

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

RENATO PAES RODRIGUES

**HEGEL E O HISTORICISMO FRENTE AO DESAFIO DA
CONTINGÊNCIA**

Mariana
2017

RENATO PAES RODRIGUES

HEGEL E O HISTORICISMO FRENTE AO DESAFIO DA CONTINGÊNCIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História.

Área de concentração: Poder e linguagens

Linha de pesquisa: Poder, espaço e sociedade

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata

Mariana
Instituto de Ciências Humanas e Sociais/ UFOP
2017

R696h Rodrigues, Renato Paes.
Hegel e o historicismo frente ao desafio da contingência [manuscrito] /
Renato Paes Rodrigues. - 2017.
219f.:

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. História - Filosofia. 3. Historicismo. I. Mata, Sérgio Ricardo da. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU: 93/94

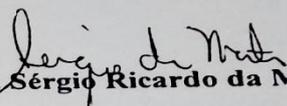
Catálogo: www.sisbin.ufop.br

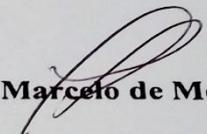


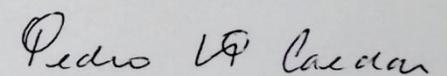
Renato Paes Rodrigues

"Hegel e o historicismo frente ao desafio da contingência"

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em História da UFOP como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.


Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata
Departamento de História/UFOP


Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel
Departamento de História/ UFOP


Prof. Dr. Pedro Spínola Pereira Caldas
Departamento de História/UNIRIO

Scanned by CamScanner

Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação em História e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de Ouro Preto pela oportunidade de desenvolver esta pesquisa com êxito.

A todos os professores do DEHIS e de outros departamentos que, de alguma maneira, contribuíram com minha formação nesses sete anos de UFOP. Em especial, aos professores Marcelo de Mello Rangel, Marcelo Abreu, Luisa Rauter Pereira, Helena Mirando Mollo, Bruno Almeida Guimarães, Marta Luzie de Oliveira Frecheiras, Celso Taveira e José Arnaldo.

Ao professor Sérgio Ricardo da Mata, não apenas por ter orientado esta pesquisa, mas por todos os anos que tem acompanhado e avaliado meu trabalho sobre as relações entre Hegel e o historicismo, com muito profissionalismo e ética.

A todos os professores do ensino básico que tive aula. Aos professores do Cursinho Popular da Acepusp e Cursinho Popular da Geografia da USP.

Aos meus amigos de São Paulo, da república Zona, do ICHS, de Mariana, que fizeram desta caminha algo mais leve, além de terem contribuído para o meu crescimento pessoal. Em especial, Ailson Rodrigues, Thiago Paschoal, Anita Carvalho, Maria Franzoni, Gabriel Monteiro, Jefty Moreira, Juan Lopes, Ana Gabriela, Alair de Oliveira, Rodrigo Yuri, Aniele Almeida, Aída Tedesco, Luis Fernando, Daniel Cunha, Mauro Franco, Hebert Faria Sena, Aguinaldo Medeiros, Danilo Ferreira, Marco Sávio, Israel Habaruc, Alessando Goulart, Maria Clara Cobbuci, Ana Carolina M. de Souza, Henrique Dutra, Fernando Ciríaco, Igor Giacomassi, Augusto Ramires, Matheus Maia, Vitor Cascelli.

Ao amigo Elder Natan, pela amizade e pela revisão do texto final.

À minha família, Ana Maria, Tereza, Ademir, Reinaldo, Josefina, José Nilton, Giovana, Júlia, Ana Rita, Lourdes e Sueli, pelo carinho e afeto.

À minha mãe, Maria Senhora Rodrigues, pelo amor incondicional, por sua luta em me educar diante de tantas dificuldades econômicas e sociais, fazendo

com que eu valorizasse ainda mais os estudos na Universidade.

À Edgleice Santos da Silva, por mais de cinco anos de relação, com muito amor, companheirismo e lealdade.

Resumo

RODRIGUES, Renato Paes. *Hegel e o historicismo frente ao desafio da contingência*. 2017. 217f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana/MG.

Esta dissertação reavalia o debate entre o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel e os historicistas clássicos, Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt e Johann Gustav Droysen, tendo como fio condutor o problema da contingência. É possível afirmar que todos os autores citados respondem de algum modo ao desafio da contingência pela ideia de continuidade do processo histórico, ainda que no caso de Ranke e Burckhardt, isso não pareça ter relação com a filosofia da história hegeliana. Em Droysen, por outro lado, a ideia de continuidade tem nitidamente uma precedência hegeliana. Desse modo, nossa hipótese é de que há um desenvolvimento ou continuidade da história, que, com o passar dos séculos, torna a humanidade mais integrada e complexa, sendo Hegel fundamental para compreender esta dinâmica.

Palavras – chave: Hegel, filosofia da história, historicismo.

Abstract

RODRIGUES, Renato Paes. *Hegel e o historicismo frente ao desafio da contingência*. 2017. 217f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana/MG.

This dissertation re-examines the debate between philosopher Georg Wilhelm Friedrich Hegel and classical historicism, Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt and Johann Gustav Droysen, with the problem of contingency as the guiding principle. It is possible to affirm that all the mentioned authors respond in some way to the challenge of contingency by the idea of continuity of the historical process, although in the case of Ranke and Burckhardt, this does not seem to have relation with the philosophy of the Hegelian history. In Droysen, on the other hand, the idea of continuity clearly has a Hegelian origin. Thus, our hypothesis is that there is a development or continuity of history, which, over the centuries, makes humanity more integrated and complex, and that Hegel is fundamental to understand this dynamic.

Key – words: Hegel, philosophy of history, historicism.

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1 – Hegel e a história	18
1.1 – Os anos de formação	18
1.2 – Dos conflitos com Schelling aos anos finais em Berlim	26
1.3 – O sistema hegeliano	29
1.4 – Filosofia da história	47
1.5 – Hegel historiador	53
1.6 – Algumas críticas à visão histórica de Hegel	65
Capítulo 2 – O conceito de historicismo e seus problemas	69
2.1 – Desenvolvimento do historicismo	69
2.2 – A crise do historicismo	77
2.3 – Revalorização do historicismo	84
2.4 – Interpretando o historicismo no Brasil	86
Capítulo 3 – Hegel e Ranke	90
3.1. - Um pouco da trajetória de Ranke	90
3.2. - Heranças e críticas do modelo rankeano de historiografia	95
3.3 – A crítica de Ranke à filosofia da história	99
3.4 – Uma relação mais próxima entre Ranke e Hegel	109
3.5. - Respostas possíveis a Ranke	115
Capítulo 4 – Hegel e Burckhardt	130
4.1 – Da teologia à história	132
4.2 – Os anos de Burckhardt em Berlim	140
4.3. - O conservadorismo de Burckhardt	144
4.4. - Reflexões sobre a história universal	150
4.5. - Nietzsche contra Hegel	160
Capítulo 5 – Hegel e Droysen	167
5.1 – A importância de Droysen à teoria da história	168
5.2 – Historicismo em Droysen	172
5.3 – Droysen por Droysen	175
5.4 – Continuidade em Droysen	192
Conclusão	209
Bibliografia	212

Introdução^{1*}

O que Georg Wilhelm Friedrich Hegel tem em comum com o historicismo do século XIX? Em termos historiográficos, certamente, ambos não têm uma boa recepção, rotulados muitas vezes com uma imagem caricatural pelos críticos, sobretudo após as catástrofes da primeira metade do século XX. Hegel não passaria de um “charlatão” ao conceber todo processo histórico culminando em sua “mente brilhante”, com a ideia do espírito absoluto e a realização da liberdade pelo Estado prussiano. Karl Popper, por exemplo, viu na filosofia de Hegel os germes dos regimes totalitários do século XX. Do historicismo, a imagem não poderia ser mais superficial: conservador, relativista e, até mesmo, positivista².

Contra este tipo de reducionismo, este trabalho procura analisar com cuidado a obra de Hegel, assim como a dos historicistas Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt e Johann Gustav Droysen. Além disso, procura aprofundar a relação do filósofo com esses historiadores, também recorrentemente vistos como se fossem apenas seus antagonistas. De modo mais preciso, a questão da *contingência* nos pareceu ser um problema interessante para conduzir este debate, já que ela é um tema fundamental à história e à filosofia.

Como nos lembra Dieter Henrich, em *Hegel en su contexto* (1990), o problema da contingência é fundamental para a filosofia, ao menos desde sua sistematização, e o *idealismo alemão*³ acrescentou algo a esta discussão. Os autores desta tradição procuravam explicar cada ente, pelo menos aparente, como necessário, além de fazer do pensar um *a priori*. Dessa forma, o idealismo foi condenado por querer se sobressair sobre a individualidade incomensurável, não se atendo aos limites da realidade. Traugott Krug, por exemplo, tinha plena

1 Todas as citações em línguas estrangeiras ao longo deste trabalho são traduções nossas, de modo que o texto tenha boa fluidez e seja mais compreensível para o público brasileiro.

2 Nos Estados Unidos, por exemplo, a imagem de Ranke foi construída como de um positivista pela revista *New History*, simplesmente por querer “mostrar aquilo que realmente aconteceu” (*wie es eigentlich gewesen*).

3 Tradicionalmente, as obras de Kant marcam o começo do idealismo alemão, passando por Schelling e Fichte, e tendo sua consumação em Hegel.

consciência do fracasso do idealismo ao tratar o problema da contingência: seria possível ter uma avaliação analítica dos fenômenos, mas nunca traduzi-los completamente à esfera do conceitual. Segundo Henrich, além de Krug, outros autores criticaram o idealismo, sobretudo, o de Hegel, como Emil Lask, Jonas Cohn, Theodor Häring e Nicolai Hartmann. Este último, por exemplo, viu o sistema hegeliano, ao ser desenvolvido, cair em contradição consigo mesmo. Justamente contra esses autores, Henrich demonstra que não há em Hegel uma busca por elevar toda contingência à esfera do plano conceitual:

... a continuação que o idealismo de Hegel certamente afirma a necessidade de todos os entes, mas que aspira, sem embargo, tão pouco deduzir todo o individual, que mais bem é a única teoria filosófica *que conhece o conceito de contingência absoluta*.⁴

Apesar de o problema ser antigo para a tradição filosófica, num ensaio bastante equilibrado sobre a sociedade moderna, o sociólogo Hans Joas definiu nosso tempo como a *era da contingência*,⁵ na contramão do diagnóstico do declínio, que descreve nossa era como um processo de corrosão, deterioração e desintegração social provocada, sobretudo, pelo capitalismo. Ele acredita que as mudanças podem ser perigosas, mas também podem trazer oportunidades – o que já seria um passo para além do pessimismo cultural. Se a contingência nos abre para o aumento de opções e para um número maior de consequências paradoxais, Joas identifica que no mundo urbano, diferente do pré-industrial, há um aumento real do número de opções individuais:

Foi a Primeira Guerra Mundial que fez a consciência da contingência, pelo menos em alguns países europeus, um fenômeno de massa, mas foi uma consciência tingida de tragédia. Um maior número de opções pode ser experimentado com a libertação e redenção, mas também como uma compulsão para ser livre; uma riqueza de encontros com a liberdade dos outros pode ser experimentada como aumento intenso da vida ou como uma ameaça.⁶

4 HENRICH, 1987, p. 200.

5 JOAS, 2004.

6 *Ibidem*, p. 396.

Sem entrar em detalhes sobre o ensaio de Joas, em suma, sua análise está basicamente relacionada às formas de interação da vida social no mundo moderno, o que acaba por limitar um pouco a discussão. Importa, nesse sentido, reiterar que o problema da contingência é antigo em termos filosóficos e sua significação mais usual é de *algo que é, mas podia ser diferente*, ou como definiu Niklas Luhmann, “*tudo é contingente que nem é necessário, nem impossível*”.⁷

Odo Marquard, de acordo com os pressupostos da antropologia filosófica, vai mais longe que Joas, ao dizer que o ser humano (de modo geral) é muito mais o resultado de acidentes (contingência) do que de suas escolhas. Por outro lado, diz Marquard, o projeto da modernidade radicado pelos filósofos foi justamente desfazer-se do acidental, sobretudo com Hegel, que quis construir a imagem do homem absoluto. “... Pretende, acima de tudo, ‘desfazer-se’ dos acidentes para que os homens sejam (uso a fórmula que Sartre emprega em *Ser e Nada*: ‘a escolha que eu sou’), sem exceção, não seus acidentes, senão o que escolhem ser”.⁸ Tal projeto de fazer o homem absoluto estaria presente em várias correntes filosóficas, como o idealismo alemão, o marxismo, o neomarxismo, mesmo sendo uma questão antiga, presente tanto na tradição grega quanto na cristã. Até Max Weber seria um herdeiro da necessidade de excluir o contingente, “pois a tese weberiana de racionalização crescente da sociedade leva à diminuição crescente de alternativas”.⁹

De fato, na modernidade a questão se amplia, especificamente, com a *dúvida metódica* de René Descartes, pondo em suspensão os juízos e valores até que a ciência encontrasse um método seguro de demonstrar a verdade, ou como diz Marquard, “o conhecimento está suspenso até que não se converta em conhecimento do absoluto”.¹⁰ Numa crítica aos frankfurtianos – considerados teóricos da ética –, Marquard acredita que Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel teriam levado a ideia de Descartes ao plano prático, colocando em suspensão a tradição enquanto seus valores não pudessem ser demonstrados como justos.

A resposta de Marquard aos filósofos do absoluto funda-se num dado

7 LUHMANN *apud* BRÜSEKE, 2004, p. 285.

8 MARQUARD, 1996, p. 2.

9 BRÜSEKE, 2004, *loc. cit.*

10 *Ibidem*, p. 3.

antropológico: de que o homem é um ser finito, de vida curta; logo, não tem tempo de cumprir o projeto de ser absoluto e por isso a filosofia deveria servir à vida cotidiana que é finita e falível. Neste aspecto, ele concorda com a moral provisória de Descartes, que serve ao conhecimento e às orientações da vida, onde tudo afinal é provisório. Entretanto, quando afirma que o projeto de Hegel não seria outro, senão o de se desfazer do accidental, sua crítica não parece inteiramente correta. É certo que toda filosofia hegeliana culmina na figura do espírito absoluto, entretanto, não de modo que a contingência seja suprimida completamente, mas que alguns de seus aspectos sejam racionalizados no processo dialético do homem com o mundo.

A partir dessas polêmicas, o que seria afinal a contingência e o suprassumir (*Aufheben*) para Hegel? No *Dicionário Hegel*, contingência (*Zufälligkeit*), contingente, fortuito, casual (*Zufällig*), possibilidade (*Möglichkeit*), contrasta com a necessidade (*Notwendigkeit*). Em termos concretos, para Hegel, o contingente é *o formalmente real que é possível ser ou não ser*. Apesar dos problemas em torno do conceito de *Zufälligkeit*, “Hegel infere que o contingente não é uma realidade (efetividade) imediata, mas também serve como a possibilidade ou a condição de uma nova efetividade”.¹¹ Suprassunção significa agarrar, apossar-se, mas também alçar, suplantando ou remover uma dificuldade ou contradição; em alemão, *Aufheben* (suprassumir) pode significar: 1. levantar, sustentar, erguer; 2. anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender; 3. conservar, poupar, preservar. Em Hegel, interessam os significados 2 e 3, “uma vez que, em sua opinião, é de grande interesse para o pensamento especulativo que *Aufheben* tenha sentidos opostos”.¹² O conceito de *Aufheben* esclarece-nos, então, o modo pelo qual a contingência se conserva no processo dialético:

Suprassumir dialeticamente – diz A. Kojève – significa suprimir conservando o suprimido, que é sublimado nesta e por esta supressão que conserva, e por esta conservação que suprime. A entidade supressa dialeticamente é anulada em seu aspecto contingente (e destituída do sentido, ‘insensato’) de entidade natural dada (‘imediata’): mas é conservada no que tem de essencial (e de significante e significado); sendo assim

11 INWOOD, 1997, p. 235.

12 *Ibidem*, p. 303.

mediatizada pela negação, ela é sublimada a um modo de ser mais “compreensivo” e compreensível do que o da realidade imediata de puro e simples dado positivo e estático, que não é resultado de uma ação criadora, isto é, negadora do dado. É na perspectiva da “supressão” que eleva, na perspectiva, portanto, de um dinamismo imanente ao processo de elevação de todo real – do seu ser de conflito – à vida da razão, que a lei da universal contradição apresenta-se a Hegel como o caminho doloroso por onde sair à objetividade da consciência reconciliada que, como “conceito” (Begriff) é também consciência universal.¹³

Em outros termos, se considerarmos a história como sinônimo de contingência, o palco do agir e sofrer humano, significa dizer que a filosofia hegeliana concebe a história na sua concretude contingente, mas no processo dialético conserva-se o que lhe é fundamental. Podemos deduzir também que efetividade seja o sinônimo de contingência ou história no pensamento hegeliano; no primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Ciência da Lógica*, Hegel adverte que a filosofia deve estar consciente de que seu conteúdo se produz no âmbito do espírito vivo, e constituindo em mundo (interior e exterior da consciência), ou seja, na efetividade:

Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser aí exterior e interior, é só fenômeno, [é] transitório e insignificante — e o que em si verdadeiramente merece o nome de efetividade. Enquanto a filosofia só difere segundo a forma de outro conscientizar-se desse único e idêntico conteúdo, é necessária sua concordância com a efetividade e a experiência; e mesmo essa concordância pode considerar-se como uma pedra de toque, ao menos exterior, da verdade de uma filosofia; assim como é para se considerar como o fim último e supremo da ciência o suscitar, pelo conhecimento dessa concordância, a reconciliação da razão consciente de si com a razão essente com a efetividade.¹⁴

Há mesmo certo ineditismo em Hegel ao conciliar história e filosofia, ser e pensar. Muitos intelectuais, sejam hegelianos ou não, admitem o valor dessa ideia que influenciou toda filosofia posterior (e também muitos historiadores), seja pela via do marxismo ou mesmo pela ontologia heideggeriana. Para Henrique Vaz

13 VAZ, 2012, p. 131.

14 HEGEL, 1995, p. 44.

Lima, por exemplo, Karl Marx teria compreendido o grande esforço de Hegel, que foi o de:

... conciliar a contingência histórica e a necessidade racional, a situar a razão mesma da história numa história da razão, que articule o imenso processo dialético os momentos e os planos que integram a experiência total do espírito do mundo.¹⁵

Desse modo, consideramos que, ao contrário do que coloca Marquard, Hegel nunca teve a pretensão de eliminar a contingência, mas de racionalizá-la. É verdade que desde os tempos de Jena, Hegel já expressava seu idealismo ao conceber que a verdadeira liberdade do espírito estava longe do arbítrio e do contingente, por se identificar dialeticamente à necessidade lógica e racional. Ainda na *Ciência da Lógica*, Hegel diz que a essência da história é a ideia, “mas sua manifestação está na contingência e no campo do arbítrio”.¹⁶ Além disso, o espírito e o pensamento se desenvolvem por mediações, “há o momento do *entendimento*, que delimita e analisa as noções de unilateralidade abstrata e ainda vazia de conteúdo; o momento da *negatividade dialética* e o momento da *unidade especulativa (Aufheben)*”.¹⁷ Todas essas fases que o espírito passa são momentos de todo lógico real. Uma realidade efetiva que não se confunde com a ciência pura da lógica. E essa realidade lógica é a síntese do pensar e do ser. Também significa uma relação dialética entre o atemporal (filosofia) e o temporal (história).

Hegel, portanto, a despeito de uma suposta escatologia do espírito, contribui para a história (enquanto processo e disciplina) ao trazê-la a consciência, através da dialética que nega a contingência, conservando seus momentos essenciais. Isto não implica em defender sua filosofia da história, tão contestada entre os historiadores, mas em reconhecer o que nela há de importante à compreensão tanto dos fatos empíricos quanto das questões meta históricas. Por isso, é importante dizer que a crítica de Marquard sobre o objetivo de Hegel em eliminar a contingência não é propriamente nova. Foram os historiadores do século XIX, precisamente aqueles chamados de *historicistas*, que criticaram com mais veemência sua filosofia da história. É desse embate com os “historicistas”

15 VAZ, 2012, p. 123.

16 HEGEL, 1995, v. 1, p. 57.

17 SOUZA, 1996, p. 833.

que acreditamos poder avaliar melhor em que medida Hegel ainda pode ser atual na reflexão sobre a prática historiográfica, a teoria da história e, tão ou mais importante, sobre os problemas do mundo contemporâneo. Desse modo, o fio condutor de nossa pesquisa será avaliar como Hegel, no diálogo com os historicistas, precisamente, Ranke, Burckhardt e Droysen, lida com o problema da contingência.

No primeiro capítulo, traremos uma visão global da obra de Hegel, assim como um pouco de sua trajetória intelectual e os problemas específicos relacionados à sua filosofia da história e à questão da contingência. No segundo capítulo, a ideia é apresentar, em linhas gerais, o desdobramento do conceito de historicismo e seus problemas, para, desse modo, termos uma base mais consistente para a continuidade do trabalho. Assim, nos capítulos subsequentes, abordaremos como cada um dos autores citados responde ao pensamento Hegel sobre a história e a questão da contingência.

Nossa hipótese é de que, a despeito do caráter essencialmente contingente do mundo, existe um *desenvolvimento* ou *continuidade da história*, que, com o passar dos séculos, torna a humanidade mais integrada e complexa. No caso específico de Hegel, significa dizer que formas antigas nunca conseguem se reestabelecer de acordo com sua constituição original; novas sínteses são produzidas no processo de suprassunção, resguardando algo das formações anteriores. Romper com a modernidade implicará, nesse aspecto, assumir a própria continuidade da mesma em outra configuração. O que talvez não se sustente empiricamente nas concepções de Hegel sobre a história seja a ideia do progresso do espírito, e aí os historicistas são fundamentais como um ponto de contraposição. Ou seja, é possível mesmo afirmar que existe um *sentido histórico*, não necessariamente providencial e racional, mas que se revela depois que a *coruja de minerva lança voo*.

Se quisermos encontrar o lugar de Hegel no cristianismo, por exemplo, diz Gérard Lebrun, devemos compreender o que ele pensa sobre a vida ética, o estado e o mundo, porque há uma vocação mundana na filosofia especulativa, mas depurada e espiritualizada. Entretanto, como um cristão propriamente, Hegel estaria em terreno profano. Por isso, a originalidade da supressão hegeliana está

relacionada a ideia de irreversibilidade do processo histórico, como tão bem observou Lebrun ao mencionar Joaquim Ritter:

Joaquim Ritter mostrou muito bem a originalidade de Hegel nesse ponto: inútil inventar uma nova religião (August Comte), inútil voltar à civilização cristã e regredir para antes da *Aufklärung* e da Revolução (reação romântica) – porque agora somos, *efetivamente*, cristãos.¹⁸

18 LEBRUN, 1988, p. 53.

Capítulo 1 – Hegel e a história

1.1 – Os anos de formação

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em 27 de agosto de 1770, em Stuttgart, capital do ducado de Württemberg¹⁹, numa família protestante relativamente abastada, pois seu pai (formado em direito em Tübingen) trabalhava como funcionário da corte. Hegel foi educado tanto na escola quanto em casa pela mãe, que lhe ensinava latim. Seus diários evidenciam que sempre foi muito estudioso, tanto que aos oito anos de idade já estava lendo obras de Shakespeare. A infância de Hegel ainda seria marcada por muitas doenças, além de perder sua mãe de maneira precoce, aos 11 anos de idade. Teve dois irmãos: um deles fez carreira militar, seguindo Napoleão na batalha da Rússia e nunca mais foi visto.

Mesmo não fazendo parte da *Ehrbarkeit*²⁰, a família de Hegel acompanhou as mudanças de um mundo aristocrático para o do iluminismo e todas implicações sociais que disso resultava. Numa das principais biografias sobre Hegel, Terry Pinkard (2000) nos informa que sua família, por ser de classe média, ficou excluída dos melhores postos no governo de Württemberg, mas ele teria sido mais educado que muitos membros da *Ehrbarkeit*. A pedido da mãe, seu pai o matriculou no *Gymnasium Illustre*, onde teve contato com as ideias do iluminismo e com as velhas tradições teológicas, como o humanismo protestante. Nesse contexto, o caminho mais provável era se tornar pastor em Württemberg. “No Ginásio Illustre, Hegel poderia obter uma educação iluminista e ainda estar preparado e qualificado para a formação teológica em Tübingen”.²¹

Por quatro anos estudou antigas e novas línguas, matemática e ciência moderna; agregou ideias do renascimento e do iluminismo, tendo um relativo afastamento dos velhos ensinamentos de Württemberg, conscientizando-se da

19 Era um período de muitas agitações políticas em Württemberg, que passava por mudanças constitucionais, numa relativa vitória dos protestantes sobre os católicos. O líder local, Karl Eugen – a quem o pai de Hegel servia –, precisou atender demandas internas por mais direitos, sobretudo, pela pressão exercida por Frederico, *O Grande*, rei da Prússia na época. Foi também um período de decadência do Sacro Império Romano, consumado com as Guerras Napoleônicas.

20 *Ehrbarkeit*: nobreza que ficou excluída com as reformas processadas no ducado de Württemberg.

21 PINKARD, 2000, p. 8.

importância da cultura grega à modernidade. De acordo com Pinkard, três nomes foram centrais para Hegel: J.J. Moser²², que lhe deu noções de retórica constitucional e da filosofia de Immanuel Kant; Jacob Friedrich von Abe, que escreveu um livro sobre Kant, *Um ensaio sobre a natureza da razão especulativa para um teste do sistema de Kant*, defendendo que o mundo era uma criação divina e que nossas experiências tinham relação com este princípio; e Gotthold Ephraim Lessing, que lhe mostrou o que seria a religião iluminista, mas era ainda preciso reconhecer e tolerar as demais religiões, porque todas reconheciam a humanidade – ainda que Hegel demonstrasse desprezo pelo catolicismo. Portanto, é de se imaginar que a juventude de Hegel foi marcada por uma formação eclética, de modo que não perdia contato com a religião, assim como apreciava as novas ideias do iluminismo.

Aos dezoito anos, Hegel ingressa na Faculdade de Teologia de Tübingen, onde conheceria dois homens que mudariam sua vida, o poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843) e o filósofo Friedrich Schelling (1775-1854). Se o caminho natural de Hegel era algo direcionado à vida religiosa, esses dois amigos o influenciaram a se tornar um homem de letras. Por outro lado, quando Hegel chega a Tübingen, a instituição parecia ser um apêndice do seminário protestante que havia estudado, mas, pior, porque não tinha espaço para as discussões em torno do iluminismo, num ambiente de muito nepotismo e que mantinha uma tradição ligada à escolástica medieval.²³ Logo, Hegel se desinteressou pelos estudos, mesmo sendo um estudante exemplar e que mantinha o sonho de tornar-se um homem de letras. Por ser um antigo seminário agostiniano, os alunos deveriam se comportar como verdadeiros monges, seguir duras regras, além de serem vigiados. Quem não obedecesse às leis, era punido com a falta de vinho e com a prisão estudantil (*Karser*), o que só afastava cada vez mais o jovem Hegel dos estudos oficiais.

Hölderlin e Schelling foram seus colegas de quarto, compartilhando a

22 Moser é importante também por ser o primeiro pensador conhecido que ressignificou o conceito de *Bildung*. Se antes o termo estava ligado apenas com a formação de coisas físicas, com ele, passa a significar um processo ou resultado da educação ou cultivação. O conceito também será fundamental para Hegel.

23 Essas instituições estavam ainda fundadas em antigas estruturas medievais, que mantinha certos privilégios nobiliárquicos e currículos ultrapassados para a época. Pinkard também afirma que o ambiente em Tübingen só pôde melhorar com a morte de Karl Eugen em 1793, pois seu sucessor transferiu as melhores mentes do *Karlsschule* para lá.

antipatia em relação ao seminário e à ideia de se tornar pastor. Nesse mesmo período, eles sentiam que a Alemanha estava estagnada, arrasada ainda pela Guerra dos Trintas Anos (1618-1648), não conseguindo acompanhar os novos ideários do iluminismo, difundidos na França e na Inglaterra. Por isso, queriam reformas, inspirando-se na leitura de Kant, em questões relacionadas à liberdade e à espontaneidade.

Hegel e Hölderlin estavam alienados dos estudos, mas o advento da Revolução Francesa (1789)²⁴ mudou tudo, porque viram nela uma abertura para transformações no seminário e de Württemberg em geral, que estava imersa em provincianismo e corrupção. Na verdade, só se entusiasmaram com a revolução após algumas derrotas que a Alemanha contrarrevolucionária sofrera para a França, na batalha de Valmy. Depois da batalha e com a presença de estudantes franceses no seminário, nossos jovens estudantes receberam notícias da França, entusiasmado-se com os novos ideários e com a esperança de reformar o ducado. Anedotas posteriores falam do “trio da liberdade”, que apesar de alguns exageros, se encantaram com a revolução, tanto que Schelling traduziu a Marselhesa para o alemão.

Em 1790, formou-se um clube para discutir a revolução, e Hegel fazia parte, fundado por outro seminarista Christian Ludwig Wetzel, que tinha lutado do lado francês na batalha de Estrasburgo. O “trio da liberdade” criaria ainda o jornal *Minerva*, editado por Johann Wilhelm von Archenholz. Posteriormente, o clube foi se enfraquecendo, até mesmo porque havia muita pressão das autoridades do ducado.

Amigos de Hegel participaram da revolução, mas tiveram que relativizar suas posições sobre ela, como Schelling; ele mesmo nunca foi interrogado. Seja como for, esses acontecimentos lhe deram a percepção de que a revolução trazia elementos para repensar sua carreira como pastor protestante e mais: “Hegel, como muitos intelectuais alemães da época, tendia a ver a emergente Revolução Francesa como uma versão mais recente da velha Reforma Protestante, destinada

24 Hegel estava entusiasmado tanto com as leituras de Kant quanto com a Revolução Francesa, mas é importante observar que: “não tardou em perder o seu fervor revolucionário, mas, apesar da sua crítica ao Terror em *FE*, acreditou durante a vida inteira que a revolução era uma fase necessária ao crescimento do Estado moderno, no que nunca seria inteiramente obliterada pela Restauração”. INWOOD, 1997, p. 33.

a conduzir a sociedade para uma melhor condição ética”.²⁵ Tudo isso endossou a vontade dos estudantes em reformar o seminário e terem mais autonomia na formação intelectual.

Se as leituras oficiais do seminário não atraíam Hegel e seus colegas, as discussões extracurriculares eram muitas²⁶; Schelling, por exemplo, se inclinou para o spinozismo, e pensava que o próprio Hegel poderia se tornar um. Estavam também atraídos pelo panteísmo de Lessing, que concebia Deus como um só e todos simultaneamente, quebrando com a ideia de um Deus individual. Destes autores, sem dúvida alguma, Kant foi um nome central nas discussões de Schelling e Hölderlin, conhecido e debatido por Hegel, mas que ainda considerava como apenas mais um filósofo, se interessando mais por Rosseau. Duvidava se a razão era o que sustentava a ação moral, como estava em Kant. Isso lhe custou depois algumas tensões com Schelling, que via neste afastamento de Hegel em relação a Kant, uma falta de contribuição ao debate.

De todo modo, Hegel manteve um certo interesse por Kant, sobretudo, através de dois teólogos rivais: Gottlob Storr e Carl Immanuel Diez. Este último, no contato com Kant, se opôs aos ensinamentos religiosos do seminário. De outro lado, Storr, um teólogo ortodoxo, acreditava que o conhecimento passava pela revelação divina e a razão poderia somente ser utilizada nesses termos. Ou seja, ele tentava harmonizar ortodoxia com o desenvolvimento do iluminismo, e Diez era um forte oponente desta tendência. Diez se baseava na *Crítica da Razão Pura* (1781) para refutar Storr, a partir da colocação de Kant, que só podemos ter experiências de coisas que são possíveis e que nossa experiência deve ter uma ordem causal, refutando a ideia de revelação. Ele acabou influenciando os três amigos – ainda que Hegel em menor grau – a estudar Kant, Karl Leonhard Reinhold (o primeiro pós-kantiano) e Friedrich Immanuel Niethammer. A revisão em termos morais que Kant promoveu, certamente influenciou Hegel. Kant não via Jesus como um supernatural, mas como exemplo de moralidade, e que nesses

25 PINKARD, 2000, p. 26.

26 Retratado por seus contemporâneos como um “homem velho”, por desde jovem ter um semblante sério e circunspecto, o desinteresse de Hegel pelo seminário o fazia alternar sua vida cotidiana entre diversão e leituras de seu interesse como Schiller, Platão e Montesquieu. Mas ele realmente gostava de dançar, sair, visitar garotas, como alguns de seus amigos, lhe rendendo algumas punições no *Karser*.

termos deveríamos ter uma “igreja invisível” da moralidade. Era a crença de que com a razão, o mundo poderia ser iluminado pela ética. Os três amigos se viam como membros da “igreja invisível”, mas Hegel ainda permanecia um pouco desconfiado em relação à centralidade dada por Kant à razão, considerando também a paixão como um grande motor das ações humanas.

Em 1793, no último semestre de seminário, Hegel volta a Stuttgart por conta de uma doença, fazendo os exames finais na cidade natal. Neste momento, aprofundou seus estudos “anti-kantianos”, além de dedicar algum tempo à leitura das tragédias gregas, sobretudo, as de Sófocles. Neste mesmo período, escreve seu primeiro ensaio, *O espírito do cristianismo e seu destino (Der Geist des Christentums und sein Schicksal)*, em resposta ao entusiasmo de Schelling e Hölderlin ao kantismo, tratando do papel da religião na vida pública e do indivíduo, mas que não chegou a publicar. A principal questão era mostrar que a “igreja invisível” proposta por Kant, que não depende de nada externo, nem mesmo de alguma revelação, seria insuficiente, dado a quantidade de tentações não-morais no mundo. Essa pura fé deveria estar articulada a algo externo, como à razão iluminista ou mesmo à “igreja visível”. “O que ele vê como necessário em vez disso é uma união da razão iluminista e do coração humano; os ideais kantianos da razão e da dignidade humana exigem uma ‘religião do povo’ para serem colocados em prática”.²⁷ Pinkard acredita que a associação de Hegel entre iluminismo e elementos religiosos subjetivos, como sentimento e sabedoria, são influências do pietismo – apesar dele nunca ter sido um. Em síntese, todo esse ambiente o incitou a pensar numa religião popular (*Volksreligion*) que pudesse reformar a Alemanha, porque no mundo moderno, a fragmentação social seria um inviabilizador na criação de qualquer interesse comum. No fim das contas, porém, não indicou muito bem como realizar isso.

Ainda em outubro de 1793, depois de receber seu diploma do seminário, Hegel consegue um emprego de tutor²⁸ de crianças (*Hofmeister*) em Berna

27 PINKARD, 2000, p. 41.

28 Esses tutores eram contratados para educar e acompanhar jovens aristocratas em viagens, orientando-os. Mais do que o conhecimento, o tutor também estava ali para evitar que esses jovens fizessem “besteiras”. Os manuais diziam para ficarem afastado de vinho, mulheres e dados. Normalmente, se contratava seminarista porque a oferta era grande, o que correspondia em outros termos, pagar um baixo salário.

(Suíça), trabalhando para a família do Capitão von Steiger. Tornou-se, então, o que se chamava na época de “filósofo popular”, sem pretensão de nada além disso, ensinando seus tutorados de acordo com o iluminismo. Esses filósofos populares conseguiam complementar a renda publicando artigos em jornais populares, que estavam em expansão. Viam nesse ofício uma possibilidade de se tornarem professores universitários, e a aristocracia poderia, de algum modo, reconhecê-los, mas era algo muito difícil, até mesmo por não ser o ambiente intelectual dos sonhos de Hegel.

Mesmo com as adversidades enfrentadas na casa dos Steigers, Hegel tinha aquele espírito trazido de Stuttgart, um otimismo em relação à educação iluminista, que era relacionada à ideia de *Bildung*²⁹, ressaltando a autonomia do indivíduo. Na Alemanha, *Bildung* e iluminismo, mesmo tendo suas características próprias, eram ideias que se complementavam. Um homem de *Bildung* transcendia a velha formação aristocrática e até mesmo os homens de letras da Revolução Francesa. Era a ideia de uma autocultura que estaria acima de nobres e burgueses filisteus. Hegel acreditava na *Bildung* e, como outros, que ela estava fundida com o ideal revolucionário da Grécia antiga. Ele achava que nobres – como von Steigers – seriam deslocados e ele realocado por ser um homem de *Bildung*.³⁰

Foi então que Hegel começou a tratar os fenômenos numa perspectiva mais histórica, atraído pelos desdobramentos da Revolução Francesa,

29 Na cultura alemã, além do já citado Moser, *Bildung* será um conceito fundamental para autores como Goethe, Fichte, Herder, Schelling. O interesse de Hegel pela *Bildung* nasce certamente da influência desses contemporâneos, destacando-se os significados de cultura e educação. Mais do que isso, ao consultar o dicionário de Michael Inwood, identifica-se que a ideia de educação e cultura do filósofo alemão nasce como crítica do *Emílio* de Rousseau, “que entende a educação perfeita como a remoção de obstáculos ao desenvolvimento natural das aptidões da criança, em especial isolando-a da vida civilizada corrente [...] Hegel argumentou que a educação envolve a superação da natureza e a conversão ‘da Ética (*das Sittliche*) na segunda natureza do indivíduo’”. INWOOD, 1997, p. 85. E diferente do iluminismo em geral, que concebeu a educação como um processo linear de aperfeiçoamento da sociedade, conforme a superação da fé pela razão, “Hegel, em contrapartida, viu a educação [...] como progressão de um estágio de unidade natural primitiva para um estágio de alienação e externação, e daí para um estágio de harmoniosa reconciliação (*Versöhnung*). *Ibidem*, p. 86.

30 Von Steigers pertencia a oligarquia de Berna, que lutava contra os revolucionários franceses e a favor da Prússia e da Áustria. Eleições eram apenas simulacro da dominação de algumas famílias aristocráticas, como a dos Steigers, a quem, contraditoriamente, Hegel teve que servir. A relação com o capitão Steigers parecia boa no começo, estando Hegel a par de vários assuntos domésticos, mas no fim de sua estadia em Berna, não se pode dizer o mesmo. Ela serviu ao menos para que ele alimentasse sua cultura com livros do iluminismo francês e inglês, através da biblioteca privada e da biblioteca de Berna.

compreendendo que não era possível permanecer no formalismo da dedução ou de especulações *a priori*. A modernidade teria se estabelecido na dicotomia entre revolução e restauração, iluminismo e romantismo, objetividade e subjetividade, como princípio formativo histórico, colocando o desafio de refletir sobre essa tensão, do ponto de vista filosófico e empírico. Essa é uma das ideias de *Hegel and the French Revolution* (1982), importante obra em que Joaquim Ritter analisa a filosofia do direito de Hegel na compreensão do mundo moderno.

A própria filosofia é direcionada para a análise do processo histórico concreto e é, portanto, levada para além do formulário cultural de oposição entre a subjetividade romântica e o Iluminismo, para os problemas que condicionam e suportam essa oposição ao longo do próprio processo histórico. Isto começa em Berna, e com isso o ponto decisivo é alcançado que, em seguida, também conduz Hegel para longe de seus amigos e do ideal de sua juventude.³¹

Se Hegel oscilava sobre suas opiniões a respeito da revolução, sendo um duro crítico de Robespierre, queria que ela tivesse alguma influência na Alemanha capaz de acabar com a corrupção, e com a ortodoxia de Tübingen e Württemberg. Pinkard acredita que esse período foi de pouca produtividade intelectual para Hegel, em meio a um ambiente aristocrático hostil para um homem de *Bildung*. Com efeito, Hegel se afasta de Rosseau, aproximando-se mais de Fichte e, sobretudo, de Kant, a respeito dos valores éticos, refletindo sobre a possibilidade de se estabelecer uma “religião positiva”, que seria uma espécie de síntese da religião cristã com a moral kantiana. Não seria uma aplicação integral de Fichte e Kant, pois o filósofo popular teria seu próprio método, capaz de conduzir a Alemanha à revolução. Mas segundo Pinkard, ele estava juntando fragmentos da filosofia prática kantiana à sua formação teológica em Tübingen, com interesse no que considerava ser os problemas e as promessas da Revolução, e o resultado foi um todo que não só parecia remendado, sem conseguir dar respostas cruciais para os problemas básicos. A tentativa de Hegel em “completar” a filosofia kantiana, aplicando-a para os problemas de uma “religião do povo” parecia chegar a um “beco sem saída”.

31 RITTER, 1982, p. 66.

Certo é que Hegel não estava satisfeito com a vida em Berna. Sabendo da situação do amigo, Hölderlin consegue um novo trabalho para ele de tutor em Frankfurt, que à época tinha um ambiente muito mais cosmopolita. Hölderlin estava muito feliz de poder encontrar o velho amigo. Questões políticas também atraíam Hegel, que viu a reabertura do parlamento de Württemberg depois de 26 anos, em 1796, para decidir questões relativas ao pagamento de tributos aos franceses que ocupavam o ducado na época. Vivia-se um tempo de esperança que a revolução pudesse estourar; esperava-se que os invasores, liderados por G. Moreau, apoiassem um movimento revolucionário. Porém, as dificuldades relativas ao domínio francês eram grandes, além do medo que as forças contrarrevolucionárias reagissem, como estava acontecendo na própria França. Hegel estava atento a tudo isso, escrevendo ensaios, criticando o povo de Württemberg e suas decisões.

Já em Frankfurt, encontraria um ambiente mais favorável aos seus propósitos, com uma postura mais moderada, e sem aquele ímpeto de educar moralmente as pessoas. Mais importante foi o reencontro com Hölderlin, uma grande amizade que não se perdeu com a distância. Hölderlin, influenciado por Schelling, estava num momento pós-kantiano, mergulhado nas discussões filosóficas e políticas de seu tempo, além de sua vida intensa como poeta.

O reencontro com Hölderlin foi muito decisivo para Hegel, porque se sentiu entusiasmado com a nova era, e a ser um filósofo que respondesse à idade moderna, largando seus primeiros escritos por algo mais robusto. No entanto, as primeiras tentativas foram decepcionantes, Hegel tinha fracassado neste projeto. Surpreendentemente, isso rapidamente mudou. Depois da morte do pai em 1799, ele retorna a Stuttgart para se reunir com a família e dividir a herança. Ao retornar para Frankfurt com uma boa quantia de dinheiro, decide não ser mais *Hofmeister*. Deste modo, retoma seus escritos filosóficos, querendo agora entender a economia política, o capitalismo moderno (economia política) e o poder da reforma de uma verdadeira religião, sem saber muito de suas consequências.

Assim, em 1800, Hegel decide ir atrás da carreira de filósofo popular. Viaja a Mainz para ver de perto os resultados da revolução, não hesitando em procurar Schelling, com quem ele não se correspondia desde Berna e que agora

estava no círculo literário de Niethammer. Schelling tornou-se um grande professor com 23 anos e era potencialmente quem substituiria Fichte em Jena, após esse ser demitido por suposto ateísmo em 1799. Pediu em 1800 que Schelling o ajudasse a ficar em Bamberg, onde se dedicaria mais aos estudos que as “farras”, além de querer ver a experiência católica de perto, em vez de uma cidade protestante. Ele disse que seu “ideal de juventude teve que tomar forma de reflexão”, ou melhor, de um *sistema*.

1.2 – Dos conflitos com Schelling aos anos finais em Berlim

Hegel achava que Schelling estava indo para um lado esotérico da filosofia pós-kantiana, enquanto ele estava a caminho de ser tornar um filósofo mais prático e popular. No entanto, posteriormente admitiu que Schelling estava certo na posição filosófica que tinha assumido. Queria ir para Bamberg, mas Schelling o convidou para encontrá-lo em Jena, onde chegou em janeiro de 1801.

Hegel era um homem de meia idade e em Jena tinha a chance de realizar seus sonhos. Estava decidido, mesmo com alguma relutância, que sua intervenção na vida se daria com a formação de um sistema, seguindo o modelo de Fichte, implicando também numa mudança de seu estilo de escrita, tornando-o mais científico e rigoroso (influência de Hölderlin) que seus escritos fluidos de juventude. Tanto a universidade como a cidade de Jena apresentavam uma rica vida cultural e acadêmica³², o que não acontecia com outras universidades alemãs,

32 O ambiente em Jena era tão diversificado que atraía não só intelectuais, que pretendiam ter uma leitura menos dogmática do movimento pós-kantiano, e que as pessoas assumissem sua liberdade. A questão era como fazer do dogmático um homem livre, emancipado, pensando então no impacto da revolução para a renovação do espírito germânico. Pinkard acredita que, curiosamente, foi de uma leitura errada das ideias de Kant e Fichte que fizeram o romantismo emergir, no qual a arte deveria ser este veículo de emancipação, se tornando algo político. Imaginação era a palavra do momento, unindo arte e filosofia, mas muito antes do levante kant/fichteano na Europa já pairava essa ideia, como em Hobbes, que achava que era isso que distinguia os europeus dos selvagens americanos. Dois nomes foram centrais no movimento romântico de Jena: August Schlegel e Friedrich Schlegel. Em comum, os dois levavam uma vida não muito convencional, com romances envolvendo escândalos de separação, filhos, etc. Se juntaram a ele, Hölderlin, Novalis (Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg) e Schiller. E quem cunhou o termo romantismo foi F. Schlegel. Schlegelmacher também fazia parte do grupo, mesmo não morando em Jena. F. Schlegel radicalizou a ideia de liberdade em Fichte para defender a não distinção entre arte moderna e antiga, para dizer também que o artista era livre para manifestar o que quisesse. Poderia se

que estavam em decadência por seu ensino arcaico, medieval e atrasado.³³

Jena estava protegida por Basileia dos decretos napoleônicos, que fechou outras universidades germânicas; tornou-se um centro que atraía muitos intelectuais para vários cursos, como o de filosofia. Em 1785, Christian Gottfried Schütz começou a divulgar a filosofia de Kant no jornal *Allgemeine Literatur Zeitung*, o que renderia uma quantia boa aos professores na escrita de artigos. Johann Wolfgang Goethe também foi fundamental para o desenvolvimento de Jena, entrando na instituição em 1775. Este conseguiu trazer intelectuais de peso, como Schiller, ainda que por um curto período, mas suficiente para atrair mais estudiosos.

Com ajuda de Schelling, Hegel torna-se *Privatdozent* na Universidade de Jena, graças à sua dissertação de doutorado, *Sobre as órbitas dos planetas* (1801), onde buscou provar que o sistema solar teria sete planetas. Ainda em 1801, publicaria seu primeiro livro, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, obtendo a aprovação e colaboração de Schelling, ajudando a aumentar a reputação deste na Universidade.

Na mesma época, começa a dar aulas sobre lógica e metafísica, e dois

distinguir entre arte clássica e romântica, sendo esta última caracterizada pela ironia, pela liberdade que não poderia se prender às regras como na primeira. O ideal de liberdade, de autodeterminação de Fichte, recebeu uma leitura diferente entre os românticos, que radicalizaram a ideia do “self”, como alguém que poderia aceitar ou rejeitar o mundo em volta, o que poderia levar um desprendimento do ambiente, o que parece ter sido mais explorado na arte, pois as categorias abstratas do entendimento de Fichte ficaram de lado, valorizando mais a emoção e a sensualidade. Nascido em Jena, (em parte da leitura de Fichte), o romantismo não chegou a ser sistematizado como um sistema filosófico, mas em Jena, pode ser caracterizado por quatro aspectos: 1. crença na união do conhecimento, fragmentado e não lógico, que só poderia vir da imaginação e da experiência; 2. valorização da espiritualidade subjetiva e a forma relativa dos horizontes da vida consciente; 3. crítica à visão iluminista da natureza e à tradição ortodoxa religiosa; 4. imaginação acima do mero intelecto.

33 Essas outras universidades não proporcionavam boas perspectivas para os jovens bacharéis. Se na França isso foi resolvido após a revolução, no período napoleônico muitas universidades alemãs foram extintas: “Entre outras, Colônia (fundada em 1388) terminou sua vida em 1798; Helmstedt (fundado em 1576) deixou de ser depois de 1809; e Frankfurt an der Oder (nascido em 1506) expirou em 1811. De fato, vinte e duas universidades alemãs (mais de metade do número existente anteriormente) deixaram de existir durante o período napoleônico”. PINKARD, 2000, p. 89. E não era de se esperar que Jena, uma cidade pequena, fosse tão importante. Ela ficou conhecida pela força de seus estudantes, que, além disso, eram boêmios e tinham uma sociedade secreta, etc. Entre outros centros, também se destacava Gottingen, fundada em 1737, que estava dedicada à vida moderna, à diminuição da teologia, apesar de ter sido um lugar importante para a crítica bíblica. Pagava bem os professores e queria atrair pessoas importantes, mas não só nobres, que preferiam ir mais às academias de cavalaria que à universidade; pode-se dizer que os Hanovers, ligados à família real inglesa, tinham uma estrutura muito melhor que Jena, e esta era mantida por nobres, que não estavam muito envolvidos e nem concordavam sempre, mas isso teria favorecido o livre pensamento entre os intelectuais.

outros cursos com Schelling: *Introdução à ideia e limites da verdade filosófica e Disputas filosóficas*. Juntos embarcam na ideia de editar um jornal – como era moda na época – o *Kritische Journal der Philosophie*, em que Hegel escreveu vários artigos com a influência de Schelling. O progresso do jornal criou problemas entre os amigos, pois Schelling enxergava Hegel mais como um seguidor do que alguém que poderia ter sua própria ascensão. Ele se viu numa posição difícil, por conta da velha amizade e de suas ambições acadêmicas que poderiam diminuir com um possível rompimento com Schelling. De uma relação aparentemente boa, as aulas de Hegel agravaram a diferença entre os dois:

... cedo ficou claro que não era bem assim. Em especial, as lições de Hegel em Jena – sobre lógica, direito natural, história da filosofia etc. - são consideravelmente diferentes no tema, conteúdo e estilo da obra de Schelling, e apresentam as linhas principais de seu sistema subsequente. As relações entre os dois se deterioraram e, em 1803, Schelling partiu, indo assumir uma cátedra em Würzburg.³⁴

Apesar de ser *Privatdozent* e posteriormente professor adjunto (1804) em Jena, Hegel levava uma vida de professor relativamente modesta, além da instabilidade que a cidade tinha por conta domínio napoleônico. De todo modo, em 1806, ainda em Jena, Hegel escreve a primeira grande obra de seu sistema, a *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)*, mesmo ano que Napoleão derrotava a Prússia, na famosa batalha de Jena. Assim, por problemas pessoais e com o fechamento da universidade em consequência da ocupação francesa, Hegel deixa Jena, indo para Bamberg, na Baviera. Na curta passagem por Bamberg, consegue publicar essa primeira grande obra, além de permanecer por um ano como editor do jornal pró-napoleônico *Bamberger Zeitung*.

Já em 1808, Hegel é nomeado diretor de um *Gymnasium* em Nürnberg, onde permaneceria até 1815, dando aulas de filosofia, que posteriormente seriam coligidas e publicadas como *Propedêutica filosófica*. Nesse mesmo intervalo, casa-se com a aristocrata Marie von Tucher, com quem teve dois filhos e, depois, em 1817, adotam outro filho, Ludwig Fischer (falecido em 1831). Entre 1812 e 1816, publica a *Ciência da Lógica*, que lhe proporcionou assumir a titularidade da

34 INWOOD, 1997, p. 33.

cátedra de filosofia em Heidelberg.

Em Heidelberg, publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em 1817. Certamente, a obra mais pedagógica de seu sistema, reeditada e publicada em 1827 e 1830. Depois da morte de Fichte, é convidado a assumir a cátedra deste em Berlim em 1818, permanecendo aí até sua morte em 1831. Em Berlim, depois de publicar a *Filosofia do Direito* em 1821 e outros ensaios, Hegel se dedica quase exclusivamente a dar aulas em três áreas: estética, filosofia da história e filosofia da religião. Em 1830, torna-se reitor da Universidade de Berlim, cargo ocupado por pouco tempo. No verão de 1831, Hegel buscou refúgio nas vizinhanças da cidade, contra uma epidemia de cólera. Durante esse retiro, terminou a revisão da primeira parte da *Ciência da Lógica*. Entretanto, ao retornar para o período acadêmico do inverno, contraiu a doença e morreu em 14 de novembro do mesmo ano. Foi enterrado como pediu, ao lado de Fichte.

1.3 – O sistema hegeliano

Agora trataremos mais de perto nossa questão, ou seja, de compreender como Hegel desenvolve sua filosofia da história e como aparece o problema da *contingência*. Para tanto, não basta apenas sabermos de suas lições em Berlim sobre a filosofia da história³⁵, mas é preciso, no mínimo, uma visão geral da fase sistemática de seu pensamento, a saber, que vai da escrita da *Fenomenologia do Espírito*, em 1806, à sua morte em 1831. Além disso, uma perspectiva cronológica não será mais importante para nós, referente a esse período, porque obras como a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e *Ciência da Lógica* contêm conceitos fundamentais para uma compreensão mais clara de obras como a *Fenomenologia do Espírito*.³⁶ Acreditamos que essas obras podem, em certa medida, nos dar uma

35 Nos cursos de teoria da história e mesmo em trabalhos acadêmicos da área, costuma-se fazer uma análise da visão de Hegel sobre a história, limitada à filosofia da história, sobretudo, a parte sobre a razão na história. Uma de nossas preocupações nesta reavaliação das relações entre Hegel e o historicismo, foi justamente pesquisar em que medida outras obras do filósofo poderiam nos proporcionar um aprofundamento teórico dos conceitos e problemas relacionados à história.

36 “O título completo desta obra é Sistema de ciência: primeira parte. *A fenomenologia do espírito* (*System der Wissenschaft: Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes.*) Foi originalmente concebido como a parte introdutória do sistema que Hegel tinha em vista em seus escritos e

visão mais rica sobre as reflexões de Hegel sobre a história.

Primeiro, concentramo-nos em algumas ideias e conceitos presentes no primeiro volume da *Enciclopédia*, a *Ciência da Lógica*, principalmente, a parte introdutória, o pensamento a respeito da objetividade metafísica, o pensamento a respeito da objetividade, o pensamento quanto à objetividade do saber imediato.³⁷ Antes de falarmos propriamente destes conteúdos, cabe ressaltar que o discurso inaugural de Hegel em Berlim (outubro de 1822), que tinha como pano de fundo a *Enciclopédia*, revela sua crença de que teria chegado o momento de realização efetiva da filosofia como ciência, porque antes ela não estaria atenta ao absoluto, presa à caducidade e à contingência. A partir da recuperação da nacionalidade alemã através do povo e do rei: “Chegou então o tempo em que o *Estado ao lado* do governo do mundo *efetivo*, também desabroche autonomamente o *reino do livre pensamento*”.³⁸

Na *Enciclopédia*, Hegel parte da reflexão que a filosofia não pressupõe objetos imediatos dados pela representação e, em comum com a religião, tem Deus por objeto. Ambas tratam do finito, da natureza e espírito humano, em relações entre si e com Deus; entretanto, a filosofia exige mostrar a necessidade de seu conteúdo, de provar o ser e as determinações do seu objeto. É um pensar que se distingue do pensar ativo, tais como sentimento, intuição e representação. Por outro lado, crítica a postura de seu tempo, que segundo ele, coloca o pensar em campo de oposição ao sentimento (religião), se esquecendo que apenas o homem tem a capacidade de possuir religião e que o conteúdo é sempre objeto da consciência, seja por representações ou conceitos, podendo esse se confundir. Outra coisa seria, por exemplo, fazer do pensamento o próprio objeto – campo da filosofia. Como já demonstramos na introdução, essa ideia de filosofia proposta

conferências de Jena. Após algumas *partidas em falso*, começou no inverno de 1805-6 a escrever a introdução ao seu sistema, ao qual, em conjunto com a *Lógica*, estavam programadas para ocupar o primeiro volume. Mas a introdução expandiu-se e, no verão de 1806, passou a ser concebida como uma parte separada”. INWOOD, 1997, p. 141.

37 “A *Enciclopédia* de Hegel também foi concebida como um compêndio para acompanhar suas lições. [...] foi publicada para um público maior, Hegel adicionou aos parágrafos ‘comentários’ que frequentemente contêm material empírico, o qual só vagamente se relaciona com o parágrafo principal. Sucessivas edições da obra aumentaram o número e a extensão desses *Adendos*: a segunda edição tem quase o dobro da primeira; a terceira é um pouco mais extensa do que a segunda; a póstuma quarta edição, publicada pelos seus seguidores, acrescenta a muitos parágrafos ‘adendos’ que são excertos de suas lições”. INWOOD, 1997, p. 112.

38 HEGEL *apud* SOUZA, 1996, p. 832.

por Hegel não se reduz à pura abstração, pelo contrário, se produz na efetividade interior e exterior, no que ele denomina de *efetividade*, ou num termo menos filosófico, na história.

