

KIRLIAN MARCEL ASSIS SIQUARA

**RACIONALIDADE E HISTÓRIA: DILEMAS DA
FILOSOFIA DA HISTÓRIA E SEU DESLOCAMENTO NO
DEBATE WEBER – RICKERT ACERCA DO
CONHECIMENTO HISTÓRICO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
2006**

KIRLIAN MARCEL ASSIS SIQUARA

**RACIONALIDADE E HISTÓRIA: DILEMAS DA
FILOSOFIA DA HISTÓRIA E SEU DESLOCAMENTO NO
DEBATE WEBER – RICKERT ACERCA DO
CONHECIMENTO HISTÓRICO**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade Federal de
Minas Gerais – UFMG, sob a orientação do Professor
Dr. Ivan Domingues.**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
2006**

Aos meus pais Carlos e Mavanier; meus irmãos Tiago e Andrei; e para Raquel.

Agradecimentos

Ao meu orientador Prof. Dr. Ivan Domingues, pela generosidade e paciência.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG por ter me acolhido, e em especial ao coordenador do seu colegiado, Prof. Dr. Paulo Margutti, sem quem essa dissertação não teria existido. À Andréa Baumgratz e Alessandro, pela atenção e presteza.

Ao CESESB – Itamaraju por ter fornecido a infra-estrutura que muito contribuiu para a realização deste trabalho.

Ao Ewerton e ao Rodrigo, meus semelhantes, meus irmãos.

“As ciências humanas não se limitam a pôr um problema para a filosofia. Ao contrário, elas põem um problema de filosofia”. (Hans-Georg Gadamer)

Resumo:

O presente trabalho, dividido em três capítulos, examina alguns dos momentos significativos de constituição de uma ciência empírica da história.

O primeiro capítulo analisa a relação entre filosofia da história e epistemologia da ciência histórica, e apresenta a secularização como condição de possibilidade dessa.

O segundo capítulo descreve, por meio da leitura de Voltaire, Herder, Hegel e Kant o processo mesmo de secularização da compreensão histórica e a progressiva diferenciação entre natureza e história.

O terceiro capítulo, por meio da tematização do debate Weber-Rickert, pretende mostrar como a distinção entre natureza e história é condição de possibilidade da racionalização científica da história.

Abstract:

This work divided in three chapters examines some important moments in the foundations of empirical science of history.

The first one analyses the distinction between philosophy of history and epistemology of historical science, and presents secularization as the condition that makes possible the last one.

The second one describes some moments of the mentioned secularization process, on reading Voltaire, Herder, Hegel and Kant, and presents a progressive distinction between nature and history.

The last one, thematizing Weber-Rickert debate, shows the relation between autonomy of history from nature and scientific racionalization process of history.

Índice:

- **INTRODUÇÃO :** _____ **08**
- **CAPÍTULO 1: O CAMPO PROBLEMÁTICO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA** _____ **11**
- **CAPÍTULO 2: AS FONTES DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: VOLTAIRE, HERDER, HEGEL E KANT** _____ **40**
- **CAPÍTULO 3: O DEBATE WEBER – RICKERT ACERCA DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO HISTÓRICO** _____ **109**
- **CONCLUSÃO:** _____ **129**
- **BIBLIOGRAFIA:** _____ **131**

Introdução:

É nossa pretensão investigar ao longo desta dissertação uma série de dilemas que envolvem a constituição das chamadas “ciências humanas”, bem como dos modelos de racionalidade empregados na fundamentação das mesmas e na justificação metódica de seus procedimentos de seleção de objetos e análise dos mesmos. Para tanto, partiremos de um conjunto de controvérsias que cercam o nascimento de um ramo de conhecimento conhecido como *filosofia da história* e dos debates historiográficos em torno da complexa definição do estatuto mesmo e do objeto próprio desse ramo de conhecimento.

Em nosso trajeto, discutiremos as diferenciações entre a história mesma tornada matéria de reflexão filosófica e as possibilidades de uma epistemologia do conhecimento histórico. Desse modo, pretendemos descrever a árdua elaboração de um objeto novo tomado como matéria de conhecimento, a história, agora entendida como processo de cognição da ação humana no tempo. Assim, será possível em nosso percurso descrever alguns dos momentos significativos de constituição das ciências que tomam a ação humana como matéria de sua perquirição, mostrando toda uma ampla série de ambigüidades que cercam a elaboração de noções capitais para tais ciências, a começar pelo processo de longa duração em que se constrói a história como disciplina científica, e não mais apenas objeto de perquirição do filósofo que independeria da mediação do conhecimento positivo construído pela ciência, ou melhor, ciências históricas.

