se a figura do Estado.

De fato, Hegel afirma que “*if the nation, as ethical substance (...) does not have this form [stateness], it lacks the objectivity of possessing a universal and universally valid existence for itself and others in laws as determinations of thought, and is therefore not recognized*” (HEGEL, 1991, p. 375). A História Universal trata de Estados, uma afirmação fundamentada tanto sobre um argumento lógico acerca da possibilidade de resolução da tensão entre Liberdade e Necessidade quanto em uma narrativa de origens que conecta o Estado à História e a História ao Estado (HEGEL, 1988). Contanto que uma entidade seja um Estado, ela pode ser parte do vínculo que une todas as entidades estatais individuais e particulares em suas relações de reconhecimento mútuo e guerra; caso contrário, ela permanece fora da História Universal. Tal movimento de exclusão efetuado por Hegel constitui aquilo que é chamado aqui de “Sociedade

Internacional Própria”⁷⁰. De fato, o autor transforma, por um processo lógico, uma caracterização do Estado enquanto a comunidade política histórica por natureza em uma determinação do tipo adequado de relações entre as comunidades políticas.

Assim, o movimento de Hegel é de constituição de uma sociedade internacional própria a partir da delimitação de suas partes enquanto comunidades políticas próprias. A propriedade da sociedade internacional é um fruto direto da propriedade dos seus Estados partes – mas não se resume a ela. Nesse sentido, a sociedade dos Estados é aquela comunidade política que reúne os Estados “devidamente reconhecidos”⁷¹. Estes assumem, no esquema do autor, a forma daquele Estado que, próprio à modernidade, permite as determinações de Liberdade e Necessidade na História. Em outras palavras, aquele que torna possível a determinação do progresso e, com isso, a realização do Espírito no tempo. A sociedade internacional, por sua vez, é tornada possível pelas suas partes, mas é, ela também, algo mais do que suas somas, uma vez que só é própria na medida em que é capaz, ela mesma, de pressupor sua determinação no tempo.

Assim, a sociedade internacional própria, ao se relacionar com aquelas “nações” que não lhe são parte, age não mais com uma prerrogativa de igualdade e mútuo-reconhecimento necessário, mas com sua capacidade para o progresso e de trazer membros ou espaços – por meio da escravidão ou colonização – para dentro da História Universal. De fato, a realização do Espírito não podendo ser particular – tendo que se realizar tanto no tempo (História Universal) quanto no espaço (Natureza) – torna necessária a internalização daqueles espaços exteriores à História.

Em vista desta interpretação, argumenta-se que a afirmação de Bartelson (1995) de que a sociedade internacional constituída com o nascimento da história

⁷⁰ Utiliza-se aqui o adjetivo “próprio” como uma referência explícita à distinção de Hegel entre África e África própria. Enquanto a África possui um papel fundamental na filosofia de Hegel como um elemento excluído da História e da possibilidade de progresso (BERNUSCONI, 1998), o autor é cauteloso em declarar que suas afirmações apenas referem-se à África subsaariana, que denomina de “África Própria”. Assim, o adjetivo “próprio” é utilizado como um instrumento de diferenciação que traça a linha entre aqueles dentro (históricos, civilizados, reconhecidos) e aqueles fora (anistóricos, selvagens, excluídos). Reproduzimos esse linguajar de modo a explicitar como a mesma lógica está em jogo no nível da sociedade internacional.

⁷¹ Na construção de Bull (2002) da sociedade internacional, a delimitação do “devidamente reconhecido” é claramente especificada na participação nas instituições fundamentais da comunidade: balança de poder, direito internacional, diplomacia, guerra e grandes potências (BULL, 2002).

moderna carrega consigo “profecia de expansão” é explicitada na construção de Hegel da África própria enquanto exterior constitutivo da História Universal. De fato, uma vez que o ideário de progresso é a própria razão de ser da sociedade internacional do esclarecimento e que este é, ele mesmo, constituído a partir de sua diferenciação de um espaço fora da História, o postulado da hierarquia de espaços reinstitui-se lado a lado com o processo de incorporação para dentro de si, pela sociedade internacional, dos espaços excluídos. As necessidades contrárias de eliminação e manutenção do exterior constitutivo da História resultam naquela “profecia de expansão” que não pode jamais se realizar completamente.