O grande problema que se coloca em relação ao uso do conceito de filosofia é que investidas empíricas e/ou subjetivas não alcançam ideias como espírito, liberdade, Deus; não porque estariam fora do campo da experiência, mas por serem conceitos infinitos. Hegel admite, realmente, que esses conceitos não estão no campo do sensível, entretanto, são experimentados no âmbito da consciência. De outro lado, afirma que a razão subjetiva não toca o particular (exterior e contingente) e não dá forma à necessidade (*Notwendigkeit*). Que seja capaz de preencher este vazio só o pensamento especulativo, numa verdadeira relação recíproca com as ciências empíricas:

A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e o utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências – as leis, os gêneros, etc. - e o utiliza para o seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras.³⁹

Desse modo, a filosofia pode se ocupar do sensível, imagens, fins, e é na diferença dessas formas que o espírito dá satisfação à sua interioridade suprema que é o pensar. Esse, por sua vez, engendra-se em contradições, perdendo-se na rígida não identidade dos pensamentos, ficando preso ao seu contrário, mas a necessidade superior o vence, porque a natureza do pensar é dialética. Entretanto, Hegel adverte que o pensar não pode cair na misologia (repulsa ao pensamento e/ou à racionalidade). Se a filosofia nasce da experiência, ela tem a capacidade de elevar-se da consciência natural, sensível e raciocinante, estabelecendo-se assim a primeira relação negativa, encontrando aí sua satisfação universal (absoluto, Deus). De outro lado, as ciências empíricas estimulam a vencer a forma, na qual a riqueza de conteúdo é oferecida, colocando o pensamento em desenvolvimento a partir deste conteúdo, para depois produzi-lo livremente conforme a necessidade da coisa mesma:

39 HEGEL, 1995, v. 1, p. 49.

Enquanto a filosofia deve, assim, seu desenvolvimento às ciências empíricas, dá-lhes ao conteúdo a mais essencial figura da liberdade (do *a priori*) do pensar e a verificação da necessidade [Notwendigkeit] em lugar da constatação do achado e do fato de experiência; de maneira que o fato se torna a apresentação e a reprodução da atividade originária e perfeitamente originária [que é a] do pensar.⁴⁰

Portanto, a filosofia última é o resultado das que a precederam e por isso contém o princípio de todas, sendo por isso mais rica e desenvolvida. Por outro lado, Hegel acredita que em termos de história da filosofia, existe a possibilidade de libertação da exterioridade histórica (uma filosofia que não se apresente como sistemática não pode se denominar científica), pois, para ele, o verdadeiro só existe enquanto totalidade. Aqui Hegel difere-se das enciclopédias ordinárias,⁴¹ reafirmando a filosofia como o pensar do pensar, e sua característica circular:

... o ato livre do pensar é isto: colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por isso *se engendra e se dá seu objeto mesmo*. No mais, esse ponto de vista, que assim aparece como *imediato*, deve, no interior da ciência, fazer-se *resultado*; e na verdade o resultado último da ciência, no qual ela alcança de novo seu começo e retoma sobre si mesma. Dessa maneira, a filosofia se mostra como círculo que retoma sobre si, que não tem começo – no sentido de outras ciências – de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto esse quer decidir-se a filosofia, mas não para a ciência enquanto tal.⁴²

Outro importante aspecto da *Ciência da Lógica* é que nela Hegel demonstra com muita clareza que correntes de pensamento ele estava criticando, para criar seu próprio sistema. Basicamente, faz menção a três grandes perspectivas: à metafísica antiga, ao empirismo moderno e, sobretudo, à filosofia crítica.

40 HEGEL, 1995, v. 1, p. 54.

41 A palavra enciclopédia foi formada na segunda metade do século XVI, para designar uma educação circular, universal, fazendo exame geral de todas artes e ciências, seguindo uma determinada sistematização, seja de categorias ou mesmo em ordem alfabética. Por outro lado, “a escolha de Hegel do título pode ter sido influenciada pelos regulamentos educacionais bávaros de 1808, os quais prescreveram a instrução numa ‘enciclopédia filosófica’” (um curso que Hegel deu como reitor do *Gymnasium* de Nuremberg) e pela *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1814), de G.E. Schulze”. INWOOD, 1997, p. 112.

42 HEGEL, *op. cit.*, p. 58.

Em relação à primeira, diz ele, tudo deriva do procedimento ingênuo de se tomar o objeto do modo imediato, que não tem consciência do pensar em si e contra si mesmo. Essa seria então a antiga metafísica, uma simples visão do entendimento sobre os objetos da razão, que acreditava poder conhecer o *em si* pelo pensamento; um modo abstrato capaz de conhecer, por exemplo, o absoluto por predicados. Os antigos não tinham consciência dos limites através do estudo por predicados, que eles não se esgotam e estão ligados entre si, “... são diversos por seu conteúdo, de modo que são, *uns em relação aos outros*, recebidos *de fora*”.⁴³ Hegel censura também a ideia de poder predicar Deus, o que seria um grave erro e que acabou tornando a metafísica antiga dogmática. Mesmo assim, viu alguma positividade entre os antigos:

... o que tinha de bom era a consciência de que só o pensamento é a essencialidade do essente – deram a matéria, para essa metafísica, os filósofos da antiguidade e especialmente escolásticos. Na filosofia especulativa entendimento é sem dúvida um momento; mas um momento em que não se permanece. Platão não é um metafísico dessa espécie, e menos ainda Aristóteles, embora habitualmente se acredite no contrário.⁴⁴

Sobre o empirismo, teria algo em comum com a metafísica antiga: a ideia que as representações derivam exclusivamente da experiência. É uma necessidade de ir ao conteúdo concreto e a possibilidade de tudo poder provar segundo seu método, buscando na experiência interior e exterior, em vez do pensamento mesmo. Eleva o percebido, que é diferente da experiência à forma de representações, proposições e leis universais, tudo devendo derivar daí. “O conhecer empírico tem o firme ponto de apoio, segundo o lado *subjetivo*, no fato de que a consciência possui na percepção sua *própria e imediata presença e certeza*”⁴⁵. O verdadeiro deve estar na efetividade e existir para a percepção, negando o suprassensível em geral e deixando o pensar na pura abstração, universalidade e identidade formal:

43 HEGEL, 1995, v.1, p. 93.

44 *Ibidem*, p. 101.

45 *Ibidem*, p. 103.

A ilusão básica no empirismo científico é sempre esta: utilizar as categorias metafísicas da matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito, etc., e além disso avançar por silogismos na linha de tais categorias, ali pressupondo e aplicando as formas do silogismo; e não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e prática metafísica; e usa essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente.⁴⁶

Em síntese, se a experiência se encontra em dois elementos: 1) na matéria, singularizada, infinitamente diversa e, 2) na forma – determinações da universalidade e necessidade, para Hegel, o erro do empirismo estaria nessa diversidade acolhida por uma universalidade e necessidade injustificada, uma contingência subjetiva sem conexão.

Do mesmo modo que o empirismo, a filosofia crítica aparece admitindo a experiência (ou o fenômeno) como o único terreno do conhecimento, a matéria e suas relações universais. A universalidade e necessidade já se encontram no que se chama experiência, no entanto, não derivam do empírico enquanto tal, porque são conceitos do entendimento que constituem a objetividade dos conhecimentos da experiência, ou seja, os juízos sintéticos *a priori*, que podem ser verificados na filosofia de Kant e Hume. Segundo Hegel, é um tipo de filosofia que, antes de tudo, examina os conceitos de entendimento, não a partir do conteúdo e da relação determinada, mas da oposição entre objetividade e subjetividade – diferenças dos elementos no interior da experiência.

O fundamento dos conceitos de entendimento parte da *identidade originária* do *eu* no *pensar*, sendo que as categorias – apriorismos vazios e sem matéria – recebem pelas representações o conteúdo multiforme, elevando a percepção à objetividade e à experiência, ao contrário, dos sentimentos e intuições que ficam apenas na subjetividade. Tais categorias não captam a *coisa em si*, porque o campo da percepção não teria condições para isso, mas para Hegel ela “exprime o objeto na medida em que se *abstrai* de tudo o que ele é para consciência, de todas as determinações do sentimento, como de todos os pensamentos determinados [a respeito] do objeto”.⁴⁷ Restaria, então, o abstrato, o vazio, ainda como algo além, o negativo da representação, como produto apenas

46 HEGEL, 1995, v.1, p. 104.

47 *Ibidem*, p. 114-115.

do pensar, o *eu* como objeto de si mesmo.

Hegel reconhece que Kant teria descoberto a razão como faculdade do incondicionado, do infinito, em contraste com a faculdade do entendimento, presa ao objeto, ao finito e ao condicionado. Por outro lado, a *Crítica da Razão Pura* evidencia que as categorias têm sua fonte na *consciência de si*, e por isso, não é algo objetivo. Sua objetividade está vinculada à subjetividade. Por isso, Hegel acredita que a crítica kantiana é apenas um idealismo subjetivo que não penetra o conteúdo, ficando só na abstração – Apesar disso, admite ser importante a ideia do incondicionado desenvolvida por Kant –:

No idealismo kantiano, no que concerne ao racional, o defeito é lançado em conta dos pensamentos, de modo que eles são insuficientes, por serem inadequados ao percebido e a uma consciência que se restringe ao âmbito do perceber; os pensamentos não são encontrados em tal consciência. O conteúdo do pensamento para si mesmo aqui não vem à discussão.⁴⁸

Na tentativa de conhecer o incondicionado, esse tipo de filosofia cai em antinomias, ou seja, duas proposições opostas sobre o mesmo objeto, afirmadas com igual necessidade. Contradições que não são em si, que estão no âmbito do fenômeno, mas cuja solução está restrita à cognição, ao espírito.⁴⁹ Em última análise, para Hegel, isso é uma postura que nega a possibilidade de conhecer *Deus* e sua relação com o *ser*. O *ser* seria a essência mais real de todas, o abstrato simples e o *pensar*, a determinidade simples abstrata, que estariam numa unidade abstrata através do conceito (ideal da razão), não fazendo diferença ir do *ser ao abstrato do pensar ou do abstrato do pensar ao ser*.

O *ser*, numa atitude imediata, é determinado de maneira infinitamente variada, uma coleção de contingências múltiplas ou fins e relações conforme um

48 HEGEL, 1995, v. 1, p. 119.

49 “Kant, na verdade, apreendeu a razão como faculdade do incondicionado. Entretanto, que ela é reduzida simplesmente à identidade abstrata, então está aí ao mesmo tempo implicado o abdicar de sua incondicionalidade, e então a razão, de fato, não é outra coisa que entendimento vazio. Incondicionada é a razão somente por não ser determinada de fora por um conteúdo a ela estranho; senão, antes, determina-se a si mesma e por isso em seu conteúdo está junto a si mesma. Ora, segundo Kant, a atividade da razão só consiste expressamente em sistematizar, pela aplicação de categorias, a matéria fornecida por meio da percepção; quer dizer, em trazer essa matéria a uma ordem exterior, e com isso seu princípio é meramente a *ausência de contradição*”. *Ibidem*, 129.

fim. Agora, na linguagem hegeliana, pensar o *ser* perfeitamente é tirá-lo da contingência e singularidade, aprendendo-o como um universal, em si e para si, que age conforme fins universais, como no caso de Deus. No caso do abstrato *pensar*, é uma determinação que só resta à prova do *ser aí* de Deus. Se num primeiro momento, *ser* e *pensar* aparecem como singular e universal, aqui o universal não contém o determinado (empírico), porque o *ser* não pode ser deduzido do conceito. Hegel até admite que *ser* e *pensar* são distintos, mas no caso de Deus é outra coisa: "... Deus deve ser expressamente o que só pode ser *pensado como existente*, [o ser] em que o conceito inclui o ser. É essa unidade do conceito e do ser que constitui o conceito de Deus".⁵⁰ É ainda algo formal, mas inclui o *ser*, pois o conceito já é a relação consigo mesmo da suprassunção e mediação; *ser* não é outra coisa que isso, a unidade indeterminada e a atividade desta unidade indeterminada. Ainda sobre a filosofia kantiana, Hegel identifica uma importante contradição entre razão teórica e razão prática; o que Kant recusou para a segunda, reivindicou para a primeira: a livre autodeterminação.

Depois dessas considerações a respeito de algumas tradições filosóficas, finalmente Hegel começa a tratar de sua lógica, que ele divide em três momentos: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*. O lado abstrato (ou do entendimento) é uma determinidade fixa que se diferencia por outra determinidade, um abstrato limitado que situa o pensamento enquanto entendimento, para si subsistente e essente. O momento dialético (ou negativamente racional) "é o próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas"⁵¹, que por vezes se considera falso, nula e sem conteúdo, mas é "antes a natureza própria e verdadeira das *determinações do entendimento* das coisas e do finito em geral".⁵² Se constitui como um tipo de reflexão que ultrapassa a determinidade isolada, um relacionar-se, em que o entendimento fica exposto como negação. Mais que isso, para Hegel, a dimensão dialética provoca todo progredir científico e a verdadeira elevação não exterior sobre o finito. Por fim, "o especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o

50 HEGEL, 1995, v. 1. p. 128.

51 *Ibidem*, p. 162.

52 *Ibidem*, p. 163.

afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”.⁵³ E contra qualquer suspeita de idealismo abstrato, a lógica hegeliana não pode ser compreendida se não tivermos em mente sua ligação com o concreto:

1-) a dialética tem um resultado *positivo* por ter um *conteúdo determinado*, ou por seu resultado na verdade não ser o *nada vazio, abstrato*, mas a negação de *certas determinações* que estão contidas no resultado, precisamente porque este não é um *nada imediato*, mas um resultado. 2-) esse racional, portanto, embora seja algo pensado – também abstrato – é ao mesmo tempo algo *concreto*, porque não é unidade *simples, formal*, mas a *unidade de determinações diferentes*. Por isso a filosofia em geral nada tem a ver, absolutamente, com simples abstrações ou pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos.⁵⁴

Outra importante parte da *Enciclopédia* para nosso trabalho diz respeito à noção de *efetividade*, um conceito que inclui o pensamento em relação dinâmica com a concretude e que afasta Hegel de qualquer possibilidade de pensar o conhecimento como representação. Além disso, a partir deste conceito, Hegel desenvolve o que entende por *possibilidade, contingência e necessidade*. Seguindo o desenvolvimento do raciocínio, efetividade é unidade que veio a ser imediatamente da existência (exterior) e da essência (interior), “... a relação que veio a ser idêntica consigo mesma: está, portanto, subtraído ao ultrapassar, e sua exterioridade é sua energia; nela está (o efetivo) refletido sobre si; seu ser aí é a manifestação de si mesmo, não de um outro”.⁵⁵

A efetividade enquanto identidade (em geral) é possibilidade, uma *reflexão sobre si* que se contrapõe à unidade concreta do efetivo, posta como essencialidade inessencial e abstrata. E possibilidades são modalidades, abstrações vazias da *reflexão sobre si*, interior suprasumido somente posto, abstração insuficiente, que pertence somente ao pensar subjetivo. Supostamente, sua regra seria a não-contradição, assim, sendo tudo possível para identidade, mas também impossível, onde o concreto contradiz. Hegel discorda deste tipo de asserção, considerando o discurso mais vazio. Se o efetivo é, como diferente da

53 HEGEL, 1995, v. 1, p. 166.

54 *Ibidem*, p. 166-167.

55 *Ibidem*, p. 266.

possibilidade, o concreto exterior, ele considera também que é o imediato inessencial, determinado como algo apenas possível, logo: “nesse valor de uma simples possibilidade, o efetivo é algo *contingente*, e, inversamente, a possibilidade é a simples *contingência* mesma”.⁵⁶ Diz ainda que:

Possibilidade e contingência são momentos da efetividade: interior e exterior postos como simples formas que constituem a *exterioridade* do efetivo. Têm elas sua reflexão sobre si no efetivo determinado *em si* mesmo, no *conteúdo* – enquanto é sua razão – determinidade essencial. A finitude do contingente e do possível consiste pois, mais precisamente, no ser diferente da determinação da forma em relação do conteúdo; e portanto, de alguma coisa é contingente e possível, isso depende do conteúdo.⁵⁷

Contingência, como *ser posto*, é igualmente *suprassumida*: uma exterioridade *essente aí*, que é também uma possibilidade de *ser um outro*. Desse modo, totalidade diz respeito à exterioridade desenvolvida num círculo de determinações da possibilidade e efetividade, imediata e mediada uma pela outra, que permutadas, tornam-se a *necessidade* (*Notwendigkeit*). “A efetividade *desenvolvida*, enquanto permuta – que recai na unidade – do interior e exterior, a permuta de seus movimentos opostos, que são reunidos em *um* só movimento, é a *necessidade*”.⁵⁸ Em um dos adendos da *Enciclopédia*, aparece que o conceito é a verdade da necessidade, e a contém em si como suprassumida; assim como vice-versa, a necessidade em si é o conceito. Além disso, a ideia de necessidade contraria a tese, tão difundida entre os historiadores, de que a filosofia da história hegeliana seja apriorística:

Cega, a necessidade só o é enquanto não é conceituada; e por isso nada mais absurda que a denúncia de fatalismo cego que se faz à filosofia da história, porque ela considera sua tarefa como o conhecimento da necessidade do que sucedeu. A filosofia da história recebe, com isso, a significação de uma teodiceia; e os que acreditam honrar a providência divina ao excluir dela a necessidade rebaixam-na de fato, por essa abstração, a um arbítrio cego e carente de razão.⁵⁹

56 HEGEL, 1995, v. 1, p.270.

57 *Ibidem*, p. 271.

58 *Ibidem*, p. 274.

59 *Ibidem*, p. 277-278.

No parágrafo 549 da *Enciclopédia*, o próprio Hegel admite que a ideia da história como um fim essente em si e para si (determinações que se desenvolvem segundo o conceito) possibilitou aos críticos acusá-lo de ter uma perspectiva apriorística. Ou, num sentido genérico, a filosofia é acusada de escrever a história *a priori*. De todo modo, ele responde sem hesitar que a história tem um fim último em si e a para si, providencial e racional. Se existe algum a priori merecedor de crítica não diz respeito ao pressuposto racional, mas a tentativa forçada de adequar a realidade em conceitos arbitrários. “Censura, só pode merecê-la pressupor representações ou pensamentos arbitrários, e querer encontrar e representar em conformidade com eles os acontecimentos e os fatos”.⁶⁰

O que significa, desse modo, a contingência em termos de filosofia da história e teodiceia? Para o filósofo Slavoj Žižek é a ideia de *retroatividade* que possibilita reafirmar a filosofia da história de Hegel como um resultado das experiências passadas e que sua teodiceia não se enquadra numa visão providencial da história (ao menos num sentido tradicional). Por isso, não se pode interpretar a predestinação como se Deus já tivesse decidido nosso destino; o que nos predestina está relacionado ao passado puramente virtual, que só de modo retroativo pode ser reescrito por nossas ações, cabendo ao indivíduo descobrir seu destino preexistente:

O que é ofuscado, portanto, é a reversão dialética da contingência em necessidade, ou seja, o modo como o resultado de um processo contingente assume a aparência de necessidade: as coisas, retroativamente, terão sido necessárias.⁶¹

Não por acaso a *coruja de Minerva* sintetiza bem o pensamento de Hegel sobre a história; o que se pode denominar por totalidade tem a ver com uma visão *a posteriori* que o passado adquire quando da consumação de uma ação. Um momento histórico que não se restringi ao presente, incluindo passado e futuro numa ordem simbólica total e que não é um *a priori* transcendental. Provisoriamente, portanto, pode-se afirmar, ao contrário do que pensa Marquard,

60 HEGEL, 1995, v. 3, p. 321.

61 ŽIŽEK, 2013, p. 56.

que Hegel não se desfaz da contingência em sua filosofia da história, mas a racionaliza, no processo de sua transformação em necessidade.

Dieter Henrich afirma que Hegel opera diferente de Fichte, para quem as contingências exteriores deveriam ser completamente reprimidas no âmbito conceitual. No caso de Hegel, sua teoria sobre a ética consiste precisamente em reconhecer a atuação livre da contingência, na medida em que não atribui nenhuma determinação essencial à contingência em si. Mas se a ética deixa a contingência em sua liberdade, a subjetividade protesta contra a mesma, porque o Eu em si mesmo já está enredado na Ideia. Exige, assim, que a necessidade ética faça do contingente algo que não é simplesmente contingente. Há uma sobreposição da contingência, que conquista uma verdade superior, ainda que seja apenas provisória. “Porque a verdadeira eticidade só pode fundamentar-se em desistir do particular de cada caso, assim como o conceito abstrato da necessidade somente pode constituir-se na autopoisição do contingente”.⁶² Em outros termos, significa aquele processo da *Aufheben* (suprassumir), ou seja, em que o conservar inclui dentro de si o negativo, algo que venha a ser privado de sua imediatez como contingência, para se tornar algo mais compreensível.

São essas ideias que nos permitirão trabalhar melhor com a questão da *continuidade* nos capítulos subsequentes em resposta ao desafio da contingência, nos quais analisaremos mais de perto as relações de Hegel com o historicismo de Ranke, Burckhardt e Droysen, que parecem também terem trabalhado com esse conceito (implícita ou explicitamente).

Antes de falarmos dos aspectos mais formais e do conteúdo da filosofia da história de Hegel, necessitamos ainda compreender um pouco mais o sistema como um todo, para que não reste dúvidas sobre o caráter revolucionário do seu pensamento e sua importância à ciência histórica e ao próprio historicismo. Para tanto, gostaríamos de trazer algumas ideias centrais da *Fenomenologia do Espírito*, que se complementam com ideias da *Enciclopédia*, além das relações que Jean Hyppolite estabelece entre essa obra e a *Filosofia da História*.

A *Fenomenologia*, cujo primeiro título foi *Ciência da experiência da consciência*, é uma obra que coloca Hegel entre os grandes autores clássicos e em

62 HENRICH, 1987, p. 210.

confronto com o idealismo alemão, no entender de Henrique Lima Vaz. É uma busca em descrever um caminho, de forma dialética, “passar de uma estação à outra”, para desvelar no fim o sentido do mesmo, que visa à superação da aporia kantiana entre o mundo fenomênico e a *coisa em si*:

Com a fenomenologia do espírito, Hegel pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo ou portador de uma ciência que aparece a si mesmo no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto do horizonte de seu saber.⁶³

O próprio devir do saber deveria ser exposto para substituir explicações psicológicas ou abstrações do saber, como o sistema anti-histórico de Kant. A grande originalidade de Hegel com *Fenomenologia* seria ter colocado o sujeito como fenômeno de si mesmo, tendo três grandes alcances para Vaz: 1.filosófico: o que significa a consciência experimentar a si mesma (ciência); 2.cultural: desafio do homem moderno, pelos conflitos, ver a razão florescer; 3.histórica: percorrer a história para se auto reconhecer a ciência. Partindo ainda do núcleo kantiano, a grande questão que se coloca é a inadequação do sujeito em relação ao objeto, não bastando a comparação entre a certeza subjetiva e a verdade objetiva, “mas será necessário submeter a verdade do objeto à verdade originária do sujeito ou à lógica imanente do discurso”.⁶⁴

De fato, Hegel não tinha dúvida do alcance da dialética, assim viu como positivo o embate entre sistemas filosóficos, porque seria o próprio desenvolvimento rumo à verdade (como na metáfora da flor e do fruto). Entretanto, aqueles envolvidos no conflito não teriam a capacidade de reconhecer a unilateralidade de seus pensamentos. Como sua grande questão é o devir, considera que a filosofia não deve se preocupar com os resultados, porque quando tenta isso, fica na mera aparência:

Com efeito, a coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é todo efetivo, mas sim o

63 VAZ, 2012, p. 14.

64 *Ibidem*, p. 17.

resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a diversidade é, antes, o limite da coisa: está ali onde deixa de ser; ou é o que a mesma não é.⁶⁵

Hegel quer buscar o universal, encarar “a coisa em si”, o que lhe faz querer aproximar a filosofia à ciência, para deixar de ser amor à sabedoria, para se tornar saber efetivo. E como na religião, deve-se buscar o absoluto pela intuição e sentido, ao contrário de uma tendência que vê só no conceito o verdadeiro. Semelhante à *Enciclopédia*, Hegel diz que por muito tempo a significação do mundo jazia no além extraterreno, e que no começo do século XIX, estava demasiado arraigado no terreno, sendo necessário a retomada da espiritualidade. Não seria fazer da filosofia algo edificante, ou conceito pelo conceito, mas acompanhar os desdobramentos do espírito, que naquele tempo passava um processo revolucionário de ruptura e grande inflexão, apesar de o velho *ser aí* ainda ser rememorado numa síntese da metafísica e do empírico:

O formalismo, que a filosofia dos novos tempos denuncia e despreza (mas que nele renasce), não desaparecerá da ciência, embora sua insuficiência seja bem conhecida e sentida, até que o conhecer da efetividade absoluta se torne perfeitamente claro quanto à sua natureza.⁶⁶

É um esforço em exprimir o verdadeiro pela substância (universal, Deus) e pelo sujeito. Qualquer movimento que não esse estará condenado a ser inerte. O sujeito só pode ser universal, enquanto for substância viva, tornando-se outro e não uma unidade originária e imediata. No caso de Deus, não há necessidade de passar por esse movimento, mas o *em si* (sujeito) deve buscar o *ser para si*, e só dessa maneira pode ser efetivo. Esse caminho ao absoluto, o *vir a ser de si mesmo*, é mediado pela negatividade, que imediatamente vem a ser, a reflexão que faz o sujeito voltar à sua simplicidade. E se a razão é agir conforme um fim, o fim é o começo, nesse movimento, assim como na natureza.

Portanto, ao contrário de uma visão da filosofia como preâmbulo ou

65 HEGEL, 2012, p. 27.

66 *Ibidem*, p. 34.

apriorismo, Hegel acredita que a filosofia como começo é falsa, pois seu próprio desenvolvimento é a evidência, que apenas pode ser concreta como ciência ou sistema. De modo mais específico, Hegel identificou ser pertencente aos tempos modernos e à sua religião, o aparecimento do sujeito cuja verdade se efetiva como sistema ou substância. Em suma, é a fase que o espírito se autodetermina:

Só o espiritual é o efetivo: é a essência ou em si essente: o relacionado consigo e o determinado; o ser outro e o ser para si; e o que nessa determinidade ou em seu ser fora de si permanece em si mesmo – enfim, o [ser] espiritual é em si e para si.⁶⁷

Se torna um estágio de supressão auto espiritual, ou seja, o puro conceito se determinando, o reino da ciência. “Esse em si deve exteriorizar-se e *vir a ser* para si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr consciência de si como um só consigo”.⁶⁸

Poderíamos continuar numa exposição minuciosa da *Fenomenologia*, no entanto, o que nos interessa mais de perto é saber, em que medida, ela se relaciona com *Filosofia da História*, antes de focarmos apenas nesta última. Categoricamente, Jean Hyppolite declara que a *Fenomenologia* não é uma história do mundo, apesar de manter relação com esta. Na primeira parte da obra, existem apenas algumas ilustrações esparsas de figuras históricas, como a do estoico. Hyppolite diz que os três momentos da primeira seção – Consciência, Autoconsciência e Razão – não devem ser vistos como sucessivos, pois não existem no tempo, senão que são momentos abstratos praticados por todo espírito e estudadas em evolução separada. Em relação aos capítulos Espírito, Religião e Saber Absoluto, o problema parece ser mais complexo; haveria até mesmo uma filosofia da história, com totalidades concretas, espíritos particulares, cidade Grega, Império Romano, etc., mas segundo Hyppolite, na *Enciclopédia*, Hegel fez desaparecer os capítulos do Espírito e Religião da *Fenomenologia*. O capítulo propriamente histórico seria do Espírito, do desenvolvimento concreto e original da razão no mundo, havendo ainda muitas lacunas. Com razão, Hyppolite compreendeu que a intenção de Hegel com a *Fenomenologia* seria a educação

67 HEGEL, 2012, p. 39.

68 *Ibidem*, p. 40.

singular do indivíduo e não um problema da história do mundo, em clara relação com o *Emílio* de Rousseau. Mas diferente de Rousseau, que pressupunha antes da fase reflexiva, a fase da percepção, Hegel levou a sério a imanência da história da humanidade na consciência individual:

A fenomenologia é o desenvolvimento concreto e explícito da cultura do indivíduo, a elevação de seu eu finito ao eu absoluto, mas tal elevação só resulta possível utilizando os momentos da história do mundo que são imanentes a esta consciência individual.⁶⁹

Se nos escritos de juventude Hegel considerava que a filosofia teria um papel pedagógico e prático, muito mais tarde, acredita Hyppolite, ele teria mudado sua visão: a filosofia chegaria agora demasiado tarde: “como pensamento do mundo aparece apenas quando a realidade já cumpriu e realizou seu processo de formação”.⁷⁰ Ou seja, a *coruja de minerva* só no começar do crepúsculo levanta voo, famosa frase de Hegel para descrever, no prefácio da filosofia do direito, o que seria o papel da filosofia. Hyppolite acredita que em 1807, Hegel já tinha consciência disso, mas por volta de 1820, adota uma postura mais conservadora:

Quando a consciência empírica se eleva até o saber absoluto deve captar ao mesmo tempo uma determinada história do espírito sem a qual este saber absoluto seria inconcebível; e esta captação, esta tomada de consciência, não é um retorno puro e simples ao passado, senão que é sua apreensão retrospectiva o que justifica esse passado e determina seu sentido.⁷¹

Ou seja, como Žižek, Hyppolite concorda com a ideia de que a filosofia (da história) deve ser pensada de modo retroativo. Por outro lado, o que parece ser contraditório na lógica hegeliana é que no último capítulo da *Fenomenologia*, o espírito absoluto, há uma admissão que a humanidade teria entrado numa nova fase de sua história, de caráter atemporal. Hyppolite advoga que, na verdade, há uma relação dialética entre o temporal e o supratemporal e, que, portanto, seria injusto decretar o fim dos tempos ao sistema de Hegel. “Sobrepasar toda

69 HYPPOLITE, 1946, p. 40.

70 *Ibidem*, p. 42.

71 *Ibidem*, p. 43.

transcendência e conservar, sem embargo, a vida do espírito é algo que supõe a relação dialética entre o temporal e o supratemporal, relação que não resulta facilmente pensável”.⁷² O artigo de Terry Pinkard, *Saber Absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no tempo* (2010), parece reforçar a ideia de Hyppolite, porque visa demonstrar que seria uma falsa aporia a filosofia como uma contemplação de verdades eternas, mas, por outro lado, seu próprio tempo apreendido no pensamento. Ele procura demonstrar também como essas noções se conciliam neste último capítulo, ou o estudo do juízo infinito que aparece no capítulo da Certeza sensível, porém, logo se percebe que ela é cheia de contradições e a razão não consegue compatibilizar com essa contradição, que também fracassa em outras partes da obra:

Portanto, assim como, à luz de Hegel, Kant verdadeiramente mostrara que a razão é levada a antinomias quando ela ultrapassa a experiência e emite juízos sobre o incondicionado, do mesmo modo Hegel quer argumentar que, quando se considera alguma esfera finita, limitada da experiência como incondicionada (como o “em si”, para utilizar a linguagem de Kant que Hegel adotou para seu uso próprio), recai-se também em algo como as antinomias kantianas.⁷³

Só o em si seria incondicionado, a essência absoluta para além da experiência, que se manifesta apenas de modo parcial. Logo, afirma Pinkard, todos os capítulos da *Fenomenologia*, antes do último, indicam os limites da razão, onde um objeto deixa de ser para virar outra coisa. Em geral, o grande problema que se coloca é saber como conceber algo fora de nós e algo dentro de nós, parecendo ser uma contradição insuperável, entre o mundo contingente e a essência atemporal. Pinkard crê ser o saber absoluto a última forma contingente do saber, pois nesse estágio o espírito está voltado à ciência, precedente a sua própria efetivação filosófica, remontando novamente a ideia de que a filosofia aparece como um balanço das experiências acumuladas. E como o mundo científico reflete a si mesmo, deixa de ser um fenômeno localizado para ser uma expressão do espírito, autoconsciente que lida e conhece o seu negativo. “Saber é saber de seu próprio limite. É também uma outra maneira de afirmar que sua

72 HYPPOLITE, 1946, p. 45.

73 PINKARD, 2010, p. 9.

filosofia pode ser nada mais do que seu próprio tempo apreendido em pensamentos”.⁷⁴ Por fim, Pinkard defende que Hegel não é tão teleológico como outros autores pensam:

... a concepção de Hegel do saber absoluto e da história filosófica não é, como quase sempre se considerou, de forma alguma uma visão teleológica da história (ao menos em sentido estrito). Ao contrário, a história termina por se revelar, como já vimos, a finalidade sem fim, o tipo de finalidade que Kant restringira a organismos e à experiência do belo.⁷⁵

Isso significa que o espírito não tinha um fim a alcançar, foi de um lugar ao outro, que exaurido, chega ao saber absoluto, mas não se movimenta nesse ponto. Para Robert Pippin, significa uma modernidade interminável e, para Pinkard, em última análise, uma apreensão atemporal de nossa própria contingência. Nesse sentido, teleológico para Hegel é o fim último do espírito, a realização da liberdade, que em termos sociais está em aberto, pois dependerá do próprio homem, com suas vontades e paixões, compreender este processo de reconciliação com algo que de fato é atemporal, ou seja, o absoluto. Não por acaso, Pinkard fala de uma apreensão atemporal da própria contingência. Isso implica em assumir que o mundo não deixará de ser contingente, mas que o olhar racional sobre o mesmo pode proporcionar uma relação mais ética do indivíduo com o mundo, ou como diz Hegel: onde a liberdade subjetiva está em consonância com a liberdade objetiva.

É desse modo que Žižek lê a negatividade absoluta – presente na dialética do senhor e do escravo — como a única grandeza em si. A tirania, o terror e o senhor só desaparecem quando as pessoas não precisam de algo externo para renunciarem aos seus interesses particulares. Mas essa direção ao universal não elimina o sofrimento, o que Hegel pretende, segundo Žižek, é normalizar o excesso de negatividade, diferente de Platão que queria subordinar o não-ser ao ser. Ele proscree a ideia de uma diferença absoluta ou não-ser:

O processo de negatividade, portanto, não é apenas de um processo negativo da autodestruição do finito: ela chega a seu

74 PINKARD, 2010, p. 20-21.

75 *Ibidem*, p. 21.

télos quando as determinações finitas/imediatas são mediadas/mantidas/elevadas, postas em sua ‘verdade’ como determinações ideias conceituais.⁷⁶

1.4 – Filosofia da história

Preleções sobre a filosofia da história (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), nunca foram publicadas por Hegel; são aulas que ofereces entre os anos de 1822 a 1831, publicadas postumamente em várias edições por seus seguidores e por seu filho, Karl Hegel. A primeira foi editada por seu amigo e discípulo Eduardo Gans em 1831, tentando reconstruir as lições de 1830-31, a partir das próprias anotações de Hegel e dos transcritos dos estudantes. O conteúdo das lições mudava à medida que ele adquiria novos materiais, entretanto, para seu filho Karl Hegel, os cursos de 1822-23 e 1824-25 seriam superiores aos cursos subsequentes. Segundo o *Dicionário Hegel*, a edição mais completa desses cursos é de Hoffmeister, que traz em itálico os manuscritos de Hegel.⁷⁷

Antes de falarmos propriamente do conteúdo da *Filosofia da História*, Jacques D'Hont nos esclarece algo muito importante, que talvez poucos autores tenham se detido à questão. Há certo consenso que Hegel teria colocado o fim último de todo o desenvolvimento humano, entretanto, aponta D'Hont, ele estava atento que em matéria de história, a atenção deveria ser em relação ao passado e, na verdade, sua intenção era escrever uma história mundial filosófica. D'Hont acredita que certamente na primeira parte da obra (introdução) ele constrói uma verdadeira filosofia da história, e depois se dispõe em escrever uma história mundial filosófica, que “pressupões a lógica da história, o conhecimento da essência da ciência da história”.⁷⁸ Nos capítulos subsequentes abordaremos ainda mais essa ideia e outras questões, quando do diálogo com os historicistas. Por

76 ŽIŽEK, 2013, p. 38-39.

77 Neste trabalho temos por referência duas edições da obra, publicado em português: uma, restrita à da parte introdutória, *A Razão na história*, com introdução de Robert S. Hartman e tradução de Beatriz Sidom (2001) e a outra, *Filosofia da História*, com todo conteúdo, traduzida por Maria Rodrigues e Hans Harden (2008).

78 D'HONT, 1966, p. 108.

hora, nossa intenção é dar um panorama da filosofia da história e, sobretudo, compreender como aparecem nesta obra os conceitos de contingência, astúcia da razão e teodiceia.

Nestas aulas em Berlim, Hegel procurou demonstrar a existência de um sentido na história, que seria do auto reconhecimento do espírito através da racionalidade, da revelação do plano divino, resultando num processo infinito de aperfeiçoamento e realização da liberdade.

Hegel também apresentava alguns modelos de historiografia que se manifestaram na realidade: original, refletida e filosófica. A história original teria se desenvolvido na Grécia antiga, através de homens como Tucídides e Heródoto, cujo objetivo era o de narrar acontecimentos que tinham diante de si e do qual faziam parte. Era um esforço de representar o exterior no interior; entretanto, vê seu alcance reduzido, porque não crê na ressurreição integral do passado. Por outro lado, afirma D'Hont, ele considerava que sem a história original não haveria nenhuma história possível, porque todas as outras formas se nutrem dela; só os documentos não compensam a destruição do real. As obras de arte são quem melhor exprimem o espírito grego, no entanto, o que era admirado de imediato para o historiador original, para nós se converte em objeto de reflexão.

Sobre a história refletida, há alguma inclusão da história original, mas que se encontra em outro nível, ao desvalorizar o espírito do testemunho pela visão dos que não atuaram no passado, julgando-o. D'Hont afirma que já é uma concepção abstrata e negativa, pois seu modo de pensar nasce da negação do antigo, além de ser mais ampla, porque pode se referir a outras nações, coisa que a história original tinha menos penetração. Hegel vê quatro grandes divisões para ela: geral, pragmática, crítica e reflexiva (ultrapassando o presente, sendo assim espiritual). Na história geral (povo, país, nação), a fonte é central e a exposição tem por objetivo apresentar a totalidade – como na história original; reduz os fatos a abstrações como fazia Tito Lívio, abdica de apresentar a individualidade dos fatos. Hegel via nesses historiadores a tentativa de serem fiéis aos fatos, entretanto, o que faziam não passava de generalizações ou sínteses. Já na pragmática, a história deveria instruir o presente (*magistra vitae*), cujo uso do passado era “indiscriminado”. Havia também a história crítica, ou melhor, o

estudo da historiografia, praticada na Alemanha e na França. Na reflexiva, observa-se uma ponte para história filosófica. Nele encontramos a história temática – arte, religião, direito, etc. - que é algo exterior para Hegel, mas quando influencia os acontecimentos internos de um povo faz sentido.

Finalmente, a história é tematizada filosoficamente com base nas leis da razão e da providência, a partir da própria compreensão de Hegel. Para ele, a razão é forma infinita, lei do mundo, da vida natural e espiritual, e por isso governa a história universal. Esta seria a única contribuição que a filosofia teria a dar à história, pois ela em si mesma não considera a razão como premissa. “Ao contrário das substâncias finitas, que dependem de coisas exteriores a ela, a razão se autoconsome. E ela é forma infinita, pois apenas em sua imagem e por ordem sua os fenômenos surgem e começam a viver”.⁷⁹ Desse modo, a razão deve orientar o estudo da história universal, considerar como ele é em si, como fazem os historiadores profissionais, entretanto:

Como primeira condição, poderíamos mencionar que concebemos fielmente o histórico; mas em expressões gerais, como “fiel” e “conceber”, reside ambiguidade. Mesmo o historiador mediano e normal, que de certa forma pretende e acredita manter-se compreensível e submisso ao fato, não age de modo passivo no seu pensar, recorrendo às suas categorias e encarando por meio destas os fatos; especificamente em tudo o que deve ser científico, a razão não pode adormecer, devendo utilizar-se da reflexão.⁸⁰

Hegel defende dois aspectos em favor da razão como domínio da história do mundo: (1) ela é a mente, a compreensão geral e seu desenvolvimento busca o entendimento de si mesmo; toda construção sobre o mundo está confinada ao abstrato; (2) a razão não está em oposição à providência, ao contrário, é exatamente uma disposição divina que existe para o homem reconhecer Deus. Para ele, em última análise, a proposição que afirma ser impossível conhecer Deus é uma maneira de fugir do assunto, pois só é livre o espírito que se reconhece como determinante e determinado na razão e na providência. Não por acaso, Hegel estabelece certa ligação entre filosofia da história e teodiceia:

⁷⁹ HEGEL, 2001, p. 52.

⁸⁰ *Idem*, 2008, p. 18.

Nossa observação é, em certa medida, uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou ao seu modo, metafisicamente, mediante categorias ainda indeterminadas e abstratas: assim deveria ser entendido o mal no universo, e o espírito pensante deveria reconciliar-se com o mal. Na verdade, não existe uma maior exigência para tal conhecimento conciliador do que a história universal. Essa conciliação só pode ser alcançada pelo conhecimento do afirmativo, no qual desaparece o negativo, tornando-se este subordinado e superado pela consciência, em parte o que é objetivo final do mundo; de outra parte, a realização desse objetivo nele, sem que o mal seja finalmente mantido a seu lado.⁸¹

E ainda por meio razão, o homem realiza sua ação no mundo, que é também a realização da liberdade, o fim último do espírito. Pois a natureza humana, segundo Hegel, se constitui pela integração do reino da natureza e o reino do espírito, este na qual abrange tudo, e que procura o entendimento de si mesmo. Na história, essa busca pela liberdade resultou num grande processo e esforço dos homens em reconhecê-la. Na cultura ocidental, por exemplo, os gregos foram os primeiros a encontrá-la, mas não como algo universal, pois seu modo de vida estava vinculado à escravidão:

Só os povos germânicos, através da cristandade, é que vieram a compreender que o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana. Esta consciência surgiu primeiro na religião, na região mais interior do espírito; mas introduzi-la no mundo leigo era uma tarefa maior que só poderia ser resolvida e cumprida através de um demorado e rigoroso esforço de civilização.⁸²

Então, ao observar a história mundial e a questão da liberdade, Hegel reconhece que as paixões são muito mais poderosas que a razão, quando se refere à motivação e vontade dos homens. Entretanto, como num fim particular há também o universal e vice-versa, mesmo que a paixão individual seja um grande vetor, existe a necessidade de raciocínio, entendimento e razão. Disso se desprende um conceito fundamental para Hegel: o de *astúcia da razão* – que significa dizer que mesmo aquele sujeito agindo conforme apenas sua vontade,

81 HEGEL, 2008, p. 21.

82 *Ibidem*, p. 24.

realiza ações gerais, algo que não estava intencionado de princípio. Em outras palavras, seria como se não houvesse ações capazes de fugirem às determinações universais. Assim, existem heróis históricos que, conscientes ou não, realizam feitos dignos de serem lembrados pelas gerações posteriores, elevando o plano divino de um povo:

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em partes destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ileso na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos.⁸³

Assim, a razão está num plano superior aos infortúnios dos indivíduos isolados, com Deus realizando sua vontade. É isso que a filosofia deve compreender para Hegel. A comprovação, ou melhor, a configuração existencial dessa realização se dá através da figura do Estado. Apesar de se configurar no mundo moderno dividido entre governantes e governados, o Estado deve ser para Hegel “força e poder como realidade, como unidade individual”.⁸⁴ “O Estado é a ideia moral exteriorizada na vontade humana e liberdade desta. Por isso, a alteração da história pertence essencialmente a ele, e os momentos da ideia nele se apresentam como princípios diferenciados”.⁸⁵ Ele acredita que só por meio do Estado a racionalidade foi introduzida na história; só ele pode produzir uma história narrativa, dada sua capacidade de reunir objetivamente o passado, segundo leis, imperativos, acontecimentos memoráveis, entre outros e tudo fora disso seria pré-história (experiência imanente).

Depois, ao tratar da realização do espírito, Hegel expõe a sua lógica dialética, conceito que se autodetermina, no confronto de forças opostas,

83 HEGEL, 2008, p. 35.

84 *Ibidem*, p. 43.

85 *Ibidem*, p. 45.

produzindo gradualmente mais liberdade. Na história propriamente, a dialética manifesta-se num espírito particular de um povo (*Volksgeist*), desenvolvendo todas suas potencialidades (arte, religião, costume, filosofia) até produzir sua própria dissolução, que dá abertura para o surgimento de outro espírito histórico mundial e de outro período na história universal, que continuam a cumprir a tarefa do espírito, transcendendo a vida material (contingência). Jorge Grespan, no seu artigo *Hegel e o historicismo* (2002), demonstra como Hegel não exclui a contingência nesse processo. Se ele falava que o importante era a exposição da historicidade do homem e não a contingência (entendida aqui como mera exterioridade), Grespan adverte que ele reconhecia a importância desta na transformação, por exemplo, da essência interna de um povo:

Acidentes e fatores naturais, bem como invasões ou emigrações inesperadas de povos estrangeiros, por exemplo, são “circunstâncias exteriores” que influem na história de um povo. Essa influência só é relevante, porém, na medida em que age conforme as tendências internas da vida de um povo em consideração, reforçando, mitigando e desviando essas tendências de alguma maneira; em outras palavras, na medida que é interiorizada. Esse é o sentido da “remoção” da contingência pela filosofia da história.⁸⁶

Se no plano puramente formal o espírito obedece alguns critérios para a sua plena realização, do ponto de vista material, será preciso levar em conta também seu fundamento geográfico. Hegel considera, então, que em regiões de extremo frio e calor não há possibilidade alcançar a liberdade, já que aí o homem está preocupado unicamente com a sua sobrevivência; a região temperada seria propriamente o palco da história universal. Do ponto de vista do relevo, o planalto está fechado em si mesmo, apesar de conseguir mandar impulsos a outras regiões; no vale forma-se o centro de uma cultura e, finalmente, em regiões litorâneas ocorre o encontro dos povos, a união mundial. Ele também faz inferências sobre a localidade dos povos, sobre os continentes, baseando-se na compreensão mais ou menos geral de seus contemporâneos.

Seja como for, a história universal começa na Ásia, passa também pela “África europeia”- Egito, sobretudo – para chegar à Europa Ocidental, que Hegel

⁸⁶ GRESPAN, 2002, p. 59-60.

considera ser o verdadeiro local da realização do espírito universal.

Como não coloca à América e África Negra naquele desenvolvimento do espírito que começa na Ásia, fala resumidamente sobre esses territórios. No caso da América, divide-a em duas: a do Sul e a do Norte. A primeira estaria marcada por características negativas: atraso católico, assimilação dos índios, exploração, organização política em repúblicas militares; enquanto na América do Norte, a colonização teria se desenvolvido bem com o protestantismo, a formação republicana, o valor da autonomia. Hegel previa ainda que essa seria a terra do futuro, difícil de precisar, mas que entraria na história universal. No caso da África Negra, a síntese não poderia ser mais pessimista: selvagem, primitiva, escravista, sem espírito desenvolvido; e só pelo contanto com os europeus que eles puderam ter acesso à cultura da razão.

1.5 – Hegel historiador

Nesta seção nos encontramos com a análise propriamente histórica de Hegel, que vai das primeiras civilizações asiáticas ao mundo moderno do século XIX. De acordo com D'Hont, Hegel até pode ser acusado de injusto ou de abandono dialético ao dizer que a história vai do Oriente ao Ocidente. Na verdade, o que se esconde por detrás disso, é a ideia que o gênero humano jamais percorre duas vezes o mesmo caminho, o que implica dizer que a história tem um fim, mas também um começo, com base no material disponível.

Hegel começa sua grande síntese sobre a história universal, portanto, com a Ásia. A primeira civilização mencionada é a China, que remonta a mais de três milênios, visto por ele como uma cultura admirável na ciência e literatura, mas organizada na obediência e hierarquia rígida, representada na figura e poder do Imperador. Há justiça, lei, religião (estatal), no que ele chama de liberdade substantiva, no entanto, esta se impõe sobre o indivíduo, que acaba não tendo moral, nem liberdade subjetiva. Ou seja, as leis são do exterior para o interior, sem nenhuma reflexão, por isso, não há razão na China. Ele até reconhece que exista igualdade, mas não liberdade, exceto para o imperador e seus funcionários.

Deparamo-nos agora com a Índia, dominada pelo imaginário e fantasia. O sujeito finito se perde no infinito mágico, o mundo inteiro está divinizado, inclusive os animais. Não há espaço para uma personalidade livre, pois os Hindus nunca dominaram, sempre foram dominados. Ocorre, por outro lado, que eles sempre tiveram muitas riquezas, situando-os na história universal e despertando nos europeus muitos interesses. Entretanto, isso não apaga a mais “humilhante” servidão para Hegel – o regime de castas, determinada pelo nascimento. “As diferenças de classes, tal como a unidade chinesa, permanecem no mesmo nível anterior de substancialidade, ou seja, eles não resultam da livre subjetividade dos indivíduos”.⁸⁷ Comparando a situação da Índia à Europa na Idade Média, Hegel reconhece a diferença de classe em ambas, porém, no mundo cristão essa diferença é suprimida porque a religião pertence a qualquer homem, que deve ser em si e por si mesmo, já entre os hindus: “as diferenças estendem-se não só a objetividade do espírito, mas também a subjetividade absoluta e esgotam assim todas as relações desta, não existindo nem moralidade objetiva, nem justiça, nem religiosidade”.⁸⁸ Não há o contraste entre espírito e natureza, ou melhor, nem sequer há Estado, mas povo, onde reina o despotismo e, portanto, falta de moralidade objetiva, onde a liberdade da vontade domina segundo os fundamentos da religião. Mesmo reconhecendo a presença da literatura, de estudos no campo da matemática e gramática, Hegel postulava que entre os hindus não existiria história nem dialética propriamente, já que negam o concreto em favor da radicalidade do espírito.

Sobre a religião em específico, Brahma detém o poder divino, numa religiosidade abstrata que nega o concreto, pois este representa o mal, enquanto a alma é o bem e o positivo, significando para Hegel que a indiferença perante o mundo tem valor absoluto. Uma mitologia da fantasia selvagem, sem formações fixas, onde passa do mais elevado ao mais trivial, que não tem o espiritual como fruto da consciência, destruindo também a existência física e evidenciando a falta de moral entre os hindus. Exemplo disso seria a existência de hospitais para vacas e macacos, enquanto homens morreriam de fome.

Posteriormente, Hegel fala brevemente da religião mais difundida na terra,

87 HEGEL, 2008, p. 127.

88 *Ibidem*, p. 129.

o budismo, – o encontramos, por exemplo, na China – que se assemelha a outras seitas do oriente, calcadas numa dependência extrema, sem liberdade e na interioridade. O princípio desta é de que tudo surge do nada e para lá retorna, uma elevação do Nada abstrato, e que há também a negação do futuro e do presente.

Agora encontramos um povo que participa história universal, que de fato a inicia – porque Hegel considera que China e Índia só fazem da história universal através do contato com os Europeus e não por si mesmas. Referimo-nos a Pérsia, que segundo Hegel, tem características europeias, onde surge a consciência (Zoroastro), uma dialética entre luz e escuridão, destacando-se pela diferenciação da unidade em relação ao natural. O objetivo consiste em chegar ao bem do espírito, libertar-se do natural, apesar de o espírito não conseguir ainda se diferir do objeto de negação:

A unidade da oposição não é apreendida em sua forma completa, pois em qualquer representação indeterminada do universo não conquistado – de onde Ormuld e Ahrman surgiram – a unidade é simplesmente o primeiro, ela não traz de volta a diferença para si.⁸⁹

Ainda sobre a religião, a partir de Heródoto, Hegel atesta que não havia adoração de ídolos, sobressaindo-se em relação a dos chineses e indianos, pois “nem encontramos o todo substancial da China, nem a essência hindu, onde reina a mesma anarquia da arbitrariedade”.⁹⁰ Num escopo mais amplo, isto é, da Ásia Menor, há junto aos persas, os assírios, babilônios e medos, que apresentam uma abundante riqueza e comércio, apesar de várias histórias (lendas, mitos, reis) terem sido perdidas. Encontramos também os fenícios, povo marítimo, dedicado ao comércio, que gozava de certa autonomia em relação à Pérsia.

É no Oriente Médio que um povo preparará a separação do espírito ocidental do oriental: chegamos à Judeia, onde o pensamento se diferencia radicalmente da natureza, onde judaísmo é “o puro pensamento, o pensar em si e o espírito desenvolve-se em sua determinação extrema contra a natureza e contra a unidade dela”.⁹¹ Hegel complementa que “o homem é considerado como

89 HEGEL, 2008, p. 153.

90 *Ibidem*, p. 159-160.

91 *Ibidem*, p. 165.

indivíduo e não como encarnação de Deus, o sol como sol, montanhas como montanhas e não como possuidoras de espírito e vontade”.⁹² Mesmo com esses aspectos, o indivíduo ainda não está livre e o espírito manifesta-se de forma inconsciente; e o que mais evidencia essa incompletude é o fato dos judeus excluírem outros povos da salvação, mas a lógica do judaísmo já é para Hegel o início da liberdade do espírito.

Finalmente, chegamos ao último povo do Oriente (ou África em termos contemporâneos) no transcurso da História Universal: o Egito. Das ruínas da Pérsia, uni seus elementos antagônicos, com destaque para esfinge que se apresenta como sendo metade homem, metade animal, numa libertação parcial do espírito, representada nos próprios monumentos egípcios: “Metade das inumeráveis construções dos egípcios está sob a terra, metade eleva-se dela em direção aos céus”.⁹³ O hieróglifo, a escrita egípcia, é ainda meramente sensível, por ser apenas fonética. A história é confundida com o mito e se falamos dela em algum aspecto, se deve a Psamético que abriu o Egito para o mar – começo de seu declínio – e daí para frente os relatos são mais precisos, porque baseiam-se nos que foram produzidos pelos gregos. Entre seus feitos, destacam-se as obras de arte, a produção científica, a medicina, a mecânica, etc. Na organização estatal, existem as castas, mas não como hindus e chineses, porque estavam mais preocupados com os negócios do que com a política, tudo sendo realizado com tranquilidade. O ponto negativo disso tem ligação com a forma que encaram a religião, um enigma em si mesmo, onde o Nilo e o Sol são divindades humanas, em que os poderes naturais estão associados aos espirituais. “A representação universal, ou o próprio pensamento que determina o vínculo da analogia, não surge livremente como o pensamento puro a consciência, mas fica escondida como interdependência interior”.⁹⁴ O problema da religião dos egípcios para Hegel se revela na contradição da esfinge, ou seja, que incorpora ainda a veneração da natureza, mas tem um espírito que quer se manifestar. Temos agora, então, a primeira transição da história, do Egito (chega aos gregos como província da Pérsia) para Grécia, que através de Apolo, revela um pouco deste novo

92 HEGEL, 2008, p. 166.

93 *Ibidem*, p. 168.

94 *Ibidem*, p. 176.

espírito: “conhece a ti mesmo”.

Na formação do espírito grego, revela-se o individual e substancial, que supera o universal, muito por conta da disposição geográfica da Grécia, heterogênea e dispersa em diversas ilhas, onde surgiu o espírito livre, autônomo. Num primeiro momento, ela se constitui de assaltos e migrações e depois recebe vários povos vindos da Ásia. Este espírito livre se mostrou tão forte que, príncipes não reinavam, e o período de colonização grega foi para Hegel o da tentativa de manter os cidadãos livres, apesar de paliativo em concreto, porque depois se viu a ascensão dos tiranos. De qualquer modo, a religião vai se desenvolvendo numa relação com o elemento exterior, a natureza, mantendo a liberdade. Há na verdade uma espiritualidade invertida, por isso não é completamente livre e a moral, subjetividade particular, manifesta-se na sua bela arte e, por consequência, na religiosidade. Pelos jogos olímpicos, numa situação sublime, em que o corpo se exercita, tem-se a manifestação da liberdade do espírito. Retornando à religião, onde se conserva o natural, Zeus, Poseidon, Apolo, revelam-se como os deuses gregos, que são também espirituais, exprimindo o que são em si mesmo, antropomórficos, superiores aos orientais, tendo o domínio da natureza, mas não de si mesmos.

No Estado, o objetivo e subjetivo são considerados, como na democracia, onde temos o espírito autoconsciente; mas por estar baseado no costume, ainda não se tem moralidade objetiva. Destacam-se dois modelos principais de organização política na Grécia: o ateniense e o espartano. O primeiro, mais conhecido entre nós, aquele onde se fundou a democracia, que mesmo tendo escravidão, permitia aos seus cidadãos o pleno exercício da política na polis. Já Esparta, formou-se pelo espírito rígido e abstrato, voltado às obrigações para com o Estado, de organização mais aristocrática e na diarquia:

A moralidade objetiva de um está voltada rigidamente para o estado; no outro, pode-se encontrar tal relacionamento moral da consciência formada e com a infinita atividade voltada para a produção do belo – e, portanto, também do verdadeiro.⁹⁵

A decadência da Grécia ocorre por conta das inúmeras guerras internas e

95 HEGEL, 2008, p. 223.

externas, que inviabilizaram a criação de um sentido unitário. No nível existencial, aquelas elucubrações levantadas pelos filósofos (Sócrates), pela universalidade interior, ameaçavam à religião, de um lado, e às arbitrariedades e paixões individuais ameaçavam às leis e à constituição, do outro. “O pensamento se manifesta, portanto, como princípio da decadência, ou seja, da decadência da moralidade substancial, pois ela introduz uma oposição e estabelece os princípios essencialmente racionais”.⁹⁶ Hegel vê Sócrates, então, como um “questionador da ordem” e um “mestre da moralidade”, porque levou a cabo o princípio do homem como medida de si mesmo, que se opunha à moralidade externa (família, estado, costume). Rompendo com a realidade, Sócrates teria, então, contribuído para o nascimento da subjetividade, para o mundo do pensamento.

Posteriormente, com o Helenismo, observa-se o despontar do espírito de Alexandre (formado por Aristóteles, que o introduziu na metafísica), que apesar de ter se deparado com a decadência do espírito grego, foi o primeiro a levá-lo ao Oriente. Com sua morte, termina também o mundo grego, dividido em várias cidades, pelo egoísmo, pelas disputas facciosas, etc.