Desse modo, após iniciarmos nosso trajeto expondo a formação da filosofia da história e as possibilidades de conceituação da mesma, pretendemos expor o arco hipotético que norteará a seleção e a investigação de uma série de modelos epistêmicos significativos no processo de autonomização das ciências históricas. Esse arco hipotético constitui-se em torno das noções de *natureza*, *ação*, *teleologia* e *secularização*. Pretendemos mostrar, ao longo de nossa investigação, como ocorre a constituição da ação humana como objeto de investigação, em um processo paulatino de secularização das interpretações dessa, no qual a natureza transforma-se em ponto de ancoragem e vetor de uma teleologia para uma história das sociedades humanas não mais protagonizada pela providência divina. Desse modo, realizaremos uma análise de Voltaire, de Herder, de Hegel e de Kant, mostrando tanto a pertinência, freqüentemente obscura, de um providencialismo de matriz teológico, quanto a reinterpretação deste em termos *naturais*, em que se constitui uma visão de um progresso das sociedades humanas calcado em idéia mundana da natureza humana.

Assim, nossa análise da filosofia kantiana da história desempenhará um papel fundamental em nosso percurso, pois nos permitirá elaborar a matriz epistemológica sobre o qual se assenta nosso momento final, a dizer, o debate entre Weber e o neokantismo, em que mostraremos como uma idéia extraída de Kant, o caráter interno à cognição humana de qualquer teleologia imputada à ação humana, permitirá a definitiva constituição do campo histórico e social em sua autonomia tanto da idéia de providência divina quanto da natureza mesma como guia dos homens.

Em suma, pretendemos analisar alguns momentos significativos da auto-
interpretação moderna do homem, em que esse se afirma não apenas como sujeito
cognitivo, mas como objeto dessa cognição mesma, por se ver livre, porque só,
habitando mundo sem Deus, sem encontrar fora de si mesmo qualquer ponto de
ancoragem que o guiasse nesse novo mundo tornado contingente.

CAPÍTULO 1: O CAMPO PROBLEMÁTICO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Em busca de uma definição de filosofia da história

Estabelecer o significado do conceito de *filosofia da história* decerto não é tarefa das mais fáceis. De início, porque o que se tem de concreto acerca de uma definição primeira da própria *história* já se apresenta como operação, no mínimo, de difícil acesso. Uma vez que se pode *historicizar* tudo por meio da verdade simples de tudo o que existe tem de ter uma *origem* – incluindo aí até mesmo o mundo natural – perde-se desde já o significado do que seja *histórico*¹. A história passa a ser uma área de conhecimento que detém à sua frente não menos do que a totalidade de fatos que ocorreram no mundo partindo do último instante passível de ser medido em uma série regressiva no tempo que se apresenta como infinita – até que se chegue à *origem*. Este é, obviamente, um retrato caricatural, mas mesmo que se tome a precaução de se estabelecer os fatos históricos como sendo apenas aqueles advindos do mundo *humano*, ainda assim, salta à vista a empresa infinita a que se almeja, dado que a totalidade de fatos que ocorreu a todos os mais diversos povos e civilizações originados desde que o homem inventou a *cultura* e deixou a natureza seria, desta maneira, objeto de estudo. Continua-se na caricatura, portanto, e à história enquanto *disciplina* é requerida que mostre os seus limites.

¹ Pois se tudo é, em alguma medida, histórico, logo nada o é. VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. pp. 25 e ss.

Apresenta-se, portanto, a pergunta: como efetuar a distinção entre um evento *histórico* e aquele que não possui tal característica? Antes que se avente a possibilidade de uma resposta – até porque, de fato, existem mais de uma – que seja feita uma observação. Ao se perguntar tal coisa é certo que já não estamos no mesmo registro do fazer histórico pura e simplesmente. Onde existe uma disciplina (uma vez que se queira evitar por hora o epíteto *ciência*) com método adequado e amplas ferramentas disponíveis, se coloca agora uma pergunta acerca do *modo* como tal método e tais ferramentas são colocados em operação e qual a validade desta mesma operação. Dito de outra maneira, não se está aqui exigindo da disciplina que *faça* tal distinção, mas que apresente os *critérios* sob os quais tais distinções são feitas. Ou seja, aquela pergunta não é uma pergunta propriamente histórica, ao contrário, ela se *refere* à história enquanto prática e enquanto teoria; neste sentido, é meta-teórica, e se por meta-teoria pode-se entender a prática de pôr em discussão os *esquemas conceituais* de um determinado campo do conhecimento é certo que já adentramos no terreno filosófico, ainda que não se tenha dado conta disso.