À luz desta interpretação do pensamento de Hegel, oferece-se uma leitura diferenciada daquela de Bernasconi (1998) acerca da ausência de referências à África na obra de Hegel acerca da Filosofia do Direito. De fato, segundo o autor, “*in the Philosophy of Right, Hegel identified as uneducated, among others, the poor, Arabs, savages, children, and the mad. If Africans are not specifically mentioned in the Philosophy of Right, it is nevertheless clear from other texts that they could have been*” (BERNASCONI, 1998 p. 58). Independente da intenção do filósofo, a ausência da África desta listagem é reveladora. De fato, como visto, sua posição lógica dentro da organização de Hegel do espaço-tempo do mundo é fundamentalmente diferente daquela dos pobres, árabes, selvagens, crianças e pobres. Enquanto estes estão, de modo geral, em momentos inferiores da História Universal, a África encontra-se fora dessa mesma História. Nesse sentido, o fato da África não aparecer na obra de Hegel voltada ao Direito e sua organização da relação entre universal e particular dentro do Estado e da comunidade formada por eles pode ser lida como uma cristalização presente da lógica espacial de discriminação que convive lado a lado com a organização das comunidades políticas em função do Progresso.

Da mesma forma, uma lógica semelhante é encontrada na construção do Ato Geral da Conferência de Berlim de 1889. De fato, encontra-se, nesse documento, uma lógica algo distinta daquela semântica do progresso analisada acima. Nesse sentido, o próprio preâmbulo do acordo aponta como as potências contratantes:

BEING DESIROUS, on the other hand, to obviate the misunderstanding and disputes which might in future arise from new acts of occupation (prises de possession) on the coast of Africa; and concerned, at the same time, as to the means of furthering the moral and material well-being of the native populations (BERLIN CONFERENCE, 1885).

Nesse trecho, transparece uma diferenciação implícita entre, em primeiro lugar, o movimento de ocupação (possessão) de um território alheio e, em segundo lugar, sua progressão a partir da ação europeia. Além de apontar para a preocupação dos europeus em regular suas próprias ações – independente da posição dos povos ocupados, uma vez que não possuem direitos de reconhecimento –, afirma que a preocupação em levar a civilização – tanto moral quanto material – para eles depende, inicialmente, de um movimento de posseção. Assim, o a ocupação do espaço é o movimento imediatamente anterior à possibilidade da realização do progresso. Em outras palavras, a inserção na História é pré-requisito para o avançar-se nela.

A relação entre a organização política oriunda da filosofia da história e as formas de discriminação da sociedade internacional do esclarecimento é explicitada na comparação entre o pensamento de Hegel e o regime jurídico do Ato Geral da Conferência de Berlim. Em primeiro lugar, encontra-se em ambos o movimento de instituição das novas formas da autoridade e de discriminação que a prática do estranhamento-comparativo destaca a partir da narrativa historiográfica das temporalidades apresentada no capítulo 1. Em segundo lugar, ademais, tanto na filosofia de Hegel quanto no Ato Geral da Conferência de Berlim é possível escavar cristalizações daquelas relações entre tempo e política que determinada narrativa do presente reprime sob a égide da superação. No centro destas articulações e escavações encontra-se o continente africano – na figura da África própria de Hegel ou da África colonial do Ato Geral – enquanto aquele local sobre e acerca do qual as práticas de discriminação da sociedade internacional do esclarecimento são constituídas.

Assim, enquanto Hegel afirma o direito absoluto da sociedade internacional sobre aqueles espaços atrasados em função do projeto de realização do Espírito, o Ato Geral da Conferência de Berlim legitima as práticas de posseção e exploração colonial a partir da retórica do progresso dos povos nativos em direção a graus mais avançados de civilização. Com isso, ambos negam as formas tradicionais de autoridade: enquanto a política hegeliana, fundamentada na filosofia da história, nega a política amoral do Estado absolutista ao postular a razão de ser do Estado e da História na realização do Espírito, o regime do Ato Geral, fundamentado no progresso e não na religião, faz frente à autoridade das hierarquias de espaço ao legitimar as práticas de posseção e exploração colonial a

partir da retórica do avanço dos povos nativos em direção à civilização. Sob esta ótica, a política do tempo e as práticas de discriminação da sociedade internacional do esclarecimento aparecem como fundamentalmente distintas daquelas encontradas no início da modernidade, diferenciando-se não em função de contingências históricas, mas de uma resposta política aos problemas do regime superado. Ao mesmo tempo, porém, um retorno da lógica política da exclusão espacial do início da modernidade pode ser localizado tanto no pensamento de Hegel quanto na lógica subjacente ao Ato Geral de 1885. Em ambos, um movimento de inclusão de um espaço excluído não das posições mais frontais da história, mas da História como um todo, aparece como um movimento essencial à própria possibilidade do progresso. Logo, conquanto a narrativa do progresso afirme a superação das formas de autoridade vigentes no início da modernidade, sua resiliência, na figura da África, tanto em Hegel quanto no Ato Geral aponta para uma dinâmica menos linear da constituição dos imaginários políticos e, com eles, da instituição das práticas de discriminação.