Entramos agora no mundo romano, seguramente uma das civilizações mais estudadas e admiradas pelos pensadores. Aí reside a livre universalidade, reina todo tipo de divindade, a liberdade é abstrata, a política está acima de qualquer individualidade, controlada por uma rígida aristocracia e baseada na força:

No decurso da história romana, o recolhimento interior, a consciência de si mesmo, desenvolve-se na exterioridade da realidade. O princípio da interioridade subjetiva só tem realização e conteúdo externamente, pela vontade particular do domínio, do governo, etc., o desenvolvimento consiste na purificação da interioridade para a personalidade abstrata que se manifesta na propriedade privada, e as pessoas isoladas só podem continuar juntas por força do despotismo. Esse é o curso universal do império romano: a passagem da sagrada interioridade para o oposto. O desenvolvimento não é do tipo grego, ou seja, o princípio a desdobrar e expandir o conteúdo. Ele é a passagem para o oposto que não se manifesta como decadência; é a passagem exigida e imposta pelo próprio princípio.⁹⁷

96 HEGEL, 2008, p. 226.

97 *Ibidem*, p. 241.

No início, Roma é fundada e mantida na violência, brutalidade e selvageria, com rígida disciplina e divisão entre patrícios e plebeus, homens e mulheres. Na relação familiar, por exemplo, não se funda no amor e sentimento e sim no princípio do rigor, da dependência e subordinação em oposição à confiança. Essa mentalidade servil deu base para o surgimento do direito positivo, que agora dava subsídios para o espírito se basear nas determinações jurídicas em troca da religião. Nesta última, tinha-se um entendimento abstrato da finitude, com forma, mas sem conteúdo, baseada na conveniência e utilidade. Mesmo Roma tendo incorporado divindades gregas em seu panteão, se estabeleceu somente uma relação superficial com estes.

Roma desponta para história universal quando os plebeus conseguem algumas conquistas no período republicano, entrando num período de tranquilidade interna, que lhes permitiram posteriormente vencer os cartagineses e assim conquistar o mar Mediterrâneo:

Entretanto, depois que o sentimento de patriotismo, impulso dominador de Roma, estava satisfeito, sobreveio de imediato a perdição maciça no estado romano; o individualismo aumenta, por acontecimentos contrastantes, em intensidade e meios.⁹⁸

Este antagonismo que surge, do interesse particular em oposição ao interesse geral, é fruto também da má distribuição das riquezas obtidas na conquista de outros povos do mar Mediterrâneo, marcado por muita violência, saques e roubos. Só com César os conflitos internos puderam ser realmente remediados, ao passo que ele também levou Roma até os Alpes, abrindo uma nova fase de antagonismo, constituindo-se como o novo centro da história mundial.

Roma entra agora no período imperial como centro da história universal tanto do ponto de vista secular quanto espiritual. O imperador suprimira tudo, era praticamente absoluto, numa subjetividade particular desmedida, mas que ainda representava a ordem. Neste período persistia a realização individual abstrata pela propriedade privada, que coexistia com a fatalidade e generalidade do domínio do imperador. Disso resultou para Hegel, o apodrecimento de toda vida política de

98 HEGEL, 2008, p. 262.

Roma.

Mas em meio à profunda decadência, Roma com a “frieza de sua cultura”, conseguiu abrir terreno para reconciliação do espírito, ou seja, para o cristianismo. Superior às religiões dos gregos, aqui o homem é espírito e encontra seu objetivo absoluto. Em Roma, onde dominava a ambiguidade da liberdade individual (propriedade privada), com o domínio de um sobre o outro, baseado na disciplina rígida, agora abria as portas à verdadeira disciplina introduzida pelos judeus, a disciplina em si mesma, do espírito autoconsciente. Toda essa cultura que surgia em Roma tinha seu mito fundador no pecado original – o mal representaria a estagnação do espírito e a reconciliação à plena realização. “Pecado é o conhecimento do bem e do mal, como separação. O conhecimento cura, igualmente, o velho dano, e é a fonte de infinita reconciliação”.⁹⁹ O espírito é a reflexão de si mesmo, seja na particularidade, uma das formas de se apresentar e manifestar, seja na trindade: pai, filho, e a diferença na unidade espiritual; e justamente pela diferença que o indivíduo volta a si. Temos aqui para Hegel, o homem contido em Deus, essa unidade na religião cristã e que ele sabe disso quando pensa, quando supera a naturalidade. A manifestação concreta dessa unidade sobreveio com Jesus Cristo¹⁰⁰ (homem = Deus), uma existência sensível e transitória, que depois seria representado pelo espírito santo.

Para Hegel interessa saber como o cristianismo pôde se desenvolver. Ele passa a analisar sua institucionalização, que começa com a pregação dos evangelhos, e no seu entender, são revolucionários por desligar-se da moral mundana. Disso resultou uma religião que se mantinham a parte da vida política e daí que proveio seu fortalecimento. Depois desse momento, temos a união de Roma com o cristianismo, ratificada na instituição da Igreja (Cristo como forma atuante), surgindo daí uma classe sacerdotal que se difere do povo, já que a subjetividade não está formada, mas do outro lado, o mundo eclesiástico também não está. Há um longo caminho a ser percorrido no desenvolvimento do espírito e o cristianismo tem em sua profundidade de oferecer as condições libertárias, em oposição, por exemplo, à escravidão e à moralidade externa. Em última análise, a

99 HEGEL, 2008, p. 274.

100 Jesus exemplificou a reconciliação, mas em Hegel o cristianismo não se reduz a ele. Na verdade, nem mesmo a origem disso, já que ele entende que esta é uma questão indiferente.

tarefa é cristã e secular, pois “o solo da livre espiritualidade, e tudo o mais deve partir deste solo”.¹⁰¹ Aqui Hegel começa a esclarecer a falsa oposição entre religião e razão, mas para reconciliar os dois fundamentos, os cristãos terão que atuar no palco da história universal.

Nessa dissolução do mundo antigo, despontam agora os povos germânicos, invasores do império romano, que tomarão para si a reconciliação cristã. No contato com Roma, aprenderam com os outros povos, do benefício da vida espiritual, formando em seguida vários reinos germanos como os dos visigodos, ostrogodos, vândalos, etc., mas alinhá-los à civilização não foi tarefa fácil, já que a alma era entendida como vontade e totalidade indefinida do espírito, sem fim determinado, sem objetivo – o homem era considerado totalmente livre. Mesmo após uma formação híbrida (romanos + germanos) os reinos germânicos estavam ainda inseridos naquela lógica da brutalidade e selvageria; importante assinalar também que o Estado era configurado em direitos e deveres, uma mistura de fidelidade e obediência. Introduzir o cristianismo nestes povos foi tarefa árdua e só com a força da providência pôde transformar a dor e o sofrimento em seu fim absoluto e honrado.

Enquanto o Ocidente caminha para sua verdadeira reconciliação, no Oriente ocorre uma verdadeira revolução com Maomé, que destruirá toda particularidade e dependência, transformando o abstrato num objeto absoluto, levado a suas últimas consequências, por uma série de virtudes, como a adoração do Uno, o jejuar, a negação do sentimento corporal, a caridade, admirados por Hegel. Entretanto, a instabilidade e o fanatismo reinavam. Posteriormente, com o avanço cristão na Europa Ocidental, o islamismo fica recolhido na África e na Ásia, dominado por terríveis paixões.

Voltando para cristandade, ocorre um momento decisivo com Carlos Magno no ano de 800, onde se firma a aliança dos carolíngios com o poder papal, numa espécie de continuação do Império Romano. Nesse momento, a Igreja já possui muito poder e importância, com suas catedrais, seminários e escolas. Se de um lado, a Igreja ia se estruturando e ganhado mais espaço, do outro, os interesses diversos e a morte de Carlos Magno, representaram a fragmentação da Europa em

101 HEGEL, 2008, p. 282.

vários reinos e formação do que é comumente conhecido como Feudalismo.

No novo sistema, o destaque fica para a dependência dos mais pobres em relação aos mais ricos, ou seja, a relação senhor/servo, a troca da obrigação e fidelidade por proteção militar e estatal. No feudalismo “todo tipo de direito desapareceu perante o poder particular, pois a igualdade de direitos e sensatez das leis, onde os interesses do estado são preservados, não existiam”.¹⁰² Em outras palavras, observa-se a divisão do universal em particularidades, que por volta do século XI, dado uma série de crises, fez aumentar o medo no juízo final e no fim do mundo e, conseqüentemente, contribuíram para o crescimento e autonomização do poder eclesiástico, que difundia a ideologia de que o transcendente era superior ao imanente. Nesse contexto, várias nações se tornaram vassalas do papa (Nápoles, Portugal, Irlanda, etc.), o que reforçava a submissão do poder secular. O poder eclesiástico podia nomear pessoas a cargos seculares, criavam leis, detinham muitas terras, etc. O poder religioso era tão incontrolado que os “mediadores da fé” chegaram, então, a “violência da fogueira”, determinando a verdade, numa absoluta não liberdade. Além disso, havia uma série de práticas, como a castidade, que degeneravam a moralidade objetiva para Hegel.

Mais ou menos no mesmo período, entre o século XI e XIII, temos o florescimento das cidades, através do comércio, indústria (artesanato), universidades e catedrais, entrando em conflito com o sistema feudal, criando uma série de contradições, pois se cada um queria sua autonomia, uns dependiam dos outros. É o período também que Deus e Cristo se manifestam em milagres e aparições, dando estímulo as Cruzadas, que tinha o objetivo de conquistar a Terra Santa das mãos dos infiéis. Hegel considera que foi o momento em que o Ocidente se cindiu para sempre do Oriente, mesmo com todo tipo de injustiça processada nesta guerra. Entretanto, o Papa não ocupou por completo a Terra Santa, e a Igreja estava declinando, abrindo espaço para o espírito retomar sua marcha universal, por via das ordens monásticas e cavaleiras, pelo desenvolvimento da ciência, da teologia e filosofia.

Completando a dissolução da Idade Média, as monarquias começavam a surgir; mesmo concentrando o poder nas mãos de um só, proporcionou um poder

102 HEGEL, 2008, p. 314.

superior comum, com súditos gozando de direitos iguais, onde a vontade particular volta-se para um fim substancial. A servidão é suprimida, direito e lei tem validade, há soberania, surgindo a real liberdade. No entanto, esse movimento não é simultâneo, porque algumas nações conseguem formar uma unidade e outras não. Os reis posteriormente acumularam grandes poderes, surgindo rivalidades entre eles, como no caso da França e Inglaterra, que travaram guerras centenárias. De todo modo, tanto o poder secular quanto o religioso tiveram papel importante para a humanidade chegar ao sentimento da verdadeira reconciliação. Numa visão clássica, Hegel termina de falar da “longa” e “terrível noite” da Idade Média, tendo como base três acontecimentos centrais: a restauração das ciências, o florescimento das belas-artes e a descoberta da América.

Para Hegel, outro importante momento no início da Idade Moderna se dá com a Reforma, surgida da própria Igreja, que não tinha oposição exterior. Nesses tempos, a Igreja estava dominada pela escravidão da autoridade, crenças em milagres, ganância de poder, luxúria, devassidão, sem moral efetiva. Enquanto à Europa estava voltada para as riquezas das Índias, para Hegel foi o coração simples do povo alemão que realizou uma grande revolução, lideradas pelo monge Martin Lutero. A grande virada processada por Lutero dizia respeito à interpretação dos dogmas. Para ele, Cristo é alcançado na fé e na comunhão, numa relação imediata, onde ficam reprimidas todas as relações de exterioridade: “Não existe mais a diferença entre sacerdote e leigo, não há mais uma classe que detenha exclusivamente o conteúdo da verdade, assim como todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja”.¹⁰³ Cada uma realiza sua reconciliação em que a subjetividade se apodera da objetividade da Igreja, o que torna a liberdade real; por isso, tudo agora deve ser tomado como universal: leis, constituição, moralidade. “Neste sentido, é preciso compreender como o estado foi constituído na religião. Estados e leis não são mais que o surgimento da religião nas relações da realidade”.¹⁰⁴

Das reformas, é de se destacar a tradução da Bíblia para o alemão (Lutero), a livre interpretação desta; o fim do celibato, criando maior união entre leigos e clero; o trabalho dignificado, proporcionando um ambiente favorável para a

103 HEGEL, 2008, p. 345.

104 *Ibidem*, p. 346.

liberdade e a razão. Mas tais reformas não se fizeram sentir no lado oeste da Europa, onde predominava o catolicismo e reinava a desunião do temporal com o religioso, corroborado com o Concílio de Trento, onde se estabeleceu a separação das Igrejas. De outro lado, Hegel pondera que a Reforma Protestante não foi secularizada de imediato para o mundo estatal, já que o sujeito estava se firmando nos novos preceitos e tal tarefa exigia muito esforço, mas ela contribuiu na transição da monarquia hereditária à estatal, do privado para o público e da dissolução em geral do Antigo Regime. Apesar das conquistas da Reforma e da modernidade em geral, aquele ímpeto de conquista dos estadistas os fizeram se enfrentarem em guerras, em disputas religiosas, e foi assim que cada nação europeia formou sua independência e individualidade. Entretanto, ia ficando cada vez mais claro, sobretudo, nas questões religiosas, que os conflitos só poderiam ser resolvidos pela via política e secular. Na paz de Westfália, por exemplo, a Igreja Protestante foi, finalmente, reconhecida como autônoma. Nesse aspecto, Hegel ressalta o espírito de Frederico II, que consolidou o Estado da Prússia como potência, ao passo que não se envolvia em querelas religiosas, pois este teria uma consciência da universalidade e da profundidade do espírito.

Com os protestantes e jesuítas o mal passa por uma nova leitura, agora incorporado na dialética, não mais como um além. O bem e o mal são enfrentados como produto do pensamento, elevando os objetos à universalidade e só nesses termos pode haver liberdade do homem – é a reconciliação. Nas palavras de Hegel a “experiência tornou-se ciência do mundo”, pela percepção e descobrimento de leis. Um momento de contestação de milagres, da discussão Iluminista que buscava encontrar determinações e leis universais. Sendo a universalidade baseada na contradição e identidade, do ponto de vista secular, ainda estava presa numa forma abstrata, sendo necessário trazer para a simples determinação. Na França, por exemplo, o Iluminismo fora marcado pela oposição entre razão e providência, o que significa uma libertação parcial do espírito, já que para Hegel esses termos não estão em oposição, como observamos acima. Na Alemanha, pelo contrário, a teologia andou ao lado do Iluminismo, onde o impacto da Reforma foi maior, trazendo moralidade, direito e reconciliação.

Apesar da oposição entre razão e providência, a Revolução Francesa

(1789) foi também um momento decisivo de desenvolvimento do espírito, formando um estado laico que descobriu o interior e a liberdade, dissolvendo resquícios da servidão. A revolução instituiu um Estado na racionalidade da lei, no direito em si, na liberdade objetiva e real (da pessoa e propriedade), um livre acesso às instituições, entre outros.

Depois disso, Hegel passa a explicar os desdobramentos da revolução, a ascensão de Napoleão e como o princípio liberal foi implantado em toda Europa, e onde não triunfou – como nos países latinos, justamente pelos conflitos com a tradição católica. A Inglaterra, por exemplo, se manteve afastada do surto revolucionário, pois acreditava nos direitos particulares, e nem por isso deixou de contribuir para o espírito universal através da industrialização e do comércio mundial. Na Alemanha, a passagem de Napoleão só contribuiu para se fazer reformas necessárias, dissolver antigas instituições e colocar o espírito na marcha de sua realização. Resumindo todo este processo, conclui Hegel:

A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente sua obra.¹⁰⁵

1.6 – Algumas críticas à visão histórica de Hegel

Podem existir muitos questionamentos sobre o conteúdo em si da narrativa histórica de Hegel, mas como afirma Karl Löwith, o sistema hegeliano é pensado historicamente, como nenhum outro filósofo o fez, o que já bastaria para afirmar sua originalidade. De fato, o movimento dialético busca o absoluto, que só é alcançado pela recordação de todos os espíritos que não são mais existentes. Esta consumação da autoconsciência se consuma na história, pois:

Hegel realiza tal consumação no sentido de uma suprema plenitude, pela qual todo acontecido e todo o pensado até então

105 HEGEL, 2008, p. 373.

se reuni em uma unidade; mas, também, a consoma no sentido de levar-lhe a uma terminação historicamente final, em que a história do espírito se conceba finalmente a si mesma. E posto que a essência do espírito é a liberdade de estar sendo em si mesmo, com o acabamento de sua história alcança também a consumação de sua liberdade.¹⁰⁶

Essa busca pelo fim último do espírito também tem suscitado muitas críticas a Hegel, inclusive entre os historicistas, porque não teria evidência alguma de sua concretização. A obra tão polêmica de Franz Fukuyama, *O fim da história e o último homem* (1992), é justamente um esforço em interpretar o fim da história em Hegel no mundo contemporâneo. Às vezes ridicularizada nos meios acadêmicos, esta obra pode ser interessante para pensar o quanto o trabalho de Hegel ainda é atual. Fukuyama tenta demonstrar que os acontecimentos do fim do século XX indicavam o desgaste dos sistemas alternativos, como o stalinismo e o maoísmo, e uma gradativa mudança dos países comunista para um sistema mais liberal em termos econômicos e políticos. Diferentemente de ordens passadas, a sociedade liberal não teria um inimigo externo – como poderia se supor a respeito do fundamentalismo religioso – ou interno – desigualdade econômica entre classes sociais – capaz de abalar sua estrutura básica; seu desafio seria a implementação efetiva de sua própria ideologia, ou seja, mais liberdade, igualdade e bem-estar social. Nesse ponto, Fukuyama concorda com a análise que Alexandre Kojève faz da *Fenomenologia do Espírito*: Hegel teria acertado ao decretar o fim da história com a derrota de Napoleão pela monarquia prussiana, pois, dali em diante, as bases do liberalismo não poderiam ser alteradas. Se a análise de Fukuyama é exagerada ou não, certo é que a concepção de Hegel sobre o mundo moderno continua atual, sobretudo, se pensarmos que as ideias difundidas no iluminismo ainda são as constituem a base das sociedades atuais. Ou seja, nem Hegel ou Fukuyama decretaram o fim dos acontecimentos históricos, mas, tão somente, o fim institucional da humanidade pela democracia (liberal), que com o colapso do socialismo real, parece ser nosso único horizonte de expectativa atual.

Há também quem veja em Hegel a consumação absoluta do cristianismo,

106 LÖWITH, 2008, p. 56.

que ele é panteísta. Entretanto, afirma D'Hont, Hegel não vê o cristianismo nem mesmo como início absoluto e sua interpretação sobre a vinda de Cristo é de que a consciência de si mesmo se elevou até esses momentos que formam parte do conceito do espírito. Löwith também nos ajuda compreender que, para Hegel, a verdade filosófica do cristianismo consistia no feito de Cristo ter reconciliado a cisão cristã entre Deus e os homens, sendo que a partir disso os homens poderiam reconciliar-se com Deus, mas através de uma vida autônoma, por seus próprios atos. É aqui que entra em cena o mundo moderno, orientando o homem segundo à razão filosófica, não sendo mais decisivo o papel da fé dogmática:

... a filosofia, considerada na totalidade, consiste na mesma reconciliação com a realidade que a efetuada pelo cristianismo através da encarnação divina e, entendida, como reconciliação finalmente concebida, é uma teologia filosófica. Mediante essa reconciliação da filosofia com a religião, a Hegel parecia haver instaurado a “paz de Deus” de uma maneira racional.¹⁰⁷

Não podemos também esquecer a questão do etnocentrismo. Se há uma crítica famosa a Hegel, é de que ele tem uma visão essencialmente eurocêntrica da história, já que a Europa aparece no seu sistema como o “verdadeiro” palco da história universal. Por outro lado, tal crítica não se restringe a ele, ao contrário, a maioria dos pensadores europeus do século XIX, como no caso do próprio Ranke, ou de Marx, que endossou o colonialismo na Índia, desde que este proporcionasse o desenvolvimento das forças produtivas do país, são também identificados nessa linha. Mas, certamente, Hegel continua sendo o principal nome de oposição para àqueles que estudam problemas relacionados ao pós-colonialismo, a questão da alteridade e identidade cultural, do imperialismo (intelectual).¹⁰⁸ O problema da questão reside justamente na negação do autor, ou seja, aqueles que estão negando

107 LÖWITH, 2008, p. 75.

108 Além disso, a filosofia da história e a obra em geral de Hegel foram vistas como contribuintes para ascensão do autoritarismo alemão que levou à Primeira Guerra Mundial, a certo culto nacionalista encarnado nos nazistas, além de também ser responsabilizado pelos desastres morais do século XX. De acordo com Pinkard, Karl Popper contribui ainda mais para o enfraquecimento de Hegel: “Quando, após a Segunda Guerra Mundial, Karl Popper publicou seu imensamente influente livro *A sociedade aberta e seus inimigos*, colocando a culpa por grande parte da catástrofe alemã sobre a influência nefasta do pensamento de Hegel, o último prego no caixão para o hegelianismo parecia ter sido colocado em lugar”. PINKARD, 2000, p. xiii.

suas ideias, provavelmente, estão profundamente enredados nele, de uma forma ou de outra, o que já revela a importância do filósofo. Se analisarmos mais de perto esses movimentos, percebe-se que o livro de Fukuyama não é tão “ingênuo” como se poderia supor, pois o que tais movimentos buscam é justamente, dentro das sociedades liberais, o aperfeiçoamento do sistema democrático, de modo que demandas por mais direitos e identidades sejam incorporadas.

Com essas considerações não queremos dizer que a obra histórica de Hegel não tenha problemas, pelo contrário, há muitas generalizações que, provavelmente, não correspondem à realidade. Basta pensarmos acerca do que ele comenta sobre a África Negra. A grande questão que se coloca, na verdade, como já mencionado antes, é que nenhuma sociedade está sujeita a se encerrar em si mesma, ou seja, está sujeita a sofrer e agir no palco da história universal. Nesse aspecto, a questão não é saber se de fato há uma hegemonia ou não do Ocidente, mas o porquê as sociedades humanas se transformam e interagem umas com as outras. Que criatura, então, surgiria no fim? Seria a sociedade liberal capaz de se sustentar? Ela não teria contradições que levariam à sua ruína? O “último homem” não ambicionaria nada? O reconhecimento desigual em sociedades aristocráticas não seria o mesmo que em democracias liberais? Todas essas questões que se colocam no livro *O fim da história e o último homem (The End of History and the last man)*. Dito isso, a leitura que Fukuyama faz de Hegel para compreender a sociedade contemporânea faz-nos questionar se não seria o momento de admitirmos uma história universal que considerasse o caráter singular do processo histórico, mas que também não ignorasse a ideia de continuidade e síntese das experiências acumuladas no tempo, desafio este que implicaria admitir a importância das filosofias da história, sobretudo a de Hegel e seu conceito de *Aufheben*.

Capítulo 2 – O conceito de historicismo e seus problemas

2.1 – Desenvolvimento do historicismo

Numa perspectiva que poderíamos até mesmo considerar antropológica, o historicismo, junto às filosofias da história, pode ser compreendido como uma forma de compensação em relação à perda do referencial religioso na orientação dos homens, por uma visão que a história se torna dominante. Essa é a posição de Karl Mannheim, qual seja, do historicismo como visão de mundo (*Weltanschauung*), “que veio a existir após a imagem medieval religiosamente determinada do mundo havia se desintegrado e quando a iluminação posterior, com a sua ideia dominante de uma Razão supratemporal, tinha-se destruído”.¹⁰⁹

Por outro lado, o conceito de historicismo tem gerado ao longo dos tempos diversos desdobramentos, dificultando uma delimitação mais precisa. Como disse o historiador Sérgio da Mata “não existe qualquer definição consensual do que é ou do que seria ou do que foi historicismo”.¹¹⁰ Karl Popper, por exemplo, utilizou-o para caracterizar o intuito das filosofias da história em fazer previsões sobre o futuro. Na atualidade, o conceito migrou até mesmo da história para a literatura com o rótulo de “novo”, para designar as peças de teatro como expressão de superestruturas da sociedade, cujo representante mais importante é Stephen Greenblatt. Surgido na língua alemã em 1797, Gunter Scholtz nos informa que a mais antiga ocorrência do termo *Historismus* aparece nos autores românticos Schlegel e Novalis, sem deixar qualquer definição precisa, sendo só possível especular que o utilizaram como uma “atitude filosófica a respeito dos fenômenos culturais em seu desenvolvimento e declínio, ou o reflexo do mundo em transformação como um todo”.¹¹¹ Já na primeira metade do século XIX, o historicismo foi encarado como uma atitude conservadora por alguns filósofos, mas, por outros, como um estoque de tradições e valores reais em contraposição à especulação filosófica. Por isso, em 1852, C. Prantl definiu que historicismo é uma forma de estudar os detalhes e não apenas tendências e estruturas, sendo a

109 MANNHEIM *apud* HOWARD, 2000, p. 12.

110 MATA, In: VARELLA; MOLLO; ARAUJO, 2008, p. 49.

111 SCHOLTZ, 2013, p. 72.

causalidade seu princípio fundamental. Além de ser um defensor da pesquisa metódica em todos os campos da história, Prantl elaborou uma nova visão filosófica, chamada por ele próprio de “idealismo objetivo”, que consistia em conceber as ideias dentro da realidade histórica. E de acordo com Scholtz, “dessa demanda por investigação metódica fundada filosoficamente, nós reconhecemos a característica de um historicismo que, posteriormente, frequentemente foi visto como típico do século XIX”.¹¹² Neste trabalho, investigamos justamente o chamado historicismo clássico,¹¹³ característico do século XIX, que remonta sobretudo a Ranke, historiador que se posicionou sobre a suposta conceitualização *a priori* da história levada a cabo por Hegel, em favor da significação concreta do fenômeno singular da história.

Apesar das controvérsias em torno do conceito, uma das definições mais aceitas é de Friedrich Meinecke, quando afirma que “o cerne do historicismo consiste na substituição de uma consideração generalizante dos fatores históricos humanos por uma consideração individualizante, na qual sejam interdependentes o pensamento individualizante e o pensamento evolutivo”.¹¹⁴ Mata reforça essa ideia ao afirmar que o historicismo não é uma simples fase da historiografia, ou método, mas “uma atitude espiritual diante da realidade, e que nela ressalta duas dimensões principais: a) o caráter dinâmico, mutável, histórico; de um lado, e (b) a sua inefável singularidade, de outro”.¹¹⁵ Meinecke, em *El Historicismo y su Génesis*, diz que o historicismo foi uma revolução do espírito, de Leibniz a Goethe, que já no século XVIII se firmava em oposição à tradição jus naturalista, defensora de uma natureza humana atemporal. Não se pode negar que o iluminismo foi determinante para o posterior desenvolvimento da história (e do historicismo) e de outras ciências humanas, através de sua concepção histórico universal e da ampliação na noção de cultura; entretanto, uma concepção de história restrita à transformação exterior do mundo. Mais decisivo, foram os

112 SCHOLTZ, 2013, p. 73.

113 Historicismo clássico é o termo utilizado por Georg Iggers para se referir às primeiras gerações de historiadores do século XIX, que estavam preocupados com o processo de cientificização e autonomia da história, cujos principais nomes são Barthold Georg Niebuhr, Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Jacob Burckhardt, Heinrich von Sybel, Theodor Mommsen.

114 MEINECKE *apud* MARTINS, 2008, p. 18.

115 MATA, In: VARELLA; MOLLO; ARAUJO, 2008, p. 50.

chamados precursores do historicismo, Vico, Herder, Chlaudenius, Shaftesbury, que contribuíram cada um a seu modo para o pensamento histórico que progressivamente tornava-se autônomo. Shaftesbury, por exemplo, ainda estava ligado ao jus naturalismo, mas, na visão de Meinecke, foi o primeiro a reconhecer o princípio da individualidade. Herder chegou mesmo a ser considerado o “pai do historicismo”, por ter reconhecido a singularidade dos povos e das nações. Acreditava, por exemplo, que o gênio literário era idêntico ao gênio da língua, incitando os literatos alemães nos seus *Fragmentos sobre a literatura alemã moderna*, escritos entre 1766 e 1767, a reencontrarem suas fontes de inspiração nas origens germânicas, atitude que influenciaria enormemente o romantismo alemão. Em 1774, em seu *Também uma filosofia da história para a educação da humanidade*, Herder fez duras críticas aos filósofos da história como Kant e Voltarie, mas ainda podia ser situado entre eles, já que procurou estabelecer as leis gerais do desenvolvimento da humanidade.

Para Benedetto Croce, “historicismo, no uso científico da palavra, é a afirmação de que a vida e a realidade são história e nada mais que história”.¹¹⁶ Ele também concorda com Meinecke, de que o historicismo tenha se desdobrado em oposição ao iluminismo, de que ideias e valores universais, na verdade, são particulares e históricos. Além disso, Meinecke teria admitido a dimensão irracional da vida humana, ao observar o individual sem se perder no geral, o que faz Croce concluir que o historicismo, por certo, é mais racionalista que o próprio iluminismo: “Corrigindo-lhe a abstração, dele acolhe e realiza a exigência com o substituir as ideias pseudo absolutas do iluminismo pelas categorias e a síntese *a priori* da experiência”.¹¹⁷ Dá toda dignidade ao irracional, graças ao universal historicamente individualizado, coisa que o iluminismo não alcança, por separar o universal do individual: essa seria a gênese do historicismo.

Por outro lado, Croce critica a postura de Meinecke ao fazer conexões um pouco forçadas, como o de ter visto em Goethe um nome central do historicismo. Para ele, entre os precursores do historicismo, Vico é o nome mais importante, claro oponente do jus naturalismo e do cartesianismo. Croce acredita que ao analisar a gênese do historicismo, é preciso um olhar mais lento e menos

116 CROCE, 1962, p. 51.

117 *Ibidem*, p. 52.

mecanicistas:

... a mim me agrada lembrar a eficácia exercida na teoria do desenvolvimento e do historicismo pela lenta formação, do século XVI ao XVIII, da ciência da poesia ou estética, por um lado, e da ciência política por outro, as quais validamente contribuíram para levar as mentes do abstrato ao concreto e para fornecer os meios com que se vencesse a transcendência dos valores.¹¹⁸

Ainda na esteira do pensamento de Croce, ele diz que Meinecke teria visto a forma definitiva do historicismo, primeiro em Goethe e, depois, em Ranke (uma espécie de Goethe filtrado e classificado). Porém, considera que a questão peca em anti-historicismo, porque historicismo é uma forma lógica, do universal concreto, e que em nenhum homem está totalmente ausente, como não há forma definitiva. O próprio Vico, assim como Hegel, teria cometido erros, pois a vida a cada momento é simultaneamente perfeita e imperfeita. Se Meinecke viu o historicismo como a segunda revolução alemã, ele próprio percorre outros caminhos (Itália, Inglaterra, França). Se é para falar em revolução, Croce acredita que a grande revolução foi do idealismo alemão, sobretudo com Hegel. Uma revolução teórica, pois havia um déficit em relação à França e à Inglaterra, até mesmo da Itália, que teriam realizado uma mudança política prática:

Esta cisão entre o pensamento e ação, esta revolução meramente ideal frente a uma revolução real, foi notada pelos próprios alemães, quando do início e do curso da Revolução Francesa, por Baggesen, por Schaumann, por Fichte, e está lapidarmente inscrita na história da filosofia de Hegel com as palavras: “o novo princípio irrompeu como espírito e conceito, e na França como realidade efetiva”.¹¹⁹

Seja como for, os percursores do historicismo foram fundamentais para formação da consciência histórica dos intelectuais do século XIX, que ampliaram a crítica à tradição iluminista – ainda que mantivesse alguns de seus pressupostos – no processo de cientifização da história levado a cabo pela escola histórica (historicismo), muito influenciada também pelo romantismo e pelo idealismo

118 CROCE, 1962, p. 62.

119 *Ibidem*, p. 65.

alemão.

Em relação ao romantismo, este foi um movimento que surgiu no contexto cultural alemão e como uma das principais correntes de crítica ao racionalismo universalista das luzes, afirmando a história não como única ou racional, mas caracterizada por caminhos múltiplos, pelo pluralismo cultural, ressaltando a individualidade das épocas e dos povos. No lugar da razão das luzes, enfatizava-se os sentimentos, emoções, intuição, imaginação, com destaque para os heróis e gênios históricos. Segundo Francisco J. C. Falcon, o romantismo deu um novo sentido ao historicismo, pois nutria um sentimento de nostalgia em relação ao passado pré-moderno, identificado pelos iluministas como período de trevas, onde a razão estava obscurecida pelos dogmas da religião. Era preciso, com efeito, voltar à Idade Média, o que exigia a incorporação da metodologia crítica do século XVIII sobre as fontes, heurística, filologia, dando novo impulso na pesquisa sobre povos e nações. Ainda segundo Falcon, mesmo não sendo um movimento homogêneo, a visão geral romântica via na fonte e no espírito da época mais força que as interpretações dos historiadores, pois o objetivo era evidenciar as manifestações e sentimentos dos indivíduos históricos.

De outro lado, o idealismo alemão também foi de suma importância para o historicismo e a escola histórica. Basta lembrar que o ideal de liberdade de Ranke se vincula a Kant e, sobretudo, a Fichte. Kant, o nome mais importante do iluminismo alemão (*Aufklärung*), procurava com sua filosofia da história um fio condutor, não por leis causais, mas pela teleologia, a possibilidade do agir moral e do progresso. Esse progresso seria a realização da natureza através da racionalidade humana, apesar de o movimento histórico se mostrar muito mais como um palco de paixões e conflitos. Em Fichte, o metafísico não poderia ser dissolvido no fluxo da história, por ser algo fático.

Para Wilhelm Dilthey, Hegel foi por um caminho diferente, metafísico, através do estudo da religião e do contato com as fontes. Ele buscou o desenvolvimento da interioridade religiosa, descobrindo uma consciência nesse processo. Concordava com a novidade das luzes, indo mais longe que a escola histórica, por ter buscado um desenvolvimento simultâneo entre vida e conceito, de modo dialético e progressivo. Transformou, então, a ciência histórica em

filosofia e, mais que isso, trouxe ao reino da consciência o mundo histórico. Em vista de uma fundamentação epistemológica da história, Dilthey é bastante enfático na diferença entre Hegel e a escola histórica:

Em contraposição à escola histórica, ele encontrou a fundamentação universalmente válida da ciência sistemática do espírito no sistema da razão que o espírito concretiza; mais até: tudo aquilo que o racionalismo do século XVIII excluía da conexão racional como existência individual, como figura particular da vida, acaso e arbítrio, ele incluiu, como os meios da lógica mais elevada, à sistemática da razão.¹²⁰

Nessa relação entre historicismo e idealismo, não podemos esquecer, portanto, que ambas as correntes se desenvolveram a partir de ideias difundidas pelo Iluminismo, razão, objetividade, crítica, mas também por um forte embate a essa corrente de pensamento que teria construído o conceito do homem universal, essencial, permanente, imune às transformações materiais do mundo. No século XVIII, apesar de o iluminismo ter concebido a condição humana como estática, foi a partir de suas reflexões que as ciências humanas entraram na discussão da teoria do conhecimento, enquanto as ciências naturais já estavam consolidadas. Wolf, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Schleiermacher, Hegel, entre outros, deram continuidade a esse projeto, dando maior fundamento a “factualidades histórico-sociais”, através do método comparativo, da relação interna entre as ciências. Para Dilthey, nesse desenvolvimento das ciências humanas na cultura alemã, a ideia iluminista de natureza humana ia perdendo força, abrindo espaço para um estudo profundo e específico da economia, direito, religião, arte, todos com base nos acontecimentos históricos.

Entretanto, como demonstra Marquard em seu *Las dificultades com la filosofia de la historia* (2007), podemos encontrar uma antropologia mesmo em autores do idealismo alemão, como Kant, que junto à sua *Crítica da Razão Pura*, procurou dar resposta à escola tradicional da metafísica, ocupada com “as coisas mentais”, e as ciências matemáticas da natureza, ocupada com o “fenômeno”. A antropologia, enquanto uma verdadeira teoria filosófica, deveria preencher a lacuna do “mundo da vida”, através do conhecimento do mundo pela experiência

120 DILTHEY, 2010, p. 49.

cotidiana, e não pela metafísica ou pelos experimentos das ciências exatas. Entretanto, no final de sua vida, Kant parece ter direcionado seu olhar para a filosofia da história, cuja preocupação era o destino do homem, de acordo com a teoria da liberdade enquanto meta final. Desse modo, não poderia admitir a antropologia como fisiológica, senão, como pragmática, a partir da seguinte pergunta: “que faz o homem ou pode e deve fazer de si mesmo como uma criatura que atua livremente”.¹²¹

Segundo Marquard, a filosofia da história se torna problemática e débil por tentar retardar a antropologia. Entretanto, ela mesmo que entra em crise por sua demora em concretizar-se, abrindo espaço para ascensão de filosofia romântica da natureza – sendo natureza aqui entendida como vitalidade – em que a antropologia se torna central, sobretudo, na sua dimensão fisiológica. No romantismo, então, a antropologia assume o papel de uma filosofia da natureza em alternativa à filosofia da história, e Marquard dá evidências empíricas desse movimento. “Na primeira metade do século XIX advém uma época onde a antropologia se tornou um objeto predileto dos investigadores”.¹²²

E é nesse contexto que se entende para Marquard a crítica que Hegel realiza em relação à antropologia, na *Enciclopédia da filosofia do espírito subjetivo*. Nessa obra, o que se chama antropologia é justamente o espírito subjetivo, imediato ou espírito da natureza, e as edições de 1827 e 1830, revelam a polêmica de Hegel com os românticos de sua época. Para Hegel, então, se os românticos se centram no espírito natural, imediato, eles ainda estão presos na filosofia do *em si*, que é insuficiente para a realização da dimensão histórica do homem e, por isso, a antropologia aparece apenas como possibilidade humana, ideia esta rechaçada por Marquard. “A intenção hegeliana de adaptar a antropologia a filosofia da história implica degradação da antropologia”.¹²³ De outro modo, tentar adaptar a filosofia da história à antropologia significa acabar com a primeira, e isso que fez Dilthey na visão de Marquard. Apenas a história disse ao homem o que é “que escapa a filosofia da história: mas disse que a natureza do homem (...) é sempre a mesma”, numa referência as reflexões de

121 MARQUARD, 2007, p. 139.

122 *Ibidem*, p. 141.

123 *Ibidem*, p. 143.

Burckhardt”.¹²⁴

Leopoldo Waizbort, no artigo *Wilhelm Dilthey em novas traduções*, confirma que uma das bases do pensamento de Dilthey era a condição humana; “... o humano que nos apresenta, como regularidade e estrutura, em toda existência do ser humano, filo e ontologicamente falando (Dilthey menciona recorrentemente a “natureza humana”) ”.¹²⁵ Mas também reconhecia a situação concreta histórica, a unidade histórica das épocas, tão importantes para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Dilthey reconhece que houve um desenvolvimento da consciência histórica, tendo no século XIX seu grande momento, não podendo ser ignorada as contribuições das filosofias da história (idealismo alemão) e da escola histórica. Ele mesmo “foi profundamente afetado pela historicidade do tempo histórico do século XIX”.¹²⁶

Se a antropologia se manteve fundamental para vários intelectuais no século XIX, inclusive para muitos historicistas, basta lembrar Burckhardt. Além disso, não podemos esquecer que quando Dilthey fala de um enfraquecimento da ideia de natureza humana promovida pelo iluminismo, ele está se referindo à ampliação da consciência histórica e a crítica de Hegel, que se dirige a isso. Para ele, o iluminismo ignora os objetos, o meio exterior, onde não há dialética, mas uma simples oposição entre sujeito e objeto, o que corresponde a uma visão da história que não consegue compreender a transformação não só do mundo exterior, mas dos homens. A história para o iluminismo tem alcance limitado, por ser uma mera exterioridade que não impacta a subjetividade ou essência, apenas tocando na superfície do ser humano. Assim, o homem é um universal e a história uma transformação que não lhe toca. Segundo Jorge Grespan, aqui podemos identificar uma concordância de Hegel em relação ao historicismo:

... Hegel acompanha o movimento historicista que se formava, ao criticar a atitude intelectual predominante do século XVIII – mas não só dele! - que reduzia a história a mudanças superficiais na vida da humanidade, ao exame de acidentes e das “circunstâncias exteriores”, que nada alterariam a “natureza” profunda e imutável do homem, este, sim, objeto da

124 MARQUARD, 2007, p. 143.

125 WAIZBORT, 2011, p. 239.

126 *Ibidem*, p.243.

filosofia. Hegel é tão crítico dessa posição quanto o historicismo.¹²⁷

Faz sentido dizer então que a filosofia da história e o idealismo alemão contribuíram para que alguns historicistas fossem sedimentando a visão de que a história existe em si mesma, que é real, imanente e racional; que tem seu sentido e progresso nela mesma; que afinal, tudo é história e existe na história (Croce). Quando Ranke postula que a tarefa do historiador não seria outra do que narrar os fatos como acontecem e que qualquer outra pretensão, como a de querer orientar às gerações, seria demasiado pretensioso. Ele formula tal ideia num contexto em que a história *magistra vitae*, pelo menos em nível acadêmico, já não conseguia ter a mesma força de outrora. Visto por um ângulo empírico, sem tentar hierarquizar os papéis, a filosofia da história e o historicismo são respostas às transformações radicais que estavam sendo processadas no mundo ocidental, principalmente, pelos efeitos da Revolução Francesa e da industrialização. A primeira surgiu com a pretensão de substituir em certo sentido uma visão geral e sintética sobre o mundo (religião) e o segundo evidencia a complexidade do processo histórico.

Se a análise de Reinhart Koselleck em *Futuro Passado* estiver correta, a concepção de tempo e história moderna foram fruto de um longo processo histórico, que acelerado, culminou na dissolução do topos *magistra vitae* e na emergência da história singular (*Geschichte*). Significa dizer que o historicismo, assim como outras correntes do século XIX, a partir da concepção moderna, passam a admitir que a história seja imanente, aberta, não repetível, ou que, passado, presente e futuro têm sua relativa autonomia como instâncias temporais.

2.2 – A crise do historicismo

Se o século XIX pode ser caracterizado como o século da história, foi de certa forma também o do historicismo. Entretanto, com o surgimento de novas correntes na segunda metade do século XIX, como o neokantismo, o crescimento

127 GRESPAN, 2002, p. 60.

da perspectiva sociológica ou mesmo do marxismo, aos poucos a perspectiva do historicismo clássico perdia força. Mais decisivo que isso, as marcas indeléveis deixadas pelo Nazismo na Alemanha parecem ter conduzido à recusa do historicismo. Mata diz que tal cenário ultrapassou as fronteiras da Alemanha, sendo o estruturalismo (Lévi-Strauss, funcionalismo, mitologia comparada, modelo braudeliano de historiografia francesa), por exemplo, uma tendência anti-historicista. Na Alemanha, acrescenta ele, houve a tentativa de superação do historicismo pela história social, cujo momento emblemático foi a década de 1970, com a edição do primeiro volume do léxico *Geschichtlite Grundbegriffe* (1972) e com a criação da revista *Geschichte und Gesellschaft* (1975).

Thomas Albert Howard, assim como outros autores,¹²⁸ acredita que um momento importante da crise tenha ocorrido na década de 1920, especialmente com a publicação do livro *O historicismo e seus problemas (Historismus und seine probleme)* em 1822, de Ernest Troeltsch. Nessa obra, afirma Howard, Troeltsch aceita positivamente o historicismo, entretanto, o mesmo poderia conduzir ao relativismo e a perda de fé nos valores ocidentais, ao querer historicizar os valores e ideias humanas. De outro lado, Troeltsch faz uso de noções presentes no historicismo clássico para criticar um dos seus campos de atuação, a saber, a teologia, de ser a-histórica e eterna. É uma postura que, em certa medida, faz dos modelos históricos uma ameaça às convicções religiosas e a própria teologia enquanto disciplina acadêmica. Obviamente, não era a intenção de Troeltsch, que não negou o valor da religião, mas essa só poderia ser interpretada numa situação concreta.

Num sentido mais amplo, Howard considera que a crise do historicismo tem mais ver com uma reorientação hermenêutica e epistemológica da teologia protestante, estabelecida muito antes da disciplina autônoma da história. “... a categoria ‘história’ foi experienciada como um longo problema exegético bíblico antes da popularização do ‘método histórico’ do século XIX”.¹²⁹ Pode-se afirmar

128 Mesmo que haja certo consenso de ser a década de 1920, o momento de explosão da crise do historicismo, os autores divergem em outros aspectos. Charles R. Bambach, por exemplo, vê em Martin Heidegger e não em Troeltsch, a crise do historicismo, porque o primeiro considerava que estava desconstruindo toda a metafísica do Ocidente, que se desdobrou em correntes como o existencialismo, pós-estruturalismo e pós-modernismo.

129 HOWARD, 2000, p. 14.

que o historicismo incorpora a cultura cristã, até por ser uma religião histórica, que, de um lado, guarda o significado metafísico da totalidade do mundo, e, de outro, o significado intramundano do mundo histórico interior. Esse paradoxo se manteria mesmo com a crescente racionalização do século XIX, através de uma contradição aristotélica, a exemplo de Cristo ser histórico e, ao mesmo tempo, não-histórico no debate teológico e de credo. No campo da história, a tendência foi cada vez mais atenuar a crença na transcendência histórica de Jesus Cristo, que teve início justamente com a teologia e crítica bíblica. E na segunda metade do século XIX, através dos acadêmicos alemães, ganhou ainda mais força.

A despeito destas perspectivas sobre a crise do historicismo, certamente, *O historicismo e seus problemas* representa um marco importante nas discussões sobre a questão. É também uma obra que marca o próprio amadurecimento intelectual de Troeltsch em direção de formular sua própria perspectiva historicista¹³⁰ e, também, como disse Mata¹³¹, ao campo da teoria e da filosofia da história. Na introdução da obra, podemos observar que a crítica de Troeltsch não se dá em relação à ciência histórica (e, por consequência, ao historicismo), mas em relação à crise do pensamento histórico em geral na Alemanha. Para ele, a ciência em si, contra a corrente desta crise, torna-se mais exata, até porque há uma enorme produção e reavaliação dos trabalhos históricos e enorme interdisciplinaridade. Categoricamente, afirma que tal crise não abala a ciência:

Crise e alteração não podem ocorrer nesse quadro enquanto se der a devida importância à verdade, ao rigor científico e a uma exatidão o mais próxima possível das ciências naturais, enquanto não busquem excitações de fantasia e do espírito à

130 Muitos autores dizem que Hegel viola uma premissa fundamental da história: a dimensão da individualidade. De acordo com Gabriel R. Ricci, Ranke influencia Troeltsch nessa crítica a Hegel, entretanto, ele parece herdar a noção hegeliana sobre a complexidade dialética da história, sobretudo em textos anteriores ao *Historicismo e seus problemas* (*Historismus und seine probleme*), na disputa com o dogma e evolução apologética do cristianismo, para depois afirmar a individualidade no processo histórico e a interpretação da história.

131 Sérgio da Mata ainda nos informa que: “O primeiro volume de *O historicismo e seus problemas* foi dedicado à ‘lógica formal da história’; um segundo deveria tratar especificamente da filosofia da história. Não houve tempo suficiente para concluí-lo. Desde janeiro de 1923 Troeltsch sofre com uma embolia pulmonar. No dia 1º de fevereiro, morre em Berlim”. MATA, 2005, p. 9. É certo que há valorização do historicismo por Troeltsch, mas via nas formas radicais deste uma tendência ao relativismo. Por isso, diz Mata: “Pode-se perceber esta ‘evolução’ de posições historicistas para anti-historistas na trajetória de Weber e, num certo sentido, na do próprio Troeltsch”. MATA, 2005, p. 9.

custa de romances mais ou menos sugestivos, ou evidências incontáveis de determinadas teses e interesses.¹³²

Do contrário, seria acabar com a cultura e com a ciência. E apesar das mudanças do mundo, Troeltsch avalia que diferente das artes, a história estava intacta nas suas práticas. Poderíamos até falar em produções desnecessárias, mas isso não teria relação com a crise, um reflexo de uma cultura madura e velha, que abriu espaço para uma juventude a-histórica, surgida dos desdobramentos mundiais, que fez a escolha pela barbárie, sem nenhuma relação com os livros. Ou seja, a crise não era do ramo específico da ciência histórica, mas da cultura geral:

... tão mais grave é a crise dos fundamentos filosóficos gerais e dos elementos constitutivos do pensamento histórico, bem como da concepção dos valores históricos a partir dos quais pensamos e construímos a teia (*Zusammenhang*) da história.¹³³

Por outro lado, Troeltsch admite que desde a década de 1850, a pesquisa histórica se afastou dos grandes quadros universais – possivelmente com o declínio da perspectiva hegeliana –, pela fragmentação dos estudos, voltados para dentro da Europa. Daí surgiu uma reação que buscou por forças e fins uniformes, como no caso de Marx e seus seguidores, criticando os métodos convencionais dos historiadores, pregando novas explicações e objetos. Em outra direção, Nietzsche propôs uma nova psicologia para compreender a história da Europa, unilateral e perigosa, mas com grande influência. Dessas tendências, surgiram outras por toda Europa que, em síntese, contribuíram para a impotência e desinteresse da juventude das primeiras décadas do século XX na cultura histórica. Vieram, então, a Primeira Guerra Mundial (1914-1919) e a Revolução Russa (1917) para colocar essas teorias à prova, das quais muitas pareciam estar em solo firme, sendo compreensível, a partir da crise do pensamento histórico, a desilusão da juventude e seu, às vezes, apego a filosofias fantasiosas. De todo modo, Troeltsch previu que essa crise não abalaria a tradição da ciência alemã. “O rigor e a objetividade, a solidez e a honestidade da ciência alemã serão, por muito tempo, um dos pilares da nossa posição no mundo e uma expressão de nossa

132 TROELTSCH, 2005, p. 11-12.

133 *Ibidem*, p. 13.

especificidade”.¹³⁴

Em última análise, Troeltsch acreditava que a solução em geral para o problema da crise deveria ser respondida pela filosofia da história, mas ela não poderia ser mais abordada como uma dedução e sistematização da história – uma clara crítica à velha filosofia da história de Hegel. Assim, “o termo filosofia da história e seu problema significam atualmente apenas, muito genericamente, as relações históricas como visão de mundo [...], os pressupostos filosóficos e as consequências da pesquisa histórica”.¹³⁵ Hoje, dizia Troeltsch, ela deve buscar novas respostas aos problemas colocados, como do declínio da cultura histórica. E se a historicização – falando do historicismo – significou uma transformação do pensamento, promovida naquele contexto romântico alemão, com entusiasmo e afastamento da visão matemático mecânica da natureza, o próprio desenvolver do mundo criticou a historicização integral da vida humana. Agora, nesse contexto, a filosofia da história ressurge e só ela poderá dar algum tipo de sentido, sem os velhos preceitos de outrora.

A despeito das polêmicas sobre o momento de crise do historicismo, é preciso dizer que pensadores do século XIX já o contestavam de forma aberta, como no caso de Karl Lamprecht, que discordava da ênfase que a história dava, por exemplo, aos grandes homens e ao estado-nação. No final do século XIX, apesar de o historicismo ter recebido críticas que não se restringiam à Alemanha,¹³⁶ a nova escola histórica de economia nacional, representada sobretudo por Gustav Schomöller, assim como os historicistas clássicos, compreendia as forças históricas da economia, rompendo com as escolas clássicas que a viam por leis estritas, universais e exatas. Mantém-se a centralidade do Estado, a crítica das fontes, mas agora é também incluso o estudo das classes trabalhadoras, que também teria atraído Lamprecht. No caso de pensadores como Otto Hintze e Max Weber, ligados a essa nova escola, era preciso uma conceitualidade mais precisa e rigorosa do que a de Schomöller, que se contentava com a exposição do processo histórico. Para Weber, em específico, essa noção era insuficiente; mesmo que concordasse com o historicismo clássico, era necessário

134 TROELTSCH, 2005, p. 15.

135 *Ibidem*, p. 16.

136 Cf. IGGERS, 2002.

lançar mão de conceitos abstratos – uma sociologia compreensiva (*verstehende sociologie*). Junto com Hintze, então, rompia com o historicismo ao trocar a parte da intuição no trabalho científico por conceitos abstratos e racionais (tipos ideais).

Após a Primeira Guerra Mundial, segundo Scholtz, as críticas de Ernst Troeltsch dirigiam-se exatamente ao historicismo enquanto positivismo (coleta excessiva de dados) e ao relativismo (múltiplos valores e sem orientação para o presente). Autores como Karl Mannheim e Karl Heussi, de outro lado, não eram mais crentes em noções como objetividade ou cientificidade, acreditando que não existiria a história da humanidade, e sim várias histórias com referenciais próprios, e que os valores do progresso, da formação humanista, tinham perdido sua validade. O historicismo teria chegado ao fim já que “se todas verdades e juízos de valor são individuais e históricos, não resta nenhum lugar para qualquer ponto fixo em história”.¹³⁷ Uma das respostas ao problema do historicismo teria sido dada por Martin Heidegger, em *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, ao defender que a história não seria objetiva em si, mas um aspecto da existência do homem, orientada para o futuro:

Mas Gadamer [...] escreveu com razão, que o discurso da mobilidade e historicidade da presença é um “historicismo de segundo grau” e isto significa que o relativismo não foi de modo algum superado, mas ancorado na historicidade da presença e, assim, transformado em princípio.¹³⁸

A imagem associando o historicismo com o relativismo só progredia, não por acaso, no ano de 1953, Leo Strauss argumentava:

O historicismo afirma que todos os pensamentos humanos e crenças são históricos e, portanto, destinados a perecer, mas o historicismo é também um pensamento humano: logo, o historicismo só pode ter validade temporária, pois, caso contrário, ele não pode ser verdadeiro.¹³⁹

Além disso, a revisão do historicismo clássico se estendeu por diversos

137 FALCON, 2002, p. 44.

138 SCHOLTZ, 2011. p. 47.

139 FALCON, *op. cit.*, p. 46.

países. Nos EUA, por exemplo, aparecia a *New History*, preocupada muito mais com a sociedade que o estado, queria saber mais das rupturas do que das continuidades com o passado. Com a expansão para o Oeste, ficava claro que os arquivos não davam conta de explicar a história, era preciso um diálogo maior com a sociologia, antropologia, economia, etc. Na França, com a *Escola dos Annales*, através de nomes como Marc Bloch, houve o rompimento com o tempo unidimensional do presente e passado; de outro lado, a influência da sociologia de Durkheim trouxe a importância das estruturas anônimas. De todo modo, muitas noções do historicismo clássico permaneciam vivas na historiografia, como a crítica documental e o rigor metodológico. Na Alemanha, em particular, apesar da ascensão da história social, muitos autores se mantiveram fiéis aos fundamentos da escola histórica, como Meinecke, Theodor Litt, Erich Rothacker, entre outros.

Nesse clima da primeira metade do século XX, despontam também os trabalhos de Karl R. Popper, – ligado ao círculo de Viena – que tinha se apropriado do conceito de historicismo de modo muito particular. Em seu vocabulário específico, historicismo (seja na versão naturalística ou anti naturalista) seria um modo pelo qual “as ciências sociais que lhe atribui, como principal objetivo, o fazer predileção histórica, admitindo que esse objetivo será atingível pela descoberta dos ‘ritmos’ ou das ‘tendências’ subjacentes à evolução histórica”.¹⁴⁰ Sua tese fundamental consiste na ideia de que não há como prever o curso da história humana por qualquer método científico. Não fazendo muita distinção entre qualquer tipo de filosofia da história, ele decreta que “todas as versões do historicismo comunicam a sensação de estarmos sendo arrastados para o futuro por força irresistíveis”.¹⁴¹

Por fim, outra resposta ao historicismo, talvez pouco menos conhecida no Brasil, foi a da antropologia filosófica. O grande desafio que se colocava a essa corrente era saber qual a condição do homem perante a instabilidade da história. Problema já suscitado por pensadores como Kant, Burckhardt, Dilthey, a antropologia, no caso de Max Scheler, seria uma forma de superar o historicismo como positivismo. Numa linha parecida com a de Dilthey, para Helmuth Plessner a antropologia filosófica tratava “da constância da espécie na variabilidade da

140 POPPER, 1980, p. 6.

141 *Ibidem*, p. 125.

história, da natureza humana como condição de possibilidade de toda história”.¹⁴² Segundo Scholtz, Plessner trabalhava com o relativismo, mas, diferente de Heidegger, colocando seus limites.

2.3 – Revalorização do historicismo

Muito mais tarde, a crise do socialismo real na década de 1980 e, por consequência, a unificação da Alemanha em 1989 e a dissolução da União Soviética em 1992, contribuíram para uma revalorização do legado do historicismo. E dentro do possível, a Alemanha parecia sair das sombras do passado “maldito” ligado ao nazismo, liberando os intelectuais de um debate demasiadamente político. Não por acaso, no início da década de 1990, vários trabalhos surgiram a respeito do historicismo. Estevão C. de Rezende Martins em *o Historicismo: o útil e o desagradável* faz uma síntese muito esclarecedora de como o historicismo foi encarado nesse momento. Para ele, o historicismo se caracteriza pela constituição da história no século XIX, e a melhor definição seria a proposta por Rüsen e Jaeger em 1992, de que “historicismo é uma forma determinada do pensamento histórico e da correspondente concepção da história como ciência”,¹⁴³ que reconhece a relativa autonomia do passado em relação ao presente, além da valorização das categorias: *individualidade e progresso*:

Individualidade, porque a experiência específica da vida, no tempo, somente pode ser própria a indivíduos. Progresso, porque a reflexão elaborada no e pelo pensamento histórico opera a correlação por semelhanças e diferenças entre formas sociais de vida humana, ao longo do tempo, estipulando uma espécie de interdependência entre o fato social (e pessoal) de ontem com o fato social (e pessoal) de hoje e, eventualmente, por razões óbvias com o de amanhã.¹⁴⁴

Outra concepção bem-aceita do historicismo na Alemanha é a de Iggers, que no mesmo ano, publicou seu *La ciencia histórica en el siglo XX*. Para ele, diz

142 SCHOLTZ, 2011, p. 46.

143 MARTINS, In: VARELLA; MOLLO; MATA; ARAUJO 2008, p. 16.

144 *Ibidem*, p. 16.