Pode-se chamar tal questionamento de *filosofia da história*? Num sentido óbvio, sim. Pois, o que está em jogo neste caso nada mais é do que uma reflexão *epistemológica* acerca do conhecimento histórico: quais seriam os fundamentos de tal conhecimento, quais seriam os critérios a partir dos quais tal conhecimento poderia ser avaliado. Em suma, qual o esquema conceitual que define a disciplina e como este se articula nela. Tal é certamente um procedimento filosófico, ainda que neste registro – o de uma perspectiva simplesmente epistemológica – uma filosofia da história não seja

essencialmente diferente de, por exemplo, uma filosofia da física ou uma filosofia da biologia. Uma vez que em todas essas situações o que se tem é uma *filosofia do conhecimento* histórico, físico ou biológico. Logo, essa poderia ser uma resposta à pergunta: o que é *filosofia da história*? Mas aqui parece haver ainda uma outra resposta.

Filosofia da história também pode ser definida como sendo uma *interpretação sistemática da história universal*. Provavelmente é este seu sentido mais conhecido, pois é neste registro que o questionamento acerca do tema da história foi efetuado pela filosofia continental durante o século XVIII e que se espraia ainda pelo início do século XIX. Nesse sentido, a *filosofia da história* se apresenta como um conjunto de tentativas de compreender não apenas o curso dos acontecimentos históricos, mas que também fosse capaz de captar o *sentido* íntimo e essencial de tais acontecimentos, o seu significado fundamental para a história de toda uma *humanidade*² que era então considerada como o agente histórico – e ao mesmo tempo, objeto da história – primordial daqueles tempos. Explicando melhor: o século XVIII é, como se sabe, o século do Iluminismo, um movimento intelectual que detém a dupla característica de ser ao mesmo tempo, filosófico e político. Enquanto filosofia, o Iluminismo professava a exigência de que todos os assuntos científicos e humanos devessem ser julgados tendo em vista critérios puramente racionais advindos do livre exercício do pensamento e juízo humanos – o afamado “tribunal da razão”, de clara filiação cartesiana. Como consequência disso, temos o repúdio total a qualquer tipo de autoridade tradicional ou institucional que não pudesse ser avaliada por tais critérios, o que por sua vez leva à

² COLLINGWOOD, R. G. *A Idéia de História*. pp. 110 e ss. E também, para a conexão entre filosofia da história e modernidade, ver: SEVILLA, José. “El concepto de filosofía de la historia em la modernidad”. IN REYES MATE, M. (Org.). *Filosofia de la Historia*. Editorial Trotta: Madrid, 1993.

crítica feroz dos dogmas religiosos e dos costumes tradicionais. Aliada à filosofia vem a política, com suas exigências de liberalismo econômico e autonomia moral e política do indivíduo; ideais que, incorporados por uma força política atuante – a rica e ascendente burguesia européia – levam ao colapso do *Ancien Régime* e à Revolução Francesa, acontecimento central na história moderna do Ocidente.

Nesse sentido, o que se apresenta é que somente tendo em vista o ambiente imediatamente anterior à derrocada do Absolutismo e a ocorrência da revolução burguesa na França, é que se pode observar a instauração, na *intelligentsia* européia da época, de uma das crenças fundamentais para a concepção filosófica da história: a crença de que a história tem um *rumo*, uma *finalidade*, e que neste processo abarca toda a humanidade.

Doravante, o conceito de *filosofia da história* exige para sua própria compreensão um direto enraizamento no contexto histórico-político da sociedade que o criou, como, por exemplo, afirma Koselleck:

“A história européia expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer com que o mundo inteiro ingressasse em um estado de crise permanente. Assim como o globo terrestre foi unificado pela primeira vez pela sociedade burguesa, a crise atual também se desenrola no horizonte de um auto-entendimento histórico-filosófico, predominantemente utópico. Este auto-entendimento é utópico porque destina o homem moderno a estar em casa em toda parte e em parte alguma. A história transbordou as margens da tradição e submergiu todas as fronteiras. (...) A crise política (que, uma vez deflagrada, exige uma decisão) e as respectivas filosofias da história (sic) formam *um único fenômeno histórico*, cuja raiz deve ser procurada no século XVIII”. (grifo nosso). *Crítica e crise*, p.9

Obviamente, não nos será possível nos limites deste trabalho fazer uma investigação exaustiva que permita deslindar os laços que unem o conceito com a

complexa constituição sócio-histórica e, acima de tudo, política que o gerou³. De fato, nossos propósitos aqui se apresentam como a tentativa de definição – ainda que parcial e inconclusa, dado o tamanho da empreitada – do conceito de *filosofia da história*, e que tipo de legado tal conceito (em seu aspecto *histórico*, mas também epistemológico⁴) deixou àqueles que se ocuparam da história e do pensamento histórico na passagem do século XIX ao século XX – dentre estes, nosso objeto de pesquisa, o pensador alemão Max Weber. Contudo, gostaríamos de destacar este aspecto do conceito de *filosofia da história*: o fato de ter sua irrupção num momento histórico bastante específico, qual seja, o momento crítico e revolucionário do final do século XVIII e início do século XIX⁵ – e, neste sentido, a impossibilidade de lidar com tal conceito sem fazer referência alguma a tal contexto, pois este o conforma de maneira determinante.