Em última instância, portanto, pode-se a sociedade internacional do esclarecimento como uma complexa relação entre partes e todos que articula os níveis do início da modernidade com a linha do tempo que lhe é própria. Assim, conquanto as comunidades políticas sejam as partes do todo da sociedade internacional, o são enquanto partes de uma linha do tempo única, não mais como um diagrama espacial de constituição de conjuntos. Nesse sentido, o todo da sociedade dos Estados aparece como a História Universal, novamente mais e menos do que suas partes. Mais, pois apenas na História – ou na terceira determinação da Ideia do Estado de Hegel – a comunidade política pode ativar a dinâmica de sua determinação e, com isso, da realização do Espírito. Menos, pois a comunidade política fora da História permanece existindo no ordenamento filosófico e político do esclarecimento enquanto exterior constitutivo do todo da sociedade internacional; Existe, portanto, em seu limiar, sendo indispensável a sua formulação. Mais uma vez, partes e todos articulam-se na constituição da sociedade internacional e de suas partes.

5

Considerações Finais

Este trabalho partiu de um questionamento acerca do lugar das semânticas temporais na diferenciação qualitativa entre comunidades políticas na política internacional contemporânea. Para entender as dinâmicas que perpassam essa organização da sociedade internacional, propôs uma análise histórica centrada em uma ruptura fundamental: a consolidação do tempo histórico e homogêneo, por volta da metade do século XVIII, como a marca da transição do início da modernidade ao esclarecimento. A partir desta periodização, buscou oferecer elucidações acerca de cada um dos períodos individualmente, assim como do movimento político que acompanhou a transformação em questão.

No primeiro âmbito, apresentou dois complexos políticos distintos, baseados na relação entre apresentação do tempo, fundamentos políticos e práticas de discriminação: as tríades retorno-artifício-salvação e progresso-autodeterminação-filosofia da história. Cada uma destas constituiu um regime de diferenciação específico da sociedade internacional, ou seja, uma lógica distinta de formulação da exclusividade das comunidades políticas e dos tipos de relações entre elas. Na análise destes regimes, deu-se especial destaque às formas da relação entre as comunidades Ocidentais e suas contrapartidas coloniais, diferenciações que estão na base do questionamento que guiou esta investigação. Buscou-se principalmente esboçar avenidas para interpretações diferenciadas dos períodos em questão, tanto enquanto épocas idiossincráticas quanto como características da modernidade. Nesse sentido, problematizou-se a concepção do início da modernidade como uma antecâmara do Iluminismo, assim como o status deste período como identificável com a totalidade da modernidade. Se estes debates existem fora das Relações Internacionais há décadas, o movimento de trazê-los para dentro da disciplina, cada vez mais voltada à temática da modernidade, abre espaço para novas interpretações da política e do internacional.

Assim, afirmou-se que a sociedade internacional do início da modernidade cristalizou os rituais de posse sobre o Novo Mundo levados a termo pelos

brasões ocidentais e pela comunidade política que os uniu: a Cristandade. Na articulação entre uma história da Salvação e uma comunidade política secular construída ao redor do retorno do tempo, constitui práticas de discriminação específicas ligadas diretamente à hierarquização de diferentes tipos de espaço. Se, por um lado, o pertencimento a um determinado espaço era condição para a participação em uma história salvífica, por outro, o artifício político secular era a forma associada à construção de um espaço no qual a incerteza ou decadência podiam ser enfrentados temporariamente. Com esses princípios em mente, rituais como a marcação de territórios pela Cruz e pelos brasões das dinastias europeias multiplicaram-se pelo Novo Mundo, não apenas constituindo este como uma parte específica da sociedade europeia, como também ajudando a constituir esta por meio da identificação da Cristandade e da diferenciação das comunidades. Se esse segundo movimento não é explorado neste trabalho, sua indicação aponta para direções futuras de pesquisa.

Por outro lado, as formas de discriminação política delimitadas no Ato Geral da Conferência de Berlin de 1885 em sua própria formulação dos rituais para a posse de territórios africanos pelas potências europeias são fundamentalmente distintas daquelas articuladas no início da modernidade. De fato, o esclarecimento trouxe consigo uma revisão da própria lógica da comunidade política e, portanto, da sociedade internacional que forma seu todo. Assim, conquanto uma hierarquia de espaços constituísse as relações entre Europa e Novo Mundo entre os séculos XV e XVII, a partir da segunda metade do século XVIII uma linha temporal universal passa a organizar a sociedade internacional do esclarecimento, discriminando entre sociedades mais avançadas e mais atrasadas na História emancipatória. Essa transformação não resultou, contudo, na constituição de uma relação de igualdade entre a Europa e suas colônias: as lógicas concomitantes de autodeterminação e progresso no pensamento político do esclarecimento levam à reinstituição da discriminação no mesmo momento em que a emancipação é postulada.