Martins, o historicismo enquanto ciência e visão de mundo, “leva em conta os elementos imprevisíveis, espontâneos, da liberdade e da criatividade humana, em particular pela ênfase atribuída à especificidade do pensamento histórico e pela afirmação de que o mundo histórico tem sentido”.¹⁴⁵ O legado “útil” que a posterior historiografia receberia do historicismo seria sua perspectiva científica pelo controle metódico das fontes. O aspecto desagradável estaria na inconveniente associação do historicismo à ideia do positivismo comtiano de assumir a fonte, praticamente, como verdade absoluta, o que não parece corresponder à visão de historiadores alemães do século XIX. Martins arrisca dizer que “o sentido do mundo histórico precisa tanto do alimento das fontes coletadas – sem as sacralizar – quanto da compreensão do conjunto (em termos hegelianos, do todo – mesmo se tal soa pretensioso)”.¹⁴⁶ Na esteira do pensamento de Meinecke, Thomas Nipperdey acrescenta dois elementos que consideramos importantes: “a interpretação do mundo como história” e no lugar de Deus e da razão, a história que fundamentaria as normas do agir. Entretanto, seguindo à análise de Horst Walter Blanke (1991), o historicismo esteve presente na pesquisa historiográfica só até por volta de 1960, pois depois entra em ascensão a “história como ciência social” (escola de Bielefeld). Scholtz, um dos maiores especialistas da atualidade sobre o assunto, no artigo *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*, descreve cinco predicados fundamentais desenvolvidos sobre o historicismo no século XX:

1. A transposição do modo histórico e genético de percepção para todos os fenômenos da cultura, isto é, uma percepção histórica universal do mundo humano, que, assim, aparece como histórico, como mundo historicamente determinado (algo já presente em F. Schlegel).
2. Filosofia da história, que procuram apreender a ordem e a racionalidade de toda a história, ou, ao menos, tentam imaginá-la; isto é, metafísica da história (assim diz o uso do conceito no meio do século XIX; de maneira programática em Ch. J. Braniss, de maneira crítica em R. Haym, em referência à filosofia de Hegel).
3. A visão retrospectiva e glorificadora do passado, e a preservação acompanhada da crítica a tudo que é novo. Ou seja: romantismo e tradicionalismo (como, por exemplo, em L. Feuerbach em sua crítica ao historiador Heinrich Leo).
4. A limitação da pesquisa

145 MARTINS, In: VARELLA; MOLLO; MATA; ARAUJO 2008, p. 19.

146 *Ibidem*, p. 19.

histórica à coleta e estabelecimento de dados históricos, ou seja: positivismo e objetivismo históricos (como, por exemplo, R. Eucken sobre a tendência científica do século XIX). 5. A relativização de todos os sistemas de valores e de orientação a propósito dos fenômenos do passado no fluxo imprevisível da história, ou seja: relativismo histórico (como denotam muitos autores no início do século XX).¹⁴⁷

2.4 – Interpretando o historicismo no Brasil

Antes de continuarmos nossa investigação, gostaríamos ainda de comentar brevemente como o historicismo tem sido interpretado na historiografia brasileira nas últimas décadas, já que hoje temos uma abertura maior à tradição alemã que no passado, reconhecendo nesse aspecto o *Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade* da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e a *Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia* como duas associações fundamentais na promoção de estudos voltados à historiografia alemã e à teoria da história, sobretudo, pelos esforços dos professores relacionados a essa tradição, como Sérgio Ricardo da Mata, Estevão C. Rezende Martins, Pedro Spinola Caldas, Arthur Assis, Luís Duarte da Silva, entre outros.

Em linhas gerais, o legado do historicismo tem suscitado a tomada de posições variadas entre os historiadores brasileiros, de modo similar ao debate internacional. Seja como for, existem basicamente aqueles que reconhecem o valor do historicismo à prática historiográfica, outros que só o enxergam como um momento histórico ultrapassado, ou ainda, como uma doutrina conservadora. José Carlos Reis e José D'Assunção Barros estão mais ligados a essa última perspectiva.

No caso de Reis, o historicismo surge como consequência da Revolução Francesa, numa “redescoberta da história”, em que o tempo burguês acelerado, utópico e confiante na razão, encontrou resistência de um tempo aristocrático, desacelerado, reflexivo, conservador, que desconfiava da razão e do futuro, aprofundando a diferença entre revolucionários e conversadores. Assim, os historicistas do século XIX combatiam uma perspectiva iluminista do progresso e

147 SCHOLTZ, 2011, p. 44.

a ideia de que a razão governaria o mundo. A “contrarrevolução” era justamente a descoberta da história como fidelidade do passado, e se havia tirania e trevas, não era o passado, mas o propósito dos filósofos e que, portanto, o estudo da tradição seria mais digno que o estudo da filosofia. No campo político, o historicismo foi uma reação alemã frente ao expansionismo francês, em defesa do estado nacional, do romantismo e do povo, e filósofos como Kant, Hegel e Marx, por serem vistos como francófilos, deveriam também ser combatidos. Dado a valorização do historicismo pelo particular, localizado e datado, Reis chega à conclusão de que “é inegável que a história científica do século XIX era profundamente conservadora”.¹⁴⁸

No ensaio *Elogio do historicismo*, Mata critica a visão de Reis em reduzir o historicismo a um projeto conservador e reacionário. Segundo ele, Reis vê no historicismo uma justificação teórica que “proíbe a intervenção no vivido”, mas Mata acredita que é a filosofia da história que produz isso. “As filosofias da história estão tão ou mais aptas a engessar a ação dos atores sociais que o historicismo”.¹⁴⁹ E assim como se vê entre os anti-historicista, há uma tomada de posição política variada entre os historicistas do século XIX, o que, portanto, torna supérfluo reduzi-los a conservadores.

No caso do historiador José d'Assunção Barros, há um reconhecimento da escola histórica, sobre sua contribuição à fundamentação científica da história e que o método historicista seria relativista ao procurar estudar o indivíduo concreto, particular, finito, histórico. Esse método de viés relativista teria se constituído no século XVIII, através de nomes como Vico, Herder e, sobretudo, Chladenius, que afirmou: “Desse conceito [ponto de vista] decorre que aqueles que contemplam algo a partir do ponto de vista devem necessariamente construir representações diferentes desse objeto”.¹⁵⁰ Chladenius teria ido mais longe que a primeira geração historicista por ter compreendido que não só o objeto como também o sujeito são variáveis de diferentes perspectivas. E como para Barros o relativismo se constitui em ganho normativo para a ciência histórica – que progressivamente foi se desvinculando do positivismo, sobretudo com Droysen e

148 REIS, 2002, p. 15.

149 MATA, In: VARELLA; MOLLO; ARAUJO, 2008, p. 57.

150 BARROS, 2012, p. 395.

Dilthey – considera que a primeira geração historicista fez recuar o relativismo de Chladenius, pois Ranke e Niebuhr admitiram a subjetividade das fontes e da sociedade, mas não do próprio historiador. “Com relação ao reconhecimento da intersubjetividade do próprio historiador, haverá mesmo um certo recuo das primeiras gerações de historicista, tais como Ranke e Niebuhr, que ainda advogam um historicismo realista”.¹⁵¹ Na linha de raciocínio de Reis, Barros relaciona Ranke à burocracia estatal prussiana e à legitimação do Estado nacional, concluindo, então, que a ideia científica de singularidade justificaria as pretensões anti universalistas na defesa do nacionalismo. Como o positivismo universalista francês, o historicismo alemão seria um projeto contrarrevolucionário ou reformista, procurando um consenso entre os interesses da burguesia e da nobreza. Mata também critica essa postura, pois para ele não resta dúvida de que Ranke foi um historiador do político e que estadistas como um Bismarck apreciavam seus escritos e conselhos, entretanto:

Ranke era um espírito forjado pelo século XVIII, um legítimo contemporâneo de Alexander von Humboldt. Que se tenha visto no autor de livros sobre a história da França, da Inglaterra, da Espanha e da Sérvia alguém “a serviço do estado prussiano”, só se pode atribuir à pequenez da crítica.¹⁵²

Mata se coloca numa tal posição de defesa do historicismo que para ele “uma história radicalmente anti-historicista deixa de ser histórica”.¹⁵³ Numa linha similar de raciocínio, Martins também é outro historiador brasileiro que procura ver o que há de “útil” no historicismo, como a questão do controle metódico das fontes. Ele critica a postura de Paul Veyne, que ao interpretar a ideia que tudo é história, como colocou Benedetto Croce, concluiu que nada necessitaria de uma ciência histórica. Já para Martins:

A historicidade absoluta de todo agir humano não significa impedimento para a elaboração de um argumento demonstrativo, em forma narrativa, que compreenda tal *passus* de ação humana no tempo e seus fatores, e os explique. O

151 BARROS, 2012, p. 395.

152 MATA, 2011, p. 250.

153 *Idem*, In: VARELLA; MOLLO; ARAUJO, 2008, p. 54.

historicismo, em sua versão útil, enfatiza justamente essa possibilidade. Explicar racionalmente com base em fontes (cuja qualidade referencial é criticamente controlada) é uma possibilidade efetiva, que não necessita de especulação metafísica (mesmo se venha a servir-se dela) nem se deixa aprisionar pela miopia da observação trivial das aparências.¹⁵⁴

Em síntese, vimos que o historicismo é um conceito complexo e dinâmico, que recebeu inúmeras significações entre as gerações de historiadores, na maioria das vezes, injustificada, especialmente, em relação aos autores clássicos como Ranke. No Brasil, ainda que existam pesquisadores comprometidos em assumir o legado positivo do conceito, persiste ainda uma visão que o reduz a um momento da historiografia, sobretudo, ligada a uma postura conservadora diante da história e da política, das fontes, dos objetos e atores históricos. Em nossa perspectiva, além das definições já estabelecidas, acrescentaríamos que o historicismo é uma postura que evita reduzir a riqueza do processo histórico em fórmulas abstratas, dando toda dignidade *a totalidade individual* (para usar um termo de Troeltsch). Certamente, não podemos perder de vista esses princípios diante do objeto histórico, mas isso também não pode nos inibir de refletir sobre questões que podem estar num âmbito transhistórico, pois, do contrário, seria assumir uma absolutização do fenômeno histórico, e nesse ponto, discordamos de Martins, pois todo pensar já implica uma relação metafísica com o objeto de análise. Ideia esta que encontramos em Aristóteles, Platão, Kant e, obviamente, em Hegel.

E nessa pesquisa, temos plena consciência que não abordaremos a questão do historicismo em todas as suas implicações, contentando-nos com uma avaliação mais limitada, ou seja, na relação de Hegel com Ranke, Burckhardt e Droysen, o que nos parece já ser um grande desafio. Por enquanto, basta dizer que a filosofia da história hegeliana não é uma simples forma de dedução racional do processo histórico, do mesmo modo que o historicismo de Ranke não é uma visão “cega” em relação às fontes. Desta forma, dedicaremos os próximos capítulos a fazer uma análise minuciosa das relações de Hegel com esses historicistas clássicos, tendo como fio condutor o problema da contingência.

154 MARTINS, In: VARELLA; MOLLO; MATA; ARAUJO, 2008, p. 21.

Capítulo 3 – Hegel e Ranke

3.1. - Um pouco da trajetória de Ranke

Leopold von Ranke (1795-1886) é, sem dúvida, o grande nome do historicismo clássico e da escola histórica, além de ser considerado por muitos pensadores o “pai da ciência histórica moderna”. Nascido em Wiehe, reino da Turíngia, Ranke (assim como Hegel) foi educado em casa e no Ginásio de Schulpforta. Desde cedo já demonstrava interesse pela cultura clássica e pelo luteranismo, onde foi influenciado a estudar mais tarde esses assuntos na Universidade de Leipzig em 1814, tornando-se um grande filólogo em estudos clássicos. Suas principais influências enquanto estudante foram Tucídides e Tito Lívio na história, Goethe na poesia e os autores do idealismo alemão, como Kant, Fichte, Schelling, e Schlegel na filosofia.

De 1817 a 1825, Ranke trabalha como professor de clássicos no *Friedrichs Gymnasium* em Frankfurt an der Oder. Durante esse período, desenvolve o interesse pela história por causa de seu desejo em envolver-se num campo mais profissional de investigação, e de encontrar a “mão de Deus” nos processos históricos. Sentia muito descontentamento com os livros de história da época, considerando, quando muito, coleções de fatos amontoados. De acordo com Géssica G. G. Gaio, a inclinação de Ranke para história partia da negação dos romances históricos de Walter Scott, de um lado, e da crítica à filosofia da história de Hegel, de outro. Leu com atenção o romance de Scott, *Waverley* (1814), enredo em que a história aparecia com muita força. Nessa novela, Scott tentava recriar o passado, através da reconstituição do conflito entre ingleses e escoceses, o que fascinou Ranke, lhe estimulando a ler coisas reais sobre o passado, para saber como este era de fato. Depois de algum tempo, no entanto, afastou-se dos romances de Scott pela falta de veracidade, concentrando-se na crítica documental, que o ajudou também a perceber a singularidade dos fenômenos e para inviabilidade de se estabelecer leis sobre o processo histórico:

Motivado a conhecer melhor o passado, Ranke começou a achar

a realidade dos fatos mais colorida e atraente do que a criatividade do romancista inglês, e esta mesma inclinação para a pesquisa documental o alertou para as singularidades da história e para a impossibilidade de estabelecer regras que controlem o seu desenvolvimento. Assim sendo, sua concepção de história deslocava-se completamente da filosofia da história de Hegel e da sua pretensão de compreender todo o enredo da história universal.¹⁵⁵

Outra importante influência para Ranke foi o historiador Barthold Georg Niebuhr¹⁵⁶(1776-1831), também considerado um nome central da ciência histórica moderna e da escola histórica. Niebuhr ajudou a fundar da Universidade de Berlim, onde seria professor de Roma antiga. Não por acaso, sua principal obra se chama *História Romana (Römische Geschichte)*, cujo grande inovação era elaborar uma crítica textual que pudesse distinguir os fatos das lendas e confrontar descobertas arqueológicas com os relatos antigos. Por isso criticou a análise do historiador romano Tito Lívio sobre a reforma agrária romana, que tinha se baseado apenas nos documentos contemporâneos e no método filológico. Ranke segue basicamente o método crítico de Niebuhr no tratamento das fontes.

Em 1824, Ranke escreve seu primeiro livro, *Histórias dos povos latinos e germânicos de 1494 a 1514 (Geschichtes der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514)*, usando uma grande variedade de fontes para um historiador da época, incluindo memórias, diários, cartas, documentos governamentais, documentos diplomáticos e testemunhos de primeira mão de testemunhas oculares. Para tanto, apoiou-se na filologia e também nos documentos, em vez da literatura antiga e rara. Encontraremos no prólogo dessa obra, algumas reflexões teóricas de Ranke, quando, por exemplo, adverte que o propósito do historiador depende de seu olhar sobre o objeto de estudo, e não teria nenhum propósito de produzir uma história *magistra vitae*.¹⁵⁷ Foi aí que disse sua famosa frase sobre a história: “mostrar aquilo que realmente aconteceu” (*wie es eigentlich gewesen*), estabelecendo duas leis para o historiador: 1. exposição

155 GAIO, 2007, p. 89.

156 Antes de se dedicar exclusivamente à historiografia, Niebuhr tinha prestado serviços públicos ao seu país de origem (Dinamarca) e ao Estado prussiano, como ministro civil de economia.

157 Aliás, esta é uma postura que Hegel e Droysen também assumem. No caso do último, entretanto, a questão é mais complexa, como veremos no capítulo 5. De todo modo, para os historiadores do século XIX, o sentido de orientação histórica estará muito mais centrado na ideia da *Bildung* (formação cultural do indivíduo) do que no *topos magistra vitae*.

rigorosa dos fatos; 2. unidade e trajetória dos mesmos.

Essa ideia tem provocado inúmeras interpretações entre as gerações de historiadores; alguns, por exemplo, veem nela uma narração “fria” dos fatos sem interpretação; outros, que isto significa uma apresentação dos motivos prevaletentes gerais de um determinado período. Sérgio Buarque de Holanda chamou atenção para esta polissemia de significados deixadas pela frase:

É uma fórmula, sem dúvida, infeliz, porque sua redação pode dar margem a interpretações que não correspondem ao pensamento do autor e que, em muitos casos, são radicalmente opostas a esse pensamento, tal como foi desenvolvido e realizado ao longo de toda sua obra.¹⁵⁸

Isso custou tão caro a Ranke, que mesmo nos dias atuais, existem pensadores que ainda insistem em associá-lo ao positivismo (postura adotada principalmente nos Estado Unidos). Há também os que o classificam como empirista, entretanto, isso seria outro mito. Gaio considera que, se o empirismo tem como base uma postura basicamente nominalista, em que o fenômeno é a única fonte do conhecimento, Ranke sabia da insuficiência dessa perspectiva, aludindo para o papel da metafísica e da intuição, além de acreditar numa realidade espiritual por detrás dos acontecimentos:

Para conhecer a história, Ranke não contava apenas com sua criteriosa análise das fontes documentais. Ao invés disso, sua narrativa sempre recorreu à noção de que a história é uma arte e, enquanto tal, ela só existiria através do engenho humano. Ranke possuía a perfeita convicção de que era o homem que atribuiria ânimo aos acontecimentos pretéritos e com seu sopro inspiraria a vida novamente aqueles que já não estão entre nós.¹⁵⁹

Seja como for, com essa primeira obra, Ranke obtém grande reconhecimento, proporcionando-lhe um convite para ser professor de história moderna na Universidade de Berlim, onde seria efetivado com uma cátedra em 1836. Não existem evidências muito claras se Hegel chegou a conhecer Ranke

158 HOLANDA, 1979, p. 14.

159 GAIO, 2007, p. 89.

pessoalmente, mas se ele permaneceu em Berlim até 1831, é muito provável que sim. Ao que tudo indica, Hegel e Ranke só poderiam ter convivido durante três anos, além da pouca atenção do primeiro em relação ao segundo. Frederick C. Beiser aposta na hipótese de que se conheceram e se confrontaram. Na época havia duas escolas dominantes e conflitantes na Universidade de Berlim: a escola filosófica, cujo representante principal era Hegel, e a escola histórica, ligada aos nomes de Savigny, Eichhorn, Schleiermacher, entre outros. A rivalidade era tão forte entre esses dois grupos, que quem chegasse deveria escolher o seu lado. Era quase impossível Hegel não ter notado a presença de Ranke, que chegou em Berlim em 1825, logo se filiando à escola histórica liderada por Niebuhr, o arqui-inimigo de Hegel:

Foi nesta atmosfera venenosa que Hegel fez uma de seus poucos comentários registrados sobre Ranke. Sob a liderança de Schleiermacher, a escola histórica tinha conseguido uma grande vitória sobre Hegel, em dezembro de 1827: eles bloquearam sua entrada na *Akademie der Wissenschaften*. Sofrendo com esse insulto, Hegel retaliou ao fundar uma sociedade acadêmica própria, *Die Societät für wissenschaftliche Kritik*, cujo principal propósito social, ao que parece, foi esnobar os membros da escola histórica. Previsivelmente, a sociedade consistia principalmente de hegelianos, embora alguns não – hegelianos foram adicionados por aparências. Quando alguém ingenuamente sugeriu acrescentar Schleiermacher para as suas fileiras, Hegel protestou com uma veemência extrema. E quando o nome de Ranke foi apresentado [343], Hegel rapidamente anulou essa proposta em uma única sentença condenatória: “*Das ist ein nur gewöhnlicher Historiker*” (“Ele é apenas um historiador comum”).¹⁶⁰

Em 1831, atendendo ao pedido do governo prussiano, Ranke funda e edita a revista *Historisch-Politische Zeitschrift*, difundindo ideias contra o liberalismo. Mesmo sendo historiador da monarquia, Holanda acredita que Ranke parece ter sido protestante por conveniência e prussiano por compulsão, o que lhe rendeu atritos com seu rival Droysen e com seu discípulo, Sybel. Por outro lado, conclamava aos seus leitores que se mantivessem leais ao Estado prussiano e rejeitassem as ideias da Revolução Francesa, as quais acreditava que eram projetadas para a França e não para a Prússia.

160 BEISER, In: HOULGATE; BAUR, 2011, p. 343-344.

Entre 1834 e 1836, publica os volumes da *História dos Papas, sua Igreja e Estado* (*Die römischen Päpste, ihre kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*). Impedido pela Igreja Católica de acessar os arquivos do Vaticano por ser protestante, utilizou como referência os documentos de Roma e Veneza para a execução do trabalho. Nessa obra, Ranke cunhou o termo Contra-Reforma e ofereceu retratações polêmicas sobre o Papa Paulo IV, Inácio de Loyola, e o Papa Pio V. A Igreja Católica acusou a obra de Ranke de anticatólica, enquanto vários protestantes afirmaram que o livro era excessivamente neutro. Lord Acton defendeu o livro de Ranke como o estudo mais bem pensado, balanceado e objetivo de todos os tempos sobre o Papado do século XVI. Ranke complementou esse livro com o multivolume *História da Reforma na Alemanha* (*Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*) de 1845 a 1847.

Posteriormente, Ranke seria chamado para se tornar historiador da Casa de Brandemburgo no ano de 1841. Porém, mesmo recebendo um honorífico cargo, relatos da época dizem que ele se mostrou contrário as expectativas depositadas nele. Em 1849, publica *Memórias da Casa de Brandemburgo e História da Prússia, durante o XVII e XVIII* (*Neun Bücher preussischer Geschichte*), no qual examinou as fortunas da família e do estado de Hohenzollern da Idade Média ao reino de Frederico, o Grande. Em uma série de apresentações lecionadas ao futuro Rei Maximiliano II da Baviera, intituladas *Sobre as épocas na História*, Ranke argumentou que “toda época é próxima a Deus”. Com isso, pretendia afirmar que todo período da história é único e deve ser entendido através de seu próprio contexto; por exemplo, períodos como a Idade Média não poderiam ser vistos em relação inferior ao do Renascimento, mas simplesmente de forma diferente.

No fim de sua carreira, Ranke gozava de notório reconhecimento – mesmo os rivais da chamada escola “prussiana”, possuírem mais força naquele momento – comprovado pelo recebimento de uma série de títulos: em 1882, torna-se membro do Conselho Prussiano; dois anos depois, é escolhido como o primeiro membro honorário da *American Historical Association*; e por fim, em 1885, ganha o título de cidadania honorária de Berlim. Nesse período, já estava aposentado, entretanto, continuou escrevendo sobre uma variedade de assuntos relacionados à História da Alemanha. A partir de 1880, Ranke inicia um enorme

trabalho de seis volumes sobre a *História Universal*, publicando o primeiro em 1881. Até sua morte em Berlim (1886), havia alcançado apenas o século XII. Subsequentemente, seus assistentes e orientandos utilizaram suas notas e rascunhos para expandir a série até 1453. Num pequeno artigo sobre Ranke, Sérgio da Mata adverte que ele nunca pretendeu com sua história universal uma aproximação à filosofia da história, pelo contrário, seria muito mais um agregado de histórias, expresso de modo feliz por seu último assistente Alfred Dove:

A verdadeira história universal, que tem de abrir mão das divertidas abstrações da assim chamada filosofia da história, não tem a ver com o mundo dos fenômenos humanos enquanto um universo histórico (*historischen Weltall*), mas sim com a gradativa formação de uma totalidade histórica (*historischen Weltganzen*). Seu âmbito abrange não apenas toda realidade histórica concreta; ela nada mais é que a doutrina da conexão histórica e da vida histórica comum dos povos particulares.¹⁶¹

3.2. - Heranças e críticas do modelo rankeano de historiografia

Depois de sua morte, Ranke continuou a ser visto de modo paradigmático, fornecendo um modelo para os estudos históricos críticos. Georg G. Iggers considera que ele deu contribuições à ciência histórica, na medida em que estabeleceu uma comunidade profissional, fortemente organizada, preparando especialistas ligados a uma definição rigorosa de sistemas e de métodos técnicos. Porém, mais do que se preocupar com o estabelecimento da ciência histórica, para se distanciar da tradição literária britânica e francesa do século XVIII, seu objetivo maior era com a educação pública. Lord Acton observou que Ranke “esperava um conhecimento não profissional de seus leitores, e nunca escreve para especialistas”.¹⁶² De qualquer modo, Iggers também nos informa que no fim do século XIX, historiadores, particularmente da Alemanha e dos Estados Unidos, estavam dispostos a vê-lo como fundador do modelo moderno de história científica, tornando-se praticamente idêntico a definição de ciência histórica como o método rankeano, que se distinguia claramente das ciências naturais e do

161 DOVE *apud* MATA, 2011, p. 249.

162 IGGERS, 1988, p. 44.

neodarwinismo.

A reputação de Ranke só começou a diminuir com o fortalecimento de outras ciências sociais, que estavam mais preocupadas com estruturas e grupos, do que individualidades. De outro lado, os novos historiadores não queriam se concentrar na história política e das grandes personalidades, mas em todos os âmbitos da vida social e cultural, o que implicava de algum modo, o afastamento do modelo rankeano. Iggers demonstra um pouco deste cenário nas primeiras décadas do século XX:

... por volta de 1914 havia tido uma reinterpretação dos estudos históricos, embora muitos trabalhos continuaram ligados aos padrões tradicionais. Mas os novos historiadores também tinham raízes no século XIX, como na diversidade de fontes da história social e cultural francesa, a escola histórica alemã de economia nacional, e Marx. Num sentido fundamental, embora limitado, a tradição rankeana sobrevivia na forma que os historiadores profissionais trabalhavam com as fontes. Mas as novas abordagens requeriam novos tipos de fontes, que Ranke tinha negligenciado, e novas formas de analisá-las que diferiam do método hermenêutico tradicional. Num senso fundamental, a tradição rankeana e seus diretos sucessores chegaram a um fim, embora se ligaram à vida na Alemanha, por várias décadas a mais.¹⁶³

Apesar de várias críticas atribuídas a Ranke, não se pode negar que ele foi paradigmático no campo da ciência histórica. Sérgio Buarque de Holanda, um dos nossos maiores historiadores, reconheceu seu valor, tanto que reuniu alguns de seus textos em uma coletânea, além de ter escrito um importante artigo na mesma obra, *Ranke: o atual e o inatual*. Nesta vamos encontrar críticas ao eurocentrismo de Ranke, mas também reconhecimento de suas abordagens. Dentre as questões levantadas, Holanda afirma que a história moderna para Ranke era a conjunção de latinos e germânicos, sendo as Cruzadas e a Ilustração, exemplos disso. Até mesmo uma história universal seria possível, desde que os espíritos nacionais não se perdessem, numa perspectiva de que a civilização ocidental era mesmo superior. Mesmo com algumas produções além da Europa ocidental, ele dedicou a esta seu maior empenho, não por uma simples questão geográfica, pois excluiu a

163 IGGERS, 1988, p. 49.

Boêmia da história ocidental. Holanda critica Ranke de ter caído em generalizações e por seu foco exclusivo na Europa:

Nada melhor do que a consideração de generalizações deste tipo que estão à base da sua historiografia, para mostrar como Ranke se encerrou desde o começo num sistema que desemboque, e que não mais o deixará. Fora da Europa, da sua Europa e, quando muito, fora das terras colonizadas por europeus, só existiam para ele o caos e o cemitério.¹⁶⁴

Assim como ele, vários historiadores se prendem ao nacionalismo ou à Europa; “povos que não passaram pela tradição ocidental não tem salvação diante da história”¹⁶⁵, o que evidencia o eurocentrismo de Ranke. Embora as críticas de Holanda sejam fortes, ele reconhece muitas contribuições do historiador à historiografia, como a ideia de sentido e descontinuidade, a não interferência da metafísica na promoção científica da história, entre outros. No final de seu ensaio sobre Ranke, Holanda vale-se dos comentários de Theodor Schieder para mostrar o quão importante foi sua contribuição para os estudos históricos, assim como para o historicismo em geral:

O historicismo em sua velha forma não entrou no ocaso. No entanto, deixou marcas fundas, e sem o saldo das suas ideias não poderiam sobreviver nem a ciência da história nem a historiografia. A esse saldo indispensável pertence o pensamento de que as necessidades do homem, assim como os valores e normas que o homem estabeleceu, se sujeitam à lei da mudança histórica e, em suma, existem apenas em formas mutáveis.¹⁶⁶

Benedetto Croce também é um historiador que tende a ver os méritos e falhas de Ranke. Segundo ele, a imagem que muitas vezes se tem de Ranke é de ter realizado uma “historiografia sem alma”, pura e objetiva, mas seu grande mérito teria sido, definitivamente, afastar a história da filosofia, criando seus próprios métodos. O problema da filosofia da história não seria sua metafísica, como Ranke tanto criticou, e sim “... por uma espécie de revelação ou mercê de

164 HOLANDA, 1979, p. 29.

165 *Ibidem*, p. 24.

166 *Ibidem*, p. 58

uma faculdade superior de pensamento abstrato e não sinteticamente a priori”.¹⁶⁷

Seja como for, Ranke teria deixado algum desafio a ser enfrentado pela historiografia e, num sentido mais amplo, o período de 1820 a 1848, que ele estava inserido, se caracteriza pela formação da ciência histórica alemã, devido à crítica das fontes e à riqueza de indagações sobre o estado, a sociedade e a cultura em geral. Por outro lado, para Croce, neste mesmo processo o nexo entre história e filosofia teria se perdido. O exemplo disso seria o discurso de Wilhelm von Humboldt¹⁶⁸ em 1821, *Sobre a tarefa do historiador*, repelindo a filosofia da história para dizer que as ideias na história devem provir do pleno sentido dos acontecimentos. O historiador deveria expor os acontecimentos e complementar o trabalho com intuição e dedução já que os fatos se encontrariam dispersos e estilhaçados, separando o contingente do necessário, pois as ideias deveriam guiar a história, mas não como construção da filosofia da história, que buscava por causas finais, falsificando-a. Humboldt proferia que uma geração não necessariamente atualiza os feitos da anterior, dada a recorrente necessidade de renovação. A possibilidade da história estaria no fato do vivido pode ser ligado por analogia ao presente, criando a chance de reconstrução do passado.

Alguns historiadores se influenciaram pelas ideias de Humboldt, e Croce acredita que Ranke foi um deles, para depois afirmar sua célebre frase *wie es eigentlich gewesen*, “sem se dar o cuidado de mostrar o que seja e onde nasce tal afirmação do fato histórico”.¹⁶⁹ Era um entendimento empírico de que cada coisa em si está em seu próprio valor, mas Croce diz que isso é meia verdade, “já que todo está por si e por outro, é repouso e é degrau”.¹⁷⁰ Do contrário, a história teria um crescimento sobre si mesma, um desenvolvimento progressivo, que foi negado por Ranke e só aceito materialmente. Ainda sobre a influência de Humboldt, Croce acredita que ele pendia para naturalização das determinações ideais, naturalizando também a historicidade das nações e gerações.

Na relação de Ranke com a política, Croce continua sua crítica ao dizer

167 CROCE, 1962, p. 70.

168 Wilhelm von Humboldt (1767-1835), envolvido com as reformas do Estado prussiano, criou a Universidade de Berlim em 1810, desenvolvendo um novo modelo acadêmico voltado à formação cultural (*Bildung*).

169 CROCE, 1962, p. 73.

170 *Ibidem*, p. 74.

que ele, um homem que assistiu as convulsões napoleônicas, se interessava muito mais por filologia clássica do que pelo presente, levando-o ao quietismo e pacifismo.¹⁷¹ Mesmo assim, era chamado a dar conselhos sobre o futuro, uma espécie de oráculo, dando respostas genéricas e acomodadas ao acontecido, como, por exemplo, “as dadas ao rei Frederico Guilherme IV no correr de 1848 e 1849 sobre a necessidade de se promulgar uma constituição e o modo de conduzir-se nos negócios da Alemanha”.¹⁷²

3.3 – A crítica de Ranke à filosofia da história

Como pudemos observar, Ranke deixou inúmeras obras sobre o período moderno, e apesar de ser considerado o “pai da ciência histórica moderna”, não chegou a sistematizar teoricamente a disciplina. Por isso, Mata diz: “quem buscar ‘teorias’ em suas obras, decerto não as encontrará, mas apenas: um gênio em ação”.¹⁷³ Nem por isso Ranke deixou de expressar suas posições teóricas, ainda que isso apareça apenas em pequenos textos, manuscritos e prefácios. São nesses textos que encontramos de modo mais evidente sua aversão às filosofias da história, sobretudo, a de Hegel, além de esclarecimentos metodológicos sobre a ciência histórica.

171 Não só Croce, com boa parte da crítica, tende a classificar Ranke como um conservador, como se sua historiografia também pudesse ser vista por essa ótica. De todo modo, é inegável seu legado à ciência histórica, tanto no campo metodológico quanto ético. Na ANPUH de 2015 (*Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios*), apresentamos justamente uma comunicação que tratava da contribuição de Ranke (e também de Hegel) para o campo ético do historiador, *A eticidade no pensamento de Hegel e Ranke*. Um dos nossos principais argumentos foi demonstrar que noções como imparcialidade e objetividade defendidas por Ranke deveriam ser um ideal numa sociedade democrática, ainda que estes nunca fossem completamente praticáveis, pois do contrário, a ciência se reduziria a puros interesses políticos, inviabilizando a crítica e a capacidade de renovação dos paradigmas. Como exemplo dos ideais rankeanos, mencionamos o trabalho de Hannah Arendt em *As origens do Totalitarismo* (1950), onde denuncia como que parte da própria comunidade judaica colaborou com a política antisemita praticada pelos nazistas na Alemanha ou, também, no julgamento de Eichmann (*Eichmann em Jerusalém*, 1963), demonstrando que ele não tinha cunho ideológico na sua atuação nos campos de concentração, mas devido a própria “banalidade do mal”, era apenas um homem que servia a burocracia do terceiro Reich. Como todos sabem, Arendt era judia, mas, de nenhum modo, isso atrapalhou que ela fizesse um trabalho objetivo e isento sobre o totalitarismo e o antissemitismo. É desse modo que podemos compreender o que significava ser imparcial e objetivo para Ranke, a despeito de suas inclinações políticas e ideológicas.

172 CROCE, 1962, p. 76.

173 MATA, 2011, p. 248.

Um primeiro aspecto interessante de se observar em Ranke é a crença de que Deus se manifesta em todo e qualquer momento histórico – a despeito da autonomia da investigação histórica em relação ao fenômeno religioso. Já no início de sua carreira, isso aparece de maneira explícita numa carta para seu irmão, Heinrich, em março de 1820, onde também revela seu interesse de estudar as nações do século XV, resultando posteriormente na escrita da obra *Histórias dos povos latinos e germânicos de 1494 a 1514*. Além disso, menciona que o filósofo Fichte tinha um grande amor pelo passado, um estudo profundo que conduziria para Deus, mas que ele tinha dificuldade de aceitar, pois não passaria de um pecador falando superficialmente das coisas antigas. Ranke chega a citar uma passagem da Bíblia para criticá-lo: “para o que assume a comunhão e não acredita, come e bebe a condenação” (Coríntios 11,29), e conclui a carta dizendo ao seu irmão da universalidade de Deus:

Em toda história Deus habita, vive, e pode ser reconhecido. Cada ação dá testemunha dele, todo momento proclama seu nome, mas mais do que tudo, parece para mim, faz a conexão com a história (*Zusammenhang der grossen Geschichte*). Ele fica lá como um santo hieróglifo, compreendido e preservado na sua mais extrema manifestação (*in seinem Äussersten aufgefasst und bewahrt*), talvez na ordem que ele não perde mais percepção nos séculos futuros.¹⁷⁴

Em *Sobre as épocas da História* (1854), - preleções escritas a serem apresentadas ao rei Maximiliano – Ranke também procura refletir sobre a noção de progresso na história, aparecendo de modo implícito a crítica à filosofia da história hegeliana. Ranke começa a discussão dizendo que o progresso, entendido como uma meta positiva que deve ser alcançada pelo homem, seja a vontade geral que orienta a evolução seja uma natureza espiritual orientada para um determinado fim, são historicamente indemonstráveis. Caso fosse verdadeira a proposição, teríamos que admitir a supressão da vontade e da liberdade humana ou, em última análise, admitir o homem como Deus ou nada.

Onde seria possível admitir algum tipo de progresso? Ranke acredita em exemplos de grande evolução histórica, como Roma, mas também em povos em

174 RANKE, 2011, p. 90.

estágio primitivo, e outros que entram em decadência, porque os saberes humanos não caminham na mesma direção. É possível dizer que seu argumento tenha algum tipo de semelhança com o de Hegel, quando afirma que grandes movimentos são sempre superados por novas tendências:

Em cada época da humanidade se manifesta, portanto, uma grande tendência dominante, e o progresso não consiste em outra coisa senão que cobre o corpo de cada período histórico um certo movimento do espírito humano que destaca ora uma tendência ora outra e se manifesta nela de modo peculiar.¹⁷⁵

Logo em seguida, no entanto, diz que considerar o caminho da humanidade do pior para o melhor, é ser injusto com o valor substancial que cada geração carrega. Em outras palavras, seria o mesmo que dizer que as gerações não têm contato com a divindade. “Toda época tem um valor próprio, substantivo, um valor que deve buscar-se, não do que ela brota, senão de sua própria existência, em seu próprio ser”.¹⁷⁶ Ranke não entende que isso resulte na falta de conexão entre os períodos, pelo contrário, havendo mesmo certo progresso, só que não em linha reta. Em outra passagem do texto, parece-nos que o ideal de progresso para ele pode se dar no âmbito moral, enquanto Deus é mobilizado para justificar a dignidade das gerações: “Não se pode negar que a ideia de educação do gênero humano tenha certa razão de ser, mas ante Deus, todas as gerações da humanidade são iguais, tem idêntico valor, e esse deve ser também o ponto de vista do historiador”.¹⁷⁷

Contra qualquer tipo de ideia diretriz da história, seja a filosofia da história, seja o panteísmo, na qual o homem fica reduzido em esquemas, Ranke diz que esse progresso moral só pode ser pensado na vida do indivíduo e não da humanidade, uma espécie de ideal a ser alcançado, dado a finitude do homem. A concessão mais clara dele ao progresso geral se dá no campo do conhecimento da natureza e na incorporação de povos e indivíduos ao ideal de humanidade. “... nas relações de ordem bastante material, no desenvolvimento e a aplicação das ciências exatas, assim como na incorporação de diferentes nações e dos indivíduos

175 RANKE, 1986, p. 58-59.

176 *Ibidem*, p. 59.

177 *Ibidem*, p. 59.

a ideia de humanidade e da cultura, o progresso é inegável”.¹⁷⁸

Portanto, se cada geração tem seu próprio valor, como compatibilizar tal ideia com o progresso moral e técnico? Seria uma contradição ou, de fato, Ranke consegue delimitar o campo religioso do secular? Do que conseguimos pesquisar, não é possível dar uma resposta definitiva; o certo é que ele não abre mão de ver a história como singularidade, princípio fundamental do historicismo.

Em 1831, Ranke em *O conceito de história universal*, obra que podemos ver com mais precisão o significado da história como o estudo do singular e delimitação do campo de atuação da história, assim como sua legitimação científica. Nesse importante texto, atual em vários aspectos, afirma que a história, diferente de outras disciplinas, é arte e ciência. “Ela é ciência na medida que recolhe, descobre, analisa em profundidade; e arte na medida em que representa e torna a dar forma ao que é descoberto, ao que é apreendido”.¹⁷⁹ Outras ciências se restringem ao que é descoberto em si mesmo, ela recria e “enquanto ciência, ele se aproxima da filosofia; enquanto arte, da poesia”.¹⁸⁰ Mas estas se envolvem com as ideias, já a história não pode prescindir do real, mesmo sendo uma espécie de síntese das duas.

Desse modo, a história coloca-se em oposição à filosofia (especulativa); esta por sua vez alimenta o domínio sobre aquela, a partir de categorias a priori (conceitos), adequando os eventos à sua lógica. Ranke acrescenta que “ela reconhece a verdade da história [Geschichte] unicamente na medida em que ela se submete ao seu conceito. É o que se chama de construir a história [Historie]”.¹⁸¹ Se fosse desse modo, a história não seria autônoma, o interesse pelo particular se extinguiria e a diversidade seria o puro desdobrar do conceito; um intento muito similar ao da teologia.

Na análise de obras históricas, por exemplo, Ranke não viu a submissão destas à filosofia (ou teologia), porque a realidade acaba escapando do conceito especulativo, e o historiador é norteado pela visão do particular. Enquanto a filosofia olha para o geral, futuro e progresso, a história olha o particular e o

178 RANKE, 1986, p. 62.

179 *Idem*, In: MATA, 2010, p. 202.

180 *Ibidem*, p. 202.

181 *Ibidem*, p. 204.

passado. E a história também submete a filosofia, como uma manifestação do tempo, na sua modalidade conceitual, negando seu valor absoluto. Ranke não é dogmático, quer apenas saber o que é próprio da história:

Enquanto o filósofo, observando a história a partir de seu campo, busca o infinito por meio do progresso, do desenvolvimento e da totalidade, a história reconhece o infinito em cada coisa viva, algo de eterno vindo de Deus em cada instante, em cada ser; este é seu plano vital.¹⁸²

Deus é a figura mais elevada e nada existe senão por meio dele. Reiterando suas colocações anteriores, apesar desta visão absoluta por meio de Deus, Ranke confere autonomia à pesquisa empírica da história, pois se esta assumisse tal ideia, estaria por consequência próxima à filosofia. “O próprio fenômeno, em e por si mesmo, será elevado à história por causa de seu conteúdo – mais importante, será salvo. A história dedica seus esforços ao concreto, e não apenas ao abstrato que nela estaria contido”.¹⁸³

Ranke termina sua reflexão estabelecendo seis princípios básicos à história: 1. *amor à verdade* no tratamento do evento, coisa ou pessoa que queremos conhecer, do contrário, se abre um enorme espaço para teoria (especulação), mas é preciso também não se limitar ao quando e ao onde; 2. *investigação* documentada, pormenorizada e aprofundada do objeto e “... na harmonia das leis que atuam no espírito do observador com aqueles por meio dos quais o objeto observado se manifesta”,¹⁸⁴ de maneira modesta e imparcial. 3. *interesse universal*, no sentido de articular todos os campos, político, religioso, científico, etc., residindo aí a imparcialidade e o conhecimento puro; 4. *fundamentação do nexa*, causas e efeitos, buscando de modo pragmático e de acordo com conceitos, para encontrar a verdade, sobretudo, a partir da documentação e, só então, não restando mais alternativas, adentrar o campo da especulação. 5. *apartidarismo*, mesmo que seja difícil, é preciso ter tal esforço no campo da história. 6. *compreensão da totalidade*, que é a compreensão de um vir-a-ser derivado, como o desenvolvimento de um povo; mas que uma história

182 RANKE, In: MATA, 2010, p. 206.

183 *Ibidem*, p. 207.

184 *Ibidem*, p. 208.

universal é muito difícil, senão impossível. Conclui o texto, entretanto, com uma ideia já presente em *Sobre as épocas da História*:

Somente Deus conhece integralmente a história universal [die Weltgeschichte weiss allein Gott]. Nós conhecemos as oposições; quanto às harmonias – que, como diz um poeta indiano, “são conhecidas dos deuses, mas desconhecidas dos homens”, - só podemos lamentar por delas não nos aproximarmos. Mas há para nós, nitidamente, uma unidade, um avançar das coisas [Fortgang], um desenvolvimento [Entwicklung].¹⁸⁵

Ou seja, Ranke atribui valor central ao particular, mas nem por isso deixa de refletir sobre certa unidade e desenvolvimento da história¹⁸⁶, que se liga em certa medida a ideia de continuidade, que acreditamos poder extrair das reflexões de Hegel sobre a filosofia da história, sobretudo, quando ele analisa a relação externa e interna dos povos. Nesse sentido, parte da mesma lógica de Hegel sobre a exposição sofrida pelos povos no palco da história universal. Isso aparece de modo mais explícito em *As grandes potências* (1833), onde Ranke comenta sobre o equilíbrio das potências europeias na Idade Moderna. Logo de início, a questão

185 RANKE, In: MATA, 2010, p. 212.

186 Gabriel R. Ricci considera que Troeltsch é influenciado por Ranke a ver em Hegel uma violação da premissa fundamental da história: a individualidade. Mas ele teria herdado a noção hegeliana sobre a complexidade dialética da história. “Troeltsch se opôs especialmente ao eclipse de Hegel do indivíduo na história, mas, junto a Hegel, Troeltsch foi motivado pela intuição de que a história fornece a presença material necessária a partir da qual a totalidade e a conclusão podem ser atualizadas, uma conclusão e totalidade, ele enfatizou, a história se forma a partir de si mesma”. RICCI, 2001, p. 48. Ainda segundo Ricci, as palavras finais de Troeltsch sobre Hegel se encontram em *O historicismo e seus problemas*, onde ele desenvolve sua própria lógica histórica, avaliando também as teorias da história. Um dos conceitos centrais dessa obra é a ideia de *totalidade individual*, que articula três dimensões: 1. investigação histórica; 2. estrutura evolutiva individual, configurando sempre novas visões da totalidade. 3. a metafísica da história, revelando o coração criativo da realidade. Assim, para Troeltsch, a história não pode ser desenvolvida isolada do desenvolvimento da totalidade individual, desde que cada época ou interpretação deve ver o todo como incorporação de nossa própria posição (hermenêutica). A filosofia da história só pode ser concebida a partir do material histórico, e não como o faz Hegel, uma corrida adiante dos fatos. Se há continuidade, para Troeltsch não é uma simples teleologia, mas um processo de unificação da vida, que passado e presente tornam-se mutuamente explicáveis; assim, o material da filosofia da história cresce organicamente, emergindo da ética. Em conclusão, afirma Ricci: “Isso não significa que Troeltsch abandona o conceito de totalidade histórica de Hegel, mas ele reduz o escopo da totalidade histórica em ordem de se referir a um desenvolvimento individual de que a história é sempre construída. História universal, que se origina e termina na consciência absoluta, desta perspectiva, é trocada pela espontaneidade da visão histórica que em cada caso incorpora a estrutura implícita no ato de tais percepções. Troeltsch disse, então, como Gadamer e Heidegger, que a existência histórica é a situação hermenêutica. Consequentemente, a melhor forma de pregar o futuro é inventá-lo”. *Ibidem*, p. 67.

da unidade é mencionada:

O específico encerra em si o geral. Todavia, permanece sempre a exigência de encarar o todo, de um ponto de vista isento; aliás, é também o que de algum modo buscamos; da diversidade das percepções isoladas irá surgir natural e espontaneamente uma noção de unidade.¹⁸⁷

Analisando a época de Luís XIV, Ranke diz que a liberdade na Europa do século XVI estava assegurada pela oposição e equilíbrio entre Espanha e França. Já no século XVII, ao se pensar sobre conflitos, alianças e disputas, em que a França aparecia como grande potência militar e naval, “tudo era coordenado em um só sistema”.¹⁸⁸ Paz e guerra dependiam da França. Como exemplo do impacto da ação externa na ação interna, ele se refere à influência da França na Casa da Áustria: “o jovem rei da Espanha casou com uma princesa francesa e, logo mais, a eficiência do embaixador da França fez-se sentir nos assuntos internos do país”.¹⁸⁹ Em outro caso, ele diz que Luís XIV, com o propósito que a Inglaterra não fosse uma concorrência ou inimiga, trabalhou para desunir o rei do parlamento inglês e “em tais condições o poderio britânico ficou completamente neutralizado”.¹⁹⁰ Por isso, se a supremacia francesa dependia de seu poderio militar e força interna, ela só poderia ser enfrentada em pé de igualdade quando as outras potências tivessem o mesmo status.

Por outro lado, a França começava a se enfraquecer no cenário continental, porque ao norte, se erguia uma nação construída basicamente em moldes europeus; a leste, a influência francesa era ainda presente, mas sem a força de antes; no mar, a Inglaterra dominava de acordo com suas conveniências, tolerava ou barrava as rotas que a França começava a abrir em direção à América espanhola. Na Prússia, Frederico surgia como o grande libertador, de uma reviravolta em relação ao julgo francês. Assim, cada nação respondia ao seu modo os desafios do cenário europeu, porque “se fundaram em princípios suscitados por grandes sucessos dos séculos idos, análogos em sua diversidade originária, e

187 RANKE, In: HOLANDA, 1979, p. 146.

188 *Ibidem*, p. 148.

189 *Ibidem*, p. 149.

190 *Ibidem*, p. 150.

como responderam a grandes desafios, lançados às gerações, segundo o quer a natureza das coisas”.¹⁹¹

Para Ranke, portanto, um dos fatores que culminaram na Revolução Francesa foi a situação de enfraquecimento do país no contexto internacional, causando descrédito para o governo francês. É interessante observar que ele parece se apoiar numa visão dialética de uma França que se enfraquece, para justamente se erguer e realizar a revolução. Ainda admitiu o poder da guerra como motor de novos progressos:

A guerra, dizia Heráclito, é o pai de todas as coisas. Do contraste das forças antagônicas, nos grandes momentos do supremo perigo – desgraça, revolução, salvamento –, nascem de maneira mais decisiva os novos progressos. A França chegou à categoria de superpotência só porque, no meio de um desvairado movimento, pôde conservar mais vivo do que nunca o sentimento nacional, empenhar e concentrar todas as suas forças em um só objetivo: a guerra.¹⁹²

No final do texto, ele parece defender, como Hegel, uma espécie de racionalização da contingência no palco da história universal, mas acaba criticando uma postura que vê os fenômenos históricos pela lógica das abstrações, ou seja, numa clara alusão e crítica às filosofias da história:

A História Universal não apresenta apenas o espetáculo de combates fortuitos, ataques recíprocos, estados e povos que se sucedem, como pode parecer à primeira vista. Nem consiste apenas na imposição tantas vezes duvidosa dos valores da cultura. O que vemos evoluir são forças, espirituais em verdade, forças geradoras da vida, forças criadoras e, em suma, a própria vida. São energias morais. Não podem ser definidas por meios de abstrações, mas contempladas e captadas; podemos senti-las e compreendê-las. Elas florescem, conquistam o mundo, manifestam-se em múltiplas expressões, entrechocam-se, conquistam o mundo, manifestam-se em seu agir e reagir, em seu viver, em seu decair ou em seu ressurgir ganhando crescente plenitude, valor mais alto, perspectiva mais ampla. Aqui está o segredo da história universal. Quando, pois, uma força espiritual nos agredir, é mister enfrentá-la com forças espirituais à supremacia com que outra nação nos ameaça, só nos cabe nos opor o expandir-se de nossa própria nacionalidade. Não pense com isso em uma nacionalidade arquetada,

191 RANKE, In: HOLANDA, 1979, p. 168.

192 *Ibidem*, p. 175.

quimérica, mas essencial, presente, que se exprima no estado.¹⁹³

Em 1836, Ranke continua a discussão sobre a individualidade dos estados, no *Diálogo Político*, entre Carlos e Frederico. O diálogo parte da questão sobre as semelhanças das instituições e das formas como elas se apresentam de diferentes formas nos países, não havendo dúvida sobre as especificidades. Frederico admite que as formas podem ser transplantadas, entretanto: "... como vamos copiar os germes de onde brotaram, e não só as bases históricas, mas ainda o espírito que enlaça o passado no presente e há de animar até o futuro"?¹⁹⁴ Ele mesmo admite que seria preciso capturar o espírito, para produzir a nova criatura. Em outro momento do diálogo, Frederico pondera sobre os limites da generalização e ressalta a individualidade, distinguindo o formal do real. O primeiro está ligado ao geral e comum, e o segundo ao específico e vivo. Diz ele:

Certas formas de constituição – mormente as que visam à limitação da arbitrariedade pessoal –, determinações do relacionamento entre as classes sociais, são necessárias a todos os estados. No entanto, não representam o germe que deu conteúdo a essas formas.¹⁹⁵

Carlos responde ao questionamento de Frederico dizendo que ele diverge dos demais, porque se costuma partir das diversidades da forma, resultando na separação do indivíduo de certos gêneros. "Você, porém, considera as formas como um elemento secundário, subordinado; você tem como ponto de partida o próprio ser espiritual do estado indivíduo; o seu princípio".¹⁹⁶ Posteriormente, Frederico resume sua ideia (uma máxima do pensamento rankeano): "A partir do único você pode alcançar o geral por meios ponderados e audaciosos; do geral não há caminho para o único".¹⁹⁷

Se o nome de Hegel não aparece nos textos citados, é certo que as críticas em relação à filosofia da história tinham seu nome como alvo. Por outro lado, há um manuscrito de Ranke sobre uma aula introdutória de história universal de

193 RANKE, In: HOLANDA, 1979, p. 179.

194 *Ibidem*, p. 189-190.

195 *Ibidem*, p. 190.

196 *Ibidem*, p. 190.

197 *Ibidem*, p. 193.

1840, que Hegel é mencionado e, curiosamente, a aula foi chamada de *As armadilhas de uma filosofia da história*. Com o cuidado de não parecer um doutrinador, Ranke inicia sua exposição chamando a atenção para os domínios das ideias gerais que, de modo conflituoso, movimentam uma disciplina acadêmica. Indica também que se deve começar por tratar cientificamente a história universal e o método antigo a qual ele se difere. Diz que esse se concentra em conceitos externos, tais como espaço, tempo e sequência, e no que é factual sobre o fenômeno do passado, indo dos primórdios ao tempo mais recente, simplesmente coletando e registrando fatos.¹⁹⁸ “Mas este método encontra várias dificuldades. Tradições são incertas, e a massa dos fatos não são fáceis de serem seguidos; a impressão geral é infinitamente erma”.¹⁹⁹

Mas agora o principal inimigo da ciência histórica era de outra espécie: uma filosofia – anteriormente que se caracterizava apenas pelo empírico – muito mais livre do tipo realizada por Fichte e depois por Hegel. Essa filosofia começa afirmando que a razão governa o mundo, prosseguindo para explicar o propósito do espírito mundial, qual seja, da consciência da liberdade. Segundo Ranke, esses filósofos estabelecem o desenvolvimento do espírito realizando-se a si mesmo: uma imersão no estado natural, dilacerando-o para uma elevação da generalização pura, ou registram categorias, que são lógicas por sua natureza e precisamente alcançadas na aplicação do concreto. Aí ele cita a astúcia da razão de Hegel:

O mundo do espírito segue seu curso através do desenvolvimento necessário pelos sacrifícios dos indivíduos. Usa, como diz Hegel, um tipo de astúcia contra o mundo histórico dos indivíduos; deixam eles cumprirem seus próprios propósitos com toda força da paixão, enquanto o espírito, assim produz a si mesmo.²⁰⁰

Não sabemos ao certo se há alguma ironia nisso, mas Ranke admite que há algo de grandioso nesse método e tem respeito por seu criador. Entretanto, não é uma concepção adequada à pesquisa histórica. Ele chega a afirmar que talvez essa teoria (da filosofia da história) seja menos o resultado de especulações filosóficas

¹⁹⁸ É uma clara menção ao seu incômodo com a postura dos antigos historiadores da Idade Moderna, que pareciam estar preocupados apenas em registrar fatos sem muita reflexão.

¹⁹⁹ RANKE, In: IGGERS, 2011, p. 17.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 18.

do que sobre a reflexão sobre os fatos, mas, ainda assim, é problemática, sobretudo, porque está contra a verdade da consciência individual. “E se esta visão fosse correta, apenas o mundo do espírito seria a viva verdade. Seria o único autor; sempre os grandes homens seriam instrumentos em mão e carregariam o que eles próprios nem entenderiam e queriam”.²⁰¹

3.4 – Uma relação mais próxima entre Ranke e Hegel

Pela exposição que fizemos até agora, poderíamos afirmar que há alguma semelhança entre Ranke e Hegel, no que diz respeito a um desenvolvimento da história, ainda que o primeiro veja isso mais na esfera do indivíduo. Além disso, existem outras questões que os fazem mais próximos do que se poderia supor. Nesse sentido, Beiser em seu artigo *Hegel and Ranke: a re-examination* (2011), apresenta algumas aproximações entre os dois pensadores, ainda desconhecida da maior parte dos historiadores. Beiser acredita que Ranke foi o maior combatente da filosofia de Hegel, apesar das críticas de Marx e Kierkegaard a ele terem tido mais repercussão. Mesmo Ranke tendo atribuído à filosofia da história um erro de método, de ser um sistema não científico, e de chamar Hegel de dedutivista, seria injusto não tentar fazer uma análise mais cuidadosa desse debate.

Muitos dos conceitos metodológicos de Ranke, por exemplo, eram também defendidos por Hegel. Mesmo se opondo à História Crítica de Niebuhr – que serviu de modelo para o método de Ranke – em que o observador supunha poder se diferenciar do passado, Hegel concordava com a postura crítica em relação às fontes. A questão da imparcialidade era também defendida por ele, até porque foi o “coração” do seu método filosófico, de acordo com Beiser.

No caso do primado da indução sobre a dedução, Hegel também tinha consciência que o historiador filosófico não poderia aplicar seus princípios *a priori* à história e sim proceder empiricamente.²⁰² Entretanto, a versão comumente

201 RANKE, In: IGGERS, 2011, p. 18.

202 Em carta à Real Biblioteca de Berlim em 26 de maio de 1824, Hegel faz solicitação de um livro de geografia do professor Carl Ritter, que tratava de uma expedição ao rio Zaire. No comentário de Clark Butle, essa carta indica possivelmente a ligação de Hegel à geografia cultural,

aceita é de que o método de Hegel seja realmente apriorístico, dedutivo e dialético. Para Beiser, assim como outros intérpretes de Hegel, a avaliação filosófica se dá a posteriori: “Hegel argumenta que o ponto de vista do filósofo não tem um mandado *a priori*, mas que tem necessidade de uma confirmação a posteriori do autoexame, ou o que ele chama de experiência, de seu assunto”.²⁰³

E, por fim, Hegel compreende, como Ranke, que cada nação e indivíduo deveria ser tratado em si, apesar de o primeiro querer ir além, saber o que estava por detrás dos acontecimentos, enquanto o segundo mantém-se na individualidade. Entretanto, diz Beiser, Ranke em alguns momentos parece querer atingir os mesmos objetivos de Hegel.

Enquanto ele negou que esta sucessão é lógica ou racional, afirmou toda necessidade da mesma. Tudo que impediu Ranke de afirmar o determinismo histórico completo associado com Hegel, era sua incerteza sobre as consequências para a liberdade humana.²⁰⁴

Se em Hegel, o indivíduo faz parte do todo num holismo rigoroso, para Ranke o indivíduo não é redutível ao todo, apesar de considerar a unidade orgânica da ideia – um holismo não conceitual (admissão de que o homem faz parte de algo maior, mas que não é possível o acesso racional a ele – influência de Kant). Ainda segundo Beiser, Ranke em correspondência a August Varnhagen von Ense demonstra sua rejeição a Hegel, mas parece não o ter lido profundamente. Só depois da morte de Hegel, Ranke se tornaria mais generoso com o filósofo, reconhecendo seu esforço em explicar a história do mundo, e no fim da carreira chegou à conclusão de que o ideal para o historiador deveria tentar fazer uma síntese do particular (Niebuhr) e do universal (Hegel).

Por outro lado, Hegel não se esquivou de uma postura crítica em relação aos historiadores de Berlim. Não é de se estranhar, então, que criticava a história

desenvolvida por seu amigo Ritter e por Herder. O livro também teria ajudado no reconhecimento que a história fazia parte do desenvolvimento dialético. “Ao reconhecer uma base geográfica para a história, Hegel repudiou qualquer interpretação da história como um mero desdobramento dialético da Ideia. A Geografia coloca a Ideia à mercê das contingências externas da natureza”. BUTLER, 1984, p. 496.

203 BEISER, In: HOULGATE; BAUR, 2011, p. 337.

204 Essa ideia pode ser explicada pela influência que o idealismo alemão exerceu no pensamento de Ranke. Fichte, por exemplo, teria o influenciado pela via do neoplatonismo, de que a forma sensível é o aparecimento de uma ideia; ou seja, o reconhecimento de Deus em cada coisa finita.

reflexiva praticada pela escola histórica, implicitamente em referência a Niebuhr e Ranke. Estes procuraram se afastar de uma história anacrônica, entretanto, o erro estaria na descrição exaustiva dos detalhes, de modo que se perdiam na compreensão do todo. A *História Romana* de Niebuhr, nesse caso, seria o pior exemplo da história reflexiva. “Em vez de evitar o anacronismo e ficar com os fatos, a história crítica acaba lendo o presente no passado e criando todos os tipos de ficções próprias”.²⁰⁵ Nesse aspecto, segundo Beiser, seria a escola histórica criadora de apriorismos e, de fato, Hegel parece se dirigir a ela em suas reflexões no parágrafo 549 da *Enciclopédia*.²⁰⁶ Dando uma resposta ao problema do apriorismo que supostamente a filosofia submete à história, ele diz que no seu tempo, quem cairia em a prioris seriam os historiadores (como Niebuhr) que pretendiam ser puros. Esses historiadores tinham uma tendência em ver a filosofia como algo oposto ao arbitrário e aos palpites (sobretudo na Alemanha), mas seriam justamente eles os criadores de representações não correspondentes aos fatos, numa especulação sobre as origens:

Fazer ficções, como a de um estado original e do seu povo original, que se teria encontrado na posse do verdadeiro conhecimento de Deus e de todas as ciências; [como a] de povos de sacerdotes, e em especial, por exemplo, de uma epopeia romana, que teria sido a fonte de informações historicamente válidas sobre a mais antiga história de Roma etc. - é isso que entrou no lugar das invenções pragmatistas das bases e conexões psicológicas, e, ao que parece, se considera um vasto círculo como a exigência de uma historiografia que haure nas fontes, *erudita e rica de espírito*, incubar tais ocas representações, e a partir de um douto entulho de circunstâncias exteriores longínquas, em que pese a história mais atestada, combiná-las ousadamente.²⁰⁷

Hegel ainda tinha mais algumas críticas a Niebuhr: haveria uma rigidez metodológica por considerar apenas os fatos objetivos e descartar o mito e a

205 BEISER, In: HOULGATE; BAUR, 2011, p. 345.

206 Na edição espanhola da *Enciclopédia*, Ramón Valls Plana afirma em nota que o segundo parágrafo do parágrafo 549 se refere, provavelmente, a *História Romana* de Niebuhr. “Com a menção da acusação de que a filosofia é feita, ou seja, que ela acredita e escreve a história de maneira apriorística, pode referir-se a formulações como [...] uma especulação sob o nome falso de história filosófica [...] por esses observadores filósofos supostamente”. (...) Com a indicação de caráter filológico dessa forma de escrita da história, pode ser que Hegel evoca a nível mundial para o modo de crítica textual de Niebuhr”. PLANA, In: HEGEL, 1997, p. 567.

207 HEGEL, 1995, vol. 3, p. 322.

lenda; separação muito definida entre fato e narrativa; preocupação excessiva com as fontes e esquecimento dos fatos em si. Em consequência, seu trabalho seria mais uma história da história de Roma, ou seja, um estudo de historiografia. De toda forma, Hegel via ainda algum sentido positivo na postura de Niebuhr, porque a história reflexiva era uma ponte para história filosófica.

Agora se continuarmos com as reflexões de Hegel no parágrafo 549 da *Enciclopédia*, não parece absurdo afirmar que há uma espécie de crítica ao historicismo clássico em geral (ainda que, naturalmente, o conceito não seja mobilizado nesse tempo). Diz, então, que existe uma exigência de imparcialidade dirigida à história da filosofia, e até mesmo da religião e da Igreja, que costuma implicar na exclusão de um fim objetivo. Nesse aspecto, o interesse pela verdade se restringi apenas ao que pode ser verificado pelos fatos e acontecimentos singulares do espírito. A presunção aqui é, para Hegel, que dessa perspectiva só existem fins objetivos e não o objeto em si e para si, porque no fundo não haveria verdade alguma ou, quando muito, o interesse pela verdade apareceria também como parcialidade, que não leva em conta a necessidade e o conceito:

A própria verdade histórica tem assim o sentido somente de *exatidão*, de exposição correta do exterior, sem [outro] julgamento a não ser sobre sua exatidão mesma; com o que só se admitem simplesmente juízos qualitativos e quantitativos, mas não juízos [a respeito] da necessidade [Notw.] e do conceito.²⁰⁸

Em contrapartida, se Ranke falava que a história universal não poderia ser vista como uma linha reta, que além do progresso, é preciso reconhecer as fases de decadência, encontramos nessa ideia outra semelhança com Hegel, sobretudo, quando em sua *Filosofia da História*, comenta sobre o espírito grego. Para Hegel, a história antiga dos gregos deveria ser dividida em três fases: 1. a formação da real individualidade; 2. autonomia e prosperidade na vitória exterior; 3. a fase de decadência, quando os gregos se deparam com o próximo passo da história universal. Hegel se vale do exemplo grego para dizer que é um processo similar que ocorre entre todos os povos, sendo a primeira fase, a assimilação dos

208 HEGEL, 1995, vol. 3, p. 325.

elementos do povo antigo com elementos internos, que a partir dessa duplicidade forma uma unidade; em seguida, se tem todo seu vigor próprio e autêntico, de vitória e de prosperidade. Por fim, estando esse povo voltado para o exterior, começa a se tornar a seu princípio interior, é a fase da decadência. “Podemos afirmar, de uma vez por todas, que iremos nos deparar com esse mesmo processo na vida de todo povo histórico universal”.²⁰⁹ Hebert Marcuse, no livro *Razão e Revolução* (Hegel e o advento da teoria social), também argumenta que o desenvolvimento da razão em Hegel não é linear, já pressupõe períodos de decadência, que só podem ser superados pela dialética. Se a filosofia de Hegel tem por meta final a justificação da realização da liberdade no mundo, conclui Marcuse:

A filosofia da história, de Hegel, poderia importar em uma teoria determinística, mas o fator determinante é a liberdade. O progresso depende da habilidade dos homens em apreender o interesse universal da razão, e de sua vontade e eficácia em torná-la uma realidade.²¹⁰

De toda forma, Hegel não tem dúvida da *continuidade* do processo histórico, mas segundo D'Hont, ele nunca se permitiu falar do futuro cientificamente, quando muito, só em possibilidades e probabilidades no âmbito da opinião. Às vezes, quase contraditoriamente, propõe o desafio ao futuro de realizar a verdade da Reforma e da Revolução Francesa, ao se perguntar pelo destino das nações. Para D'Hont, existem dois futuros possíveis em Hegel: o primeiro, seria aquele que toda nação deveria passar, em termos de adequação a uma ordem estabelecida (por exemplo, escravos superando sua condição na América), e o segundo, a invenção do futuro que não podemos conhecer. Mais importante na análise de D'Hont, é a identificação de que a história universal de Hegel não suprime a individualidade das nações, mesmo sendo estas determinadas por situações universais, o que em alguma medida tem relação com o *Diálogo Político* de Ranke:

Hegel não crê que as nações possam funcionar em uma

209 HEGEL, 2008, p. 190.

210 MARCUSE, 1969, p. 211.

Universalmonarchie, nem que se extingam os conflitos que enfrentam entre si. O espírito universal jamais elegerá definitivamente um povo “pois o povo pertence a história”. As guerras, os conflitos internacionais e a competência entre as civilizações não permitem que a história adormeça.²¹¹

Hegel ainda teria visto no campo econômico a contradição e o impulso das nações – sem fazer o uso do termo reconciliação – numa luta incessante por suas ambições, um trabalho infinito de uns contra os outros. Acreditava também no aumento da pobreza de uns em detrimento da riqueza de outros. Esse caso exemplifica para D'Hont, que Hegel, em síntese, tentava prever alguns caminhos, mas nunca negligenciara a violência, o conflito e crueldade no processo histórico. Se, de um lado, o futuro é imprevisível, de outro, haveria possibilidade de pensar também na previsibilidade como uma situação de distinção do futuro em relação ao passado. Retomando a metáfora da *coruja de minerva*, tudo se passa de modo inconsciente, para só depois a consciência atuar. Hegel falava que a vida eterna consistia eternamente na contradição e na reconciliação permanente, o que o libera de ser pensado como um dogmático ou escatológico, no entender de D'Hont, que chega a provocar os rivais do tempo do filósofo:

Hegel está profundamente convencido de que a história não concluiu; experimenta as inquietudes de sua época, tem consciência de que ela padece de uma crise latente e de repente explodirão todas as contradições que a afligem; todavia, revela com surpreendente perspicácia algumas destas contradições. Já é muito. Em todo caso, muito mais do que realizará qualquer de seus contemporâneos na Alemanha.²¹²

Ainda sobre as semelhanças entre Hegel e Ranke, não é de se desprezar a noção de que a história se desenvolve na tensão entre liberdade e necessidade. Para Hans-Georg Gadamer, muito antes de Ranke, Hegel teria trabalhado com essa tensão pela dialética. Tal questão aparece na *Filosofia da História*, onde Hegel argumenta que a liberdade do indivíduo só é legítima quando sua vontade subjetiva está em consonância com a vontade objetiva, ou seja, quando o sujeito se submete à lei, na qual a oposição entre a necessidade e a liberdade desaparece.

211 D'HONT, 1966, p. 119-120.

212 *Ibidem*, p. 124.

O homem tem direito, só na medida em que também tem deveres; este seria o campo da *eticidade* que se estabelece como uma forma de limitação, mediação e concretização da liberdade. É dessa tensão entre liberdade e necessidade que a história se desenvolve, se seguirmos a interpretação de Gadamer, no pensamento de Ranke. De acordo com essa lógica, a tarefa da historiografia seria acompanhar e verificar os momentos de decisões (de liberdade), sem deixar seduzir-se por um sistema de causas e efeitos. A liberdade se associa à força:

A cada momento pode começar algo novo, que somente deve ser conduzido à fonte primeira e comum de todo fazer e deixar de fazer humano; nada está aí inteiramente por causa do outro; nada se esgota totalmente na realidade do outro.²¹³ E, no entanto, em tudo que se governa uma profunda conjunção interna da qual ninguém é completamente independente e o que penetra por todo lado. Junto à liberdade está sempre a necessidade.²¹⁴

Portanto, a ideia de força no pensamento de Ranke é central à história, já que une interioridade e exterioridade; enquanto uma é possibilidade e a outra é exterioridade da realidade:

... é absolutamente correto que Ranke escreva: “a liberdade se associa à força”. Pois a força, que é mais que sua exteriorização, já é sempre liberdade. Sabe que tudo poderia ser diferente, que cada indivíduo que atua teria podido também atuar de outra maneira. A força que faz a história não é um momento mecânico. Para evitar isso, Ranke fala expressadamente de uma “força original”, e da “fonte primeira e comum de todo fazer e deixar de fazer humano” - e isto é para Ranke a liberdade.²¹⁵

3.5. - Respostas possíveis a Ranke

Quando Hegel associa a noção de que “a razão governa o mundo” à ideia de que a história é a realização do espírito e da liberdade, parece-nos correto o ceticismo de Ranke, ou seja, de que tudo que ocorre no mundo estaria submetido a este fim e, portanto, o individual não passaria de um instrumento do objetivo universal. Outra crítica é sobre a razão enquanto um abstrato *a priori*, submetendo

213 É uma ideia parecida que encontraremos também em Droysen.

214 GADAMER, 1997, p. 316.

215 *Ibidem*, p. 318.

todos os objetos particulares aos seus princípios. Porém, essas objeções não exprimem todo alcance dado por Hegel à razão, parecendo ser o filósofo um determinista absoluto. De fato, quando analisamos a frase mais famosa da *Filosofia do Direito*, “o que é racional é real e o que é real é racional”,²¹⁶ Hegel parece dar uma interpretação dura e implacável da realidade, sem qualquer tipo de concessão ao fortuito ou ao irracional, entretanto, a intenção é dizer que o sujeito que vê o mundo de forma racional, deve ver a si mesmo como racional. É desse modo que devemos ler, por exemplo, a censura de Hegel a Anaxágoras, que teria sido o primeiro a afirmar que a razão ou a inteligência governa o mundo, mas “não uma inteligência como razão consciente de si mesma, nem o espírito como tal”.²¹⁷ Anaxágoras conseguia perceber a natureza de forma racional, mas não o próprio pensamento do homem, tornando-se nula sua visão, já que a natureza, que é regida por leis, não tem consciência das mesmas. Como já demonstrado no capítulo 1, a conquista plena da razão se dá através de um longo e tortuoso caminho da humanidade ao longo da história, culminando na modernidade sua fórmula mais bem desenvolvida, que aparece de modo muito claro na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*. Não é de se estranhar, portanto, que Hegel considere a razão a categoria mais adequada para estudar a história universal.

A pressuposição de Hegel não retira a autonomia da ciência histórica ou a especificidade de seu objeto, apenas estabelece uma regra que poderia ser aplicada a qualquer disciplina científica moderna, que tem justamente suas fundamentações no *a priori* racional. Não fosse assim, nem mesmo Ranke teria proposto alguns critérios básicos à ciência histórica. Como vimos na *Enciclopédia*, a filosofia e a razão não têm começo nem fim, atuam de modo circular, ao contrário das ciências positivas, que partem de algum pressuposto.

Se pensarmos que Hegel vê a razão como algo que transcende uma categoria analítica, sendo ela providencial e astuciosa, se realizando a despeito do homem e que se liga perfeitamente a uma teodiceia, a crítica de Ranke parece continuar pertinente. O problema crucial dessa questão é que Hegel não trata a história de modo determinista, pelo contrário, aceita toda sua contingência, só se

216 HEGEL, 1997, p. 35.

217 *Idem*, 2008, p. 18.

transformando em necessidade numa análise *a posteriori* – até mesmo em relação à teodiceia – conferindo sentido ao passado. Poderíamos afirmar aqui uma espécie de aporia entre o temporal (história) e atemporal (razão), entretanto, tendemos a concordar com Terry Pinkard, de que Hegel traz uma apreensão atemporal da própria contingência. Até mesmo Gérard Lebrun, um duro crítico da dialética hegeliana, admitiu, no seu famoso *O avesso da dialética*, o caráter retroativo do pensamento de Hegel. Certamente, o mais questionável, e aí tendemos a concordar com Ranke, é a ideia implícita de progresso na filosofia da história, o que não implica em descartar a noção de continuidade que acreditamos poder extrair das reflexões de Hegel sobre a história.

Por isso, para compreendermos melhor o tratamento dado por Hegel ao tema da contingência e todas as suas implicações à filosofia da história, parece-nos central retomar a análise de D'Hont, Dieter Henrich e do próprio Lebrun, de modo que se torne mais claro nosso argumento, qual seja: que a partir de Hegel, a despeito do entusiasmo em relação ao progresso do espírito (e aqui a crítica dos historicistas é pertinente), pode-se afirmar que existe uma continuidade no desenvolvimento histórico.

Analisando a *Filosofia da História*, D'Hont afirma que Hegel lutava contra uma tendência dos historiadores de sua época, que viam os acontecimentos históricos serem reinados pela contingência. Provavelmente, ele estava se referindo à postura dos historiadores alemães, sobretudo, da escola histórica de Berlim. Hegel não admitia ver os acontecimentos apenas como se fossem simples resultado do acaso, seja a história da filosofia ou propriamente a história mundial. Nesse aspecto, D'Hont se aproxima da crítica de Marquard a Hegel, na qual afirma que este queria se afastar definitivamente do acaso. Por outro lado, se esse foi um dos objetivos da *Filosofia da História*, D'Hont acredita que na *Enciclopédia*, Hegel afirmou o contrário. “Sem embargo, não se deve interpretar o assunto como se a contingência fosse simplesmente o feito de nossa representação subjetiva, e como se para alcançar a verdade apenas fosse necessário descartá-la”.²¹⁸ Esse é o parágrafo 145 da *Enciclopédia* em que Hegel coloca a possibilidade e o acaso como momentos da realidade. Poderia ser uma

218 D'HONT, 1966, p. 205.

contradição, mas não é, porque Hegel vê que os acontecimentos estão engendrados pelo acaso, que acompanha a necessidade, como a sombra segue a luz. A razão dialética opera de modo que “o entendimento determina e mantém as determinações; a *razão* é negativa e *dialética* porque dissolve em nada as determinações do entendimento; é *positiva*, porque produz o *geral*, e *apreende nele o particular*”.²¹⁹

Voltando à *Enciclopédia*, encontramos a ideia de que a contingência não é verdadeira por ser caduca e fenomênica; ela só teria sentido através da negação e elevação realizada pelo espírito, ou seja, no processo de suprassunção (*Aufheben*). Isso não é a eliminação completa da contingência, como poderia se supor, porque faz parte da naturalidade do homem, mas quando se tem consciência da liberdade, a necessidade acaba prevalecendo. Porque, segundo Hegel, a desgraça se torna insuficiente para destruir a harmonia da alma e a paz do coração. “É pois a visão da necessidade que determina a satisfação e a insatisfação dos homens, e com isso seu próprio destino”.²²⁰

O grande problema da *Filosofia da História* para D'Hont é que Hegel parece dogmático, não demonstrando com muita clareza o papel do acaso, mas seria correto dizer que ele não pode promover uma absoluta negação do mesmo. Por isso, “Hegel ‘não consegue’, como se tem afirmado, ‘eliminar o acaso da história’”.²²¹ Nesse aspecto, Henrich parece contribuir com essa ideia de D'Hont, ao analisar a evolução do conceito de contingência na obra de Hegel. Segundo Henrich, Hegel começa a tratar do problema nos anos que estava em Jena, mas ainda não tinha trabalhado com o conceito de contingência necessária. Nesse mesmo período, escreve uma resenha em resposta a Traugott Krug, – autor que criticou o idealismo alemão por supostamente ter fracassado com a experiência da contingência – mas não como Fichte e Schelling, que admitiram uma série de feitos não deduzíveis:

... Hegel somente pôde diminuir a tarefa que Krug havia imposto ao idealismo, a saber, a de deduzir uma representação material concreta, como, por exemplo, a de sua pena de

219 HEGEL *apud* D'HONT, 1966, p. 206.

220 HEGEL, 1995, p. 278.

221 D'HONT, 1966, p. 207.

escrever, mas não pode rechaçar diretamente referindo se a contingência dos entes.²²²

No sentido último, porém, Hegel não consegue dar resposta muito claras sobre a questão, retomada muito mais tarde na *Enciclopédia*, onde aparece o conceito de contingência absoluta, além de uma réplica mais consistente sobre as provocações de Krug. Aí admitiu que existiam contingências absolutamente incompreensíveis e seria inconveniente exigir um conceito que desse conta de todas elas. Por outro lado, Henrich afirma que não devemos nos concentrar em Krug, pois Hegel desenvolverá o conceito de contingência absoluta da *Fenomenologia do Espírito à Lógica*. No caso específico desta última, Hegel quer demonstrar as categorias do conhecer em sua necessidade, mas sem pressupor o conceito de sujeito, como fazem Kant e Fichte, porque:

Se se quer realmente proceder sem pressuposto na teoria do conhecimento, há que proceder então a um exame totalmente abstrato das categorias, no qual não se suponha todavia nenhum conceito e menos ainda nenhuma representação de algum ente; por exemplo, o eu.²²³

Já podemos ter alguma ideia mais consistente porque a contingência se transforma em necessidade. Mais do que isso, Henrich diz que a contingência é o modo pelo qual a possibilidade se realiza, mas, por outro lado, esta se concretiza no real, que tem seu âmbito próprio, que é o de sua condicionabilidade. É desse modo, portanto, que a contingência se torna necessária, mas consiste que as próprias condições postas sejam também simplesmente contingentes, ou nas palavras de Henrich, sejam relativas. Para que a possibilidade tenha inteligibilidade no âmbito concreto, deve haver algum tipo de razão que lhe sustente, fazendo do contingente uma necessidade:

Em princípio, a contingência do posto não é suprimida de nenhuma maneira por essa necessidade. Agora bem, a introdução do conceito de condição foi exigida precisamente porque havia que admitir uma razão para a realização do possível. O recurso aos condicionamentos não conduz a

222 HENRICH, 1987, p. 201.

223 *Ibidem*, p. 202.

necessidade do real. Portanto, este conceito de uma necessidade verdadeiramente fundante tem que ser pensado de tal maneira que neste está implicado o pôr suas próprias condições. O possível que se volta ao real não é contingente, senão necessário, porque o mesmo põe suas próprias condições. Com o qual é superado o conceito de contingência mediante uma categoria superior.²²⁴

Com efeito, é importante entender que a necessidade coloca suas condições, mas elas são em si mesmas contingentes e arbitrárias. Ela também pode ser indiferente ao contingente justamente por dar vasão a este:

Hegel sugere representar historicamente a necessidade mediante a Nemésis ou a Diké, que tem poder sobre todo ente, qualquer que seja. A necessidade pode ser indiferente frente a quaisquer coisas particulares que vão nela ao fundo, precisamente porque, antes que esta sejam postas, é já certo que não poderiam apresentar resistência.²²⁵

O colocar condições pressupostas da necessidade, precisa do determinado como tal, mas ela em si não é uma simples relação condicionada entre contingentes. Só desse modo, ela consegue assumir a contingência absoluta. “Na relação com o necessário, o condicionante determinado é contingente de maneira absoluta, precisamente porque para o necessário a contingência mesma é necessária”.²²⁶ Henrich acredita que tais noções ajudam a entender o significado dos entes. Se as puras determinações do pensamento faltam a sua realização, sem elas não é possível pensar nenhuma realidade (espaço e tempo). A ideia absoluta lhe falta a particularidade, que se contrapõe conceitualmente à unidade; ela só será completa pelo movimento de particularização, para voltar ao espírito, realizando finalmente a ideia.

Henrich também trata da ética hegeliana, mas antes de se pensar nela, é preciso antes compreender que a contingência está no âmbito da natureza, onde todas as categorias são liberadas a partir de seu desenvolvimento. A natureza e as formas naturais do espírito abrem um campo de contingência absoluta. Entretanto, a natureza não é apenas contingência; ela é um momento da Ideia mesma, tendo aí

224 HENRICH, 1987, p. 203.

225 *Ibidem*, p. 203.

226 *Ibidem*, p. 203.

uma necessidade; nem por isso devemos olhar todos os seus produtos como racionais, sendo uma diversidade, e por ser fora de si, não tem espírito. Hegel incorpora a natureza em seu sistema, mas suas categorias se deixam ir livremente; não são mantidas numa unidade de pensamento, logo, não são verdadeiras. Ela é um fluir, logo:

O necessário é a contingência, mas não o contingente, e por isso o contingente determinado não é de um interesse substancial. O alcance inferior ocupado pela natureza na totalidade dos entes se mostra também em que tais fenômenos carentes de interesse são possíveis e até necessários nela.²²⁷

Também é certo que não há conceito que dê conta de toda contingência, porque algo inconsistente se constitui apenas como momento unilateral da necessidade. Nessa esfera, contingência não consegue resistir à necessidade, porque esta última agora se encontra num desenvolvimento conceitual. Diferente de Fichte, que queria conhecer e superar a contingência, Hegel não quer diluí-la em conceitos, mas quer renunciar a esta conceituação, “já que a contingência, como naturalidade desejada em liberdade, tem sido sobrepassada já pela Ideia e posta como indiferente”.²²⁸

Agora no nível do espírito, a contingência se torna algo mais que o incidental, porque é parte constitutiva do espírito que vai de um ponto natural a uma unidade. No âmbito moral, o espírito se relaciona negativamente com a contingência, pela essência da subjetividade ética. E como já vimos, se Fichte quer superar a contingência, Hegel deixa que esta atue livremente, já que a ética consiste justamente em reconhecer isso, pois ela em si não considera o contingente em si:

Assim, contra a ascética convencional, contra a “repreensão da inclinação pelo dever” supostamente kantiana e contra o sentimento da infelicidade da alma bela a causa de sua realidade natural, Hegel argumenta que todos eles começam por conceber-lhe um significado absoluto, mediante a energia de seu rechaço, a algo que em si é nulo.²²⁹

227 HENRICH, 1987, p. 206.

228 *Ibidem*, p. 207.

229 *Ibidem*, pp. 208-209.

Chega-se no momento da subjetividade ética resistir ao contingente, ou seja, o processo de suprassunção, conquistando uma verdade superior, mesmo sendo provisória. A forma natural de retrocesso do eu em relação à particularidade é a vaidade, e sua superação está em assumir a particularidade, posta a vaidade como inessencial, de modo que não atue na vontade ética, sendo um momento importante da eticidade: uma suprassunção da contraposição. Henrich também imagina que o processo histórico é compreendido por Hegel em sua filosofia do espírito, a partir desta luta do espírito consigo mesmo, com o objetivo de alcançar seu próprio conceito.

Se verificarmos a experiência concreta, o conceito de suprassunção e necessidade parecem ser adequados, pois, de fato, não há quem assimile tudo que está dado, não há quem não faça sínteses dos acontecimentos, inclusive no âmbito da historiografia. Ter o particular como algo pressuposto na investigação histórica, válido para Ranke e outros historicistas, não significa que tudo será incorporado pela narrativa. É na verdade um princípio de que esta experiência singular não pode se perder em meio a especulações abstratas; entretanto, a perspectiva hegeliana nos ajuda a compreender que não é possível pensar objeto algum, seja ele histórico ou não, sem categorias de mediação, como a razão.

Não por acaso, Hegel compreendeu que os homens fazem a história e que atuam individualmente, além da força do acaso nessa trama. Ele se baseou em Aristóteles, que distinguiu dois tipos de acaso: 1. os que atuam em todo tipo de acontecimento (*Automaton*) e os que se relacionam com os atos, com o destino (*Tychê*). Assim, Aristóteles pensou que todos os efeitos do destino correspondem ao acaso, mas nem todo acaso vem do destino, porque este último se manifesta na atividade prática, na ação intencional (fim), enquanto o acaso não se sabe o resultado por definição. Hegel teria seguido a leitura de Boécio sobre Aristóteles, extraindo daí a noção de que ocorre algo maior que uma ação isolada, como aparece na *Fenomenologia*., especificamente sobre a astúcia da razão:

Neste contexto, percebemos que, na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam

algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações, mas que não está em sua consciência ou em sua intenção.²³⁰

Tal visão de Hegel pode nos induzir a considerá-lo como um providencialista em sentido clássico, mas não é isso que seus intérpretes têm dito, mesmo entre os seus maiores críticos, como é o caso de Lebrun. Nesse sentido, em *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*, vamos identificar como pode ser lida a teodiceia em Hegel, apesar das críticas do autor sobre a reversão da contingência em necessidade. Na seção I, A verdadeira teodiceia, Lebrun começa sua reflexão a partir da afirmação de Hegel, de que a história mundial só pode ser considerada com o surgimento dos estados. Esta ideia já teria sido lida como se o objetivo da história fosse a formação do Estado moderno, mas, na verdade, é a inadequação dos Estados no curso da história. Isso porque a história mundial explicita a finitude de um povo (enquanto individualidade natural) e o estado tenta encobrir tal finitude:

Um povo, mesmo depois de se organizar enquanto estado, continua às voltas com a natureza ou com os povos vizinhos, e é por isso que ele é propriamente *histórico*: porque o fato de se entregar a tais acasos já o expõe ao envelhecimento, a morte.²³¹

Por outro lado, o espírito não morre de morte natural, envelhece, fica maduro, e na história mundial se retoma “apagando sua própria mundanidade”. O espírito só é finito enquanto contém uma determinação que não foi posta por ele e, dessa perspectiva, jamais pode se libertar por completo:

Somente pode chegar a tanto o espírito que se libertar de sua forma limitada, que recusar toda possibilidade de fixação definitiva, em qualquer entidade que seja. É por isso que Hegel enfatiza, com frequência, que o espírito tanto é inscrição numa figura finita quanto permanentemente apagamento dessa mesma figuração.²³²

É um movimento diferente do orgânico, um desenvolvimento elaborado de

230 HENRICH, 1987, p. 31.

231 LEBRUN, 1988, p. 20.

232 *Ibidem*, p. 21.

si que se opõe a si mesmo, combate árduo e infinito. E falar aqui em progresso de um povo sobre o outro, não é que o sucessor seja superior, mas que o anterior foi simplesmente eliminado, como afirma Lebrun. O espírito progride renegando a forma anterior que “não é o poderio dos impérios, mas sua morte, que dá a ‘razão da história’”.²³³ Lebrun considera que a originalidade da história mundial de Hegel não são as considerações sobre a contingência e a imprevisibilidade, e sim a demonstração da necessidade que permite uma inteligibilidade integral e que nunca serão de alcance das figuras orgânicas. Essa originalidade, entretanto, seria paradoxal no encobrimento da contingência pela necessidade, um movimento do conceito que endossa a instabilidade da figura que acaba de transgredir, um devir nadificante. “É por isso que a história só constitui subvertendo: porque nela o caráter necessário do conceito se impõe em estado puro”.²³⁴

A história para Hegel é a realização da ideia, que se revela apenas no ato de desaparecer, o que poderia se imaginar como simples mobilismo, mas segundo Lebrun, é uma abstração do que se suprime. O conceito passa à realidade, engendrando-a sem se voltar a ela, existindo fora dela. Aqui Lebrun retoma sua crítica a Hegel, em referência ao que este teria censurado na história reflexiva ou erudita. Pela influência do neoplatonismo, Hegel tinha convicção que não se deveria separar forma e conteúdo, e que tudo fora disso seriam saberes representativos ou positivos, como a história produzida por historiadores. No entanto, Lebrun afirma que a metodologia de Hegel nesse aspecto é pré-conceitual porque “consiste em referir o acontecimento ou instituição singular a uma invariante que, quando muito, permite restringir ao máximo sua fortuidade”.²³⁵ Algo muito diferente da necessidade do conceito, o que faz Lebrun supor que Hegel preferiria a simples narrativa que uma história refletida, erudita, porque mostra o espaço da necessidade reduzindo o da contingência.

Hegel estaria longe de nossas ciências humanas, além de ser anti sociológico, porque sua abordagem não precisaria superar ou contornar a contingência, pois a compreensão histórica jamais a alcançaria. Seguindo Aristóteles novamente, que diferenciou poesia e história, Hegel acreditava que a

233 LEBRUN, 1988, p. 22.

234 *Ibidem*, p. 23.

235 *Ibidem*, p. 24.

primeira poderia dar sentido ao acidental com base no universal, enquanto a segunda não, dado que os acontecimentos se furtam a toda e qualquer conexão. Para Lebrun, então, o conceito (ou a necessidade) hegeliana nada tem a ver com o acaso:

Assim, Hegel pode a um só tempo reconhecer a contingência intrínseca do conteúdo histórico e fazer da *Weltgeschichte* a curva da necessidade – porém da necessidade nadificante, que nada mais tem a ver com a progressiva imposição de uma figura de sentido.²³⁶

O movimento do conceito não se compara com qualquer episteme, pois se situa fora de qualquer jogo; é assim que Lebrun vê à distância de Hegel em relação à sociologia e a sua compreensão do factual como uma dissolução necessária. O conceito que jamais se fixa numa formação particular, e que no máximo, tem seu movimento retardado.

Logo, a “verdadeira teodiceia” de Hegel não vê a história do mundo como uma superintriga, porque a história aparece, de fato, nos momentos de cisões e colisões, contendo um universal de outra espécie (*ein allgemeines Art*), em que os grandes heróis têm papel fundamental. Estes homens atestam a defasagem entre a história e as instituições, porque se situam num plano pré-legal, e quando participantes de algum estado, suas ações ultrapassam a legalidade; realizam o universal pelo coração e não pela obediência. Lebrun questiona a partir disso se eles seriam mesmos geniais, já que parecem não saber o que fazem. Mais que isso, interessa-lhe resolver um dilema sobre Hegel: “... o que acaba vencendo, afinal, na conceitualização hegeliana: *ou* a mutação do sentido que a noção de ‘necessidade histórica’ sofre, *ou* a sobrevivência, apesar de tudo, contra tudo, do tema teológico.²³⁷ A conclusão é que Hegel, ao contrário dos providencialistas que pensam honrar a providência ao excluírem dela a necessidade, vê a história como o reino da “necessidade cega”; as ações dos homens sempre resultam em algo que não foi intencionado, e essas ações se embaralham com a necessidade. “Nessas condições seria ocioso querer analisar exaustivamente uma ação

236 LEBRUN, 1988, p. 26.

237 *Ibidem*, p. 31.

histórica, considerada como uma sequência finalizada, ou como um encadeamento de sequências finalizadas”.²³⁸

Seja qual for a dimensão que se atribua aos atores, Lebrun questiona se o espírito do mundo não passaria de um gênio maligno do sublimar, e ele admite que é melhor aceitar essa ideia do que imaginar um Deus autocrata dirigindo o curso do mundo:

... será menos errado ver no curso do mundo a vitória da *týche* sobre a razão finita do que nele enxergar a atividade de uma teleologia divina, porém ainda técnica, ainda em dimensão humana, da qual os homens poderiam, de direito, ser cúmplices ou testemunhas.²³⁹

Se toda prática infinita é inadequada ao fim, Lebrun considera que “a homonímia da *finalidade* do finito e da *finalidade* histórica pelo menos protege Hegel do fanatismo da responsabilidade objetiva”.²⁴⁰ Por outro lado, isso não impede Hegel de uma astúcia absoluta em relação ao mundo e seu processo, ainda que seja distinta de Bossuet, porque Deus não está mais incumbido de dirigir o mundo. O que é, então, essa providência? Não se pode configurar o humano e o divino como justapostos, como se tivesse a causação, de um lado, e a justificativa, do outro. Lebrun diz que a providência hegeliana, ao contrário da cristã, não subjuga a causalidade accidental – o que seria uma postura antidialética – pois consiste na constante supressão desta:

A “verdadeira teodiceia” não procura fazer dissipar-se a “necessidade cega” no nível do finito, dos interesses em luta. Não procura transformar o fortuito em significativo, porém mostrar que esse emaranhado confuso produz sentido *à medida que vai passando*. Não se trata mais, como nas teodiceias ingênuas, de encontrar uma justificativa para cada acontecimento.²⁴¹

Lebrun trabalha com a mesma conceituação de Žižek, quando diz que a progressão só pode ser vista por quem olha para trás, ou seja, por retrospectção.

238 LEBRUN, 1988, p. 32.

239 *Ibidem*, p. 33.

240 *Ibidem*, p. 34.

241 *Ibidem*, p. 35.

Por isso, concorda com a ideia de muitos intérpretes de Hegel, que o conceito hegeliano de “necessidade providência” desqualifica o determinismo, que se serve da causalidade acidental para marcar condicionamentos, e o providencialismo, que neutraliza a causalidade acidental para aparecer a verdadeira sabedoria do arquiteto. A necessidade só pode ser cega se não for concebida, o que exclui a filosofia da história do fatalismo cego, assumindo um papel de teodiceia.

Venerar o fato consumado, implica dizer que foi a melhor das alternativas, que a ideia conseguiu impor sua solução. A despeito de qualquer posição nietzschiana que Lebrun assuma, considera importante compreender que a razão na história de Hegel não é mais uma teologia da história; é preciso afastá-lo da metafísica, para depois ver o que ainda resta de metafísica em seu pensamento (os críticos não teriam visto as nuances). Além disso, Hegel não teria chegado a nenhuma fórmula nova de escrever a história, porque para Lebrun (talvez uma aproximação com o historicismo), o objeto desta já em si racional. “Se a história é, por definição o factual [*Événementiel*] na medida em que se suprime num dizer, por que gastar tantos esforços impondo inteligibilidade ao conteúdo histórico? O que interessa é que ela já seja sentido”.²⁴² Nesse último aspecto, entretanto, tendemos a concordar com Žižek, que identificou com muita clareza a significação do mobilismo e da impossibilidade no pensamento hegeliano. A ideia central é que depois de uma verdadeira ruptura, não podemos simplesmente voltar ao passado ou ir em frente como se nada tivesse acontecido, pois “ainda que façamos, a mesma prática adquirirá um significado radicalmente diferente”,²⁴³ e qualquer tentativa de retomada é falsa. Em outras palavras, significa dizer que nunca temos um acesso pleno ao passado, mas uma reelaboração do mesmo, a partir de seu engendramento com o presente e o futuro, preservando-lhe o que há de fundamental pelo processo de suprassunção.

Para nós, não há dúvida alguma sobre o alcance universal da contingência na vida natural e cultural, por outro lado, a partir de Hegel, apostamos na hipótese de que existe também uma continuidade no processo histórico, preservada em cada atualização do espírito. Se então, formas antigas nunca conseguem se reestabelecer, a visão retroativa sobre o passado garante sua preservação em

242 LEBRUN, 1988, p. 38.

243 ŽIŽEK, 2008, p. 31.

alguma medida no presente. Nesse sentido, D'Hont considera fundamental o conceito de memória (*Erinnerung*) para Hegel, porque ela é necessária para a continuidade histórica, onde cada povo expressa um momento do desenvolvimento espiritual. Entretanto, este presente nunca é uma rememoração completa do passado, trazendo algo de novo, e enriquecida com os frutos anteriores. É deste ponto de vista que podemos perceber que a história olha o passado com os olhos do presente, não porque está contra a objetividade, mas porque o presente é a culminação de todo passado. Não significa que seja um desenvolvimento linear, pelo contrário, cada sociedade reelabora o sentido do que se passou, produzindo novas sínteses. Por isso, compreender historicamente o homem implica a conexão de épocas e povos:

A história vivida tem um sentido porque a atividade humana se desenvolve com base na herança e se apoia em uma memória, porque cada momento do curso do mundo contém em si, em essência, todo passado. Por essa razão, a humanidade jamais pode atuar como se não tivesse a experiência do que já aconteceu.²⁴⁴

Lebrun, mesmo não vendo a filosofia hegeliana como fatalismo cego, viu Hegel atuando ainda na esfera do cristianismo. É preciso lembrar o que Lebrun comenta sobre a astúcia da razão: ela é o oposto da intervenção, ou como pensou Hegel, o espírito (ou Deus) não passa pelo processo dialético da história. Com razão, afirma:

... o espírito, realizando o fim que é seu, nada produz, nada transforma; não realiza nenhum fim determinado, nem mesmo por procuração, ao contrário da atividade humana finalizada, que deve efetivar seu objetivo num objeto – que continua sendo exterior a ela. [...] São os homens, e somente eles, que fazem a história, ao passo que o espírito é o que nesse fazer se explicita. A história do mundo seguramente não é obra da providência industriosa, como pensam os teólogos circunscritos ao entendimento.²⁴⁵

Então, de que modo o espírito se revelaria? Aqui é inevitável não pensar na retrospectão, ou seja, no exame *a posteriori*. Por isso, Lebrun nos lembra que,

244 D'HONT, 1966, p. 328.

245 LEBRUN, 1988, p. 34.

para Hegel, sempre emerge algo da narração histórica, não como se o “nariz” estivesse pré-determinado, na racionalização da contingência. Para Lebrun, “... essa tese é o núcleo indestrutível de finalismo que reside em todo pensamento de uma *continuidade histórica*”,²⁴⁶ que Cornelius Castoriadis definiu como racionalização do irracional, levando o primeiro a crer na vinculação de Hegel com o cristianismo, e no caso de Nietzsche, que a razão na história era a “nova fábula”. O que realmente parece questionável na filosofia da história hegeliana é, reiteramos, a noção de progresso ou realização do espírito, mas ela poderia ser pensada como atual no que se refere a esta visão retroativa do passado e do desenvolvimento histórico. Hegel compreendeu o desenvolvimento (*Entwicklung*) como um autodesenvolvimento do divino no mundo, um autodesenvolvimento da vida e do processo cósmico envolvido. Este conceito de desenvolvimento é descrito na *Filosofia da História* e na *História da Filosofia*, que subtende um desdobramento da potencialidade interior (*o em si*). Apesar de Hegel ter na planta um exemplo paradigmático para a questão do desenvolvimento, o que se expande é o espírito:

Tal como a planta, isso ocorre movendo-se a partir do simples, mas a concreta potencialidade (a teoria de Ideias inatas tal como a teoria da pré-formação, é rejeitada por Hegel) para alcançar a efetividade explícita e retornando depois ao seu estado simples ao ‘vir a si mesmo (*Zusich (selbst) kommen*)’ e ‘sentir-se em sua própria casa (*Beisichsein*)’. [...] O desenvolvimento do espírito, ao contrário do da planta, envolve alienação, oposição e conflito. O espírito desenvolve-se quando se torna para si o que é em si, mas no caso do espírito, ao contrário da planta, isso significa que ele se torna *consciente* do que é *implicitamente*, por exemplo, o homem é Livre em si ou implicitamente.²⁴⁷

Em relação a Ranke, podemos também afirmar que há alguma crença na continuidade da história. Obviamente, seria querer induzir a interpretação achar que a continuidade moral de Ranke teria alguma influência da racionalização promovida por Hegel da contingência; “... embora Ranke acreditasse em um sentido para a história universal, para ele não eram valores universais e imutáveis que guiavam os homens, mas o seu conjunto moral e ético individual”.²⁴⁸

246 LEBRUN, 1988, p. 39.

247 INWOOD, 1997, p. 91.

248 GAIO, 2007, p. 93.

Capítulo 4 – Hegel e Burckhardt

Pode até se supor que a chamada “história cultural” seja um campo novo de pesquisa, porém, muito antes de Peter Burke ou Robert Darnton, vários historiadores de outras gerações já se debruçavam sobre o tema. No século XIX, por exemplo, encontramos Jacob Burckhardt (1818-1897), reconhecido pelo próprio Burke como um historiador cultural “clássico”, que deixou inúmeras obras sobre a cultura do Renascimento e história da arte.

Como Ranke, Burckhardt foi um duro crítico da filosofia da história de Hegel, sobretudo porque desconfiava da possibilidade de se encontrar origens e fins na história, além de ser cético em relação à ideia de progresso. Grande representante da tradição historicista, também se voltou à particularidade e ao concreto. Por outro lado, a visão antropológica de Burckhardt e o enfoque maior na cultura do que na política, permite-nos compreender que, de fato, o historicismo não pode ser sintetizado em uma única fórmula, mas, ao contrário, abrange posições diversas.

Burckhardt nasceu em 1818, na cidade de Basileia, Suíça. Seu pai era um pastor protestante ortodoxo, com grande influência na cidade, proporcionando-lhe uma educação humanística e religiosa. Aos dezenove anos, começa a estudar teologia na Universidade da Basileia, caminho natural para um filho de pastor protestante. Entretanto, o contato de Burckhardt com a teologia heterodoxa de Wilhelm Martin Leberecht de Wette provoca uma profunda “crise de fé”. Assim, resolve não se tornar mais um pastor protestante, indo para Berlim estudar história em 1839, onde assistiu às aulas de Ranke, Droysen, Jacob Grimm e Franz Kugler.²⁴⁹ Neste contexto, também conheceu um pouco da filosofia (da história) de Hegel, através dos seguidores deste, demonstrando pouco interesse. Burckhardt tinha compreendido a contradição irreconciliável entre filosofia e história: a primeira tratava da essência e a segunda do devir, sendo que cada uma não tocava a outra, pela própria definição dos termos. Ainda em Berlim, Burckhardt publica o seu primeiro livro, *A arte das cidades Belgas (Die Kunstwerke der belgischen*

249 Burckhardt foi um seguidor de Kugler, que o influenciou a estudar história da arte.

Städte), dedicado ao grande mestre Kugler.²⁵⁰ Nesse momento, até chegou a flertar com o liberalismo romântico da época, em prol da unidade e do espírito germânico, mas logo se tornou mais conservador, dedicando-se exclusivamente aos estudos históricos.

Depois de finalizar os estudos em Berlim, Burckhardt retorna para sua terra natal, onde foi professor da Universidade de Basileia entre os anos de 1845 a 1893, com alguns intervalos, lecionando também no Instituto Politécnico de Zurique de 1855 a 1858. Mesmo sendo uma universidade pequena para os padrões da época, entre os alunos de Burckhardt, estava nada menos que Friedrich Nietzsche, com quem se correspondeu e trocou algumas ideias sobre filosofia e história. Da calma Basileia, só se ausentava para viajar à Itália – que o inspirou a escrever o *Cicerone* (1855). Burckhardt passou o resto da vida na cidade, morrendo em 1897, sem deixar herdeiros.

Entre suas obras, destacam-se três: *A época de Constantino o Grande (Die Zeit Constantins des Grossen)*, publicada em 1853, onde analisa a decadência da Antiguidade, a redução da cultura pelo estado e a religião, entre o período de Diocleciano e Constantino. Dois anos depois, lança *O Cicerone (Der Cicerone)*, uma espécie de pintura impressionista pela beleza estética da obra. Mais tarde, em 1860, escreve o livro mais importante da sua vida, lhe dando reconhecimento internacional, *A Cultura do Renascimento na Itália (Die Cultur der Renaissance in Italien)*, um estudo que identificou o surgimento do individualismo moderno a partir do contexto cultural renascentista italiano.²⁵¹ Burckhardt ainda teve dois trabalhos postumamente publicados: *História da cultura grega (Griechische Kulturgeschichte)*, uma investigação acerca do passado helênico, bizantino e italiano e *Reflexões sobre a história universal (Weltgeschichtliche Betrachtungen)*, onde encontramos suas concepções sobre teoria da história.

250 Em 1838, Burckhardt fez também sua primeira viagem à Itália.

251 Nas palavras do próprio Burckhardt: “Na Idade Média, (...) o homem reconhecia-se a si próprio apenas como raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento objetivo do Estado e de todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o subjetivo: o homem torna-se um indivíduo espiritual e se reconhece como tal”. BURCKHARDT, 2009, p. 145.

4.1 – Da teologia à história

Se quisermos compreender mais a fundo o historicismo clássico no século XIX, não podemos ignorar a influência que a teologia exerceu no trabalho desses autores. Mais do que isso, não é exagero dizer que o pensamento histórico alemão se desenvolveu como um desdobramento da Reforma Protestante, da filologia e hermenêutica bíblica, através do exercício crítico em relação às fontes e da autonomia interpretativa. E no caso específico de Burckhardt, um dos autores que melhor avalia sua relação com a teologia é Thomas Albert Howard, na obra *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (2000). Howard se concentra na fase pré Berlim de Burckhardt, para demonstrar que este não se desvinculou da teologia ao preferir estudar história, ainda que tivesse duras críticas ao cristianismo e mesmo à teologia liberal heterodoxa. Na introdução, o autor afirma:

Fiquei convencido de que a fase teológica de Burckhardt pré Berlim, pré Ranke, não era apenas interessante por si mesma, mas também era de importância crucial para a compreensão da gênese e composição de seu pensamento histórico subsequente.²⁵²

Howard até cogita que Burckhardt tenha abandonado a teologia, mas a teologia não o teria abandonado. Ironicamente, quem levou Burckhardt a se afastar da teologia foi de Wette, um dos pioneiros na utilização da crítica histórica nos estudos da religião. Este, por sua vez, acreditava que seu trabalho era uma continuidade da Reforma, com o uso da exegese histórico-crítica para descobrir a verdade do cristianismo.²⁵³ Seus contemporâneos não se mostraram muito

²⁵² HOWARD, 2000, p. 6.

²⁵³ Ainda segundo Howard, a religião continuou tendo papel importante na educação e política do século XIX, mas também foi uma era sem precedente de secularização, especialmente, nas áreas urbanas e pela atuação dos intelectuais. O protestantismo, por exemplo, se colocou contra a modernidade, tentando controlar a difusão da consciência secular. No entanto, a lei tomou lugar da moral, a dúvida tomou o da fé (metodologia moderna), a revelação foi destruída pelas fontes do conhecimento. Contraditoriamente ou não, foi o próprio protestantismo que deu condições para a ciência (ao menos em parte) ser autônoma e para que os homens tivessem uma verdadeira dedicação com a fé. De Wette teria acreditado nesta ideia ao achar que o criticismo histórico serviria a genuína fé. Seja como for, outra avaliação de Howard é de que no século XIX, há um

contentes com essa postura, sobretudo, os ortodoxos e pietistas. Burckhardt, por outro lado, parecia concordar com de Wette, apesar de posteriormente ter lançado críticas à teologia liberal.

Howard é cuidadoso e minucioso na reconstrução da juventude de Burckhardt, levando em consideração a tradição religiosa da Basileia, o impacto da chegada do teólogo de Wette à cidade, a ortodoxia protestante de seu pai e, finalmente, como todos esses fatores contribuíram para sua visão de mundo (*Weltanschauung*) e para seu pensamento histórico.

Na virada do século XVIII para o XIX, a cidade da Basileia era um importante centro de resistência religiosa frente ao iluminismo, sustentada com base na tradição da Reforma humanística.

Basileia não era nem Paris nem o norte da Alemanha, e nem o estridente anticlericalismo de Voltarie, D'Alembert e D'Holbach, nem o racionalismo sofisticado de Woff e Kant encontraram muitos adeptos nesta pitoresca república cidade patrícia no Reno.²⁵⁴

A posição geográfica teria contribuído para que a cidade, construída contra a ameaça germânica e francesa, distinta até mesmo do resto da Suíça, preservasse suas tradições culturais. O maior desafio era conseguir preservar a “Basileia reformada”, que agora se constituía num núcleo pietista – atraindo figuras como Erasmus. Muito antes, em 1534, a cidade passara pela consolidação da Confissão da Basileia que, estando fortemente enraizada nas fontes do cristianismo e na formação ética e humanística, inviabilizou qualquer espaço para o paganismo e nacionalismo.

Nesse contexto, Samuel Werenfels (1657-1740) foi a maior inspiração do pai de Burckhardt, com sua ortodoxia moderada (ou racional). Seguindo Erasmus, Werenfels proferiu vários sermões, leituras e publicações para trazer a verdade do Evangelho em harmonia com o aprendizado humanístico e a sabedoria. O estudo do evangelho, por exemplo, permitiria estudar Voltaire sem duvidar da Confissão.

progressivo desinteresse pelas faculdades de teologia, mesmo havendo esforços em reestabelecer os estudos históricos. Só crescia o número de alunos matriculados nos cursos de história e filosofia, sendo praticamente anacrônico insistir na teologia. Mais à frente voltaremos a discutir sobre as relações entre providência e secularização.

254 HOWARD, 2000, p. 111.

Ele também estudava hermenêutica bíblica, porém, não concordava com todo tipo de interpretação, porque certos dogmas não poderiam ser questionados, como o da doutrina da revelação. Para Howard, a visão de Werenfels, que compatibiliza de alguma forma religião e tolerância, influenciou muitas pessoas no século XVIII, como a família de Burckhardt. Porém, por volta da metade do século XVIII, Basileia foi perturbada pela teologia alemã, como se fosse uma tempestade, afetando tanto a Igreja quanto a Universidade local.

Por outro lado, o pietismo foi crucial para que Basileia revitalizasse a fé e lutasse contra as forças do iluminismo, se tornando um centro missionário e intelectual de resistência. Assim, os seguidores do pastor pietista Hieronymus D'Annoni (1697-1770), junto à comunidade de Herrnhuter (norte da Alemanha) e a Universidade de Teologia da Basileia, fundaram a Sociedade Alemã Cristã (*Deutsche Christentumsgesellschaft*) em 1780. Participou também do movimento o teólogo Johann August Urlsperger (1728-1806), fundamentando os princípios que deveriam combater os efeitos ateus do racionalismo sobre os jovens suíços e alemães, sendo Basileia um ponto estratégico. A Sociedade repercutiu em toda Europa de fala alemã, encontrando oposição de jornais iluministas alemães, como o *Berlinischen Monatsschrift*. Mas a cooperação interna de Basileia fez dela um centro cívico de resistência na Europa, que envolvia a Igreja, a Universidade e os familiares de Burckhardt.

Isso não significa que as pessoas da Basileia fossem anacrônicas, considera Howard, mas procuravam por uma cultura intelectual moderada, reconhecendo os limites do conhecimento humano e, certamente, perceberam no iluminismo alemão (e geral) uma grande ameaça. Viram no terror da Revolução Francesa e no período napoleônico, o derramamento de sangue e a ameaça do jacobinismo: um julgamento divino da arrogância iluminista. Além disso, o iluminismo teria simplificado as teorias sobre a natureza humana, que não se adequavam com a agência divina.

Desse modo, em 1822, a chegada do teólogo de Wette à Basileia não foi bem recebida pelos setores mais conservadores da Universidade, pois era um homem que tinha extraído suas últimas habilidades e críticas da *Aufklärung*, associado ao idealismo alemão. Ele encarnava para os nativos, o verdadeiro

anticristo. Mesmo com muita oposição, rapidamente de Wette promove uma transformação global no departamento de Teologia, tornando Basileia um centro científico de acordo com a “moda alemã”, encontrando aliados que o ajudaram no processo. Duas falas públicas ajudaram de Wette a se consolidar na Universidade. A primeira, dirigida aos membros da faculdade, disse que a fé sobre toda investigação do conhecimento é o mais elevado cristianismo e fonte final da verdade, mas a Bíblia tem um aspecto humano (formas de representação) e outro divino (toda verdade). Na segunda – discurso em uma igreja local – elogia a Reforma, porém diz que todas as formulações da fé têm a imperfeição humana, porque foram trazidas por exigências do tempo. O verdadeiro critério do espírito livre seria a crença em Cristo, trabalhando pela harmonia de uns com os outros.

O sermão de de Wette foi tão importante, que um de seus opositoristas, o francês Alexandre Vinet (1797-1847), se convenceu que eram sinceras suas palavras, ajudando-o posteriormente com a reforma da Universidade. Em 1822, de Wette propõe quatro anos de teologia divididos em exegese, história, sistemática e teologia prática (que durou por 25 anos neste modelo); e o que mais faltava era história, logo introduzida por ele, como “História e Antiguidade dos Hebreus”, “História da Igreja” e “História do Dogma”. A aposentadoria de alguns velhos membros da Universidade favoreceu o sucesso de suas reformas, conseguindo indicar, por exemplo, Karl Rudolf Hagenbach para a cadeira de história da Igreja, homem formado em Berlim e simpático à ciência.

De toda forma, de Wette continuou sofrendo com seus rivais nas décadas de 1820 e 1830, visto ainda como um sujeito maligno; dentre eles, Christian Friedrich Spittler (1788-1867), fundador da missão da Basileia e secretário da Sociedade Cristã Alemã. Spittler condenava de Wette de ser pagão e proibia os estudantes da Missão de vê-lo. Junto a outros extremistas, censurou as obras de de Wette em 1825, convidando-o a renunciar a suas declarações blasfêmias. Spittler ainda mandaria carta para ele, dizendo que propagava muitas opiniões que confundiam os pais no trato com os filhos. De Wette respondeu que seus escritos eram para teólogos especializados e Spittler replicou que a divisão entre especialistas e cristãos (normais) tinha sido abolida por Lutero. Este é apenas um dos muitos conflitos que de Wette esteve envolvido durante os anos na

Universidade de Basileia.²⁵⁵

Porém, mesmo com muitos conflitos e questões não solucionadas, em 1833, consegue se eleger reitor da Universidade e reestabelecer a força da mesma, que passara por problemas financeiros nos anos anteriores, valorizando a ciência.²⁵⁶ A transformação da Universidade de Basileia foi tão bem-sucedida, que mais tarde ela acolheu nomes como Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche, Wilhem Dilthey, Jacob Burckhardt, entre tantos outros.