A associação entre esses dois movimentos, se transparece na obra de Hegel, organiza igualmente a política internacional e resulta nas duas facetas do Ato Geral que, conquanto reconheça os direitos nativos, postule todavia a autoridade europeia em função de seu estado mais avançado. A lógica que une os dois movimentos da ocupação preocupada com a regulamentação entre europeus e da

preocupação com o bem-estar moral e material das populações nativas é encontrada na organização da política pela filosofia da história. A História Universal une, em sua própria realização, o avanço do seu carro-chefe – as potências europeias – com a autoridade e direito – mais especificamente, a necessidade – destas de civilizar as demais nações. Ao substituir a semântica da religião – agora livre – pela da civilização, o Ato Geral não aboliu o ato político da instituição da discriminação, mas o rearticulou em função da nova lógica política consolidada.

No âmbito da transição entre os períodos, este trabalho apontou como cada articulação de temporalidade e política pode ser vista como emergindo dentro de um movimento de desafio às formas de autoridade vigentes. Nesse sentido, a semântica temporal que perpassa a política internacional contemporânea pode ser vista como parte de um contexto de emancipação com relação às autoridades tradicionais dentro das relações internacionais, afirmando, sobremaneira, a autodeterminação como princípio fundamental da política. Todavia, a importância da análise concomitante acerca das formas temporais de discriminação dentro da sociedade internacional do esclarecimento é revelar como estes movimentos políticos representaram, igualmente, formas de articulação de um regime sustentado em dinâmicas de exclusão particulares. Assim, o mesmo regime responsável pela semântica da emancipação fundamenta-se na negação da coexistência a outras sociedades. Conquanto o argumento acerca das formas de exclusão envolvidas nas afirmações de progresso não seja novo, a perspectiva apresentada neste artigo propõe lançar luz sobre duas dinâmicas majoritariamente ausentes dos debates de RI, dizendo ao mesmo tempo mais e menos do que a literatura vigente. Diz mais, ao apontar como a ideia de progresso surge como intrínseca à própria concepção de auto-entendimento da modernidade. Diz menos, ao destacar o caráter temporalmente limitado do imaginário do progresso dentro das etapas da modernidade.

Em última instância, porém, constrói um argumento ao redor do lugar da autodeterminação e autoconsciência reflexiva do sujeito da história, tanto no âmbito do indivíduo quanto do Espírito da História Universal de Hegel. A emergência dessa categoria é tanto limitada temporalmente quanto ampliada politicamente: se é consolidada apenas na segunda metade do século XVIII, seus efeitos são rapidamente sentidos no mundo inteiro, sendo exportada pelo processo

de colonização europeu. Se sua crítica é central, faz-se igualmente necessário identificar os processos dos quais é indissociável. A análise das representações do tempo proposta aqui oferece um passo nessa direção.

Nesse sentido, se o estranhamento-comparativo aponta a dinâmica de perguntas e respostas sobre a qual o progresso se sustenta, indicando o movimento político do qual este é indissociável, é o estranhamento-dialógico que permite escavar aquelas reminiscências que, conquanto o progresso busque apagar e relegar ao passado superado, permanecem cristalizadas na História Universal. Em primeiro lugar, parecem ser localizadas naquela lógica perene de exclusão espacial com base na ideia de retorno e na figura do Estado como a construção que permite a inserção na História Universal que aparece na construção do ato político de discriminação associado ao tríptico progresso-autodeterminação-filosofia da história encontrado, aqui, em Hegel. Nesse sentido, enquanto seu esquema faz frente à lógica do Estado absolutista e à temporalidade do retorno e da Salvação em que este se sustentou, recupera tanto a Salvação – na secularização da escatologia cristã na fórmula do progresso – quanto o retorno – na temporalidade constitutiva da África própria, limite da História Universal. De fato, não somente o retorno não desaparece com Hegel, mantendo-se como constituinte daqueles espaços fora da História, como é sustentado enquanto exterior constitutivo do próprio progresso. Da mesma forma, conquanto o Ato Geral da Conferência de Berlim exclua a hierarquia de espaços da religião como lógica legitimadora da colonização em prol da retórica do progresso, conta ainda com a dinâmica espacial da posse como organizadora da possibilidade da civilização.