Em suma, através de seus esforços nas décadas de 1820 e 1830, de Wette conseguiu estabelecer o ideal de *Wissenschaft* na Universidade de Basileia. Além disso, o que ele esperava realizar em grande escala em Berlim – ou seja, instigar a “transformação da essência da igreja”, como ele colocou em *Über Religion und Theologie* – foi em menor escala realizada no currículo teológico em Basileia. A teologia não descansaria mais na herança da Reforma idealizada da Basileia, mas nas premissas críticas da modernidade pós-kantiana. De fato, em menos de duas décadas após sua chegada, de Wette transformou Basileia, um remanso entre universidades europeias, em um centro incipiente de *Wissenschaft* “no significado alemão”.²⁵⁷

Seguindo a tradição de sua família, o pai de Burckhardt²⁵⁸, Johann Rudolf Burckhardt reagiu à ameaça secular, retomando a teologia protestante, baseada na confissão apostólica da Bíblia, assim como na recuperação do legado humanista de Erasmus e Werenfels. Howard imagina que Burckhardt sofreu a tensão entre o mundo de seu pai e a *Wissenschaftlichkeit* do teólogo de Wette. J. R. Burckhardt já tivera contato com de Wette em Heidelberg vinte anos antes, ficando consternado com a visão teológica deste, como fica evidente numa carta para seu pai:

De Wette dá a palestra introdutória sobre o Antigo Testamento. Ele adota uma abordagem que é toda sua. Por exemplo, ele afirma que o Pentateuco não é por Moisés e que os textos de Salomão não são de Salomão. Moisés, Davi e Salomão são

255 Outro importante conflito que De Wette esteve envolvido, foi com a revolta de proprietários rurais que se rebelaram contra a cidade pela alta carga de imposto que lhes era submetido, e a Universidade era vista também como um fardo financeiro.

256 É preciso notar, por outro lado, que De Wette era crítico do materialismo e do racionalismo.

257 HOWARD, 2000, p.123-124.

258 Não se sabe ao certo porque Burckhardt destruiu as cartas de seu pai após a morte deste. De todo modo, havia diferenças de entendimento entre os dois sobre a fé cristã e a relação desta no mundo moderno.

nomes coletivos, aos quais se atribui tudo o que está escrito em seu espírito. Apesar de tudo isso, [de Wette ainda afirma] eles não são não-autênticos. Ele afirma que Jonas é um conto de fadas didático.²⁵⁹

Diante desse conteúdo, resolve abandonar as palestras de de Wette, para acompanhar os cursos pietistas de herança ortodoxa. Depois de algum tempo, retorna para Basileia, se tornando pastor, além de ser eleito depois arqui-diácono (*Obersthelfer*) na catedral da cidade, cuja função principal era a instrução de jovens.²⁶⁰ Em 1819, no clima de comemoração dos feitos da Reforma, os conversadores da Basileia conseguiram reanimar a vida tradicional da Basileia, mesmo período que o pai de Burckhardt escreve seu livro *Breve História da Reforma da Basileia (Kurze Geschichte der Reformation in Basel)*, em favor da permanência da verdade dos ensinamentos apostólicos.

Mas seu grande trabalho foi, de fato, com a catequese, dividida em três grandes temas: doutrina da fé, doutrina da ética e doutrina da salvação. Com a preocupação de livrar as crianças do “poder do tempo”, apelava para o argumento do pecado original, dizendo que todos estavam inclinados para o pecado e que a bondade estava sujeita a todo tipo de corrupção. Dizia que Cristo era o filho de Deus, que veio para redimir a humanidade, buscar e salvar o que havia perdido, só que não como um simples enviado de Deus, porque era homem e Deus simultaneamente. Certamente, Burckhardt foi influenciado pelo pai, que tinha muitas reservas em relação a de Wette, porém, admitiu que era possível aprender alguma coisa com os inimigos. J. R. Burckhardt tinha respeito pela ciência, porém, estava mais inclinado para o humanismo do século XVI, do que com as questões kantianas, o método crítico e o iluminismo.

Podemos agora imaginar o contexto que Burckhardt se formou e quais questões o animavam, fazendo seu olhar se deslocar da teologia para a história. Num aspecto mais geral, para ele, a Igreja se desintegrava como fato interior, pois a grande época teria ficado para trás. A partir das cartas²⁶¹ que Burckhardt

259 BURCKHARDT *apud* HOWARD, 2000, p. 125.

260 Mais tarde se tornaria o XVII *Antiste* da Igreja Reforma da Basileia.

261 Nesse trabalho, também analisaremos as cartas de Burckhardt com o intuito de saber mais sobre sua crítica à filosofia da história, o ambiente intelectual de Berlim, entre outros assuntos. Cf. BURCKHARDT, 2003.

escreveu, Howard acha possível perceber como a crítica teológica o permitiu compreender a natureza mítica do cristianismo primitivo, além de evidenciar a crise religiosa pela qual passou. É provável que a visão teológica de de Wette colidiu com sua formação ortodoxa, cuja figura do pai era central, o que explicaria também seu posterior ceticismo contra a teologia liberal e filosofia moderna (e especulativa), formando sua própria epistemologia e antropologia. Howard afirma que a transição de Burckhardt da teologia à história não pode ser vista como “um desvio de campo”, porque a legitimidade da teologia cristã e o conhecimento sobre o mundo eram pressupostos. Essa ruptura mais drástica de historicização e relativização deve ser atribuída aos intelectuais em geral do XIX, e não a Burckhardt.

A crítica de Howard a Burckhardt é que este teria colocado a autoridade do saber à custa da crença e da ideia, permanecendo no terreno da dúvida, não por conta do racionalismo do século XVIII, e sim pelo fluxo do historicismo do século XIX, transmitida para ele através da crítica Bíblica de de Wette. A primeira virada historicista teria se dado no primeiro semestre na Universidade da Basileia, com as aulas de História da Igreja de R. Hagenbach, que tratou o cristianismo em perspectivas histórica e científica. Eram aulas que cobriam do período apostólico ao iluminismo, com ênfase nas mudanças doutrinárias, heresias e importantes personalidades teológicas. Hagenbach discutia a história sagrada a partir da história mundial e Burckhardt refletiu sobre isso: “No final de sua vida [...], Burckhardt sustentou Hagenbach como um historiador modelo da Igreja, observando que ‘a História da Igreja só pode ser devidamente escrita de um ponto de vista secular’”.²⁶²

Em relação a de Wette, Burckhardt segue seus cursos de 1837 a 1839, ficando exposto a exegese histórico-crítica e a teologia especulativa – especialmente o curso de dogmas e o de crença (*Glaubenslehre*). Em carta a Johannes Riggbach, Burckhardt demonstra como estava inclinado às ideias de de Wette:

Aos meus olhos, o sistema de de Wette cresce em estatura a

262 HOWARD, 2000, p. 131.

cada dia. Simplesmente há de se segui-lo, não há alternativa; mas a cada dia uma parte de nossa tradicional Doutrina se desfaz sob suas mãos. Hoje, finalmente compreendi que ele vê o nascimento de Cristo simplesmente como um mito – e isso eu também faço. E estremei ao colidir com uma série de razões pelas quais isso quase que *tinha* de ser assim. A divindade de Cristo consiste, é claro, em sua simples humanidade.²⁶³

Na mesma carta, entretanto, Burckhardt admite dificuldades de lidar com o *logos*, com a filosofia, e que ainda a providência seria um terreno mais firme. Do mesmo modo, a crítica de de Wette seria boa, porém, seu caráter destrutivo seria maior:

De Wette está, com certeza, em guarda para não se envolver demasiadamente a fundo nas conclusões de seu argumento, e posso apenas seguir seu exemplo de não demolir meramente, mas também reconstruir, apesar de que o resultado é menos tranquilizador do que aquilo que foi destruído.²⁶⁴

São passagens como estas que fazem Howard crer na ambivalência de Burckhardt, ou seja, a tensão entre suas crenças religiosas e o criticismo de de Wette. Apesar de aceitar as ideias deste último, como a crítica à teologia ortodoxa e pietista, desacreditava, por exemplo, no plano de reconstruir a teologia. Certo é, por volta de 1839, Burckhardt tinha de modo muito claro que não havia uma revelação, um “chamado interior” da religião; agora, a história seria sua única dedicação, estimulando-o a ir para Berlim. Howard fala em uma grande fissura de Burckhardt com o seu pai e a comunidade, mas nem por isso esta “virada secular” pode ser entendida como um descarte da teologia. Ao contrário, seria um firme pessimismo cultural e histórico, ligado ao pecado original (catequese do pai), ao julgamento final e à famosa “dança da morte de Basileia”.²⁶⁵ Diferente de muitos pensadores do século XIX, Burckhardt considerava ridícula a crença no progresso, uma ganância e desejo de saber sem limites. Contra a filosofia da história de Hegel, disse aos seus alunos: “Esta assertiva suposição de um plano mundial leva

263 BURCKHARDT, 2003, p. 104-105.

264 *Ibidem*, p. 105.

265 Dança da morte de Basileia era a crença no mal e na limitação do homem no mundo que seguiu seu pensamento histórico.

a falácias porque ela parte de premissas falsas”.²⁶⁶

4.2 – Os anos de Burckhardt em Berlim

Os anos em que Burckhardt conviveu com de Wette foram decisivos para a transformação do seu pensamento, chegando a declarar que tinha se tornado um “puro herético” e que estudaria história em Berlim, mesmo período que seu pai fora eleito *antistes*²⁶⁷ – maior posto eclesiástico da Basileia. Seria óbvio imaginar que daí em diante romperia definitivamente com a religião, entretanto, o que se percebe é uma reconstrução de sua fé, contra a modernização de de Wette, de Hegel, e de outros autores, para se tornar a voz de uma teologia neo-ortodoxa. Por isso, conseguimos entender que sua transição para história não é uma quebra absoluta com a teologia: “... foi contra de Wette que se ouve primeiro as críticas de Burckhardt à teologia liberal e às filosofias seculares e quase-teístas da história – críticas que prenunciam sua crítica mais tardia e bem conhecida da filosofia hegeliana”.²⁶⁸

No dia 8 de setembro de 1839, Burckhardt envia uma carta a Heinrich Schreiber²⁶⁹, comunicando sua ida a Berlim e como ele o influenciou na aventura de estudar história. Comenta que não poderia se dedicar mais à teologia, num tempo em que a Igreja Protestante passava por tempos de incerteza. No ano seguinte, já estando em Berlim, envia outra carta a Schreiber, agradecendo o amigo por tê-lo ajudado escolher história, além de revelar um pouco do ambiente intelectual que encontrou. Diz que se impressionou com as aulas de Ranke, Droysen e Böckh, como se estivesse lendo Dom Quixote, lhe dando ainda mais convicção de aprofundar os estudos históricos.

Nesse tempo, escolhe estudar a Ásia Menor, mas admite que pensara

266 BURCKHARDT *apud* HOWARD, 2000, p. 138.

267 Howard diz que este fato é pouco comentado nos estudos sobre Burckhardt.

268 HOWARD, 2000, p. 111.

269 Heinrich Schreiber (1792-1872), historiador que estudou o sacerdócio em Meersburg, retornando depois a sua cidade natal, Freiburg, como professor de teologia moral. Tornar-se-ia depois historiador, ajudando Burckhardt com os arquivos da Basileia, e “a achar a solução prática para suas dificuldades e encontrar no estudo da história uma alternativa à devoção de sua vida à teologia”. BURCKHARDT, 2003, p. 61.

estudar a Idade Média. Seja como for, ele parecia interessado por uma série de assuntos, quando revela as aulas que frequentava: “Estou estudando o árabe, assistindo às aulas de geografia de Ritter, antiguidade grega de Böckh, história de Droysen, história da arquitetura de Kugler, às aulas introdutórias de arqueologia de Panofka e de história alemã de Homeyer ...”.²⁷⁰ Esse número alto de aulas lhe rendeu problemas, dizendo, por exemplo, que não poderia assistir as aulas de Ranke, por serem no mesmo horário que as de Kugler; frequentava esporadicamente as aulas do primeiro, lamentado ainda que este não tratava de história antiga. Estudava também grego e hebraico, e o árabe consumia muito de seu tempo. Apesar de muitos interesses, podemos afirmar que Burckhardt estava mais inclinado para história da arte. “Além de tudo, a história da arte sempre irá me atrair como um ímã – assim como a literatura sempre constará entre os principais aspectos de meu trabalho filológico e histórico”.²⁷¹ No fim da carta, ele comenta sobre Droysen, dizendo que se encontravam com frequência e que recebia muitos conselhos do mestre.

Mesmo demonstrando grande entusiasmo com o estudo da história, vamos perceber que os anos de Burckhardt em Berlim eram também de muito descontentamento com o ambiente intelectual e com a força que o hegelianismo ainda tinha na década de 1840. Croce observa que Burckhardt nutria antipatia por Ranke, que seria um homem fraco da “boa sociedade”, escrevendo livros históricos, mas com problemas históricos. Da filosofia, Burckhardt não poderia e nem queria saber, negando universais em confronto à individualidade e à personalidade. Em carta ao seu amigo Friedrich von Tschudi,²⁷² comenta sobre alguns problemas com os estudos, dizendo que estava interessado pela filosofia da história, mesmo sendo algo incidental para ele. Lamentava que, no próximo semestre, eram os pós-hegelianos que tratariam do assunto, antes uma tarefa delegada a Droysen. Este, por sua vez, estava se transferindo para Kiel e Burckhardt considerou uma perda significativa. Por fim, assume que abandonaria a poesia pela história, um estudo do desenvolvimento do indivíduo e do

270 BURCKHARDT, 2003, p. 126.

271 *Ibidem*, p. 126-127.

272 Friedrich von Tschudi (1820-1886). “Estudou teologia na Basileia, Bonn e Berlim e, como Riegggenbach, sofreu influência de Bierdermann e a atração por Hegel”. BURCKHARDT, 2003, p. 412.

todo, dos estados interiores.

Você pode retrucar que a poesia não é só desenvolvimento de estados internos, mas o seu belo desenvolvimento, segundo as leis da harmonia idealmente executadas na mente poética do homem; o que eu admito, garantindo assim à poesia um campo suficientemente vasto; para mim, porém, isso é muito diferente daquele fascínio que ela exercia quando eu ainda ignorava a incomparavelmente mais importante Guia do progresso do mundo.²⁷³

Em agosto do mesmo ano, Burckhardt volta a se comunicar com Schreiber, a respeito de planos de férias e expectativas de estudo para o próximo semestre. Diz que vai assistir às aulas de Ranke sobre Idade Média, que teria algum ganho, mas nada de concreto. Novamente, lamenta a ida de Droysen para Kiel e a falta de alguém que ensinasse história antiga. No fim da carta, Burckhardt reclama com mais veemência do ambiente acadêmico de Berlim, ponderando que se poderia aprender alguma coisa.

Você não pode ter ideia, em Freiburg, da inveja e da vaidade dos grandes acadêmicos daqui! Infelizmente, Ranke, como todos sabem, é agradável de se conhecer, mas lhe falta caráter, e isso você pode ver sem sombra de dúvida em qualquer crítica de seus escritos. Ele é muito amável conosco. Lachmann, durante suas aulas, ataca de maneira mais banal, chamando as pessoas de burras e imbecis. E os doutores, então! Todos se odeiam uns aos outros como veneno, e eu não faria questão de ensinar aqui nem por quatro mil táleres ao ano. Porém, pode-se aprender um pouco.²⁷⁴

É de se destacar as reservas de Burckhardt em relação a Ranke, ainda que não diminuísse a importância intelectual deste. Numa carta endereçada à sua irmã, Louise Burckhardt, em 15 de agosto de 1840, descreve algumas atitudes de Ranke que seriam censuráveis, apesar do profissionalismo no trato dos assuntos históricos. Isso aparece, por exemplo, no comentário sobre a eleição de Varnhagen von Ense (1785-1858) para a Academia de Ciências:

273 BURCKHARDT, 2003, p. 132.

274 *Ibidem*, p. 137.

... a eleição de Varnhagen para a Academia de Ciências estava em curso. Ranke, que não o tolera mas que gostaria de ganhar sua simpatia, fez um entusiástico discurso em favor de V. A votação prosseguiu, mas *nenhum* voto foi dado a Varnhagen. Olhares foram trocados, e cada qual tirou suas próprias conclusões. E ainda assim não se pode dizer que as convicções de Ranke, por mais débeis que sejam, influenciem suas preleções sobre história, apesar de terem se tornado proverbiais em toda Berlim. Ninguém jamais ouviu frivolidades de seus lábios; muitas vezes ele faz brincadeiras, mas, quando fala das grandes coisas, a seriedade com que trata a história torna-se clara, quase que assustadoramente evidente em sua expressão.²⁷⁵

Para além dos incômodos de Burckhardt com os professores de Berlim, naturalmente, encontramos em suas cartas críticas à filosofia (da história), sobretudo a de Hegel. Em julho de 1842²⁷⁶, por exemplo, diz ao seu amigo Willibald Beyschlag que nunca pensou em termos filosóficos, mas na contemplação que se pode obter das fontes. Como em outras cartas, reafirma o caráter poético da história, negando pontos de vista *a priori*:

O que eu construo historicamente não é o resultado de críticas e especulação, mas, ao contrário, da imaginação, que preenche a lacuna da contemplação. A história, para mim, é sempre, em maior parte, poesia; uma série das mais belas composições artísticas. Portanto, não acredito em nenhum ponto de vista *a priori*; este é um assunto para o espírito do mundo, não para o homem da história.²⁷⁷

Cinco dias depois, Burckhardt comenta novamente sobre o assunto com o filósofo Karl Fresenius, dizendo que não era dado à abstração e à especulação, mas à contemplação. E como marca do historicismo, estava ligado ao concreto, à história e ao natural visível. Por outro lado, admite que tina abstraído coisas universais, que deveria ter um universal mais elevado e talvez um dia o alcançasse. Os *facta* da história, as obras de artes e os monumentos de todas as épocas seriam evidências do estágio anterior de todo desenvolvimento do espírito. Chega mesmo a afirmar que o desenvolvimento do espírito da liberdade tornou-se

275 BURCKHARDT, 2003, p. 139.

276 Na mesma carta ele continua reclamando de Berlim, dizendo que se sente um exilado na cidade e que o Reno satisfaria todos os seus anseios. Aconselha também Beyschlag não passar o verão de 1843 em Berlim.

277 *Ibidem*, p. 162-163.

sua principal convicção. Mas logo em seguida, fala que as especulações de outros homens não lhe ajudariam, querendo entender a história num “nível mais baixo”. Os sentidos o guiariam, “ainda que não necessariamente sob a forma científica”.²⁷⁸ Ele não rejeita a especulação em absoluto, entretanto, prefere seus correlativos na história; assim, agradece ao amigo filósofo que o escute, mesmo que “não se expresse em bom hegeliano”.²⁷⁹ No final da carta, diz pretender ler Hegel, sem parecer ter algum entusiasmo pela coisa:

Há pouco tempo eu me dediquei a uma pequena pesquisa da filosofia da história ao longo dos últimos seis séculos, e pretendo fazer o mesmo em relação à antiguidade; só então (de qualquer forma, neste verão) estudarei a filosofia da história de Hegel; quero ver se posso entender alguma coisa, se é que isso faz algum sentido. É uma pena que, apesar de ser deveras sem restrições, minha mente não tenha se formado em uma escala mais ampla e livre.²⁸⁰

4.3. - O conservadorismo de Burckhardt

Naturalmente, é injusta a perspectiva que trata do historicismo quase como um sinônimo do conservadorismo, pois, como já observado, os autores que podem ser classificados nesse modelo, apresentam posições políticas variadas. Mas, sem dúvida, no caso de Burckhardt, esta associação não é incorreta. De outro lado, precisamos saber que tipo de conservadorismo ele defendia, para não cometermos injustiças. Na introdução à edição brasileira das *Cartas* de Burckhardt, Luiz Costa Lima diz que o conservadorismo do historiador suíço só pode ser compreendido através de sua própria concepção da história, uma postura contra a ideia de progresso e explicações determinadas, que o aproxima de Schopenhauer e Nietzsche. Howard considera isso correto, entretanto, o pessimismo de Burckhardt teria raízes mais profundas, porque este avaliou a secularização como um desdobramento do pecado original; além disso, citaria Schopenhauer só após

278 BURCKHARDT, 2003, p. 165.

279 *Ibidem*, p. 165.

280 *Ibidem*, p. 165.

1870.²⁸¹ Nem otimista e nem pessimista, ele seria um verdadeiro cético realista, aberto as possibilidades da história.

Cético em relação ao progresso, evitava também um pessimismo determinista, aceitando a abertura da história como uma cena cambiante de criatividade e realização espiritual ironicamente ligada à malevolência, à estupidez, ao terror e ao sofrimento.²⁸²

Contra os distúrbios sociais e políticos de sua época, Burckhardt procurou afastar-se deles, encontrando refúgio na história. Foi um verdadeiro cético em relação aos novos “ismos” políticos, liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo, além da repulsa pela democracia. Benedetto Croce considera que ele não se retraiu do mundo político por conta dos estudos, mas por excessiva paixão, “tornada insuportável, na sua curta experiência que teve das coisas políticas da Suíça entre 1840 e 1844”²⁸³ e no olhar desanimado sobre a Revolução de 1830.

No clima das agitações anárquicas instauradas nos anos de 1840, Burckhardt, numa carta a Gottfried Kinkel, nos dá testemunho de sua descrença nos movimentos de massa e na palavra de ordem no momento: liberdade. “Conheço muito da história para esperar outra coisa do despotismo das massas além de uma futura tirania, que significará o fim da história”.²⁸⁴ Foram tais agitações que lhe motivaram planejar uma viagem ao sul da Itália no ano de 1846, declarando para outro amigo, H. Schauenburg, que iria se afastar do caos político e curtir um pouco da Antiguidade.

Sim, eu quero escapar de todos eles, dos radicais, dos comunistas, dos industrialistas, dos intelectuais, dos pretensiosos, dos racionais, dos abstratos, do absoluto, dos filósofos, dos fanáticos de Estado, dos idealistas, dos “istas” e ismos de todo tipo – do outro lado encontrarei apenas jesuítas, e, entre os “ismos”, somente o absolutismo; e estrangeiros podem, em geral, evitar ambos.²⁸⁵

281 Ao contrário de Hayden White, Croce e tantos outros, Howard identifica que o pessimismo cultural de Burckhardt tinha raízes muito mais profundas que sua ligação com Schopenhauer e Nietzsche.

282 SCHORSKE *apud* COSTA LIMA, In: BURCKHARDT, 2003, p. 13-14.

283 CROCE, 1962, p. 84.

284 BURCKHARDT, 2003, p. 194.

285 *Ibidem*, 2003, p. 198.

Burckhardt estava procurando uma nova relação com a poesia, admitindo também que sua contribuição à política era limitada, que tinha escolhido espontaneamente não se envolver mais nisso. Em 1846, queixava-se ainda da política, com medo de um tempo que poderia ser dominado pelos radicais e bárbaros. Em maio, reclamava dos socialistas poloneses, dizendo que não queria viver os novos tempos:

Nenhum de vocês sabe ainda o que o povo é, e quão facilmente ele se transforma em uma horda de bárbaros. Você não sabe que tirania será exercida sobre o espírito, sob o pretexto de que a cultura é a aliada secreta do capital que deve ser destruído. Aqueles que esperam dirigir o movimento com a ajuda de sua filosofia, e mantê-lo nos trilhos, parecem-me completos idiotas. Eles são os *feuillants* do movimento que está por vir, e, assim como a Revolução Francesa, o movimento irá desenvolver-se como um fenômeno natural, envolvendo tudo o que é abominável na natureza humana.²⁸⁶

É curioso que Burckhardt também visse na democracia uma ameaça à Europa e que ela pudesse conduzir o continente à barbárie. Segundo Croce, Burckhardt pensava assim porque considerava que o otimismo era o pecado original da democracia, ou seja, uma expectativa num mundo melhor, mais próspero e feliz. Em oposição, defendia a Idade Média, um período muito mais variado, conformado com a desigualdade e mais feliz do que o mundo moderno, marcado por guerras nacionais, concorrências mortíferas, massas industriais, capitalismo, ódio de classes, etc. Para Croce, a busca de Burckhardt por refúgio na história como compensação da ideologia do progresso é falsa, porque, segundo ele, não se pode pensar história fora do mundo (o que inclui naturalmente a política). Ainda criticou Burckhardt de anti-histórico:

Burckhardt, de sua parte, criou a ilusão de se haver libertado do necessário vínculo de pensamento e vida com o negar a concepção da história como progresso de atos sempre novos, e o afirmar, em lugar disto, o típico, o constante e a eterna repetição; mas, com tal substituição, ele negava a própria história, que é história justamente porque não se repete e cada

286 BURCKHARDT, 2003, p. 200.

um dos seus atos tem a própria individualidade.²⁸⁷

Croce faz esse tipo de avaliação porque o típico e o constante são conceitos anti-históricos, o que seria admitir em última análise que Burckhardt não é um historicista. Seja como for, Croce continua com sua crítica dizendo que ele queria substituir a história dos acontecimentos pelo da cultura e da civilização, sendo seus livros não um relato, mas “uma realidade fixada e tornada imóvel.”²⁸⁸ A tríade das potências (cultura, estado e religião), seriam simples esquemas artificiais para enquadrar observações esparsas, sendo um historiador mais diletante e menos científico que Ranke. Mas ele teria algo a transmitir, sobretudo, em relação à história da arte.

A partir de Croce, poderíamos classificar Burckhardt como um anti-historicista. Entretanto, noções como típico e constante tem a ver com sua visão antropológica, o que não implica excluir o modo de ver a história enquanto fenômeno do singular, mas que tem uma concepção mais essencialista do que seja o homem. Como opositor da filosofia e da teologia da história, Burckhardt sempre teve duas premissas em seus trabalhos: antropologia (“o homem como é, foi e sempre será”) e ceticismo (não se conhece o início e nem o final, e o meio está em constante movimento).

Por outro lado, Karl Löwith sugere outra constante no pensamento de Burckhardt, qual seja, a crença na continuidade do processo histórico, como uma espécie de respostas às tendências revolucionárias da época. Não se pode confundir essa ideia de continuidade com qualquer ideia de progresso. Então, onde ele via continuidade? Na helenização do Ocidente, na unificação do Império Romano, na preservação da cultura antiga pela Igreja Cristã, etc. Na verdade, acreditava mesmo na história enquanto uma presença variando entre guerra e paz, glória e miséria, luta e de sofrimento. Segundo Löwith, “apenas em relação àqueles acontecimentos que estabelecem um contínuo da tradição ocidental é que Burckhardt mantém um elemento de interpretação teológica, senão mesmo providencial”.²⁸⁹ Ou seja, a continuidade para Burckhardt não era um processo

287 CROCE, 1962, p. 87.

288 *Ibidem*, p.87

289 LÖWITH, 1991, p. 37.

global, e sim o que ele julgava ter direito a uma preservação cultural.

Quando Löwith analisa o cristianismo de Burckhardt, fica ainda mais claro que este via o mundo moderno como um período de decadência cultural, quase que uma filosofia da história do pessimismo. Burckhardt comparou o período de agitações dos tempos modernos com os de Cristo, considerando positivo o refúgio, uma verdadeira atitude heroica de ascetismo e negação do mundo corrupto romano. E no mundo da vulgarização, da industrialização, acreditava que só os ascetas (como os antigos) poderiam dar alguma esperança. E no limite, nenhuma educação liberal salvaria o homem, a não ser a religião.

Agora as coisas mundanas prevaleciam no lugar da caridade; a filantropia se impunha junto ao lucro; mesmo com algum tipo de religiosidade, as pessoas não conseguiam renunciar ao mundo moderno. Até o protestantismo tinha se harmonizado com o lucro, beneficiando também os católicos. Assim, Burckhardt condenou o otimismo do século XVIII de atroz e previu sua dissolução, insistindo numa fé autêntica. O cristianismo moderno era uma contradição de termos para ele, como aponta Löwith:

... porque o gênio do mal da vida moderna, os *Erwerbssinn* e *Machtsinn*, a luta pelo poder e pelo lucro, se opõem diretamente ao sofrimento voluntário e não à resistência. Esta visão simples mas prática de Burckhardt é ainda mais extraordinária por ser a visão de um historiador secular do século XIX e não de um teólogo neo-ortodoxo do século XX.²⁹⁰

Howard concorda com a maioria dos argumentos de Löwith, mas discorda de sua tese geral em *O Sentido da História*, onde o cristianismo é basicamente interpretado como uma escatologia que teria dado bases ao pensamento progressista. Ele teria se esquecido, por exemplo, da transposição da doutrina do pecado original para o mundo moderno, feita por Burckhardt. Para Howard, o cristianismo tem outros significados, como o do pessimismo da ortodoxia protestante associada à criação pecaminosa e rebelde. Por isso, é a partir do sentimento pré-moderno da Confissão da Basileia (1534), do catecismo de seu pai, da representação do juízo final e da “dança da morte”, que devemos

290 LÖWITH, 1991, p. 42.

compreender o pensamento de Burckhardt. Howard também critica algumas recepções do pensamento de Burckhardt no pós-guerra, que tentaram classificá-lo como um tipo de vanguardista pós-moderno, por sua crítica da modernidade e por ter feito uma história cultural. Se Burckhardt se declarou um “honesto herético”, nem por isso seria possível dissociar a crítica à modernidade de seus fundamentos religiosos:

As ruínas de sua fé, que se ramificaram ao longo de sua carreira subsequente, lhe proporcionaram uma incredulidade em relação às tendências otimizadoras e à confiança epistemológica característica das abordagens rankeanas, hegelianas, comteanas e marxistas da história – em uma palavra, até os fundamentos do moderno pensamento histórico. O pós ou antimodernismo de Burckhardt é curiosamente explicado pela inércia de seu pré-modernismo.²⁹¹

Outra coisa que tem chamado atenção de Howard e vários outros intérpretes de Burckhardt, é que ele foi um dos autores, talvez o mais importante, a prever o potencial do totalitarismo para o século XX, com a política liberal moderna, baseado no seu desprezo de juventude pelo otimismo histórico de Hegel. Também tinha grande preocupação que o nacionalismo arruinasse o julgamento e a escrita da história, que se intensificou com a vitória de Bismarck, chamado de “Sadowa” em suas cartas. Por isso, não via com bons olhos a Unificação Alemã (1870), conduzindo o povo a acreditar num líder que saberia conduzir a nação.

Nos últimos dias tenho examinado os dois primeiros volumes do *Kritische Gänge*, que contém o resumo fundamental de todo o descontentamento e entusiasmo de 1840 e 1844. Aqueles anos certamente pareciam prometer mais do que se cumpriu desde então. Mas o que, exatamente, aconteceu? Depois de as pessoas terem sido manipuladas por duas décadas e sempre instigadas a desejarem e quererem algo, surge, de repente, um “voluntarioso” de primeira classe em Sadowa; e, desde então, exaustas por todo o esforço anterior, elas caem a seus pés e passam a querer o que ele quer, e simplesmente agradecem a Deus porque há alguém lá para lhes apontar alguma direção.²⁹²

291 LÖWITH, 1991, p. 39.

292 BURCKHARDT, 2003, p. 269.

4.4. - Reflexões sobre a história universal

Nas *Reflexões sobre a história universal* encontramos as principais objeções de Burckhardt à filosofia da história de Hegel, e algumas considerações sobre a investigação histórica, que não pretende nem ser sistemática nem um guia dos estudos históricos. Logo no primeiro capítulo, Burckhardt afirma que seu propósito não é, em absoluto, uma filosofia da história, sendo esta uma contradição de termos. “... pois a história, ou seja: a coordenação de elementos, é a antítese da filosofia e esta, isto é: a subordinação, o critério subordinador, é o oposto da história”.²⁹³ A filosofia quer decifrar o enigma da vida, enquanto a história só o faz de modo indireto e defeituoso. Esta se guiou até agora por um critério cronológico, através de um programa geral da evolução mundial, na maior parte das vezes, de viés otimista, como a de Hegel. Desse modo, Burckhardt coloca em dúvida a possibilidade de se comprovar que a razão governa o mundo e, por consequência, a história, concluindo que isso não pode ser uma contribuição da filosofia da história. Hegel associa seu intento com uma teodiceia, ou seja, fazendo o elemento negativo ser assimilado pelo positivo (ou afirmativo), que também pode ser compreendido, em certa medida, como uma crítica do conceito de suprassunção (*Aufheben*). Além disso, acrescenta Burckhardt: “Hegel desenvolve a consideração fundamental segundo a qual a História Universal constitui a ilustração do processo evolutivo do espírito até chegar à consciência plena da sua própria significação”.²⁹⁴ Para o historiador suíço, tal ideia parte de pressupostos errados, com risco de degenerar numa história da civilização ou de um plano mundial.

Entretanto, não seria um erro exclusivo dos filósofos achar que todas as épocas culminam na nossa, porque Agostinho é a grande fonte de todas as teodiceias. Seja como for, o pressuposto de Burckhardt no estudo da história é antropológico. “Nosso ponto de partida é constituído pelo único elemento invariável e que consideramos passível de ser analisado: o ser humano, com seu sofrimento, suas ambições e suas realizações, tal como ele é, sempre foi e

293 BURCKHARDT, 1961, p. 10.

294 *Ibidem*, p. 11.

será”.²⁹⁵ Se os filósofos procuram por origem e escatologia, os historiadores se esforçam apenas no estudo das transformações, que podemos entender aqui também como o estudo da contingência. “O tema central da história parte da observação de que o espírito, como a matéria, é mutável e de que a passagem do tempo arrebatava consigo ininterruptamente as formas que constituem a vestimenta exterior da vida espiritual”.²⁹⁶

Nesse aspecto, Burckhardt, assim como Ranke, faz uma crítica injustificada sobre Hegel, pois este nunca autorizou falar em origens ou princípios. Pelo contrário, negou as teorias do jusnaturalismo e do direito natural (Locke, Rousseau, etc), que se basearam em suposições para falar do início cultural da humanidade ou do Estado. Quem se apoiou nessas teorias foi Karl Marx, com seu comunismo primitivo. O pressuposto que Hegel atribui à história é filosófico, racional, condição essencial para as ciências modernas. Mesmo o capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, A certeza sensível não pode ser interpretada sem alguma mediação cultural, porque para Hegel não podemos especular quando o homem deixou de ser animal para ser um ser social ou cultural. Em relação ao progresso do espírito, que ele teria um fim a ser alcançado, certamente, a crítica de Burckhardt é pertinente, como já vimos em Ranke. Entretanto, vale reiterar o que já dissemos nos capítulos anteriores: o exame que Hegel faz da história é *a posteriori*, e a realização do espírito depende da vontade dos homens, fazendo do futuro um campo em aberto, mesmo tendo como meta o alcance da liberdade. Ou seja, o futuro para Hegel está simultaneamente aberto e fechado. Aberto, no sentido de que depende do homem, querer ou não agir conforme um fim universal, e fechado, porque apesar de toda esfera contingente que continua a atuar, o horizonte de possibilidades é a liberdade do espírito.

Voltando a Burckhardt, o único sentido da história admitido por ele, seria em relação aos fatos dignos de lembrança das gerações posteriores, porque a realidade é um eterno processo de construção e destruição, manifestando-se livre e presa a diversas formas, às vezes indecifráveis, pessimista ou otimista, etc. Na passagem a seguir, Burckhardt reconhece o valor da continuidade espiritual da

295 BURCKHARDT, 1961, p. 12.

296 *Ibidem*, p. 14.

história, explicitando também seu historicismo:

... recordemos a magnitude de nosso compromisso para com o passado, considerando-se o passado como uma continuidade espiritual e parte integrante de nosso mais elevado legado cultural. Tudo que ainda longinquamente possa servir para o seu conhecimento deve ser coligido sem poupar esforços nem sacrifícios, até podermos reconstituir em sua totalidade os panoramas espirituais de épocas passadas. A relação de cada século com este legado já constitui, em si, uma forma de conhecimento, ou seja, um elemento novo, que se tornará histórico para a geração seguinte.²⁹⁷

Como vimos em suas cartas, Burckhardt não tinha muita empatia por Ranke, mas certamente absorveu muitas ideias do mestre sobre a objetividade do conhecimento histórico. Ele se questiona sobre o conflito entre o subjetivo (intenções) e o objetivo (percepções), dizendo ser difícil se livrar do primeiro quando analisamos a história, entretanto, deveríamos tentar nos afastar, mesmo sendo algo problemático e falho, e isso aconteceria quanto mais nos aproximamos de nossa época. O importante é que a objetividade nos ajudaria a sermos menos egoístas e, talvez, pudesse ajudar a compreender a condição humana. Por isso, em relação ao patriotismo, Burckhardt acredita que seremos melhores cidadãos justamente se procurarmos a objetividade. Outro lado objetivo da história pátria seria sua conexão com a história universal:

O estudo mais autêntico da História Pátria será aquele que considere a Pátria como um elemento paralelo à História Universal, integrado nesse todo coeso e nas leis que o regem, aquele que atribuir à História Pátria a categoria de parte integrante do Universo maior, iluminado pelos mesmos astros que já brilharam anteriormente sobre outras épocas passadas e povos já extintos, ameaçada pelos mesmos perigos e que sucumbirá envolvida pela mesma noite eterna, para sobreviver como parte integrante da tradição.²⁹⁸

Em nenhum momento, Burckhardt se filia à filosofia da história, muito menos em prever o futuro. Por outro lado, parece admitir a superioridade científica e técnica de sua época, quando fala da aptidão do século XIX para os

297 BURCKHARDT, 1961, p. 17.

298 *Ibidem*, p. 20.

estudos históricos. Naquele tempo, os homens estariam mais preparados para conhecer o passado por razões externas e espirituais. Haveria mais acesso à literatura pela facilidade de comunicação, aprendizado de línguas estrangeiras, maior difusão da filologia, mais acesso aos arquivos e monumentos (agora reproduzidos pela fotografia), publicações maciças mais orientadas para a história.

Sobre as questões espirituais, há um lado negativo e positivo. Do lado negativo, impera a indiferença dos Estados em relação aos resultados das pesquisas de hoje, ao passo que sua fórmula anterior (principalmente quando vigorava a monarquia) era constantemente ameaçada; se antes as confissões e religiões impediam a crítica do passado, hoje em dia se tornou inevitável um estudo comparativo das religiões e mitos; 2) do lado positivo: os ocorridos no fim do século XVIII, nos forçaram a um exame mais profundo do que aconteceu antes e depois; o pragmatismo é muito mais estimado que qualquer outra época. Em síntese:

A História tornou-se manifestadamente mais interessante na concepção e descrição. Além disso, os pontos de vistas sob os quais a analisamos tornaram-se incomparavelmente mais numerosos, graças ao intercâmbio literário e às viagens cosmopolitas do século XIX: o que era distante tornou-se próximo. Em vez de um grupo de conhecimentos isolados, a respeito de fatos curiosos de épocas e países distantes, surgiu, em seu lugar, o postulado de uma visão global da humanidade.²⁹⁹

Realmente, Burckhardt não fica seduzido pela teoria do progresso. Admite que a história significa uma ruptura com a natureza através da consciência, porém, este elemento natural permanece na vida do homem, capaz de aflorar em qualquer momento.

Assim, o mais depurado refinamento da sociedade e do Estado coexistem com a mais total insegurança da vida individual e com o instinto constante do ser humano de escravizar os seus semelhantes, a fim de não ser, ele próprio, escravizado por eles.³⁰⁰

Burckhardt, como vimos, discorda das investidas da filosofia sobre a

299 BURCKHARDT, 1961, p. 23.

300 *Ibidem*, p. 32.

história, propondo categorias (ou conceitos) que podem auxiliar a investigação histórica: Estado, Religião e Cultura são três potências que ajudam o observador a ter uma visão geral de uma época, ainda que sejam divisões arbitrárias, heterogêneas e que não podem ser coordenadas entre si. Estado e Religião seriam estáveis, necessidades metafísicas e políticas, que reivindicam aceitação universal (pelo menos para um povo), já a Cultura:

... corresponde às necessidades materiais e espirituais do homem, no sentido mais estrito do termo “necessidade”, para nós constitui a quintessência de tudo aquilo que gerou espontaneamente, em benefício da existência material e como expressão da vida intelectual e moral do homem: ela inclui, portanto, todas as congregações, artes, técnica, expressões literárias e ciências. Ela constitui o mundo de tudo que é dinâmico, livre, não sendo necessariamente universal e nunca se impondo pela força a sua aceitação.³⁰¹

Acrescenta que com tais categorias não pretende fazer um estudo das origens, senão uma definição inicial e sumária, para saber como elas se relacionam. O que se observa de início é, diz Burckhardt, que elas trocam de função, às vezes uma predomina sobre as demais, hora se confundem, hora não sabemos quem é ativa ou passiva.

Se a filosofia da história erra ao buscar por origem ou princípio, Burckhardt também considera absurda a ideia do contrato social de Rousseau, porque este não consegue demonstrar como as nações se formaram, até porque nunca existiu e nem existirá um Estado que se funde num verdadeiro contrato; se fosse desse modo, ele seria frágil, pela constante disputa, afirma Burckhardt. Do mesmo modo, aqueles que distinguem povo e Estado não se afastam da ideia de origem, porque este último é a consequência da acumulação do passado e do próprio povo que representa. E um povo pode se contradizer completamente, por uma série de desvios, e nem sempre um Estado corresponde à sua totalidade, por vezes sendo apenas uma região ou grupo dominante.

Burckhardt acredita também que o Estado não pode depurar o mal, a violência, que de alguma forma, está em oposição à teodiceia racionalista de Hegel. Sim, Hegel viu o Estado como uma espécie de guardião do aprendizado

301 BURCKHARDT, 1961, p. 34-35.

histórico, da moral objetivada, porém, tinha consciência das imperfeições do mesmo, como a divisão ainda presente na modernidade entre governantes e governados.

Seja como for, Burckhardt afirma que as comunidades animais são mais perfeitas que as humanas, mas não são livres. Somente as comunidades humanas formam uma sociedade, fundada na liberdade e reciprocidade e, portanto, teríamos duas probabilidades: se fundaram na violência (mas não sabemos as origens) ou por um processo violento de mescla de raças. O fato é, para ele, que da reflexão sobre os Estados se desprende na sua atitude primordial, passada e futura, a escravização dos subjugados. Por isso, não podemos dizer que tradições antigas são mais arcaicas que as presentes, e muito menos justificar a violência e o mal por um bem *a posteriori*, que absolve o culpado. Nesse ponto, Burckhardt parece interpretar a astúcia da razão hegeliana, censurando qualquer tipo de racionalização do mal e de domesticação da barbárie:

Finalmente, como pretexto supremo, absolve-se o culpado, por ter favorecido, indireta e involuntariamente, grandes feitos históricos, dos quais ele se encontrava completamente alheio ao cometer seus crimes. Assim raciocinam principalmente as gerações posteriores, que creem que seu bem-estar se deve justamente a tais acontecimentos. No entanto, surgem objeções: que sabemos a respeito dos objetivos finais da História? E caso eles existam, não poderiam ser obtidos por outros meios? E o profundo abalo que o crime bem sucedido causa à moral não tem importância em si? A maioria aceita o que considera um axioma: o poder absoluto da civilização de conquistar e escravizar a barbárie, forçando-a então a renunciar suas sangrentas guerras intestinas e a seus monstruosos hábitos, submetendo-se às normas morais de um Estado civilizado. Assiste-nos, sem dúvida, o direito de privar a barbárie do perigo que constitui permanentemente: a sua possível capacidade de agressão. É discutível, porém, se podemos civilizá-la realmente, este amálgama de descendentes de senhores e bárbaros vencidos, principalmente os de raça diferente da nossa, se sua lenta retirada e desaparecimento, como na América, não seria preferível e ainda se o homem civilizado se pode desenvolver sobre o solo conquistado e em outros climas que não o europeu. De qualquer maneira, não nos é permitido ultrapassar a barbárie nos métodos de subjugação da mesma e sua ulterior dominação.³⁰²

302 BURCKHARDT, 1961, p. 42-43.

Portanto, o Estado pode se revestir o quanto necessitar de moralidade que continuará fadado ao fracasso, pois a imperfeição é inata ao ser humano; e se este age eticamente, não é na esfera do Estado. Ou seja, diferente de Hegel, que acreditou poder fazer coincidir moral (Estado) e ética (indivíduo), no que ele chamou de *eticidade*, Burckhardt é um cético absoluto em relação a esta postura. De toda forma, não consideramos que Hegel justifique o mal por um bem maior³⁰³; a história demonstra para ele que muitas vezes os homens não agem racionalmente, mas, mesmo assim, numa visão *a posteriori* é possível ver que eles atualizam algo maior, universal. Para ficarmos num exemplo, não seria o caso de justificar o terror da Revolução Francesa, e sim de reconhecer que algumas ideias difundidas naquele período, como os direitos universais do homem, o contratualismo, resultaram num ganho posterior à humanidade, ou no mínimo, permaneceram dentro da esfera do direito. Hegel viu a ocupação napoleônica em solos germânicos, por exemplo, como algo fundamental para realização de reformas necessárias, dissolver antigas instituições e colocar o espírito na marcha de sua realização. Mas esta astúcia da razão se vislumbra depois que a *coruja de minerva* lança voo, ou seja, depois que o dia passa, pois como coloca D'Hont, os homens só sabem a história parcialmente, pois do contrário, a própria história não seria possível, já que eles saberiam todos os passos.

Sobre a religião, Burckhardt diz ser uma necessidade metafísica da natureza humana, uma complementação sobrenatural do ser humano e de tudo que este não pode dar a si mesmo. São também reflexo das civilizações projetadas umas sobre as outras, que se diferem, e deliberadamente, ele exclui as religiões

303 Uma das interpretações que podemos fazer da tese de doutorado de Koselleck em *Crítica e Crise*, é de que as filosofias da história – podemos incluir a de Hegel – ao apostar na utopia, no progresso, no futuro, liberaram tanto o homem revolucionário a justificar sua ação violenta tendo em vista um futuro melhor, como também retirou a responsabilidade dos homens de agirem politicamente no presente, já que uma força racional garantiria o fim das tiranias e o progresso da humanidade. Porém, se a realização do espírito só pode compreendida *a posteriori*, Hegel não pode ser um justificador do mal. Por outro lado, muitos autores insistem em ver Hegel como um determinista. Karl Popper, por exemplo, em *A sociedade aberta e seus inimigos*, foi mais longe: a filosofia da história hegeliana teria dado subsídios para experiências totalitárias no século XX, como o fascismo e o nazismo. A única diferença residiria na substituição do espírito pela raça ou sangue, já que a outra base do totalitarismo viria tanto do materialismo histórico, mas, sobretudo, do darwinismo (na fórmula de Haeckel). “Em vez do ‘espírito’, o Sangue é a essência que se autodesenvolve; em vez do ‘espírito’, o Sangue é o Soberano do Mundo e se exibe no Palco da História; e, em vez do espírito de uma nação, o seu Sangue determina-lhe o destino essencial”. POPPER, 1974, p. 69.

das raças que considera menos importantes: os negros, selvagens e semisselvagens, porque entre eles o espírito não teria chegado a uma autonomia espontânea. Entre os civilizados também há uma variedade ampla de conteúdo e que não permite tirar conclusões morais religiosas. Um exemplo seria o dos gregos, que tinham uma moral que não se ligava a religião, mas ao Estado. De outro lado, porém, Burckhardt considera que os povos de religiões naturais não são inferiores, estão apenas baseados no medo, enquanto os civilizados encaram a religião de modo “normal”. Já a cultura, não é um fenômeno que reivindica universalidade, é um elemento espontâneo, atuando como um elemento que modifica e desagrega as coisas estáticas. “... ela constitui a crítica de ambos os fatores restantes, o relógio que soa a hora fatídica em que a forma e o conteúdo da religião e do Estado já não coincidem exatamente”.³⁰⁴ E sua formação última conduz à ciência, à filosofia e à reflexão pura.

Relacionada ao Estado e à religião, a cultura constitui a sociedade num sentido mais amplo, seguindo as leis da vida entre declínio e apogeu. “Sempre deve ser levada em consideração essa acumulação inconsciente, nos povos e indivíduos, de legados culturais passados”.³⁰⁵ Confirmando o pessimismo cultural de Burckhardt, nem a ciência, nem filosofia ou a reflexão pura do século XIX, o fazem crer na superioridade dos modernos, porque não temos prova de que o cérebro aumentou durante as épocas ou que a capacidade intelectual tenha chegado ao seu máximo.

Por isso, a nossa presunção de vivermos no século do progresso moral é extremamente ridícula, se comparada com as épocas perigosas, nas quais a livre força de uma vontade ideal alça-se rumo ao céu, em centenas de cadeiras altíssimas.³⁰⁶

Para Burckhardt, o que chamamos de progresso moral não passa de um elemento moderador e disciplinador do indivíduo, por meio da variedade e densidade da cultura e do aumento extraordinário do poder do Estado. E a moral não domina mais do que as chamadas épocas bárbaras e primitivas; teria sido a partir de Rosseau que começamos a nos imaginar superiores aos antigos, supondo

304 BURCKHARDT, 1961, p. 62.

305 *Ibidem*, p. 63.

306 *Ibidem*, p. 70-71.

que no início o homem fosse bom e que só nesse momento ele pudesse se manifestar plenamente, respaldado pela Revolução Francesa, que autorizou o homem a julgar todo o passado. Isso teria se intensificado no século XIX, pela crença cega de superioridade, associada à facilidade de ganhar dinheiro no presente:

... só nos últimos decênios começou-se a crer cegamente na superioridade moral do presente, não excluindo do nosso conceito de passado nem mesmo a Antiguidade. Esta presunção se baseia, na Verdade, no fato de, hoje em dia, ser mais fácil que antes ganhar dinheiro. Uma vez ameaçada esta rápida aquisição de dinheiro, desaparecerá também o nosso sentimento de superioridade. O cristianismo considerava-se um progresso moral definitivo, no entanto esta afirmação só será válida para os seus adeptos. O cristianismo, com maior razão, amaldiçoou todas as coisas terrenas, exortando os fiéis a fugirem do contacto com este mundo.³⁰⁷

Em outra passagem, Burckhardt parece chegar a advogar uma espécie de suprassunção (*Aufheben*), quando diz que uma das características das culturas superiores é a capacidade de renascer, incorporando parcialmente a cultura passada. Nesse aspecto, até vê algum sentido positivo na cultura universal do século XIX, assimilando tradições de todos os tempos, povos e culturas, além de uma apreciação literária cosmopolita e universal, no modo de tratar objetivamente as coisas, transformando o passado e o presente em legado cultural, onde Estado e Igreja limitam menos estas aspirações e adotam gradualmente pontos de vistas diversos. Ou seja, por mais que Burckhardt fosse um crítico da modernidade, compreendeu, em certa medida, nossa era como uma espécie de síntese das experiências passadas que resultaram na ciência, na filosofia e na reflexão pura.³⁰⁸ Acrescentaríamos a essa reflexão, o papel da consciência e da cultura histórica na conservação parcial do legado cultural, em outras palavras, uma ferramenta cultural e científica capaz de ligar passado, presente e futuro num todo coerente. Também seria o caso de reconhecer o valor da filosofia da história de Hegel, questionável do ponto de vista do progresso do espírito, mas pertinente como suprassunção (*Aufheben*) ou *continuidade*.

307 BURCKHARDT, 1961, p. 72.

308 Embora no universo da arte e da cultura intelectual, Burckhardt visse apenas empobrecimento.

No capítulo seis, A Sorte e o Infortúnio na História, Burckhardt continua sua crítica da modernidade, da filosofia da história e do problema do mal. Diz, por exemplo, que no seu tempo, as pessoas se acostumaram a classificar períodos isolados e épocas inteiras em felizes e infelizes. Porém, este tipo de asserção não constituiria uma análise histórica, e quanto mais se aproxima o presente do observador, aparece um número maior de conflitos na maneira de julgar os acontecimentos. Pior que isso, Burckhardt considerava que no século XIX, predominava agora a teoria do progresso, favorecendo a visão do presente e do futuro. São resultados das reflexões iluministas e de vários historiadores de renome, que se apresentam como os maiores inimigos da verdadeira compreensão histórica, e que julgam existir um aperfeiçoamento do espírito. Ao contrário, afirma Burckhardt: “O espírito não sofre esse processo do ‘progresso’ e já revela sua plenitude desde cedo”!³⁰⁹ Como Ranke, acredita que o progresso moral se aplica ao indivíduo e não a humanidade. “Nem na época atual não conseguimos ultrapassar a mais alta manifestação moral da Antiguidade, ou seja: que um indivíduo espontaneamente sacrificasse sua vida por outro”.³¹⁰

Mais à frente, Burckhardt retoma o problema do mal na história, para reforçar a ideia de que nenhum valor positivo que se possa atribuí-lo pode eliminar o problema em si. Como exemplo, comenta sobre o Império Romano, que resultou numa cultura mundial unitária, permitindo o surgimento de uma nova religião mundial, transmitida aos bárbaros germanos, formando a nova Europa. Mas o fato do mal ter criado um bem relativo, não anularia o ato violento em si, sua infelicidade.

Lembremos que a visão de mundo de Burckhardt está marcada pelo pecado original, por isso, acredita que o mal tem reinado longo tempo na Terra, do mesmo modo que a doutrina cristã afirma que Satanás reina nela, sendo inconcebível acreditar nas promessas da Igreja. “Nada poderia ser mais contrário ao cristianismo, portanto, do que a promessa de eterno domínio da virtude e de uma recompensa material aos virtuosos feita pelos Pais da Igreja aos imperadores cristãos”.³¹¹

309 BURCKHARDT, 1961, p. 258.

310 *Ibidem*, p. 258.

311 *Ibidem*, p. 265.

Ele também desacredita que todas as destruições tenham um sentido positivo *a posteriori*, um rejuvenescimento, porque como na extinção de uma espécie da natureza, alguns povos nunca poderão se refazer. Esta misteriosa lei de compensação até pode ser comprovada no aumento de populações depois de epidemias e guerras, mas não em relação aos sofrimentos passados, porque “ela é somente a sobrevivência de humanidade ferida, seguida de um deslocamento do centro da gravidade mundial”.³¹² Em última análise, é falsa a ideia de compensação porque não conseguimos emitir um juízo definitivo sobre o valor das perdas e benefícios que conquistamos. Esta lei ainda advoga o adiamento de um acontecimento que eventualmente será promissor. “Permanece irrealizado, assim, logo grandioso, fervorosamente anelado, porque uma época futura mais propícia o realizará de maneira mais completa”.³¹³

Por fim, se há alguma continuidade para a humanidade, Burckhardt acredita ser sem importância a questão da felicidade e do infortúnio, porque o objetivo deve ser o conhecimento, num mundo em constante contradição.

Ser maduro espiritualmente é o que importa acima de tudo. O objetivo dos homens capazes é, quer queiram quer não (*noletium volentium*), o conhecimento e não a felicidade. Isto sucede não por indiferença às vicissitudes e à angústia da condição humana – que é também a nossa – que nos protege de uma fria objetividade, mas, ao contrário, porque reconhecemos a cegueira de nossos desejos e a dos povos que, além de variar constantemente, se contradizem e se anulam mutuamente.³¹⁴

4.5. Nietzsche contra Hegel

Das críticas de Burckhardt à filosofia da história de Hegel, ainda nos parece pertinente continuar com o tratamento do problema do mal, da astúcia da razão e da finalidade da história. Nesse sentido, devemos refletir sobre a crítica de Nietzsche à teodiceia de Hegel. Na *Segunda Consideração Intempestiva*,³¹⁵ Da

312 BURCKHARDT, 1961, p. 268.

313 *Ibidem*, p. 269.

314 *Ibidem*, p. 271.

315 Em 25 de fevereiro de 1874, Burckhardt envia carta a Nietzsche dizendo que ainda não tinha lido com muita atenção os “pensamentos intempestivos” do amigo, e por isso não poderia proferir

utilidade e desvantagem da história para vida (1874),³¹⁶ ele diz que a religião historicizada, como o cristianismo, perde sua potência enquanto religião e que Hegel acreditou no devir progressista deste do impuro ao puro. Nesse ponto, Nietzsche tem toda razão, ou seja, a teodiceia de Hegel coincide perfeitamente com uma visão progressista da história pela revelação do espírito. Costa Lima identificou em Burckhardt a mesma crítica:

... Hegel é tão explicitamente rejeitado porque, em sua *Filosofia da História*, Burckhardt devia reencontrar a forte manifestação de uma teologia racional semelhante a que o levara ao abandono da religião e à renúncia à carreira de pastor. Pois o que significava caracterizar a filosofia como o que subordina, *das Subordieren*, senão a reconhecer movida por um princípio uno e suprassensível? Conquanto se mantivesse um homem religioso, ainda que sem pertencer a alguma fé precisa, a Burckhardt devia parecer escandaloso emprestar otimismo de uma fé racional a um objeto, a História, que ele sabia feito por vaivéns desordenados e caóticos. Por isso, embora antes por insinuações do que por demonstrações, Burckhardt preparava o ouvinte para pensar no objeto anárquico mas fascinante a que ele dedicara sua vida.³¹⁷

Continuemos agora com Nietzsche, para que se torne claro suas críticas a Hegel e aos historiadores. Ele começa sua exposição pelo tema da felicidade, dizendo que ela só é possível junto ao esquecimento, como um momento a-histórico. Contra o excesso de consciência ou história, diz ele: “Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir, ou o animal que tivesse que sobreviver apenas da

algo mais contundente. Antes de falar propriamente da obra, Burckhardt novamente insiste que nunca foi capaz de refletir sobre causas finais, objetivos da história, e que nunca ensinou uma história mundial, mas tão somente um estudo propedêutico, para que cada aluno escolhesse o caminho de estudo que desejasse. No fim da carta, ele admite que Nietzsche impõe um grande desafio: “Dessa vez você despertará o interesse de numerosos leitores porque o livro coloca uma incongruência realmente trágica ante nossos olhos: o antagonismo entre o conhecimento histórico e a capacidade de fazer ou de ser e, depois, novamente, o antagonismo entre o enorme amontoado de conhecimento adquirido e as razões materialistas da época”. *Ibidem*, pp. 296-297.

316 Já existem trabalhos que relativizam a *Segunda Consideração Intempestiva*, porque Nietzsche teria dado atenção maior à história em trabalhos posteriores. Thomas Brobjer, por exemplo, considera que estes trabalhos evidenciam que a filologia de Nietzsche se constituiu como uma espécie de método crítico, muito próximo ao que era defendido pelos historicistas. Para mais detalhes, ver BROBJER, Thomas. Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth Century German Historiography. *History and Theory*. Vol. 46. 2007, p. 155-179.

317 COSTA LIMA, In: BURCKHARDT, 2003, p. 26.

ruminação e ruminação sempre repetida”.³¹⁸ Nietzsche não consegue imaginar uma vida sem esquecimento. Porém, contra essa noção, haveria dois tipos de homem histórico: o progressista – o presente é melhor que o passado – e o resignado – nada de novo se aprende na história. Em comum, o progressista e o resignado compartilhariam a ideia de um passado e um presente inalterável e estável.

Nos primeiros tópicos do texto, Nietzsche parece estar se dirigindo apenas aos historiadores. Ele contrapõe história científica à cultura histórica: a primeira seria um engessamento da vida e a segunda uma revitalização:

A história pensada como ciência pura e tornada soberana seria uma espécie de encerramento e balanço da vida para a humanidade. A cultura histórica, pelo contrário, só é algo salutar e que promete futuro em decorrência de um poderoso e novo fluxo de vida, por exemplo, de uma civilização vindo a ser, portanto somente quando é dominada e conduzida por uma força superior e não é ela mesma que domina e conduz.³¹⁹

Como Ranke, Dilthey, Droysen e tantos outros, Nietzsche adverte que a história não pode ser uma ciência pura como a matemática. Mas o excesso história acaba degenerando o próprio processo histórico, porque a busca de se reanimar ou tornar presente aquilo que se acha digno do passado, apenas produz uma imitação, uma tentativa de “igualar o desigual”. O eruditismo procura criar uma grandiosidade superficial, o que para ele só acontece em festas populares, comemorações religiosas, onde é possível produzir o efeito em si. Também crítica à cultura moderna no que diz respeito ao debruçar sobre as fontes e a busca em dar sentido a eventos desconexos, tentando dominar a história, que não seria uma verdadeira cultura. “não é de modo algum uma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura; fica no pensamento de cultura, no sentimento de cultura, dela não resulta nenhuma decisão de cultura”.³²⁰ Um grego, que convivesse com o a-histórico, sofreria um grande estranhamento, enquanto o homem moderno seria uma enciclopédia ambulante, enchendo-se com culturas alheias. A filosofia sofreria de problema semelhante, com desempenho engessado

318 NIETZSCHE, 1999, p. 273.

319 *Ibidem*, p. 275.

320 *Ibidem*, p. 278.

pelas instituições, sem qualquer espaço na vida em geral. De modo genérico, esse homem moderno guiado pela história não passaria de um eunuco, inativo, refém e sem personalidade, perdendo sua própria força histórica de criação, arte ou transformação em detrimento da análise analítica e inartística. A própria teoria do aperfeiçoamento (ou filosofia da história) inibiria qualquer tipo de inovação:

Assim, o sentido histórico torna seus servidores passivos e retrospectivos; e quase que somente por esquecimento momentâneo, precisamente na intermitência desse sentido, o doente de febre histórica se torna ativo, para, tão logo a ação tenha passado, dissecar seu ato, impedir por meio da consideração analítica a continuação de seu efeito e, finalmente, ressequi-lo em “história”.³²¹

Na verdade, esta concepção da história seria ainda uma teologia “embutada”. Nietzsche estava se referindo a Hegel, criticando-o justamente pela sua visão racionalista de Deus e da culminação de todo processo histórico na sua “consciência”.

Essa história entendida hegelianamente foi chamada com escárnio a perambulação de Deus sobre a Terra, Deus este que entretanto, por seu lado, só é feito pela história. Esse Deus porém tomou-se, no interior da caixa craniana de Hegel, transparente e inteligível para si mesmo e já, galgou os degraus dialéticos possíveis de seu vir-a-ser, até chegar a essa auto-revelação: de tal modo que para Hegel o ponto culminante e o ponto final do processo universal coincidiam em sua própria existência berlinense.³²²

Em seguida, Nietzsche se dirige contra a visão *a posteriori* de Hegel, que teria criado um mito em torno da potência histórica de se “levar em conta os fatos”. Quem se curva a esta “ditadura da razão”, esta meta de alcançar Deus, age de modo mecânico, conformado ou mesmo alienado. Nietzsche advoga em favor daqueles que fazem sua própria história, sem preocupação de carregar o “fardo” do processo histórico. Não é de se estranhar, portanto, que ele suspeitasse de movimentos coletivos, ou melhor, de massas, este entrave dos grandes homens,

321 NIETZSCHE, 1999, p. 283.

322 *Ibidem*, p. 283-284.

que seriam imitações malfeitas, cordeiros dos líderes³²³. E como Ranke, discordava de qualquer tipo de estabelecimento de leis para a história.

De nossa perspectiva, as objeções de Burckhardt e Nietzsche sobre Hegel parecem corretas no que se refere à ideia de progresso implícita na realização do espírito, mesmo que isso apareça somente *a posteriori*. Porém, nos perguntamos: tal crítica seria suficiente para deslegitimar a importância de Hegel à história? Por isso, reiteramos nossa posição, ou seja, dado a contingência do mundo, a suprassunção (*aufheben*) hegeliana permite-nos dizer que existe um *desenvolvimento* ou *continuidade do processo histórico*, o que implica em dizer que velhas fórmulas não podem se reestabelecer, a não ser se quando engendradas em novas configurações. O problema dessa hipótese seria querer saber qual é este sentido ou fim, mas julgamos, assim como Burckhardt ou Ranke, não podermos determinar qual seja.

Que exemplos históricos poderíamos oferecer sobre processos de suprassunção? É próprio Hegel que nos responde a essa questão, a partir de sua ideia de suprassunção da religião, ao passo que explica também o caráter, por assim dizer, atemporal e conceitual da filosofia. No discurso inaugural em Berlim, Hegel se posiciona em favor da filosofia, por conceber tudo o que é real e pensante, através do movimento dialético. Desse modo, filosofia (pensar) e realidade (ser) estão numa unidade especulativa. Entretanto, ao olhar para o processo histórico, Hegel reconhece que o homem não começou sua reflexão pela racionalidade ou filosofia, mas pelos desejos, impulsos e sensações, em vista de sua honra, conversação, etc. Só o desenvolvimento histórico e a insatisfação impulsionaram o homem a buscar o universal, a investigar as causas, e às leis que estão neste inconstante e instável. Apresenta-se, portanto, o eterno contra o temporal, o infinito contra o finito, o limitado contra o ilimitado. O homem fica receptivo à ordem universal do mundo, à essência de todas as coisas, que o reporta

323 Certamente, nesse aspecto, Burckhardt e Nietzsche são muito parecidos: ambos rejeitavam as novidades do mundo moderno, sobretudo, teorias e movimentos que conclamavam a participação efetiva das “massas”, tal como o marxismo. Para eles, o mundo aristocrático era mais orgânico, digno e verdadeiro. Na *Genealogia da Moral*, encontramos críticas ferozes de Nietzsche sobre o cristianismo, mas nada comparado sobre o que fala a respeito do homem moderno; este seria a própria degeneração do cristão num sujeito covarde, resignado e eunuco. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

à filosofia, reino das leis universais independentes. Porém, é só o começo do entendimento, crença e sentimento. É preciso encarar a contradição do movimento dialético, um mundo da presença e do além, um que liga a realidade efetiva, o outro que arrebatava o espírito; em nenhum podemos ser totalmente e em nenhum podemos nos demorar permanentemente. Então, aparece a filosofia como forma de reconciliação desse mundo cindido, sendo preciso reconhecer o papel da religião nesse processo.

A religião pela fé, doutrina do sentimento e entendimento, leva-nos mais próximo ao infinito, ainda que seja uma universalidade abstrata e representação sensível, que ainda não é um pensar racional. Ela, assim como as verdades históricas, não ultrapassa a representação imediata, mas tem pontos positivos: revela ao homem a essência da natureza e sua própria natureza espiritual, que ultrapassa a subjetividade indigente e que se reconcilia com Deus. Segundo Maria Carmelita Homem de Souza, Hegel vê nisso uma verdadeira relação com Deus e não como achavam seus contemporâneos. É uma relação que produz objetividade, um encontro verdadeiro com o divino:

A essência de Deus e a essência do homem desvelam-se, então, como ser *em si* que sabe para si. A autoconsciência de Deus e do homem – essa imanente relação com a fé – torna-se, então, “a vida mais alta”. A consciência do homem ascende ao infinito, ao absoluto que é “Deus consciente de si” e, desse modo, torna-se também consciente de si própria.³²⁴

Mas a objetividade ainda está presa à representação, à subjetividade e ao sentimento, não sendo capaz de desvendar adequadamente a consciência divina e do homem, necessitando, portanto, de superação. E o Conceito em Hegel só pode ter relação com a realidade efetiva se estiver no âmbito filosófico, por isso, diz ele:

A filosofia [tem] portanto o *mesmo fim e conteúdo* que a religião, não só como *representação* mas como *pensar*. A figura da religião [é] por isso insatisfatória para a *consciência cultivada* mais alta – ela tem de querer conhecer, de suprimir a forma da *religião-*, mas *apenas* para *justificar o seu*

324 SOUZA, 1996, p. 856.

*conteúdo.*³²⁵

Assim, a *Aufheben* da religião consiste na manutenção dos seus conteúdos pensados agora como conceito, onde é suprassumido o sentimento da representação. Já a filosofia, não se encontra em nenhuma outra atividade, sendo o que há de mais elevado ao ser humano, ou seja, reino da liberdade em contraposição ao cotidiano, bem-estar, satisfação e riqueza, que tem um fim limitado e contingente. Portanto, para ascender a filosofia, o homem tem que abandonar seu bel-prazer, libertar-se de seus fins particulares, a fim de chegar à universalidade da liberdade. Ou seja, a filosofia de Hegel transita do temporal ao atemporal, sendo, talvez, a grande aporia do seu pensamento e, de modo mais genérico, da própria modernidade.

325 HEGEL *apud* SOUZA, 1996, p. 857.

Capítulo 5 – Hegel e Droysen

Nos capítulos precedentes, pudemos observar que as relações de Hegel com o historicismo são muito mais complexas que uma simples oposição de perspectivas. Isso se torna ainda mais evidente quando analisamos o trabalho de Droysen, que apesar de muitas divergências em relação ao filósofo, apresenta uma concepção de *continuidade histórica* que só pode ser compreendida a partir do pensamento especulativo. Nesse capítulo, portanto, a ideia é poder demonstrar em que medida Droysen se filia a Hegel, e às suas especificidades enquanto um historiador preocupado com a autonomia da ciência histórica.

Johann Gustav Droysen (1808-1884) nasce em Teptow, Pomerânia. Aos oito anos de idade perde o pai – um militar prussiano –, dificultando que ele tivesse uma formação regular. Por isso, desde muito cedo, se viu obrigado a exercer atividades paralelas aos estudos, mesmo nos tempos de faculdade, quando passou a dar lições particulares.

Ingressa na Universidade de Berlim em 1826, onde assiste às aulas de Hegel, Böckh, entre outros. Em 1831, começa a lecionar no Ginásio de Grauenkloster, mesmo ano que obteria sua tese de doutoramento sobre o *Egito na época helenística*, sob orientação de Böckh. Em 1832, assume a tradução para o alemão das obras de Ésquilo. Em 1833, escreve a biografia do imperador macedônico Alexandre, que veio a ser mais tarde a primeira parte de sua *História do Helenismo*, acrescentando mais dois volumes nos anos de 1836 e 1843. Em 1835, passa a lecionar como professor extraordinário na Universidade de Berlim. E de 1836 a 1838, publica as traduções das comédias de Aristófanes.

A partir de 1840, quando assume uma cadeira de história na Universidade de Kiel, Droysen se concentra no período moderno e nas questões relacionadas à história política. Em 1846, publica *Conferências sobre as Guerras de Libertação*, um estudo sobre as revoluções que deram início à modernidade política no Ocidente. Esse período também marca sua participação ativa na política alemã, como a primeira assembleia constituinte dos estados alemães e a tentativa de unificação pós-revolução de 1848.

Depois dos fracassos de unificação da Alemanha, volta-se exclusivamente

para a vida acadêmica. Em 1852, retaliações políticas em Kiel motivaram sua transferência para a Universidade de Jena, onde passa a investigar a história do estado prussiano, publicando em 1855, quatorze volumes da *História Política Prussiana*, mas que ficou incompleta em virtude de sua morte. Em 1877, foi nomeado historiógrafo da Casa Real de Brandemburgo, honraria que lhe facultou acesso irrestrito aos arquivos prussianos.

Além de grandes obras empíricas, o trabalho de Droysen se destaca por reflexões sobre a teoria e a metodologia da ciência histórica, oferecidos em seus cursos e reunidos na *Historik*.³²⁶ Nesta Droysen é visto por muitos historiadores como alguém que abriu novas possibilidades para metodologia e autonomia da história. Reconhecido como o fundador da escola prussiana por Bentivoglio, que derivou da escola histórica, tem sido ignorado nos grandes livros dedicados ao século XIX, mas Dilthey teria sido o primeiro a chamar atenção sobre a *Historik*. Meinecke apontou como obra teórica da prática historiográfica e Gadamer a reconheceu como um esforço de se dar autonomia às ciências humanas.

Por outro lado, nas últimas décadas, o nome de Droysen ressurgiu com grande força para os especialistas em teoria da história, inclusive no Brasil. Hoje, existem, pelo menos, dois grandes trabalhos que devem ser destacados entre nós: a tese de doutorado de Pedro Spinola Caldas, *Que significa pensar historicamente* – uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen (2004) e a tese de doutorado de Arthur Felix Assis, recentemente reeditada nos Estados Unidos com o título *What Is History For?: Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography* (2014).³²⁷

5.1 – A importância de Droysen à teoria da história

Se Ranke é o “pai da ciência história moderna”, outros historiadores são paradigmáticos no século XIX, como Droysen, por ter sido um dos primeiros a

326 Segundo Arthur Felix Assis, Droysen utilizou diferentes termos para se referir às suas aulas teóricas, como *Enciclopédia Histórica* e *Metodologia*, mas *Historik* é mais usada por comentaristas e editores, por ser menos ambígua. E na Alemanha, *Historik* tem sido utilizada no sentido de teoria da história (*Geschichtetheorie* e *Theorie der Geschichte*).

327 O livro teve tanto sucesso que, no próprio ano de 2014, foi publicada uma segunda edição.

tratar dos diferentes momentos da “operação historiográfica”. Mais do que um simples esquema metodológico, buscou também provar a importância do pensamento histórico à formação geral do ser humano.

Luiz Sérgio Duarte da Silva, outro importante teórico da história no Brasil, identifica em Droysen um antecipador da ciência da cultura, preocupado com a fundamentação epistemológica das ciências humanas (ligado à tradição hermenêutica). Diferente de Ranke, o foco não é dar uma simples imagem correta dos fatos, mas demonstrar que a história orienta as ações humanas. Como veremos em outros autores, Silva acredita que Hegel contribuiu para Droysen perceber a relação dinâmica entre passado e presente, colocando em xeque a questão da objetividade.

A teoria da história progrediu quando a reflexão sobre a perspectiva do historiador (a relação do presente com o passado) passou a ser considerada como central e ampliou (dialeticamente) a discussão sobre a objetividade (até então restrita ao estabelecimento da fidedignidade e correção das fontes).³²⁸

Porém, em vez de uma atitude resignada em relação à filosofia da história, Droysen parece questionar os “conceitos hegelianos puros”, no entender de Silva, a partir de Jörn Rüsen:

A história filosófica, pensada como definitiva ou concluída, que possuía seu fim realizado no presente e da qual os conceitos podem captar a conexão geral, na perspectiva de Droysen deve ser colocada em suspensão e transformada em objeto de reflexão para um tipo de tarefa cognitiva que parte do questionamento de sua realização tanto teórica quanto prática. [...] A facticidade histórica é colocada por Droysen contra os conceitos puros hegelianos. A práxis do presente obriga o regresso do conceito para o fato. A sobre-humana predestinação do desenvolvimento e formação do espírito na filosofia hegeliana precisa ser revogada; a unidade do ser e o pensamento, da crença e do saber, da história e do conceito, está quebrada.³²⁹

328 SILVA, 2003, p. 52.

329 RÜSEN *apud* Silva, 2003, p. 153.

Júlio Bentivoglio, na apresentação do *Manual de Teoria da História*,³³⁰ segue uma linha de raciocínio parecida com a de Duarte, observando as inovações de Droysen no campo da metodologia da história: a recusa do método das ciências naturais, o afastamento da arte, o detalhamento das diferentes fases da operação historiográfica, revolucionando uma extensa reflexão anterior (Voltaire, Schiller, Hegel, etc.):

... Droysen elaborou uma reflexão que é ao mesmo tempo uma teoria sistemática e metodologia para a história, que procura sintetizar e o particular e o universal, o empírico e o especulativo, a relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento histórico e, ainda, indicando tipos de escritas possíveis para a apresentação dos resultados obtidos da pesquisa.³³¹

Segundo Caldas, em 1857, Droysen sistematiza sua teoria da história para esclarecer melhor a essência e tarefa da história, pois a natureza empírica dos fenômenos não seria suficiente para explicá-la. Queria ocupar um espaço até então ocupado pela filosofia da história, capaz de tratar seriamente da teoria, sem diminuir o valor da história empírica. Como Ranke, buscava a autonomia do pensamento histórico, num contexto em que o modelo físico-matemático, de um lado, e a filosofia/teologia, de outro, dominavam as explicações sobre o mundo. Droysen compreendia que a história deveria ser uma síntese dos dois modelos (movimento cambiante), um fim ético que reconciliaria movimento e unidade, restabelecendo o cânone da ciência: lógica, física e ética.

Por outro lado, diferente de Ranke e Burckhardt, Droysen reconhece a importância da filosofia especulativa no trabalho de teorização da história. “Seus primeiros materiais já são abstrações, e não a própria realidade, mas uma acepção subjetiva”.³³² Por isso a história não é um conceito imediato (como adverte Hegel), ela é constituída primeiramente pela autorreflexão do eu, proporcionada pelo exercício filosófico. Isso não quer dizer que Droysen quisesse subjugar a história à filosofia, pelo contrário, na *Historik* deixa claro que o objetivo de uma

330 Versão reduzida da *Historik* em português.

331 BENTIVOGLIO, In: DROYSEN, 2008, p. 12.

332 DROYSEN *apud* CALDAS, 2004, p. 25.

teoria é postular um *organon* do pensamento e da pesquisa histórica, ou seja, a produção de leis da pesquisa e não de leis à história.

Na *Grundrisse*, texto anterior a *Historik*, Droysen já falava da especificidade da história, considerada por Bentivoglio como um marco: uma visão da história como um processo incompleto e sem sentido fixo. Se Droysen ainda pode ser estranho para alguns pensadores nos dias atuais, além de ter sido um pós-hegeliano, crente na teodiceia, nos poderes éticos e na ideia de liberdade, Bentivoglio diz que ele foi além de Hegel, criando quase uma tropologia (psicológica, lógica, causal, condicional e ética) e combatendo várias correntes dominantes (ciências naturais, teologia, filosofia e positivismo). A história estaria entre o especulativo e o empírico, sendo um instrumento capaz de fazer a “humanidade tomar consciência de si mesma”. E a ciência histórica teria a capacidade de demonstrar os traços do passado no presente, com uma metodologia fundada na heurística, interpretação e crítica das fontes. Por fim, a hermenêutica possibilitaria a exposição investigativa, narrativa, didática e discursiva.

É importante notar que Droysen não partia apenas de uma teoria para explicar a realidade, pelo contrário, foi um verdadeiro eclético intelectual – mesmo porque foi contra o monismo defendido pelo positivismo. Só para mencionar algumas influências: de Kant, assimilou a ideia de que a coisa em si é incognoscível; de Fichte, que o Eu em si mesmo primeiro passa da ciência à consciência, não sendo possível ser suprimido pelo externo; com Hegel, critica o puro idealismo; sobre os românticos foi um duro crítico, por isolar o indivíduo do mundo, mas não negou um legado para Alemanha, pois viu em Schelling e Schleiermacher a abertura para a reconciliação. Apesar de Droysen não citar autores na *Historik*, segundo Caldas, ele dialoga com a tradição intelectual alemã, porque mesmo querendo a autonomia da história, sabia dos seus limites:

... o discurso da autonomia de Droysen é forte somente quando ele apela para a consciência de si do próprio historiador, pois, de resto, Droysen sabia das ambiguidades de todo o discurso excessivamente empenhado em se afirmar autônomo.³³³

333 CALDAS, 2004, p. 30.

Ou seja, é natural que Droysen se distancie em alguma medida de Hegel, já que buscava evidenciar a especificidade da ciência histórica. É preciso dizer também que nenhum tipo de filosofia da história, mesmo que queira, tem a capacidade de ofuscar a natureza empírica da história, e certamente isso não foi um objetivo de Hegel. Por isso, Droysen é importante para nós: dialoga com a ciência especulativa hegeliana sem perder de vista seu campo de atuação. E o próprio Hegel, ao discorrer sobre a história do mundo, se valeu de obras históricas, querendo se elevar do contingente, mas a partir dele: suficiente para provar ser falsa a tese de que ele veja a história apenas do ponto de vista abstrato.

5.2 – Historicismo em Droysen

O que faz de Droysen um historicista? Para tal questão, as respostas são variadas entre os historiadores. Alguns tendem a duvidar se o conceito é realmente adequado para classificá-lo (CALDAS), outros lhe atribuem um papel fundamental para a virada relativista do historicismo (BARROS). Independente dessas colocações, Droysen é, certamente, um autor que valoriza a singularidade do processo histórico (mesmo que numa relação dialética e especulativa com o geral), a autonomia da ciência histórica e o valor empírico da mesma.

Se ele pode mesmo ser visto como um historicista, é de modo um pouco distinto da escola histórica (Ranke e Niebuhr, sobretudo). Como afirma Joseph Dager Alua no seu artigo *La Historik de J. G. Droysen: un puente entre la investigacion empírica y la fundamentacion teórica del conocimiento histórico*: a escola histórica se delimita com a polêmica em relação à filosofia da história, a partir de um método autônomo e circunscrito, que procura se desvincular da filosofia e de suas especulações sobre o devir. Entretanto, Johann Gottfried von Herder, que também era um filósofo da história, foi fundamental para eles. Este acreditava no progresso da humanidade, sem desmerecer os períodos menos desenvolvidos, além de reconhecer a diferença entre os povos. Contrário à ideia de uma natureza humana disseminada pelo iluminismo, Herder influencia a escola histórica ao ver que a história trata de individualidades e que o gênio de cada povo

explicaria seu desenvolvimento. A humanidade é a meta, porém não há um ideal que todos devam alcançar. Das singularidades chega-se a regularidades e não o contrário. Assim, a escola histórica herda, em certa medida, a noção de reconstruir a história em seus variados e ricos detalhes, rechaçando Hegel, que desta perspectiva, não estaria se importando com individualidades e sim com o espírito do tempo, além de considerar a forma filosófica superior à reflexiva e à imediata.³³⁴ Alua acredita que a noção rankeana de estudar as épocas em sua particularidade foi entendida por Droysen, quando este escreveu sobre Alexandre, pois não falou do mundo clássico, mas do pós-clássico com o princípio histórico do período. Entretanto, foi um duro crítico de Ranke, ainda que este não fizesse uma aproximação do passado sem interpretação; manteve-se crente em reconstruí-lo com base no método crítico em relação aos documentos. O ponto central para Alua é que a escola histórica não se aprofundou teoricamente sobre a disciplina³³⁵, o que foi obra de Droysen, apesar da *Historik* não ter pretensão de alcançar todas as ciências humanas.

Talvez seja por este certo distanciamento de Droysen da escola histórica, que Caldas veja o historicismo como um solo frágil para a classificação do pensamento do autor ou, quando muito, ganha outra significação. A influência de Hegel e preocupações que estavam acima da autonomia da história, como a ética e a hermenêutica, fazem Caldas colocar em xeque o historicismo em Droysen: “O fato de ter pensado a autonomia da história não significa que o termo ‘historicismo’ dará conta de todas as dimensões do pensamento de Droysen”.³³⁶ Seguindo as ideias de Walter Schulz, Caldas, contrariando um certo lugar-comum na historiografia, crê que o próprio Hegel teria contribuído com o historicismo:

A genialidade de Hegel consiste em algo mais do que simplesmente valorizar a história por ela enfatizar a realidade

334 Alua tem razão ao dizer que Hegel considerava a visão especulativa filosófica superior à imediata e reflexiva, basta observar sua crítica ao empirismo e ao kantismo, mas em relação ao individual, não é que ele descartasse por completo, apenas não via sentido uma descrição exaustiva dos processos empíricos. Como já argumentamos em outros momentos, Hegel vê o individual numa relação dialética com o todo.

335 Isso não é de todo certo, porque no contexto cultural alemão existiram outros empreendimentos de sistematização da teoria da história. Basta lembrar de Georg Gottfried Gervinus (1801-1871) com a obra “Fundamentos de teoria da história” (*Grundzüge der Historik*).

336 CALDAS, 2004, p. 38-39. Para Caldas, falar de historicismo clássico, o nome de Burckhardt é mais adequado.

antropológica, mas sim consiste em conduzir fundamentalmente o conceito de realidade *ad absurdum*, a ponto de a história aparecer como caráter fundamental do real. Somente porque e na medida que Hegel cumpre isto, ele pode e deve ser tido como inaugurador do Historismo. Hegel apresenta que mesmo a reflexão sobre a coisa mais simples mostra que não há ente fixo, mas sim uma determinação mútua de sujeito e objeto: lá está o objeto e aqui estou eu, o dito ponto de partida sujeito-objeto precisa ser essencialmente negado em todas as regiões do conhecimento.³³⁷

Independente se Hegel abriu ou não “as portas para o historicismo”, não há como negar sua influência em Droysen, sobretudo, a respeito da questão teleológica. Não que ele seja um simples historiador hegeliano, mas a teleologia terá “um sabor hegeliano”, para questionar qual é a finalidade do saber histórico, sem deixar de lado a preocupação com a autonomia da ciência histórica. E ainda mais importante, “para Droysen, a história também deverá ser um teodiceia”.³³⁸

Além disso, Caldas identifica alguns problemas na análise dos intérpretes clássicos do historicismo a respeito de Droysen. Meinecke, por exemplo, dividiu a obra dele em três fases: helenista, prussiano e teórico; também percebeu a ligação com Hegel entre fé e saber contra a objetividade rankeana, mas restringe o historicismo de Droysen à particularidade na política (nacionalismo). Isso revela para Caldas a polissemia do historicismo, ou melhor, a fragilidade do conceito, mobilizado de modo mais sólido por Iggers e Rüsen, que associaram o historicismo à tradição iluminista (e seu afastamento), e também ao nacional-socialismo. No caso de Iggers,

... o historicismo é o lastro nacionalista que dará à consciência histórica biologista e racista do nacional-socialismo uma certa legitimidade; para Rüsen, as fontes históricas do nazismo deverão ser procuradas antes nos críticos do historicismo, como Nietzsche e posteriormente Spengler.³³⁹

Entretanto, Caldas considera que tais análises são insuficientes porque esquecem a dimensão religioso teológica, a subjetividade de Droysen e, principalmente, a influência de Hegel na *Historik*: “O maior problema nas teorias

337 SCHULZ *apud* CALDAS, 2004, p. 39-40.

338 CALDAS, 2004, p. 40.

339 *Ibidem*, p. 42.

do historicismo reside no silêncio sobre a possibilidade da hipótese de enquadramento da *Historik* como ciência do espírito de clara precedência hegeliana”.³⁴⁰ Isso apenas reforça a importância de um estudo mais cuidadoso e complexo sobre as relações entre Hegel e o historicismo.³⁴¹

5.3 – Droysen por Droysen

Nesta seção analisaremos com mais detalhes a teoria da história de Droysen, a articulação de diversas correntes intelectuais e a aproximação com Hegel, principalmente na questão da continuidade histórica articulada ao mundo ético.³⁴² Naturalmente, a questão para ele é delimitar o campo de atuação da

340 CALDAS, 2004, p. 43.

341 Como já vimos, a significação do historicismo em Droysen tem tido interpretações variadas. José d'Assunção Barros no seu artigo *Droysen: revisitando um perfil historiográfico a partir de uma metáfora musical*, identifica no historiador uma “virada relativista do historicismo”, como se este pudesse ser uma espécie de “proto pós-moderno”. Para Barros, Droysen com seu ecletismo intelectual dá um novo sentido para as teorias, tal como um acorde que reúne diversas notas, sendo um homem do seu tempo, mas tendo especificidades. Num sentido mais amplo, para Barros, haveria no historicismo da segunda metade do século XIX uma complementação do conceito realizado por alguns historiadores (Droysen, incluso, evidentemente), formando um tríade em contraposição à historiografia positivista: “... reconhecem simultaneamente a subjetividade implicada em todo objeto histórico, a especificidade de cada ciência humana em relação às demais e por oposição ao padrão predominante nas ciências naturais, e avançam, por fim, para uma perfeita clarificação das subjetividades que afetam o historiador enquanto sujeito produtor do conhecimento histórico. BARROS, 2011, p. 28. A contribuição de Droysen seria que ele não se limita a “narrar fatos”, ao contrário, cria conceitos (um exemplo seria a *História do Helenismo*). Mas Barros também admite que nem Ranke poderia ser considerado um “puro” factualista, porque problematizou as origens dos povos latinos e germânicos, colocando-se em posição diferente dos factualistas, como Ranke. Além disso, teria antecipado a crítica de uma história concentrada apenas no político, defendendo uma história interrogativa, de “compreender ao pesquisar”. Esta questão de Droysen questionar a narrativa factual, ancorada na “ilusão” de descrever as coisas tais como aconteceram e a crítica da objetividade, fazem Barros crer na virada do historicismo para o relativismo, evidenciando a dimensão subjetiva do historiador. Tais ideias teriam influenciado Dilthey e Gadamer, sendo reconhecido por este último como o caminho para a “consciência histórica”. Aqueles três aspectos levantados por Barros sobre a “virada relativista”, ou seja, a subjetividade, a peculiaridade das ciências humanas, a oposição em relação as ciências naturais, estariam articulados com três características do trabalho de Droysen: 1. teoria da historicidade do mundo humano; 2. teoria do conhecimento histórico; 3. teoria do método histórico, consolidando a teoria da história como âmbito disciplinar autônomo. Indo mais longe, Barros segue a linha de Bentivoglio, que compreende a *Historik* como uma antecipação para a *Introdução das Ciências do Espírito* de Dilthey, *Ser e Tempo* de Heidegger e *Verdade e Método* de Gadamer.

342 Nesta seção temos por referência duas versões da *Historik* de Droysen. Utilizamos a versão espanhola *Historica – Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia* (1983) e a versão brasileira *Manual de Teoria da História* (2009). Por outro lado, esclarecemos que ao invés da versão espanhola que usa a ideia de “poderes morales”, preferimos seguir a expressão mais usual entre os historiadores brasileiros que é de “poderes éticos”. Desse modo, em toda tradução

ciência histórica, porém, veremos sua íntima ligação com a especulação filosófica, evidenciando que não se constitui exatamente um problema a relação dialética entre história e filosofia.

Droysen começa a sua reflexão afirmando que as ciências naturais não dão conta de toda riqueza e investigação empírica, e elas mesmas teriam admitido esta ideia. Se a história fosse uma simples “mecânica dos átomos”, poderíamos admiti-la como uma ciência natural, porém não se verifica isso. Existem outros conhecimentos que, obviamente, precisam começar empiricamente; no caso da história, seu objeto não existe externamente, mas, tão somente, como lembrança e representação em nosso espírito. “Com a palavra história damos a entender a soma do que tem acontecido no decurso do tempo na medida e até onde pode chegar nosso saber sobre ele”³⁴³.

Prosseguindo, Droysen trata dos pressupostos básicos da história, como as categorias de espaço e tempo. Apesar de não citar Kant (e nem precisava), há neste ponto uma clara influência do filósofo de Königsberg, especialmente, da *Crítica da Razão Pura*. Nessa obra, dentre outras coisas, Kant delimitou o que seriam conceitos sintéticos *a priori*, como espaço e tempo, ou seja, conceitos que não são empíricos, embora necessários em qualquer análise do mundo dos fenômenos. Na estética transcendental do espaço, afirma o filósofo, estamos diante de uma representação prévia do sujeito que dá base aos fundamentos das intuições externas, condição de possibilidade dos fenômenos, e que “é impossível conceber que não exista espaço, ainda que se possa pensar que nele não exista nenhum objeto”.³⁴⁴ O espaço não é formulado pela propriedade das coisas, e sim pela representação que fazemos do mundo, sendo por isso, impossível saber sobre a *coisa em si*:

... o conceito transcendental dos fenômenos no espaço sugere esta observação crítica, de que em geral nada do que é intuído no espaço, é coisa em si; e, ainda, que o espaço não é uma forma das coisas consideradas em si mesma, mas que os objetos não nos são conhecidos em si mesmos e aquilo que

das passagens em espanhol da expressão, utilizaremos a tradução brasileira, por entendermos ser mais adequada ao pensamento de Droysen.

343 DROYSEN, 1983, p. 8.

344 KANT, [19--], p. 55.

denominamos objetos exteriores consiste em simples representações de nossa sensibilidade cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlativo, a coisa em si, permanece desconhecida e incognoscível, jamais sendo indagada da experiência.³⁴⁵

Do mesmo modo, o tempo não é empírico, mas uma sucessão e simultaneidade compreendida internamente, *a priori*, que serve a todas as intuições. O tempo não forma nenhum conceito discursivo ou, como se diz, geral, e sim uma forma de intuição sensível. Ou seja, a percepção da mudança e do movimento se dão por representações internas:

E como esta intuição interior não forma figura alguma, procuramos suprir esta falta pela analogia e representamos a sucessão do tempo por uma linha prolongável até o infinito, cujas diversas partes constituem uma série de uma só dimensão, e derivamos das propriedades desta linha todas as do tempo, excetuando só uma, a saber: que as partes das linhas são simultâneas, enquanto que as do tempo são sempre sucessivas.³⁴⁶

A partir disso, conseguimos compreender quando Droysen diz que a sensação não é representação, mas reflexo do que se operou sobre ela, um signo que o sentido envia para o cérebro, um sinal do efeito acontecido. Este signo não necessita de nenhuma semelhança com o designado, fazendo com que, nessa relação sujeito-objeto, sejam produzidas impressões desiguais que fabricam signos desiguais. Mesmo o subjetivo seria signo de algo, e os sentidos correspondendo cada um ao seu âmbito, combinam-se uns aos outros.

De acordo com as categorias do entendimento, portanto, Droysen conclui que não há uma reprodução da realidade, mas um sistema de percepções correspondente, variado, móvel e fino. “Tal é o fundamento de toda empiria”.³⁴⁷ Os signos são dados a nós pela natureza, que em nossa alma se convertem em força espontânea, ou melhor, se convertem em espírito, decompostos ou unidos na sucessão temporal e espacial. São sensações totais não encontradas na realidade, que dão base para diferenciações de cor, tamanho, forma, tons, etc. Aqui entra o

345 KANT, [19--], p. 60.

346 *Ibidem*, p. 64.

347 DROYSEN, 1983, p. 10.

papel do espaço e do tempo, conceitos correlatos, se relacionando pela permanência e pelo incessante, que são vazios se não recebem conteúdo para preencher e determinar-lhes.

Ainda nessa discussão muito básica sobre a realidade e os fenômenos, Droysen procede em diferenciar o homem da natureza, de acordo com Aristóteles e com a filosofia pós-kantiana. Reconhece no homem tanto o caráter sensitivo quanto espiritual, que transcende a vida natural, porque nenhuma outra espécie chega à consciência do *ser eu* (fala, pensar, refletir). O homem participa do divino e do eterno diferente do animal e, segundo Aristóteles, tem um crescimento em si mesmo, com cada fenômeno individual criando algo novo. Nesse processo, há o interesse individual, essencial no progredir do desenvolvimento (Droysen ainda lembra que só podemos conhecer o mundo em contraposição ao *não Eu* – uma clara menção a Fichte).

Ele também tem claro que as coisas não se dividem em história e natureza, sabe que isso é um procedimento realizado pelo homem³⁴⁸. Por outro lado, compreende que a investigação das coisas naturais só busca a mecânica dos átomos, o material, a permanência, a lei, o movimento. Outros fenômenos interessam o que modifica permanentemente, configurando novas formas mais desenvolvidas, um devir das formações individuais. Nesse ponto já se percebe a influência hegeliana, pois Droysen afirma que em cada nova formação não se dá algo totalmente diferente da anterior, senão é condicionada, é parte dela, tem uma continuação. Essa ideia de continuidade é base mesma para o que ele entende por história, ou como disse Pedro Caldas: “em Droysen pensar historicamente é pensar teologicamente”. E como Hegel, é uma continuidade progressiva ao infinito:

Nesta incessante sucessão, nesta continuidade que vai ascendendo e aumentando em si mesma, alcança a intelecção geral do tempo seu conteúdo discreto, de uma série infinita de devir progressivo. A totalidade dos fenômenos do devir e do

348 Certamente não é uma questão resolvida nas ciências humanas o problema da separação entre cultura e natureza. De todo modo, esta separação no caso de Droysen parece ser algo cognitivo e cultural, e não ontológico.

progredir que se apresenta para nós, de tal maneira, concebemos como história.³⁴⁹

Nesse aspecto, o historicismo de Droysen difere bastante em relação ao de Ranke, porque o decisivo aqui no processo histórico não é tanto a descrição dos fatos tal como aconteceram, mas a reflexão da continuidade histórica. E nisso, reconhece à vontade, essa potência para o futuro, algo ainda não concreto e que pressupõe passado e presente, para reconfigurar o ser em sua realidade e verdade. Reproduzindo a ideia hegeliana, acredita que o verdadeiro é o pensamento que corresponde ao ser e o ser que corresponde ao pensamento. Não há uma mecânica dos átomos que atua, mas a vontade do eu, que coopera com as instituições (família, povo, estado, etc.). Seria exatamente isso o que constitui o mundo ético do homem, individual e livre. Ou seja, como Hegel, Droysen sabe que o homem é determinado por sua história, que a cada instante, está na mão do indivíduo a tomada de decisão, nisso que “... deve ser um permanente tender para perfeição, uma permanente progredir...”.³⁵⁰

Se há um desenvolvimento histórico, um povo não vive eternamente, se transforma, tem juventude, velhice e morte. “A vida na história não é somente uma vida progressiva; a continuidade se mostra aqui e ali interrompida, saltando e, em alguns períodos, regressiva”.³⁵¹ Assim, para penetrar uma nova força, reestabelece-se a continuidade, este conjunto de representações e registros, peculiar do gênero humano, fazendo no tempo e no espaço, falando, pensando: uma totalidade que precisamos tomar consciência, porque “cada indivíduo é um resultado histórico”. Atuam nele aqueles fatores imprevistos da grande continuidade, a empiria histórica.

Reiterando: Droysen com a *Historik* não está atualizando a filosofia da história hegeliana, pelo contrário, quer demonstrar tudo aquilo que é pertinente à investigação empírica da história. Pergunta-se pela natureza do fenômeno histórico, dizendo que o assunto foi amplamente discutido, apesar de a solução metódica aparecer um pouco tarde. Na Antiguidade clássica, não havia consciência do método próprio da história, mesmo esta possuindo grandes obras

349 DROYSEN, 1983, p. 16.

350 *Ibidem*, p. 17.

351 *Ibidem*, p.18.

históricas. Somente no século XVIII, teria havido uma liberação da história em relação à teologia e à filosofia. Já no século XIX, as ciências naturais afirmam que apenas seus métodos são científicos, enquanto Droysen acredita existirem outros caminhos, como as investigações dos elementos irracionais da atividade humana. Para a investigação histórica, por consequência, estabelece três momentos metódicos: 1. a análise do material empírico; 2. os procedimentos que nos fazem obter resultados a partir do método histórico; 3. os resultados obtidos por este meios que pretendemos ilustrar (narrar).

Sobre o material histórico, é algo presente cotidianamente em nossas vidas, herdado de modo inconsciente e imediato através dos costumes, da língua, da família, das recordações, etc. - são os restos do passado em nossas representações, que apenas pela reflexão pode ser trazido à consciência. Partimos exatamente deste conteúdo total do espírito vivido, determinado pela vida moral e assim o mundo tem progredido. Porém, adverte Droysen, não se trata de uma volta ao passado, porque apenas do aqui e do agora se desprende algo que pode ser aprendido – primeiro princípio da ciência histórica.

Nossa ciência não é a história, senão a *ἱστορία*, a investigação, e com cada nova investigação se amplia e se aprofunda a história, é dizer, nosso saber do cosmos do mundo ético, que logo a ética pode esquematizar e dogmatizar, com cada novo grau, uma configuração mais ampla.³⁵²

O material, então, é este passado do mundo ético, em que o homem, por ser livre, aumenta a força modeladora, sem limite e medida, modificando as coisas e participando do divino e eterno.

Estas diversas manifestações precisam ser compreendidas, estabelecendo para Droysen o segundo princípio histórico (e que é sua frase mais famosa): “nosso método consiste em compreender pesquisando”.³⁵³ Este compreender é o resultado natural de nossa relação com o mundo, de como reagimos a ele, conhecendo também a natureza; porém, somente o homem pode ser compreendido completamente. Porque o poder e querer peculiar livre do homem é

352 DROYSEN, 1983, p. 28.

353 *Ibidem*, p. 30.

o único que nos permite diferenciar, comparar, julgar e concluir. Não há nada que mova o espírito humano que não possa ser compreendido, e isto teria relação com a congenialidade. Questão que nem a filosofia e nem a teologia dão conta plenamente, podendo, quanto muito, apenas suspeitar do eternamente encoberto; da natureza também só conhecemos algo através das categorias (influência kantiana).

A firme convicção de Droysen na compreensão tem ligação direta com a hermenêutica de Schleiermacher, ou melhor, com o círculo hermenêutico, que consiste na ideia de que o todo não pode ser compreendido sem a parte e a parte não pode ser compreendida sem o todo. Desse modo, podemos imaginar que para ele “pensar historicamente passa a ser pensar hermeneuticamente, pensar interpretando”.³⁵⁴

E o papel da ilustração (narrativa) é científico, pergunta Droysen. O primeiro esclarecimento é de que ela não promove uma restauração dos feitos passados, o que seria um absurdo. Ao compreender pesquisando pelas lembranças, tradições, monumentos, registros, ampliamos o conhecimento do passado pela representação, mas ao olharmos para os fenômenos individuais, percebe-se que tudo está determinado por interesses momentâneos. Então, onde estaria o geral e o necessário? Nas instituições, como a lei, o direito, a economia, a religião, o estado, etc., que não abarca a infinidade móvel da superfície do presente, senão coloca em outra dimensão e profundidade. Droysen parece chamar atenção para o fato de que nem tudo interessa ao historiador narrar, senão o que pode ter significado para a continuidade da história, sem deixar de compreender que as manifestações do espírito na história apresentam-se em configurações individuais.

354 CALDAS, 2004, p. 13. Sobre a questão hermenêutica, Hegel não parece ter qualquer influência para Droysen. Se voltarmos ao artigo de Ricci sobre Troeltsch, “Troeltsch reconhece, no espírito de Vico, que o mundo histórico é o mais lógico penetrável. Hegel assume esta ideia muito bem, mas rapidamente infla a inteligibilidade na natureza da história dentro de um grande quadro do processo de todo processo mundial. Este resultado, de acordo com Troeltsch, ignora mudanças imanentes e o desenvolvimento histórico que reconhece a significação prática da ação. Igualmente, dispensa o potencial para resolver intelectualmente o conflito através do diálogo, uma vez que o conflito é ignorado sobre uma unidade lógica de contraste. Não há um empreendimento hermenêutico no mundo de Hegel, uma vez que ele canoniza o subsistir. A aplicação do método de Hegel significa que ‘o tempo do entendimento tem descolado da ação produtiva’”. RICCI, 2001, p. 66.

Nesta continuidade e aumento tem o mundo histórico sua verdade e seu pensamento, e nossa empiria trabalha para explorar os detalhes do passado, na medida que são empiricamente apreensíveis, para constatar neles cada vez mais de maneira empírica esta continuidade e para apresentar os membros individuais da cadeia deste progredir, e por certo em todas as direções do ser espírito sensório da natureza humana, tanto na alimentação como nos conhecimentos, na linguagem e no costume, na indústria, na arte, no comércio, na guerra do mesmo modo que nas situações políticas e sociais, em tudo o que no presente vale e decorre como negócio, como atividade e ocupação.³⁵⁵

Dentro dessa perspectiva, ou seja, das manifestações individuais que devem ser compreendidas pelo historiador, Droysen naturalmente se enquadra na tradição historicista. Por outro lado, é um pensar teleológico, que o aproxima de Hegel. O que poderia ser uma contradição, para nós, representa uma combinação possível, ou seja, a consideração da singularidade histórica (o que implica o papel de toda empiria histórica) e seu caráter teleológico (filosofia da história). Se Gérard Lebrun afirmou que para Hegel a história seria apenas o desenvolvimento do espírito até chegar à visão racional do Ocidente, poderíamos supor que no caso de Droysen, o filtro da necessidade histórica é o mundo ético. Aquilo que consideramos ser a racionalização da contingência em Hegel é operada pelo historiador por uma análise das instituições humanas; ou seja, são elas que parecem garantir este processo de continuidade da história. Diferente de Hegel, entretanto, que apostou nas forças superiores do Estado como garantidor de certa estabilidade, Droysen não tem essa certeza.

Aprofundando as considerações de Droysen sobre a ciência histórica, novamente aparece a ideia de que existe um passado que adquirimos inconscientemente, chamado por ele de cultura geral. Para que o homem seja livre diante desta herança, há um longo caminho a ser percorrido, que em cada instante reconfigura nossa imagem do todo. “A partir da totalidade que possuímos dessa maneira, a partir da sensação desse nosso conteúdo e da intuição própria desse saber, gera-se para nós uma nova representação do todo, de uma parte, de um

355 DROYSEN, 1983, p. 39.

momento singular”.³⁵⁶ Aí que necessitamos de exame, esclarecimento e comprovação através do trabalho heurístico, crítico e interpretativo.

Da heurística, obtemos os materiais do trabalho histórico, tudo aquilo que ainda está disponível em termo de vestígios. E do problema ou questão histórica determinamos o trabalho heurístico: a) busca e descoberta divinatória; b) combinação, que, através da classificação correta, faz com que o material, que parece não ser histórico, passe a ser classificado pelo estatuto do documento; c) analogia; d) hipótese, cuja comprovação é a evidência do resultado.

Depois passamos a crítica, que não busca “o fato propriamente dito”, mas os vestígios, sendo sua tarefa determinar a relação entre o material histórico e os atos de vontade, dos quais ele oferece testemunho, precisando a verificação da autenticidade ou não. Nesse processo, é pertinente cruzar vários pontos de vista em relação a um ponto fixo, porque os materiais sempre nos dão uma visão limitada do passado:

Sempre, ou quase sempre, restam somente detalhes das realidades antigas, somente percepções isoladas do que era e do que aconteceu. Todo material histórico apresenta lacunas e também a pesquisa mais apurada não está isenta de falhas. O rigor na identificação de lacunas e dos possíveis enganos é a medida para a segurança da pesquisa.³⁵⁷

Esses procedimentos contribuem para preparar uma interpretação relativamente segura e correta dos fatos – o que talvez afaste Droysen de ser um relativista, como sugere a leitura de Barros, pois o que está por detrás desta ideia nada mais é que o moderno controle metódico da pesquisa. Contra o “ídolo das origens”, afirma sobre a crítica e a interpretação: “Nem a crítica procura origens, nem a interpretação as exige. No mundo ético nada existe que não tenha sido mediado”.³⁵⁸ Porque não se pode deduzir o posterior do anterior, do contrário, seria uma simples transformação dos materiais. Ou seja, Droysen, na medida em que descarta uma busca pelas origens, também refuta o determinismo, talvez útil na reflexão sobre “os átomos da mecânica” e não para história, este campo de

356 DROYSEN, 2009, p. 45.

357 *Ibidem*, p. 53.

358 *Ibidem*, p. 53.

atuação determinado e simultaneamente livre do homem. “Se a vida fosse somente uma nova geração do que é sempre igual, então ela seria sem liberdade e sem responsabilidade, desprovida de conteúdo ético; ela seria apenas de natureza orgânica”.³⁵⁹ Desse modo, “a essência da interpretação é ver na realidade dos acontecimentos passados, com toda a abundância das condições que exigiram sua concretização e existência”.³⁶⁰

Droysen determina quatro procedimentos básicos para a interpretação: a) interpretação pragmática – abrange o fato empírico, obedecendo ao nexos causal, de tempos remotos, verificando e classificando esses episódios; se tiver uma riqueza de material, é o simples método demonstrativo; se tiver lacunas, é o método comparativo, que conecta os fragmentos numa hipótese; b) interpretação das condições geográficas, materiais e morais; c) interpretação psicológica – procura os atos de vontade que o produziram, mas com ponderação kantiana: “para o ser individual, é o que há mais certo, é a verdade do seu ser, a sua consciência. Nesta santidade, o olhar da pesquisa não entra”.³⁶¹ Embora um ser humano reconheça o outro: “... apenas superficialmente ele percebe seus atos, sua fala, sua expressão facial, porém sempre somente neste momento; comprovar que ele compreendeu total e corretamente, isso ele não é capaz”;³⁶² d) interpretação das ideias – entra onde a interpretação psicológica deixa lacunas e que podemos completar porque o homem faz parte do poderes éticos (até porque sem isso o homem não é homem); eles crescem e se desenvolvem num trabalho conjunto: “O sistema ético de uma época qualquer é apenas a constatação especulativa e a síntese do que até então era desconectado, é somente uma tentativa de somar e expressar o seu conteúdo teórico”.³⁶³ Assim, na exatidão do evento obtido pela metodologia, a ideia do evento deve confirmar e o fato deve justificar a ideia.

Na sistemática, vamos ver como se desenvolve com mais detalhes a relação da história com os poderes éticos, a questão da continuidade e, talvez, onde se mostre mais evidente a influência de Hegel. Se o mundo ético se constitui em constante mudança, confusão e conflitos, Droysen acredita que este pode ser

359 DROYSEN, 2009. 54.

360 *Ibidem*, p. 54.

361 *Ibidem*, p. 56.

362 *Ibidem*, p. 56.

363 *Ibidem*, p. 58.

tratado de modo científico, sob diferentes pontos de vista; entretanto, “o modo peculiar de encarar o acontecimento vivido diferente dos feitos comuns ‘faz do passada história’”. Aprender historicamente é acompanhar o sentido sucessivo e causal do mundo ético. E afinal, o que origina o movimento (pergunta aristotélica)?

O mistério de todo movimento é sua finalidade (τό ὄθεν ἡ κίνησις). Quando a interpretação histórica observa, no movimento do mundo ético, o seu desenrolar, reconhece sua direção, vê o objetivo das finalidades a se realizar e a se desnudar, ele tira conclusões sobre a finalidade última, na qual o movimento se completa, na qual aquilo que move o mundo humano, impulsionando-o a seguir sempre em frente, sem parada, é paz, perfeição, presente eterno.³⁶⁴

E se o ser humano, sujeito finito, guarda “semelhança com Deus”, neste movimento tem a tarefa de ser infinito, uma totalidade em si, tornar-se aquilo que deve ser, no mundo das potências éticas, porque sempre nasce num contexto cultural constituído. A criança não sabe disso, mas num processo lento vai se tornando um ser consciente, livre e responsável dentro da comunidade ética, em que cada célula é condicionada e suportada pelas demais; “... todas juntas formam um edifício, crescendo sem parar, condicionado pela existência das pequenas e mais ínfimas partes”.³⁶⁵ Este mundo ético cresce, desenvolve-se, ou melhor, está numa continuidade, que só pode ser compreendido para Droysen como uma teodiceia. “Sem a consciência de seus fins e do fim maior, sem a teodiceia da história, sua continuidade seria somente um movimento circular repetitivo”.³⁶⁶ Certamente, este é o aspecto mais idealista de Droysen, que o coloca no mesmo nível de Hegel, quanto à crença na teodiceia (ou até mesmo na própria filosofia da história).

Droysen divide o mundo ético segunda a sua matéria, forma, trabalhadores e fins. Sobre a primeira, basta dizer que constitui o material da natureza, que o homem trabalha e se condiciona para seu mundo ético. O trabalho da história permite ao homem reconhecer “no suor de seu rosto” aquilo que ele é por suas

364 DROYSEN, 2009, p. 61-62.

365 *Idem*, 1983, p. 62.

366 *Ibidem*, p. 62.

aptidões naturais e, ao tornar-se o que é, ao passar a se reconhecer; ele faz do *genus homo* o ser humano histórico, ou seja, ético”.³⁶⁷

No item seguinte, ou seja, no trabalho histórico segundo suas formas, temos o desenvolvimento mais preciso dos poderes éticos.³⁶⁸ Droysen diz que os homens se movem e realizam as coisas de diferentes maneiras: homens individuais com seus atos de vontade. Porém, longe de se constituírem por atos individualistas, recebem um conteúdo qualitativo condicionante pela comunidade ética que dá identidade a cada um, protegendo-os da “precariedade” e “desamparo”, estão acima do *Eu*. “Estas comunidades dominam como poderes éticos, sentimos seu poder sobre nós, conciliados com nossa autodeterminação enquanto os reconhecemos como deveres éticos”.³⁶⁹ E há inúmeras configurações desses poderes éticos (família, povo, estado), que podem estar justapostos, determinando o indivíduo, sem se excluírem, porque o homem, diz Droysen, não é como o grão de areia, capaz de representar toda a areia, pois, do contrário,

... a humanidade é apenas a soma e resumo de todos estes poderes e configurações morais e cada um está apenas na continuidade e comunidade destes poderes éticos, apenas como membro vivo neles, “assim como a mão separada do corpo já não é mão”.³⁷⁰

Droysen parte da hipótese de que essas comunidades éticas surgiram da necessidade natural ou ideal ou das duas simultaneamente. A comunidade natural é a que se constitui como renovação do gênero dos indivíduos, da procriação, e a comunidade ideal é a formação, a cultura, a satisfação comum. Da tensão entre as

367 DROYSEN, 1983 p. 62.

368 É preciso ressaltar aqui a influência de Hegel sobre esta ideia de poderes éticos em Droysen. Diferente de Kant e Fichte que construíram uma ética a partir do indivíduo e acima das contingências, Hegel e Droysen refletem sobre o problema relacionando todo este mundo contingente: o universal se relacionando dialeticamente com o particular. Dieter Henrich explica muito bem como isso ocorre em Hegel. “O ético exige o ato de exteriorização em dois sentidos. Em primeiro lugar, o puro Si mesmo tem que erguer-se da dispersa vitalidade do mundo; o exclusivamente contingente tem que ser indiferente para ele. Mas este puro Si mesmo tem então que possuir igualmente a capacidade de exteriorizar-se, de levar a cabo uma necessidade do universal, que não se reduz já ao puro eu abstrato. Por isso, para Hegel, as virtudes de oposição somente podem praticar-se plenamente na unidade com as de exteriorização. Autodomínio e valentia tem que ir unidas a abnegação e ao sentido comunitário, se não querem converter-se em autocomplacência e ascetismo presunçoso”. HENRICH, 1987, p. 213.

369 DROYSEN, 2009, p. 246.

370 *Ibidem*, p. 247.

duas, se encontra o âmbito de conservação, equilíbrio das criações espirituais e corporais. São situações que se transformam na necessidade da família, estado, trabalho, onde as necessidades naturais e ideias estão equilibradas: o que ele chama de comunidades práticas.

Na série das comunidades naturais, o homem é determinado de modo substancial, onde adquire sua corporeidade e espiritualidade, tendo sua plenitude e maturidade. Saber disso não faz Droysen especular sobre o “proto-homem” ou a proto sabedoria advinda da queda do homem (livro do Gênesis), sobre os efeitos naturais, mas a investigação histórica renuncia sobre estas alternativas; rejeita também o determinismo natural, porque a história investiga as formações diversas dos povos, da religião, da capacidade cultural, etc. Como Hegel, acredita que não podemos determinar o começo da história, mas dado sua existência, há um impulso para o avançar e temos uma predisposição para conhecer a natureza:

A antiga frase de que o homem é o senhor da criação não significa outra coisa senão que o mundo ético deve penetrar e esclarecer o mundo natural, que assim como o homem foi criado a imagem e semelhança de Deus, a natureza deve refletir a imagem do homem.³⁷¹

Dentre as comunidades naturais temos as formas mais elementares de organização social, isto é, a família, a tribo e o povo, em que os elos são mais rígidos, e na vizinhança surgem os primeiros conflitos. No caso das comunidades ideias, crescem até obterem a absoluta totalidade, um *télos*, unindo as almas, formando algo em comum, através do papel da linguagem, das artes, ciência e religião.