Transformados, Salvação e retorno permanecem no esclarecimento como fundamentos reprimidos daquelas dinâmicas que rearticularam a política do tempo e as práticas de discriminação com a passagem do início da modernidade ao esclarecimento. Tal recuperação do reprimido na história aponta para como a sociedade internacional parece sustentar-se sobre uma dupla lógica de discriminação: o progresso, distinguindo as comunidades avançadas das atrasadas e o retorno, distinguindo as comunidades próprias das não-próprias. As lógicas temporais e políticas fundamentalmente diferentes que perpassam ambas fazem com que sejam irredutíveis uma à outra: apenas por meio da identificação de

ambas na política internacional contemporânea é possível entender mais completamente as práticas de discriminação da sociedade internacional.

Todavia, o estranhamento-dialógico pode ir além desta especificação pontual da reminiscência, no presente, de uma lógica de autoridade passada. Se a análise acima aponta para a manutenção de uma lógica de limitação da sociedade dos Estados pelo imaginário do retorno no esquema histórico-político de Hegel, aponta igualmente para algo de mais fundamental. De fato, talvez a mais perene reminiscência da sociedade internacional moderna, em suas diferentes formulações, seja o próprio ato político da discriminação, aquele movimento que, no fundamento da comunidade política, na base da relação entre partes e todo que constitui a sociedade internacional, delimita pertencimento e não pertencimento, excluindo naquele mesmo movimento em que constitui. Nesse sentido, as investigações acerca da relação entre tempo e política na sociedade internacional têm como principal objetivo apontar para a dimensão temporal daquelas articulações espaço-temporais que, na política moderna, fundamentam, de diferentes formas e por diferentes lógicas e práticas políticas, a instituição da diferença e da discriminação.

A abordagem apresentada neste trabalho, conquanto esboce alguns novos caminhos para a interpretação da modernidade, permanece incipiente. Investigações mais aprofundadas sobre as relações entre temporalidade e política precisam ser elaboradas, notadamente no âmbito da articulação entre sujeito do conhecimento e sujeito político e a relação destes com diferentes representações do tempo. Ademais, os complexos políticos delineados exigem maior especificação, notadamente por meio da reinterpretação de textos clássicos e dos documentos de época à luz das avenidas que propõem. Em última instância, a análise de sua validade deve ser baseada na capacidade que oferece de pensar politicamente a época moderna e não na maior ou menor fidelidade com relação ao passado. Em outras palavras, a investigação deve ser guiada por uma abordagem dialógica da relação entre passado e presente.

Se no tocante às análises dos períodos individualmente, aprofundamentos precisam ser feitos, no âmbito das dinâmicas horizontais de continuidade e ruptura, um alargamento se faz necessário visando especificar o posicionamento do período contemporâneo dentro da periodização proposta. De fato, e por exemplo, diante das afirmações pós-modernas acerca do fim das meta-narrativas e

da sociedade internacional do século XIX no século XX, investigações sobre o complexo político que emerge na articulação com uma representação do tempo que secularizou o processo de secularização, desbancando o polo axiológico da temporalidade, fazem-se urgentes. Em que medida, portanto, é possível afirmar, como este trabalho faz, que a semântica do desenvolvimento fundamenta-se na mesma lógica da semântica do progresso? Se, por um lado, os arautos da pós-modernidade afirmam a mudança substancial da política, a formulação como a de Lyotard (1979) sobre as sociedades pós-industriais “mais desenvolvidas” indica cautela.

Finalmente, este trabalho abre um terceiro campo de desdobramentos fundamentalmente distinto dos dois últimos. De fato, se a semântica do progresso reinscreve as formas vigentes de dominação, em que medida é possível pensar uma nova representação do tempo, capaz de escapar da ambivalência do progresso, nos dias de hoje? Que tipo de complexo temporalidade-política seria necessário, se possível, dentro das cascatas da modernidade?⁷²

Este último elemento aponta para aquilo que o autor enxerga como a limitação fundamental deste trabalho. De fato, para além dos recortes e das precauções citadas ao longo do texto, apresenta-se sob fortes restrições tanto de escopo quanto de proposta, optando por trabalhar com recortes amplos das representações do tempo, deixando necessariamente escapar aquela dimensão das minúcias, das disputas políticas entre projetos concorrentes na política das temporalidades. Assim, as alternativas perdidas são apagadas em prol das narrativas vencedoras em cada período. Tal processo diz respeito a dois silenciamento. Por um lado, as lógicas temporais que, na Europa, não são contempladas por esse trabalho, provavelmente sobrevivendo elas mesmas enquanto reminiscências no presente, desaparecem da análise em prol de uma concepção unívoca da temporalidade dos períodos analisados. Se essa questão é mitigada pela dinâmica do estranhamento-dialógico levada a cabo no capítulo quatro, considerações mais extensas acerca das implicações destes silêncios fazem-se necessárias.