Sobre a religião, cabe ressaltar a afirmação de Droysen de que existem diversas formas de se relacionar com este fenômeno, entretanto, muitas são insuficientes para demonstrar esta intimidade com a infinitude. O importante é poder identificar uma crescente espiritualização do homem, cuja tarefa seria conhecer os desígnios de Deus, marcando novamente a importância da teodiceia para ele:

371 DROYSEN, 1983, p. 250-251.

Cada vez mais se desembaraçam deste contexto do exterior, se espiritualizam. E cada vez mais emergirá o mundo interior do espírito, o mundo dos pensamentos, no lugar daqueles fenômenos. Ali desvendará a expressão para a divindade, é dizer, que Deus é espírito, que o homem foi criado a sua imagem. Cada vez mais se aprenderá a adorar o espírito e na verdade. Finalmente se encontrará a forma suprema que Deus é personalidade, de que Ele é a palavra, de que Ele é a somatória perfeição e que o pensamento humano é apenas um trabalhar para entender Deus.³⁷²

Se em Ranke não conseguimos ter clareza sobre a defesa do progresso moral da humanidade, em Droysen, é uma convicção evidente. Desse ponto, no mínimo se iguala a Hegel, ou seja, há uma ideia de filosofia da história no sentido clássico. Se for para falar em diferença entre os dois, Hegel parece encerrar a historicidade pela figura do Estado, enquanto Droysen não admite nenhum tipo de instituição capaz disso. Segundo Caldas, em Droysen, “mais do que examinar uma querela, devemos prestar atenção para o fato de que não há configuração ou forma histórica que seja capaz de por si encerrar a historicidade, o processo, de uma época ou de uma sociedade”.³⁷³ Ideia esta que aproxima Droysen dos historicistas, entretanto, a questão moral não pode ser ignorada como filosofia da história:

Quem não vê mais à frente do aqui e agora terá temor da rica plenitude da existência está em perigo de ser absorvida por uma parcialidade mortal. Mas sabemos que todas as esferas éticas são imanentes a natureza do homem e que na flexibilidade incessante e ordenada infinitamente, lutando e cruzando entre si, se criticam umas às outras; e que cada nova fase de seus movimentos elevam o horizonte do mundo ético e aumentam o pode criador da existência ética.³⁷⁴

Antes de Droysen falar das comunidades práticas, ele ainda reforça as características das comunidades naturais e ideais. Ou seja, a primeira está enraizada em círculos naturais, porque abstratamente não é nada. O sujeito é membro por ser filho do pai, membro de um povo ou clã, de um estado, etc, e só assim pode ser considerado uma pessoa, nesta determinação mais profunda. Sente-se dentro de uma totalidade, enquanto na série ideal a medida e o objeto são

372 DROYSEN, 1983, p. 285.

373 CALDAS, 2004, p.14-15.

374 DROYSEN, *op. cit.*, p. 293.

diferentes. Aí o indivíduo não tem a totalidade, mas silenciosamente colabora com a grande obra do espírito. “Ali não domina o mundo exterior, senão que está livre dele na medida em que sua alma, elevada e aspirando ainda mais, apenas o toca com as pontas dos pés as finitudes...”.³⁷⁵ Finalmente, entre as comunidades naturais e ideais, temos as comunidades práticas, onde ocorre propriamente a luta histórica, onde encontramos o egoísmo, a paixão e os interesses, estando em jogo o movimento do espírito, o aspirar algo além, de formular novas perguntas e métodos, sempre olhando adiante. É onde se dá a luta entre o livre movimento das personalidades e os limites de eixo, *a permanência substancial*: Estado e direito que querem transformar as coisas mais firmes, obrigatórias, como se fossem uma eticidade natural e substancial, onde também se agrega o trabalho. O Estado, por exemplo, se preocupa por formar de imediato uma nacionalidade, por naturalizá-la. Entretanto, nenhuma destas esferas consegue interromper o fluxo dialético do espírito, e talvez por isso Droysen duvide da fórmula hegeliana de encerrar uma época no estado:

... cada uma das esferas aqui, assim como alcança uma verdadeira competência, vai passar para um impasse. Pois a verdade não é o repouso da permanência, senão a permanência do movimento, não é o permanente desenvolvimento de uma lei natural que se transforma ao conservar-se, senão a dialética de algo em si mesmo contraditório, que se transforma sem descanso, é dizer, sente em si a mesma contradição, a reconcilia e na reconciliação a renova para logo equilibrá-la novamente.³⁷⁶

Nesse fluxo de transformações, Droysen crê na tendência da série ideal, do bem e do bom, que pretende ser o conteúdo correto do mundo ideal; em outras palavras, que a teodiceia se concretize. E para ele, o mundo histórico evidencia tal tendência porque em seu desenvolvimento esses fatores ideais se liberam, penetrando e transformando situações, numa tarefa infinita e difícil. Desse modo, o real se justifica no ideal e o ideal se justifica no real.

Nesse ponto, Droysen fala da liberdade, que é para ele o espírito determinando a si mesmo, querendo desenvolver sua essência. Primeiro, ela está ocultada na natureza substancial das relações éticas, sendo que nas comunidades

375 DROYSEN, 1983, p. 294.

376 *Ibidem*, 1983, p. 295.

naturais o indivíduo era apenas um membro, e nas comunidades ideais, a sua mais plena autodeterminação. Entretanto, a liberdade do espírito exige mais que sensações infinitas e a silenciosa mão de tais encantos: “E assim como essas esferas ideias avançam para criação de obras, para institucionalizações, etc., se mostra que o exame e manutenção da liberdade só começa com seus limites”.³⁷⁷ Isso é uma espécie de “choque de realidade”, uma inibição, um doloroso limite, onde a liberdade também corre risco de não se desenvolver, por conta do poder, interesse e até mesmo pelo direito formal, embora Droysen considere que o homem não precisa perseguir estas determinações. Submeter-se a algo externo, nesse aspecto, será racional apenas se estiver em correlação com a vontade racional, não porque a ideia ética tenha que ser seguida por ser externa, mas porque é reconhecida como boa e justa – o que Hegel chama de *eticidade*. Droysen quer examinar tal questão de um ponto de vista histórico, onde cada círculo ético tem sua realização, porém, os homens não parecem se dar conta disso, já que estão mergulhados nos interesses particulares, totalmente distintos do interesse histórico. O que se apresenta para tais atores como fim, para a história é meio, condição através da qual o contexto torna-se momento importante. Isto é, simplesmente a *astúcia da razão*, que o próprio Droysen ilustra muito claramente:

O objetivo de Alexandre quando conquistou a Ásia não era a helenização da Ásia; quiçá necessitava fazê-lo para seus audazes e ambiciosos planos de dominação mundial. A história disse sorrindo: o que objetivo de sua ambição, foi para mim um meio para helenização da Ásia.³⁷⁸

Entretanto, vamos insistir novamente: Droysen, em nenhum momento, desconsidera o conteúdo empírico. Para ele, tudo que é ético na vida do homem se constitui historicamente, e não temos nenhuma possibilidade de avançar sobre o começo e o fim definitivo. As ciências naturais afirmam que o mundo se desenvolve um perpétuo movimento (*perpetuum mobile*), extrapolando o justificável, porque, desta perspectiva, não são menos hipotéticas que a ideia de onipotência da divindade, como o movimento do éter, baseadas nas percepções

377 DROYSEN, 1983, p. 297.

378 *Ibidem*, p. 299.

empíricas do sentido. No caso da investigação histórica, o estudo se concentra numa pequena parte do tempo ilimitado do passado, e sobre o futuro, não se sabe se acaba amanhã ou depois.

De outro lado, Droysen acredita que a partir de três mil anos de história, podemos formular alguma coisa sobre o futuro. Não uma futurologia, pelo contrário, aqui ele parece reforçar uma ideia que temos defendido neste trabalho sobre Hegel: o balanço histórico se constitui a posteriori, depois que o trabalho empírico foi realizado. Ele está baseando na ideia de que o progresso ético se dá através do conhecimento que temos de nossa autoconsciência resultante das potências éticas. Não é o conhecimento da essência e sim da auto certeza do pensamento e conhecimento de sua necessidade:

Assim pois, nossa ciência não chega nem aos últimos fins nem pode remontar-se aos primeiros começos. E se nossa investigação conhece ou concebe o mundo ético como uma incessante continuidade em que se alinham cadeias de anéis de fins de fins, pela via de nosso conhecimento empírico não é possível alcançar o fim último que move a todos os demais, que os abarca e os impulsiona, o fim supremo, incondicionado condicionante, o fim dos fins.³⁷⁹

Poderíamos especular sobre leis da história, mas pondera Droysen: mesmo Newton, no âmbito das ciências naturais, viu como problemática e limitada a lei da gravidade. Os poderes éticos poderiam também ser admitidos como lei na história, mas só podem ser afirmados com limitação. Na verdade, Droysen revela novamente a influência de Kant no âmbito gnosiológico, porque acredita que não se pode partir da indução completa e nem a empiria soluciona completamente e, por fim, temos um conhecimento parcial do passado, que o fazem tomar duas considerações sobre a investigação histórica: 1) que os resultados obtidos pela pesquisa estão muito longe de coincidir com o conteúdo concreto do passado; 2) que tais resultados chegam sempre por certos pontos de vista do investigador. Assim, não podemos extrair leis da história, investigando os materiais de uma perspectiva limitada:

379 DROYSEN, 1983, p. 330.

... em sua exposição terá de conformar-se com tão apenas ordenar, de uma atrás da outra, as concepções obtidas. Pois já com ter obtido através da investigação muitos e inumeráveis dados, eles se complementarão reciprocamente, se equilibrarão e se iluminarão das mais variadas maneiras e ainda no caso em que apenas se coloque uma atrás da outra, tem que ter uma série e uma sequência e com ele um ponto de vista para sua ordenação, em que cada uma destas concepções encontra seu lugar e assim um bônus com respeito àquele que cada um tinha obtido por si mesmo.³⁸⁰

Na tópica, Droysen tratará da exposição histórica, ou seja, da última tarefa do historiador: a narrativa. Esta exposição não pode ser realizada por analogia ou dedução, porque parte simultaneamente do que ainda está disponível no presente, através do material histórico e das ocorrências do passado: a partir disso podemos aprofundar e enriquecer o presente com a pesquisa histórica. No entanto, seja qual for a forma escolhida de apresentação, os resultados são sempre limitados, cobrindo parcialmente o que ficou no passado. “A exposição dos resultados da pesquisa será mais correta na medida em que se conscientiza tanto do que não sabe quanto do que já sabe”.³⁸¹ Droysen admite ainda quatro modelos de exposição histórica: expositiva, narrativa, didática e discursiva.

5.4 – Continuidade em Droysen

Fazendo um balanço do que expusemos até o momento, de fato, Droysen tem muitas diferenças em relação a Hegel: bastaria dizer que seu objetivo em estabelecer a autonomia da ciência história já o coloca numa posição diferente do filósofo, o que é perfeitamente natural, pois cada disciplina trabalha com um objetivo específico. Também parece divergir de Hegel quanto ao problema da contingência, ao dar maior valor ao caráter da incerteza do processo histórico. Entretanto, sua visão da história como continuidade e realização da liberdade são ideias que, nitidamente, remetem à filosofia hegeliana.

380 DROYSEN, 1983, p. 333.

381 *Idem*, 2009, p. 79.

Como outros intérpretes contemporâneos, nós compreendemos que a ideia de continuidade em Droysen pode ser concebida como uma herança hegeliana. O historiador peruano Alua reconhece essa questão, segundo a afirmação de Droysen, que cada etapa não é totalmente distinta da anterior, porque a história se dispõe como crescimento da mesma e este desenvolvimento só ocorre com o homem. Mas Alua reconhece somente em Droysen a admissão de que possa existir momentos de interrupção da continuidade. Para nós, pelo contrário, em Hegel há também a possibilidade de pensar na interrupção, ou melhor, em períodos de decadência. Caldas reforça essa ideia ao perceber que a decadência é a própria condição da historicidade (enlutamento) em Hegel, como já pudemos ver quando este analisa a Grécia Antiga.

Ainda de acordo com Alua, Droysen nega que a história seja movida por um espírito superior e que possamos saber sobre suas origens e fins, o que seria supostamente uma crítica a Hegel, entretanto, também já vimos que esta não procura por origens e se fala em alguma finalidade definitiva, não é de modo determinista. O problema dessa questão é, pelo menos para Caldas, saber como conjugar a ideia de revelação de Deus com os momentos dos Estados. Para ele, a reconciliação entre o subjetivo e objetivo em Hegel, como último estágio de aperfeiçoamento do espírito é uma lei não normativa, ou seja, que pode ser cumprida ou não. Não há pretensão de previsão, mas o sentido histórico no futuro pode se tornar objetivo. Certo é que, para Caldas, o caminho da teodiceia não é algo tão evidente quanto poderíamos supor, porque “trata-se de ver como se manifesta a vontade de Deus em determinadas circunstâncias históricas quando ainda não era possível aos homens perceber justamente a estrutura teleológica da teodiceia histórica”.³⁸² E Droysen pode ser compreendido nesta linha, apesar de dar um valor um pouco diferente à contingência:

Hegel é mais ‘utópico’ ao enfatizar a relativização da particularidade e apostar posteriormente no rejuvenescimento. Droysen parece apostar em uma forma de reconstrução, em reviver passados ideais não mais presentes de modo imediato.³⁸³

382 CALDAS, 2004, p. 72.

383 *Ibidem*, p. 53.

Ao tratar do significado do fim do paganismo em Droysen, a análise de Caldas também nos sugere que o historiador prussiano seguiu Hegel na ideia de transformação da contingência em necessidade. Droysen teria admitido que a história pode se mostrar como drama (situações que não podem ser resolvidas de modo imediato), entretanto, procurava uma harmonia que organizasse eventos diversos.

... parece-nos que o transcorrer dos eventos, desde que trágico, é justamente este desenvolvimento que naturalmente chegaria a um determinado ponto; ou seja, por si mesmos eles teriam um tal termo. A ideia de necessidade como destino, conforme formulada por Hegel em seu texto sobre o cristianismo, também está aqui presente.³⁸⁴

Se Droysen assume que a história é uma continuidade como Hegel, o que isso significa em termos historiográficos? As obras históricas dão conta de evidenciar tal ideia? Como podem ser lidas as próprias obras de Droysen? Tais questões podem ser respondidas por Assis em *What is History for? Johann Gustav Droysen and the functions of historiography*, cuja tese central é demonstrar uma espécie de neopragmatismo na obra de Droysen, apesar deste ter recusado a história *magistra vitae*. Seja como for, gostaríamos de antecipar uma ideia que ficará mais clara à frente: a continuidade histórica se constitui quase como um dado natural, mas ter consciência e racionalizá-la requer uma educação idealizada por Droysen na ideia da *Bildung* e um pensamento histórico que, em certa medida, pode ser atribuída ao pensamento hegeliano.

Agora retornando ao livro de Assis, ele começa sua reflexão dizendo que em muitas culturas procurou-se justificar a prática historiográfica. No Ocidente, o caso mais emblemático é a história *magistra vitae* de Cícero, que perdurou por muito tempo, mas que no fim do século XVIII e início do XIX,³⁸⁵ sofreu uma grande ruptura, principalmente através de autores como Hegel, Humboldt, Ranke,

384 CALDAS, 2004. p. 73.

385 Ver ASSIS, A. A.; MATA, Sérgio da. O conceito de história e o lugar dos 'Geschichtliche Grundbegriffe' na história da história dos conceitos. In: KOSELLECK, R.; MEIER, C.; ENGELS, O.; GÜNTHER, H.. (Org.). *O conceito de História*. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, v. 1, p. 9-34.

Schlözer, etc. Seguindo esta linha, Assis diz que sua obra tem o objetivo de assumir que os livros de Droysen são uma crítica à história exemplar:

Basicamente, ele propôs que nós não deveríamos estudar, pesquisar e escrever a história a fim de aprender ou produzir exemplos válidos universalmente. Em vez disso, ele sugere que a historiografia é melhor conceituada como um veículo através do qual autores e leitores aprendam e melhorem habilidades mentais que ele próprio endereçou como pensamento histórico.³⁸⁶

Droysen queria demonstrar a relação entre história e presente, ideia razoável para problemas relacionados à tomada de decisão e interação dos indivíduos no mundo. Estabeleceu outra forma de relacionar conhecimento histórico e ação humana, considerando insuficiente o modelo da história exemplar.

Para ele, o pensamento histórico não era uma solução pronta para o problema da agência humana, mas uma capacidade que os agentes poderiam desenvolver e aperfeiçoar para encontrar caminhos de ação adequados, viáveis, responsáveis e originais em cada caso específico.³⁸⁷

Não isolou tal abordagem da ética e da política, pelo contrário, propôs a reconstrução da história pragmática, na relação entre vida e história. Entretanto, havia outras tendências no seu tempo, como a de Ranke, que acreditava poder isolar o conhecimento histórico de qualquer aplicação imediata. Assis apresenta uma série de argumentos diferentes que Droysen assumiu ao longo da carreira sobre a função historiográfica. Em 1843, por exemplo, no segundo volume da *História do Helenismo*, disse: “a maior tarefa de nossa ciência é a teodiceia”.³⁸⁸ Em 1846, continuando com um argumento religioso afirmou que a “fé oferece para nós a consolação que a mão de Deus nos suporta ... e que a ciência da história não tem tarefa maior senão que justificar esta fé”.³⁸⁹ Já em 1855, proferiu sua famosa frase, no livro da *História política prussiana*, de que a essência da

386 ASSIS, 2014, p. 2.

387 *Ibidem*, p. 2.

388 DROYSEN *apud* ASSIS, 2014, p. 4.

389 *Ibidem*, p. 4.

história é “aprender a compreender por meio da pesquisa”.³⁹⁰ Em 1857, no seu primeiro curso de teoria da história disse que “a tarefa dos estudos históricos é estimular o pensamento histórico”.³⁹¹ E no ano seguinte, completou essa ideia: “Mais do que nunca, a história é interpretada do presente, seu *gnothi seauton* (γνωθι σαυτον), sua consciência”.³⁹² Quase trinta anos depois, na última edição da *Historik (Grundriss der Historik)*, disse:

O grande significado prático dos estudos históricos reside no fato de que eles, e eles sozinhos, sustentam diante do Estado, ou do povo, ou do exército, sua própria imagem, e ainda que a história é o conhecimento da humanidade sobre si mesma, autoconsciência.³⁹³

Assis adverte que esta variedade de posições não pode nos induzir a achar que Droysen seja ambíguo, porque se isso for realmente verdade, tem relação com a forma dialética do pensamento do autor, onde a contradição desempenha um princípio construtivo para o raciocínio e exposição.

Para Assis, se há ainda alguma contradição mais séria em Droysen, isso ocorre na relação entre sua teoria e prática (historiográfica), evidente na *História Prussiana*: “O compromisso de Droysen com a causa da unificação nacional alemã levou-o a infundir muitos de seus textos históricos com a mesma exemplaridade que suas reflexões teóricas uma vez condenaram”.³⁹⁴ De modo mais evidente, Droysen rejeita a *magistra vitae*, advogando uma neo pragmatismo sobre o caráter didático da história. Nesse caso, o pensamento histórico reconceitua a função historiográfica, colocando o presente na perspectiva do passado e ajudando o indivíduo de forma cognitiva e prática (ação).

Em termos metodológicos, Assis diz que a hermenêutica é central para Droysen fundamentar o pensamento histórico, porque não começa e nem termina nas críticas das fontes, o que reflete a falta de simpatia com Ranke. Em carta ao seu filho, Droysen criticou o método e apelo de Ranke pela neutralidade, que influenciou os jovens historiadores da época a serem meros compiladores de

390 DROYSEN *apud* ASSIS, 2014, p. 4-5.

391 *Ibidem*, p. 5.

392 *Ibidem*, p. 5.

393 *Ibidem*, p. 5.

394 ASSIS, 2014, p. 6.

“anais reais”, adicionando ou subtraindo citações. Assis também acredita que Droysen foi mais longe que Ranke, ao perceber a ligação entre o historiador e o passado investigado. Seria importante demonstrar o lado empírico da história evidenciado pela análise do passado, mas compreendê-la seria também um conhecimento prático, não restrito ao estabelecimento correto dos fatos, em que categorias éticas e intelectuais são observadas.

Assis percebe que a interpretação implica num problema em torno da questão da verdade, que Ranke associou à exatidão dos fatos, enquanto Droysen viu apenas como uma parte do trabalho histórico. Lembrando Vico, disse “... a filosofia contempla a razão, de onde vem o conhecimento da verdade; a filosofia observa a autoridade da escolha humana, de onde vem a consciência do certo”.³⁹⁵ Em última análise, para ele, a verdade apenas pode ser alcançada através de uma experiência religiosa, mas que a verdade da história não pode ser observada por isso, levando Assis afirmar que ele não é totalmente hegeliano. A verdade da história é relativa, que depende do lugar e crença do historiador: “Não quero nem parecer como se tivesse mais, nem como se tivesse menos do que a verdade relativa do meu ponto de vista; a verdade que me foi legada pela minha pátria, pelas minhas convicções religiosas e políticas e pela época em que vivo”.³⁹⁶

Em relação a Hegel, apesar das divergências, Assis não tem menor dúvida que este influenciou Droysen, sendo a questão da liberdade a principal convergência: “... uma concepção geral, especulativa, progressiva e teleológica da história – a ideia de história da humanidade que transcende todas as histórias particulares, e cujo principal ‘enredo’ é a realização da ideia de liberdade (*Freiheit*)”.³⁹⁷ Ele também teria baseado sua ética (segunda parte da *Historik*) na teoria ética de Hegel, percebendo, decifrando e construindo um futuro que já estaria cifrado no processo histórico. Hegel ainda influenciaria sua sistemática e sua teoria da história do mundo, mas em termos metodológicos, considera Assis, é Humboldt que é seguido - “o Bacon da história”.³⁹⁸

395 DROYSEN *apud* ASSIS, 2014, p. 71.

396 *Ibidem*, p. 71.

397 ASSIS, 2014, p. 72.

398 Wilhelm von Humboldt (1767-1835), envolvido com as reformas do Estado prussiano, criou a Universidade de Berlim em 1810, baseado num novo modelo acadêmico, voltado para a formação cultural (*Bildung*). Assim, nesse contexto de mudanças, na qual a história também ganhava novos

Wilhelm von Humboldt é importante aqui, porque ampliou o campo hermenêutico com a associação entre compreensão e interpretação, além de colocá-las numa situação geral de comunicação linguística. Para ele, a compreensão é possível porque uma pessoa é capaz de entender algo fora ou nela mesma por analogia, que será entendida depois; mas o compreender não seria um papel do puro sujeito e nem da distorcida duplicação do objeto. Como Schleiermacher, acredita que os homens se compreendem pelo fato de não serem completamente estranhos uns aos outros; já estão (antropologicamente) predispostos para compreensão das coisas humanas. Nesse processo, uma pessoa exposta a algum tipo de informação, internaliza e reconecta o dado com seus pensamentos. Assis imagina que Droysen aplica tal ideia em sua metodologia, mas que apenas a intersubjetividade não poderia responder os problemas do material histórico, no risco de não serem compreendidos.

Assis também sugere que tanto para Humboldt quanto para Droysen, o que conecta sujeito (presente) e objeto (passado) são as ideias. Estas movimentam forças que ordenam a mudança de ânimo de um mundo objetivo e do processo histórico (em específico, o conhecimento histórico). E seria parte do método de Droysen a interpretação das ideias, centro de sua teoria sobre as forças éticas, continuando o caminho traçado por Humboldt. Ainda herdaria outra noção de Humboldt, qual seja, de senso de realidade, trazida pelo historiador capaz de estimular e ampliar o conhecimento a respeito de algum assunto. O “senso de realidade” também o ajuda a pensar que mais do que o fato, a história deve ajudar o homem a agir, mas diferente da *magistra vitae*:

Os leitores dessas histórias não aprendem com elas nenhuma máxima substancial a ser aplicada em ação, ou instruções

contornos, Humboldt refletia sobre o papel desta, como na conferência *Sobre a tarefa do historiador* (1821). Segundo ele, o historiador deveria expor os acontecimentos e complementar o trabalho com intuição e dedução já que os fatos se encontrariam dispersos e estilhaçados. Semelhante a Hegel, acreditava que na exposição o historiador deveria eliminar o contingente do necessário, pois as ideias que deveriam guiar a história, mas não como construído pela filosofia da história, que buscava por causas finais, falsificando-a. Num exemplo dessa perspectiva, Humboldt proferia que uma geração não necessariamente atualiza os feitos da anterior, dada a recorrente necessidade de renovação. A possibilidade da história estaria no fato do vivido pode ser ligado por analogia ao presente, criando a chance de reconstrução do passado. Para mais detalhes, ver Wilhelm von Humboldt (1767-1835). In: MARTINS, Estevão de Rezende. (Org.). *A História pensada: Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.

concretas sobre como se comportar em situações particulares. Em vez disso, aprendem uma forma de pensar que lhes permite perceber a historicidade de seu presente e, portanto, colocar as condições reais de seu mundo de vida em uma verdadeira perspectiva histórica.³⁹⁹

Em seguida, Assis passa a analisar a importância da *Bildung* para Droysen, surgindo novamente a influência de Hegel. Conceito complexo e polissêmico, *Bildung* significava várias coisas na metade do século XIX:

... processos gerais de tomada de forma na natureza; tipos especiais de experiência mística e religiosa; o projeto pedagógico geral originado na filosofia do esclarecimento; um tipo de estilo de vida social oposto ao das classes não-educadas; a capacidade individual de entrar em uma relação reflexiva (e autocrítica) com o mundo, os outros e a si mesmo; e o desenvolvimento de coletividades humanas.⁴⁰⁰

Todos esses significados fazem parte da memória nacional alemã e Droysen utiliza quase todos eles, para reunir junto ao pensamento histórico, uma ajuda na preservação e no avanço da ética acumulada pela história humana e pelos conhecimentos conquistados. Isso teria sido influência de Lessing com a obra *A educação da humanidade (Die Erziehung des Menschengeschlechts)*, publicada em 1780, que pode ser enquadrada na filosofia da religião, associando educação individual com a educação da humanidade, embora este não tenha utilizado conceitos como história e *Bildung*. O primeiro foi Herder – que também influenciou Droysen – com o livro *História Cultural da Humanidade (Bildungsgeschichte der Humanität)*. Importante foi que o conceito de *Bildung* contribuiu para Droysen diferenciar o homem de outros seres vivos, para demonstrar sua transcendência em relação à natureza, num processo de *vir a ser* consciente de formação sem fim. A lógica desta ideia tem a ver como uma visão de que a natureza é perfeita, enquanto o homem está destinado a manter-se imperfeito, justamente por ter superado a natureza, produzindo sua própria história sem uma essência pré-definida.

399 ASSIS, 2014, p. 77.

400 *Ibidem*, p. 79.

Assumindo a *Bildung*, Droysen acreditava que poderíamos assimilar o processo histórico, modificá-lo e perceber a continuidade da humanidade e do lugar de auto formação. Por isso, Assis alerta que a antropologia histórica e filosofia da história de Droysen representam um conceito de *Bildung* muito mais amplo que um cultivo egoísta (como supõem muitos autores), porque representa a conexão entre indivíduo e sociedade. Uma ideia que já estaria em Hegel e em outros autores, de elevar o particular ao geral, que foi levado a cabo por Droysen no âmbito da historiografia. Ele admite que a *Bildung* estimula uma auto identidade, só que não significa um individualismo, pelo contrário, é um caminho de harmonização com a humanidade em geral, através da relação dialética entre sujeito e coletivo: “O tema principal da didática de Droysen é nomeadamente a possibilidade de racionalizar a tradição com a ajuda do pensamento histórico, para que se possa participar conscientemente e ativamente do ‘trabalho sobre a história’”.⁴⁰¹ Droysen busca uma alternativa à história exemplar pela temporalização da vida em geral – remonta ao historicismo – cuja resposta é uma didática do pensamento histórico. Segundo Assis, entretanto, há uma dissociação entre os argumentos epistêmicos e metodológicos do autor em relação a sua interpretação histórica concreta.

Num sentido mais amplo, Droysen compreende que o processo histórico tem que ser visto como um grande movimento teleológico, que começa na Antiguidade clássica, chegando até nós, ou seja, tem um foco no processo formativo do Ocidente; assim como Hegel, que acredita no progresso gradativo de realização da ideia de liberdade. “Para Droysen, interpretar a gênese do presente significa aplicar o pensamento histórico para entender os desenvolvimentos objetivos que a ideia de liberdade tem sofrido, desde o seu início até o presente”.⁴⁰² Droysen estava buscando a ligação entre presente e o macroprocesso, envolvendo a liberdade, começando como Hegel, com a Grécia clássica, passando pelo Helenismo, Reforma Protestante e, finalmente, chegando aos tempos modernos. Reconheceu o estabelecimento da consciência da liberdade em Atenas, onde pela primeira vez haveria uma consciência histórica, em oposição e questionamento do mito, através do emergente racionalismo, chamado por ele de

401 ASSIS, 2014, p. 88.

402 *Ibidem*, p. 104.

“iluminismo helênico”. Desse modo, filosofia, historiografia e drama foram vistos como uma nova forma de compreender o mundo em oposição ao mito e à poesia. Entretanto, haveria uma tensão entre a consciência da liberdade e a tradição do período pós-clássico (uma espécie de aporia). Também viu em Alexandre mais promoção do que sabotagem em relação à ideia grega de liberdade, porém este período era sempre concebido como um espaço entre a decadência grega e a ascensão de Roma. Nesse ponto a divergência com Hegel é clara: enquanto o filósofo faz uma operação simplesmente metafísica de passar da Grécia a Roma, Droysen dá toda dignidade ao período do helenismo, estudando-o com profundidade. Para ele, a preparação para a emergência do cristianismo foi alcançada primeiro pela Grécia e depois pela fusão da cultura helênica com a oriental, o que chamou de helenismo.⁴⁰³

Assis afirma que para o período do helenismo, os textos do cristianismo se mantiveram marginais, entretanto, é aí que Droysen aposta no valor substancial da filosofia da história, pela universalização da liberdade (clássica), superando o particularismo grego e espalhando a cultura da mesma pelo mundo todo. Esta cultura universal começa com o gesto de Alexandre em difundir a cultura grega, indo além desta, ao quebrar com a ideia de civilizados e bárbaros, reconhecendo o valor de outras culturas e, portanto, em benefício da monarquia mundial. Ou seja, para Droysen, o helenismo representa a primeira civilização em escala mundial, porque funde culturas de um modo nunca antes registrado. Não porque resolveu tudo, já que a aporia entre tradição e liberdade perdurou, sobretudo na vida pública, mas preparou um terreno para que o Ocidente e Oriente se perdessem numa fusão. Por outro lado, tais aporias contribuiriam para o enfraquecimento do paganismo, dando espaço para a emergência do cristianismo. Podemos entender aqui a compreensão de Droysen do processo histórico como uma teodiceia: o cristianismo, então, aparece como reconciliação de um mundo dilacerado, em que o paganismo foi suportado até onde era possível. Se o objetivo da história é conhecer Deus, o paganismo poderia ser visto somente como um inviabilizador deste objetivo.

403 Assis nos informa que a *História do Helenismo* de Droysen ainda teria dois volumes sobre Roma, Jesus Cristo, chegando ao século XII, mas não conseguiu terminar o trabalho por conta de sua morte.

Assis continua com uma longa exposição da análise de Droysen sobre o processo histórico do Ocidente até o século XIX, muito similar a história universal de Hegel. Para nós, interessa observar com mais cuidado os comentários de Droysen sobre o processo global de revolução no Ocidente, na virada do século XVIII para o XIX, onde encontramos novamente sua tematização sobre a liberdade e algumas divergências em relação a Hegel. Desse modo, Droysen refletiu sobre o fato de que tudo estava sendo direcionado pelas revoluções do fim do século XVIII. Em relação à Independência Americana (1776), se mostrou otimista com o futuro; pela Revolução Francesa, demonstrou pouco entusiasmo e viu em Napoleão a tentativa de construir um estado sem nenhuma base histórica. O que viu de positivo, afirma Assis, foi à reação do povo alemão, liderado pela monarquia prussiana, do julgo de Napoleão. Ela seria positiva porque estava incorporando elementos da Revolução Americana e Francesa, fazendo emergir um novo modelo político capaz de estabelecer uma outra relação entre as pessoas e o Estado – e nesse ponto, Hegel pensa da mesma forma.

Droysen tinha claro que tais movimentos revolucionários ainda repercutiam em seu tempo, e mesmo tendo consciência dos movimentos de restauração na Europa, houve uma não reajustável modificação na história. Ou seja, tinha uma clareza “hegeliana” de que a história jamais repete as mesmas condições e que movimentos restauradores estão sujeitos ao fracasso em utilizar fórmulas antigas.

O maior legado destas guerras por liberdade foi justamente a ideia de liberdade introduzida (um processo que teria começado na Grécia): essas guerras de libertação levaram a ideia de liberdade a um patamar nunca visto antes. Tudo era um ensinamento para que as pessoas se tornassem mais autônomas, entretanto, pondera Assis, para Droysen, a liberdade como um *télos* do processo histórico era diferente da visão de Hegel, sobretudo, por uma questão de religião. Ele concordava com Hegel sobre a ideia que Deus governa o mundo, mas nenhum filósofo ou historiador seria capaz de desvendar todos os mistérios ou detalhes da necessidade do que acontece. Em 1857, disse que as modernas revoluções não chegaram nem de perto de realizar a ideia de liberdade, acusando Hegel de ter justificado o presente pelo passado, de ter sido “amigo” da Restauração e da

reação. Também incorporava a necessidade histórica, assim como Hegel, porém acreditava que a materialização desta ideia era permanentemente ameaçada; o presente não era o fim da história, nem a promessa de todas as realizações da liberdade; seria algo para ser aperfeiçoado no futuro. Assis chega a dizer que Droysen não era um entusiasta da democracia, mesmo considerando que a liberdade fosse algo para se espalhar pelo mundo; ele tinha uma visão aristocrática, até mesmo misógina, advogando em favor das independências dos estados nacionais, como um sintoma da ampliação da noção de liberdade.

Um dos momentos em que Droysen viu a liberdade ser ameaçada foi, curiosamente, com a tentativa de unificação da Alemanha entre 1849 e 1858, escrevendo vários artigos sobre assunto, temendo uma nova era de terror. Outra ameaça seria o capitalismo, que através da Revolução Industrial, entre outras coisas, transformou agricultores sedentários em força de trabalho proletário, um novo tipo de escravidão, impulsionado pelo dinheiro. Mas Friedrich Jaeger identificou contradições em Droysen a respeito do capitalismo moderno: sua teoria da história seria uma resposta à crise dos anos de 1850, mas errou o alvo, porque se há críticas ao capital nesse momento, não existe uma única menção ao problema nos “poderes éticos”.

Em outras questões, Droysen chegou a reconhecer o diagnóstico dos conservadores sobre a contemporaneidade, mesmo indo contra o método destes em reestabelecer o status pré-revolucionário. Contrastou os direitos históricos (defesa dos conservadores) ao direito da história.

De fato, argumentou que o apelo conservador à autoridade dos ‘direitos históricos’ era irrefletido, pois negava o ‘direito da história’ (logo, a possibilidade das transformações históricas) ao avaliar automaticamente a mudança social e política como perda histórica.⁴⁰⁴

Também se opôs a visão materialista (de modo ambíguo e menos sistemático), que ameaçava a liberdade do homem ao querer reduzir tudo ao material, além da negação do espírito (*Geist*) – um conceito complexo que remontava a uma longa tradição do cristianismo e do idealismo alemão. Droysen

404 ASSIS, 2014, p. 125.

tinha medo que o materialismo construísse uma imagem do espírito como mera manifestação natural. Não por acaso, nos anos de 1850, tinha um sentimento que a idealidade estava desaparecendo e que sua concepção da história não poderia ser reduzida a lei, como nas ciências naturais.

Assis nos informa que no ano de 1857, o inglês Henry Thomas Buckle escreve o livro *História da Civilização na Inglaterra (History of Civilization in England)*, e mesmo sendo um historiador amador, criticou os historiadores profissionais dizendo que estes eram inferiores aos cientistas naturais como Newton e Kepler. Censurava os historiadores por focarem em particularidades, em vez de formularem leis que pudessem mover a humanidade no presente em direção ao futuro, querendo demonstrar a superioridade de se descrever regularidades gerais de acordo com as ciências naturais.⁴⁰⁵ Droysen respondeu ao inglês com um título irônico: *A elevação da história ao nível de uma ciência*, dizendo que Buckle não conseguiu classificar a história de forma autônoma, além de advogar um método monista. Foi nesse contexto que ele trouxe novamente a distinção entre explicação (*Erklärung*) e compreensão (*Verstehen*), agora não para se opor a Ranke, mas como uma reação frente a tentativa do positivismo em reabilitar a necessidade histórica. Esta rejeição ao procedimento monológico e quantitativo do positivismo não era apenas metodológico, e sim uma rejeição mais ampla da visão materialista do mundo.

Por outro lado, as posições políticas que esses autores assumiam nem sempre eram óbvias. Segundo Assis, o medo que Droysen tinha na revolução, o fez inclinar-se mais à direita e para uma visão da história como didática da reforma progressiva; enquanto os que aderiam ao cientificismo estavam mais propensos à esquerda; Buckle, por exemplo, foi adepto dos princípios democráticos. No fim do século XIX, a proposta do positivismo era libertar o homem do passado, da tradição e preparar uma nova sociedade, e Droysen também queria uma emancipação, só que em outros moldes. Assim como tantos outros (Burckhardt é um bom exemplo), não acreditava nesse materialismo, que repentinamente queria romper com a continuidade histórica. E mesmo crente na ideia da liberdade como *télos* histórico, sua incerteza no futuro, faz Assis crer que

405 August Comte foi um grande inspirador para ele.

a noção de *Bildung*, pensamento histórico, compreensão, além da originalidade didática em Droysen, foram fórmulas encontradas para proteger o legado cultural contra a ameaça do mundo científico que crescia no século XIX. Portanto, via que seu mundo era uma tensão entre o pensamento histórico, que poderia levar a humanidade a se reconciliar com Deus, e o materialismo (cientificismo, positivismo, democracia, ateísmo), onde tudo poderia se perder ou desaparecer no futuro.

Continuando com a reflexão de Assis, a visão da perspectiva histórica em direção à ética não está em oposição à crença de Droysen na monarquia prussiana, que para ele, deveria ter limites constitucionais. Teria visto a si mesmo como um liberal, mas só enquanto opositor do despotismo, pois também era contra o parlamentarismo e a república. Advoga a manutenção de um poder central, em que a Prússia pudesse se separar da Áustria, mas também acreditava no federalismo, que poderia garantir a paz. Tudo isso falhou:

Quando o rei da Prússia Friedrich Wilhelm IV rejeitou a coroa do *Kaiser* alemão oferecida a ele pela assembleia nacional em 1849 – Droysen radicalizou sua visão. Mais tarde, quando Otto von Bismarck (1815-1898) levou Prússia para a guerra contra a Áustria em 1866, Droysen o viu como o salvador da Prússia e da Alemanha – apesar de já ter enfrentado anteriormente no governo de Bismarck com críticas e reservas.⁴⁰⁶

Para Droysen, o Império alemão estabeleceria o estado ético, sem saber dizer quando; por isso criou estratégias para a unificação, deixando outros assuntos de lado. Considerava também que os direitos em si não representavam nada, sem compreender a emergência do *Reich*, sendo que a Prússia não teve participação decisiva na unificação alemã. Um homem que tinha lutado por duas décadas pela unificação, agora tinha apenas desprezo e piedade por seus contemporâneos, torcendo pelo fracasso da constituição que ia se colocando em 1867.

Após a guerra Austro Prussiana e a formação da Confederação Alemã do Norte – isto é, depois que a Prússia finalmente começou a cumprir o que Droysen considerava como sua tarefa

406 ASSIS, 2014, p. 148-149.

de unificação – o apoio à introdução de uma constituição que enfatizasse os direitos liberais, em vez de questões de poder, equivalia a “colocar um raio na roda da Alemanha”.⁴⁰⁷

Droysen não pode ser enquadrado como um liberal clássico, afirma Assis, mas era um simpático e crente democrata, que viu como positivo uma maior participação popular na política nos tempos modernos. Por outro lado, criticava a atitude dos democratas de seu tempo, como a naturalização da soberania popular defendida pelos revolucionários franceses e a ideia de povo (*Volk*) alemã. Foi contra o sufrágio universal que era proposto na assembleia constituinte de 1849, já que sua implementação poderia trazer muita instabilidade política. Apesar de todas as reservas em relação a pautas democratas, Assis diz que os maiores inimigos de Droysen não eram os liberais, e sim os austríacos e patriotas locais que nunca viram a fragmentação política como problema. Com os liberais, defendeu a unificação alemã e a expansão da liberdade humana, e nunca concordou com o expansionismo territorial, além de ter se posicionado contra o antisemitismo em 1879, mesmo ano que publicou um artigo com Henrich von Treitschke a respeito do assunto.

Dado o alcance do pensamento histórico, Assis associa a didática de Droysen com o universalismo e sua visão política particular com a ideia de unificação alemã. Mas sua teoria da história sempre evidencia certo obstáculo para universalização do pensamento histórico. Na *Historik*, por um momento, conecta o pensamento histórico à participação do homem no trabalho da história (*Geschichte arbeit*). “Essa metáfora tem um inegável sabor hegeliano, apontando a história como um trabalho progressivo e interminável ao qual os seres humanos se juntam, cada vez com o pano de fundo de um armamento específico de ‘poderes éticos’”.⁴⁰⁸ Os homens têm apreendido cotidianamente o pensamento histórico, garantindo-lhes a continuidade histórica, mas apenas se tiverem consciência da preservação e se continuarem seu movimento com intuição criativa. Para Assis, Droysen chega mesmo a modificar a famosa teoria de Hegel sobre os indivíduos históricos mundiais:

407 ASSIS, 2014, p. 149-150.

408 *Ibidem*, p. 152.

Para Hegel, estes foram distinguidos como os instrumentos através dos quais a ‘astúcia da razão’ opera, enquanto Droysen, com sua abordagem mais suave à questão da necessidade histórica, coloca muito mais ênfase em (pelo menos algumas) as capacidades do indivíduo e a liberdade de moldar o mundo histórico.⁴⁰⁹

O mais importante é aprender com o pensamento histórico, que ajudaria a vida em geral, ainda que Droysen pareça cair em contradição, quando Assis afirma que ele só considerou os intelectuais, universitários e militares capazes de tal feito. De todo modo, para Assis, a maior contradição em Droysen está na relação de sua teoria com a prática: “Localizando-se a meio caminho entre o pensamento político e a teoria histórica, a historiografia política de Droysen é o principal campo no qual os limites de sua dinâmica inovadora do pensamento histórico podem ser procurados”.⁴¹⁰ Onde estaria tal contradição? Assis diz que Alexandre não é um simples estudo para Droysen, porque compara a unificação promovida por Alexandre, com a que a Alemanha deveria passar, porque estaria fragmentada do mesmo modo que a Grécia antiga; ou seja, como se os problemas contemporâneos fossem da mesma ordem que os antigos. Por outro lado, ainda segundo Assis, a história exemplar de Droysen não era para recuperar o tempo de ouro ou reivindicar a época superior, mas que esta inspirasse uma continuação do trabalho desenvolvido inicialmente nos tempos de Karl Freiherr von Stein e Karl August Fürst von Hardenberg, que conduziram a reforma prussiana. Se a história exemplar não era mais moda no fim do século XVIII, afirma Assis:

O caso de Droysen mostra, entretanto, que arranjos complexos entre a antiga exemplaridade e o foco moderno na singularidade, desenvolvimento e historicidade poderiam ainda persistir. Da mesma forma, mostra também como era complicado conciliar metodologia, didática, historiografia e ativismo político na Alemanha do século XIX.⁴¹¹

O diagnóstico de Assis sobre as contradições de Droysen talvez revelem algo que ele mesmo já tinha admitido: os interesses políticos moldam nossa visão sobre o passado. Entretanto, com a *Historik*, estamos diante de um manual

409 ASSIS, 2014, p. 153.

410 *Ibidem*, p. 153.

411 *Ibidem*, p. 153.

suficientemente capaz de lidar com os problemas históricos tendo em visto o mundo ético, a liberdade e até os desígnios de Deus. Se diferente de Hegel, que procurou no Estado a estabilidade do devir histórico, Droysen também parece buscar isso em algum nível pela didática histórica, como uma espécie de “instrumento” capaz de lidar com a contingência. Desse modo, Droysen pode até estar mais aberto à contingência que Hegel, ao não conceber em nenhuma instituição o poder de encerrar a historicidade, mas ao propor uma didática histórica, procura uma racionalização da mesma, de maneira que dê conta da continuidade histórica.

E se falamos aqui de racionalização, é porque Droysen tem certeza de que nem todos os indivíduos têm consciência dessa continuidade histórica, mesmo sofrendo seu efeito. Assim, o que Hegel viu como sendo o objetivo da humanidade, ou seja, a realização da liberdade, em Droysen, receberá a significação de que é preciso formar o indivíduo na perspectiva da *Bildung*, do pensamento histórico e da ética, para alcançar tal objetivo.

Conclusão

Eis o drama ou a beleza do mundo: a *contingência* é o significado mais claro do processo infinito do *devir*, por vezes incomensurável e incognoscível. Isso não constitui uma teoria, é um dado. Por outro lado, como os homens lidam com a contingência a partir de sua constituição cultural e histórica? Haveria uma *astúcia da razão* ou sentido por detrás dessa dinâmica? Como dizíamos na introdução, o problema é antigo e perpassa diversas gerações de pensadores. No caso dos autores investigados neste trabalho, todos parecem responder ao problema, pela ideia de algum tipo de *continuidade do processo histórico*. Obviamente, Burckhardt e Ranke não desenvolve este tipo de raciocínio pela influência de Hegel, como percebemos nitidamente em Droysen.

Entre eles, Burckhardt certamente é o mais cético, pois não crê num desenvolvimento progressivo do mundo. Na verdade, sua maior convicção era de que a história seria sempre constituída pelo mal. Podemos até mesmo perceber uma filosofia da história da decadência em Burckhardt, porque sua visão sobre a cultura e moral da Europa no século XIX, era de um profundo declínio, podendo ser agravada nos séculos vindouros. Continuidade, nestes termos, só poderia ser concebida pelo resgate da autêntica religiosidade cristã, baseada no ascetismo e na educação moral.

Ranke também foi um cético em relação ao progresso da humanidade, entretanto, ainda pensou que um indivíduo consciente do processo histórico pudesse gozar de alguma felicidade e autonomia. Também não achou negativa a ideia que os povos e nações fossem incorporados gradualmente a noção de humanidade.

A partir desses dois autores poderíamos perguntar então: se não há uma razão que governa o processo histórico em direção ao progresso da humanidade, o que Hegel ainda teria para contribuir sobre este debate? Ainda na lógica do historicismo de Burckhardt e Ranke, parece coerente pensar que o mundo não é um processo absoluto de progresso ou decadência. O próprio Hegel reconheceu tal dinâmica, ainda que no sentido último, tudo culminasse no espírito absoluto (ou na reconciliação com Deus). Seja como for, Droysen nos ajuda a pensar na

atualidade de Hegel, quando reflete justamente o significado da *continuidade histórica*. Identificamos que no seu trabalho, este processo de contingência da história é depurado através das instituições, como a família, a religião, a arte, de modo que o legado do passado tenha sua conservação em cada atualização do espírito. Mas como nos lembra Pedro Caldas, diferente de Hegel, Droysen não acredita ser o Estado, a instituição capaz de encerrar toda historicidade. Ou seja, Droysen está mais aberto a contingência do que Hegel.

A despeito da suposta escatologia na teoria de Hegel, a ideia de suprassunção (*Aufheben*) nos permite dizer que a modernidade se configura como um processo nunca visto antes de *domesticação da alteridade*, através de institucionalidades que justamente procuram dar conta da pluralidade de costumes e crenças. Por isso, Terry Pinkard, Joaquim Ritter e outros intérpretes de Hegel, parecem ter um diagnóstico correto quando dizem que a modernidade, a partir de uma perspectiva hegeliana, significa uma apreensão atemporal da própria contingência. Isso não representa uma neutralização da contingência, como pensa Odo Marquard, mas o próprio acúmulo histórico permite que hoje nas sociedades modernas exista uma atitude de mais tolerância e assimilação da pluralidade cultural. Ele mesmo acredita que a melhor forma institucional de enfrentar o problema da contingência, nos dias atuais, se dê nas sociedades liberais democráticas.

Por isso, reiteramos que a tese de Francis Fukuyama sobre o *fim da história* não é tão ingênua como se pode imaginar. Depois do colapso do socialismo real e do enfraquecimento gradual da ideologia comunista, que tipo de “horizonte de expectativa” se coloca às sociedades (ocidentais) no século XXI? Mesmo se pensarmos em movimentos progressistas atuais que contestam a ordem dominante, o que se verifica na verdade, é uma luta para que algumas pautas reivindicatórias sejam atendidas, sem uma ruptura radical com o sistema. Não por acaso, Fukuyama dizia exatamente que o problema das democracias liberais não seria mais o de serem superadas, mas de serem aperfeiçoadas.

Obviamente, se considerarmos que o futuro está em aberto, assim como pensam Burckhardt, Ranke e mesmo Droysen em certo sentido, não há como afirmar categoricamente que a democracia liberal seja a forma final de

institucionalidade, entretanto, que novos modelos de sociedade despontam a ponto de abalar a hegemonia desta primeira?

Portanto, consideramos que a visão racional de Hegel sobre a contingência pode nos oferecer uma interpretação do mundo que demonstre que este não é fruto do mero acaso, mas um entrelaçamento de ações e reações conforme as próprias condições que possibilitam todo e qualquer agir humano. Voltando a reflexão de Hans Joas, como dizer que nossa era seja da contingência? Parece mais coerente dizer que hoje, nas sociedades ocidentais, ao menos no plano formal, temos a diferença como um valor cultural, existindo, então, menos espaço para que o contingente apareça como algum fenômeno desestabilizador. O próprio capitalismo, enquanto sistema e ideologia, é um poderoso meio de transformação do que se apresenta como diferente, para uma *diferença domesticada*, o que significa em outros termos, que não vivemos a era da contingência, mas talvez a era de sua racionalização em nível nunca visto antes.

Tomas Gil, por exemplo, diz que a história universal pode ser considerada ultrapassada hoje do ponto de vista metafísico, mas do ponto de vista material é concreta, mesmo sem uma resolução absoluta dos conflitos:

A realidade da história universal atual significa o estabelecimento de uma cultura secular que não respeita as fronteiras e barreiras tradicionais. Significa também uma civilização progressiva da política internacional. E, por consequência, significa a formação progressiva de uma sociedade mundial com sistemas funcionalmente diferenciados, empresas multinacionais e tecnologias globais de comunicação. Ao mesmo tempo significa o renascimento de antigos nacionalismos e atavismos, fundamentalismos, conflitos étnicos, tribalismos e toda classe de regressões.⁴¹²

Isso também nos permite afirmar que atualmente a história é muito mais complexa e integrada, no que diz respeito ao acúmulo de experiências sintetizadas pelo espírito. Muito antes de nós, Hegel já tinha percebido o elemento universal por detrás de dos acontecimentos individuais, integrando progressivamente os povos numa lógica de recíproca determinação.

412 GIL, Tomás, 2011, p. 64.

Bibliografia

ALVA, Joseph Dager. (2004). “La 'Historik' de J. G. Droysen: un puente entre la investigación empírica y la fundamentación teórica del conocimiento histórico”. *Memoria y civilización* 7, 197-242.

ASSIS, Arthur Alfaix. Johann Gustav Droysen (1808-1884). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A História pensada. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, v., p. 31-36.

_____. *What Is History For?: Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography*. 1. ed. New York: Berghahn Books, 2014.

BARROS, José D'Assunção. Historicismo: notas sobre um paradigma. *Antíteses*, v. 5, n.9, p. 391-419, jan/jul 2012.

BEISER, Frederick C. Hegel and Ranke: A Re-examination. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (eds.) *A Companion to Hegel*. A John Wiley & Sons, Ltd, Publication, 2011.

BROBJER, Thomas. Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth Century German Historiography. *History and Theory*. Vol. 46. 2007, p. 155-179.

BRÜSEKE, Franz Josef. A descoberta da contingência pela teoria social. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. XVII, n. número 2, p. 283-308, 2004.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Cartas*. Tradução Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

_____. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1961.

BUTLER, Clark W. *Hegel: The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with Commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press,

1984

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*. Tese de Doutorado em História, PUC-RJ, 2004

_____. Wilhelm von Humboldt (1767-1835). In: MARTINS, Estevão de Rezende. (Org.). *A História pensada: Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, v., p. 71-81.

CROCE, Benedetto. *A história, pensamento e ação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Antonio Dos Santos Casanova. – 1ªed. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.

D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo da história vivente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.

DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História*. Petrópolis; Vozes, 2009.

_____. *Histórica*. Lecciones sobre la Enciclopedia y Metodología de la Historia (trad. Ernesto Garzón Valdés & Rafael Gutiérrez Girardot, da ed. Hübner, 1937). Barcelona: Alfa, 1983.

FALCON, F. J. Calazans. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista* (UFG. Impresso), Goiânia., v. 7, 2002, p. 23-54.

FUKUYAMA, Francis; RODRIGUES, Aulyde Soares. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

_____. “The End of History?” *The National Interest* (Summer 1989): 3-18.

GADAMER, Hans-Gerog. *Verdade e Método*. Tradução Flávio Paula Meurer. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GAIO, Gêssica Guimarães. *A tarefa do historiador no alvorecer do historicismo*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

GIL, Tomás. Saber Histórico y filosofía de la historia. *Azafea. Rev. Filos.* 13, 2011.

GRESPLAN, Jorge. Hegel e o Historicismo, In: *História Revista* – Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Vol. 7, n. 1/2, (2002).

HEBERT, Marcuse. *Razão e Revolução* – Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso – Editora Saga, 1969

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 1.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). A Ciência da Lógica. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

_____. *Enciclopedia delas Ciencias Filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2005.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 7º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Noberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliesi – São Paulo: Ícone, 1997.

HENRICH, Dieter. *Hegel e su contexto*. Trad. Jorge A. Díaz. Ed. Monte Ávila Editores. Caracas, 1987.

HYPPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Caldén, 1970.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Leopold von Ranke: História*. [Organizado (da coletânea) Sérgio Buarque de Holanda; tradução de Trude von Laschan Sortein]. - São Paulo: Ática, 1979.

HOWARD, Thomas Albert. *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. New York: Cambridge University, 2000.

IGGERS, Georg G. *La ciencia histórica en el siglo XX*. Las tendencias actuales. Traducción: Clemens Bieg – Barcelona: Idea Books, 2002.

_____. *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*. New York: Routledge, 2011.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JOAS, Hans. *Morality in an Age of Contingency*. Acta Sociologica. Vol. 47, No. 4, *Recognition, Redistribution, and Justice* (Dec., 2004), pp. 392-399.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução J.Rodrigues de Mereje, Rio de Janeiro: Tecnoprint, [19--].

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução

Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz, 2008.

_____. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991.

MARCUSE, Hebert. *Razão e Revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Editora Saga, 1969.

MARQUARD, Odo. *Adiós de los principios*. Traducción del alemán y notas por Enrique Ocanã, Valencia, Alfons el Magránim, 2000

_____. “En defensa de lo accidental”. *Fractal* n° 2, julio-septiembre, 1996, año 1, volumen I, pp. 11-26.

_____. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pretextos, 2007.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: Flávia Florentino Varela; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeci Lopes Araujo (org). *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p. 15-48.

_____. Theodor Mommsen (1817-1903) - O ofício do historiador (1874). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. 1ed. São Paulo: Contexto, 2010, v. 1, p. 101-122.

MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana*. As origens da obra de Max Weber. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

_____. Elogio ao Historicismo. In: Flávia Florentino Varela; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeci Lopes Araujo (org.) *A dinâmica*

do historicismo. Belo Horizonte, MG: Argymentvm, 2008, p. 49-62.

_____. Ernst Troeltsch e a história: uma introdução. *Locus* (Juiz de Fora), v. 11, p. 7-10, 2005.

_____. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Leopold von Ranke (1795-1886). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A história pensada*. Teoria e método da historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, v. 1, p. 187-201.

_____. Ranke reloaded: entre história da historiografia e história multiversal. *História da Historiografia*, v. 6, p. 247-251, 2011.

MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1943.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. In: _____. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 267-298.

PINKARD, Terry P. *Hegel: A Biography*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2000.

_____. Saber absoluto: por que a filosofia é seu próprio tempo apreendido no pensamento. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 7, no13, Dezembro – 2010: 07-23.

POPPER, Karl Raimund. *A miséria do historicismo*. Tradução de Octany S. da Mota e Leônidas Hegenberg – São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

RANKE, Leopold von. *Leopold von Ranke: história/ organizador [da coletânea] Sérgio Buarque de Holanda: [tradução de Trude von Laschan Solstein].* – São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Pueblos y Estados en la Epoca Moderna.* México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

RANKE, Leopold von; MATA, Sérgio da. *O conceito de história universal.* São Paulo: Contexto, 2010.

REIS, José Carlos. O Historicismo, a Redescoberta da História. *Locus* (Juiz de Fora), UFJF – Juiz de Fora, v. 8, n.1, p. 9-28, 2002.

RICCI, Gabriel R. Ernst Troeltsch's Critique os Hegel: Normative Thought and History. *Humanitas*, Vol. 14, No. 1, Spring 2001, pp. 47-67.

RITTER, Joaquim. *Hegel and French Revolution: Essay on the Philosophy of Right.* Translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982.

RÜSEN, Jörn. “Objetividade e narratividade nas ciências históricas”. *História Revista*, v. 4, n. 1, 1996, 75-102.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica.* Vozes: Petrópolis, 2014.

SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. In: *Revista de História da Historiografia*, Ouro Preto, n°6, 03/2011, p.42-63.

SOUZA, Maria Carmelita Homem de. Hegel em Berlim – Discurso inaugural. *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 52, Fasc. 1/4, Homenagem ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva (Jan. - Dec., 1996), pp. 831-870.

TROELTSCH, Ernst. *Locus* (Juiz de Fora), v. 11, 2005, p. 11-19.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e história: escritos de filosofia VI* – 2 ed. - São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WAIZBORT, Leopoldo. Wilhelm Dilthey em novas traduções. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, p. 237-247, 2011.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução Rogério Bettoni, Editora Boitempo, 2013.