⁷² Alguns trabalhos neste sentido têm buscado recuperar no tempo messiânico de Benjamin o escape em defesa das gerações oprimidas no passado. Ver, por exemplo, Ganguly, 2004 e Agamben, 2000.

Por outro lado, e mais seriamente, este trabalho silencia também aquelas temporalidades que organizaram a vida social e política fora da Europa. De fato, ao concentrar-se em uma historiografia eurocentrada e na leitura de clássicos europeus, este trabalho pinta uma imagem extremamente etnocêntrica da relação histórica entre tempo e política na modernidade. De fato, o exterior da sociedade internacional aparece, ao longo da investigação, apenas como o sujeito de determinações temporais e políticas impostas pelo núcleo imperialista europeu. Assim, não somente as reminiscências não-europeias desaparecem, como também a influência destas formas outras de organizar tempo e política sobre as dinâmicas da sociedade de Estados europeia parecem inexistentes. De fato, a própria definição do que é o tempo é reduzida a concepções extremamente paroquiais pela eurocentrismo da abordagem. Todavia, se este movimento é necessariamente violento com relação a uma série de divergências, pode também ser produtivo, na medida em que explicita, se coerente, os movimentos políticos na base das formas dominantes do pensar e do agir e, talvez, esboços dos motivos de sua supremacia. Na observação das dinâmicas políticas em jogo nas formas dominantes de organização da vida e da política, não apenas as pérolas do passado podem ser escovada, como também resgatadas para além daquela oposição binária entre modernos e pré-modernos cuja lógica excludente foi analisada neste trabalho.

6

Referências

AGAMBEN, G. What is a people?. In: _____. *Means Without End*. Notes on Politics. Minneapolis: Minnesota University, 2000. p. 29–35 (Theory out of bounds).

ANDERSON, B. *Imagined Communities*: Reflections on the origin and spread of nationalism. New edition. London: Verso, 2006. 240 p.

ARENDT, H. Walter Benjamin: 1892-1940. In: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968. Cap. 8, pp. 153-206.

_____. *A Vita Activa e a era moderna*. In: _____. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. cap. 6, pp. 260–368.

AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997. 88 p.

BARTELSON, J. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University, 1995. 332 p. (Cambridge Studies in International Relations).

_____. Philosophy and History in the Study of Politics Thought. *Journal of Philosophy of History*, Vol. 1, No. 1, 2007, pp. 101-124.

_____. Globalizing the democratic community. *Ethics & Global Politics*, Vol. 1, No. 4, 2008, pp. 159-174.

_____. In the beginning was the world. In: _____. *Visions of World Community*. Cambridge: Cambridge University, 2009. cap. 3, p. 46–85.

BENJAMIN, W. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, Vol. 1), p. 197–221.

_____. Teses sobre o conceito da história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, Vol. 1), p. 222–232.

BERLIN CONFERENCE ON WEST AFRICA. *General Act*. Berlin, 26 de fevereiro de 1885. Disponível em: <http://africanhistory.about.com/od/eracolonialism/l/n_BerlinAct1885.htm>. Acesso em: 14 out. 2011.

BERNASCONI, R. Hegel at the court of the Ashanti. In: BARNETT, S. (Ed.). *Hegel After Derrida*. New York: Routledge, 1998, (Warwick Studies in European Philosophy). p. 41–63.

BHABHA, H. K. Disseminação. In: _____. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. cap. 8, p. 198–238.

BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. *Savage Economics*: Wealth, poverty and the temporal walls of capitalism. New York: Routledge, 2010. 234 p. (RIPE Series in Global Political Economy).

BLOCH, E.; HALEY, A.; SUVIN, D. “Entfremdung, Verfremdung”: Alienation, Estrangement. *The Drama Review: TDR*, v. 15, n. 1, p. 120-125, 1970.

BONDITTI, P. Act different, think *dispositif*. In: MARK, S & CAN, M. *Research Methods in Critical Security Studies: An Introduction*. New York/ London: Routledge, Forthcoming 2012.

BULL, H. *The Anarchical Society*. A study of order in world politics. 3 ed. New York: Palgrave, 2002. 329 p.

CHATTERJEE, P. The nation in heterogeneous time. In: _____. *The Politics of the Governed*: Reflections on popular politics in most of the world. New York: Columbia University, 2004. (Leonard Hastings Schoff Memorial Lectures), cap. 1, p. 3–26.

DAVIS, K. *Periodization and Sovereignty*. How ideas of feudalism and secularization govern the politics of time. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. 187 p.

DEAN, M. *Critical and Effective Histories*: Foucault’s Method and Historical Sociology. New York: Routledge, 2003. 256 p.

DOMINGUES, I. *O Fio e a Trama*: Reflexões sobre o tempo e a história. Belo Horizonte: UFMG, 1996. 254 p.

ELLIOTT, J. H. *The Old World and the New*: 1492-1650. Canto edition. Cambridge: Cambridge University, 2000. 136 p.

ESTEVES, P. Unfolding the international at late modernity. *Norwegian Institute of International Affairs Working Paper*, Oslo, n. 746, nov. 2008. Disponível em: <<http://english.nupi.no/content/download/7972/80238/version/2/file/WP-746-Esteves.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2011.

FABIAN, J. *Time and the Other*: How anthropology makes its object. New York: Columbia University, 1983. 205 p.

FASOLT, C. *The limits of history*. Chicago: University of Chicago, 2004. 326 p.

_____. Breaking up Time—Escaping from Time. Self-assertion and Knowledge of the Past. 2011. Trabalho não publicado apresentado no Workshop do Freiburg Institute for Advanced Studies “Breaking up Time: Settling the Borders between the Present, the Past and the Future”. Comunicação pessoal com o autor.

_____. Hegel’s ghost: Europe, the reformation, and the middle ages. *Viator*, Turnhout, v. 39, n. 1, p. 345–386, jan. 2008. Disponível em: <<https://webshare.uchicago.edu/users/icon/Public/written/hegelsghost.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2011.

FERREIRA, A. B. H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004. 2120 p.

FORBES, D. Introduction. In: HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Cambridge: Cambridge University, 1975. p. vii–xxxv.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. 404 p. (Collection Bibliothèque des Sciences Humaines).

_____. Qu'est-ce que les Lumières?. In: _____. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001. Cap. 351, pp 1498-1507.

FREUD, S. “The Uncanny”. In: FREUD, S.; STRACHEY, J (ed). *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol 17. New York: W. W. Norton & Company, 1976, p. 3675-3700.

GANGULY, K. Temporality and postcolonial critique. In: LAZARUS, N. (Ed.). *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge: Cambridge University, 2004, (Cambridge Companions to Literature). p. 162–182.

GIDDENS, A. Introdução. In: _____. *As Consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991. p. 11–60.

_____. *A constituição da sociedade*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 458 p.

GREENBLATT, S. *Marvelous Possessions: The wonder of the new world*. Chicago: University Of Chicago, 1991. 216 p.

GROVOGUI, S. N. *Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans: Race and self-determination in international law*. Minnesota archive edition. Minneapolis: University Of Minnesota, 1996. 296 p. (Borderlines, 3).

GUMBRECHT, H. U. Cascatas de modernidade. In: _____. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: 34, 1998. cap. 1, p. 9–32.

HABERMAS, J. A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação. In: _____. *O discurso filosófico da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. cap. 1, p. 3–33.

HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Gallimard, 2001. 581 p. (Folio Histoire, 101).

HEGEL, G. W. F. The natural context or the geographical basis of world history. In: _____. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Cambridge: Cambridge University, 1975. Appendix I, pp. 152-208.

_____. *Introduction to the Philosophy of History*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988. 122 p.

_____. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University, 1991. 566 p. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

HINDESS, B. The Althusserian moment and the concept of historical time. *Economy and Society*, London, v. 36, n. 1, p. 1–18, fev. 2007.

_____. The past is another culture. *International Political Sociology*, Hoboken, v. 1, n. 4, p. 325–338, nov. 2007.

HOBBS, T. *Behemoth* or the long parliament. [s.n.], 1679. 427 p. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/behemoth/hobbes_behemoth.pdf>. Acesso em: 14 out. 2011.

_____. *Leviatã* ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo: Martin Claret, 2005. 517 p. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor - Série Ouro).

HUNT, L. *Measuring Time, Making History*. New York, Budapeste: Central European University Press, 2008. 138 p.

HUNTER, I. The history of philosophy and the persona of the philosopher. *Modern Intellectual History*, Cambridge, v. 4, n. 3, pp. 571-600, 2007.

KOIKKALAINEN, P. Contextualist dilemmas. Methodology of the history of political theory in two stages. *History of European Ideas*, London, v. 37, n. 3, p. 315–324, set. 2011.

KOSELLECK, R. *Critique and Crisis*. Enlightenment and the pathogenesis of modern society. Cambridge: The MIT Press, 1988. 204 pp.

_____. *The Practice of Conceptual History*: Timing history, spacing concepts. Palo Alto: Stanford University, 2002. 384 p. (Cultural Memory in the Present).

_____. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. 368 p.

KRAMER, L. Literatura, Criticism, and Historical Imagination: the literary challenge of Hayden White and Domonick Lacapra. In: HUNT, L. *The New Cultural History*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1989. Cap. 4, pp. 97-128.

LANDROOS, K. Preface. Benjamin's Theses on the "Concept of History" in reading the political and time. In: _____. *Now-Time Image-Space*. Temporalization of politics in Walter Benjamin's philosophy of history and art. Jyväskylä: University of Jyväskylä Press, 1998. Prefácio e Parte I, pp. 11-102.

LYOTARD, J-F. *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979. 109 p.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*: comentado por Napoleão Bonaparte. São Paulo: Martin Claret, 2005. 156 p. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor).

MARRAMAO, G. *Poder e secularização*: As categorias do tempo. São Paulo: UNESP, 1995. 351 p.

_____. *Céu e Terra*: Genealogia da secularização. São Paulo: UNESP, 1997. 135 p.

MIGNOLO, W. D. Delinking. *Cultural Studies*, London, v. 21, n. 2, p. 449–514, mar. 2007.

MUMFORD, M. *Bertolt Brecht*. Nova York: Routledge, 2009. 208 p.

NEOCLEOUS, M. *Imagining the State*. Philadelphia: Open University, 2003. 186 p.

NOGUEIRA, J. P. Notas sobre a contribuição da teoria crítica à problematização do espaço nas relações internacionais. *Revista Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 387–429, jul. 2000.

ONU, N. & GOULD, H. An Archeology of Sovereignty. *Mershon International Studies Review*, Oxford, v. 41, n. 2, pp. 330–332, nov. 1997.

ONU, N. Modern order/disorder: Notes for a future archeologist. In: MARLIN-BENNETT, R. (Ed.). *Alker and IR: Global studies in an interconnected world*. New York: Routledge, 2011. No prelo.

PALONEN, K. The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhart Koselleck's Subversion of Normative Political Theory. *European Journal of Political Theory*, Londres, vol. 1, n. 1, p. 91–106, 2002.

POCOCK, J. G. A. Time, history and eschatology in the thought of Thomas Hobbes. In: _____. *Politics, Language & Time*. Essays of political thought and history. Chicago: University of Chicago Press, 1989. Cap. 5, pp. 148–201.

ROSSI, P. *Naufrágios sem Espectador: a idéia de progresso*. São Paulo: UNESP, 2000. 158 p.

ROSSINI, G. The criticism of rhetorical historiography and the ideal of scientific method: history, nature and science in the political language of thomas hobbes. In: PAGDEN, A. (Ed.). *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University, 1990, (Ideas in context). p. 303–324.

RYAN, M. T. Assimilating new worlds in the sixteenth and seventeenth centuries. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 23, n. 4, p. 519–538, oct. 1981.

SEED, P. Taking possession and reading texts: Establishing the authority of overseas empires. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, v. 49, n. 2, p. 183–209, 1992.

SHAPIRO, M. National times and other times: re-thinking citizenship. *Cultural Studies*, New York, v. 14, n. 1, p. 79–98, jan. 2000.

SHAW, K. *Indigeneity and political theory: sovereignty and the limits of the political*. New York: Routledge, 2008. 256 p.

SHWARTZ, V. Benjamin for Historians. *The American Historical Review*, Chicago, v. 106, n. 5, pp. 1721–1743, dez. 2001.

TESCHKE, B. *The Myth of 1648: Class, geopolitics, and the making of modern international relations*. New York: Verso, 2004. 312 p.

TODOROV, T. *A Conquista da America*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 400 p.

TOULMIN, S. E. *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago, 2002. 235 p.

WALKER, R. B. J. State sovereignty and the articulation of political space/time. *Millennium: Journal of International Studies*, Thousand Oaks, v. 20, n. 3, p. 445–461, mar. 1991.

_____. *Inside/Outside: International relations as political theory*. Cambridge: Cambridge University, 1993. 248 p. (Cambridge Studies in International Relations).

_____. International/inequality. *International Studies Review*, Hoboken, v. 4, n. 2, p. 7–24, 2002.

_____. The double outside of the modern international. *Ephemera: theory and politics in organization*, London, v. 6, n. 1, p. 56–69, fev. 2006.

WATSON, A. *A evolução da sociedade internacional*. Uma análise histórica comparativa. Brasília: Editora UnB, 2004. 476 p.

WEBER, C. Performative states. *Millennium: Journal of International Studies*, Hoboken, v. 27, p. 77–95, mar. 1998.

WEBER, M. *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001. 230 p. (A obra-prima de cada autor).

ZAMMITO, J. Koselleck's philosophy of historical time(s) and the practice of history. *History and Theory*, Hoboken, v. 43, n. 1, p. 124–135, fev. 2004.