Tendo precisado esta origem histórica do conceito, pode-se certamente observar o quanto a *filosofia da história* está inscrita no processo de constituição da modernidade européia, constituição esta não só filosófica, mas também (talvez principalmente) política e cultural. No entanto, pode-se também chamar a atenção, com justiça, para o

³ Nesse sentido, gostaríamos de remeter ao leitor interessado no assunto o magistral estudo do historiador das idéias Reinhart Koselleck, *Crítica e crise*, no qual o renomado autor contrói justamente o argumento de que as diferentes filosofias da história – e a conseqüente transformação da história em *processo* histórico, que é o seu maior legado à contemporaneidade – só se fazem compreender plenamente quando inscritas no contexto de crise política que é o fim do Estado Absolutista e a constituição da sociedade burguesa; e, por extensão da própria modernidade política e cultural do Ocidente. KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Ed. Contraponto/UERJ: Rio de Janeiro, 1999.

⁴ “(...) às questões da filosofia da história que, para além da ideologia, recorre à realidade histórica para estabelecer a ciência histórica (...)”. (grifo no original). KOSELLECK, Reinhart. Idem. p. 11

⁵ “Pero ante todo la Revolución [Francesa], las condiciones de su origen, avatares y paradójico desenlace en el imperio napoleónico estaban en el centro del pensamiento de los intelectuales de la época. Las principales ideas de la obra histórico-filosófica de Herder son por cierto anteriores a ella, aunque ha sido escrita en polémica constante con las ideas que apadrinaron su surgimiento. Kant ve en ella un ‘signo histórico’ (*Geschichtszeichen*) que permite reconocer la vigencia de un plan de la historia que conduce a una sociedad más racional. Por último, Hegel la celebra como acontecimiento central que anuncia una nueva fase irreversible de los asuntos humanos, la irrupción definitiva de la ‘idea’ del ‘derecho’ en el tiempo humano”. BRAUER, Daniel. “La filosofía idealista de la historia”. IN REYES MATE, M. (Org.). *Filosofía de la Historia*. Editorial Trotta: Madrid, 1993. pp. 85-6

fato de que a filosofia da história, enquanto movimento filosófico de caráter decididamente plural, não faz parte *apenas* do componente iluminista de tal modernidade – ainda que este se mostre definitivo tanto em seu aspecto filosófico quanto histórico. Existe também um movimento subterrâneo na constituição da modernidade européia, que se pode chamar justamente de *contra-iluminista*⁶, que foi, a seu modo, tão importante quanto aquele de maior reconhecimento para a instauração de um pensamento histórico propriamente moderno. De fato, foi este movimento que lançou as bases a partir das quais toda uma maneira diferente de observar a história – como um processo criador, vivo – pôde ser estabelecido.

Voltemos ao Iluminismo, inicialmente. Já afirmamos acima aquela que talvez seja a característica que melhor simboliza este movimento: a existência do “tribunal da razão”, a exigência de julgar qualquer evento, natural ou humano, sob os mesmos critérios: os da razão livre e desimpedida. Mas, ao fim e ao cabo, do que a razão deveria ver-se “desimpedida”? De tudo o que fosse “irracional”, poder-se-ia responder, seguindo os iluministas; o problema aqui começa justamente com essa definição de “irracional”: de fato, qualquer evento que não possa ser avaliado segundo o nascente espírito científico-matematizante da época será julgado como “irracional”, o que significa colocar sob este rótulo todo tipo de crença religiosa, dogma metafísico, manifestação popular, costumes e tradições; ou seja, tudo aquilo que torna possível a condição *sócio-histórica* e cultural do ser humano – por ser justamente o conteúdo desta.

⁶ Sobre isto, ver: BERLIN, Isaiah. “O Contra-Iluminismo”. *Estudos sobre a humanidade*. Companhia das Letras: São Paulo, 2002. pp. 276 e ss.

Tal concepção de que a razão – entendida fundamentalmente como raciocínio científico-matemático – é a propriedade essencial do ser humano leva a diversas conseqüências. Desde considerar a vida humana, em seu íntimo, como algo de cego e de irracional – ainda que, contudo, possa ser “despertada” para a razão – até postular que algumas formas de atividade mental – tais como, o pensamento mágico ou religioso – seriam, na realidade, formas *primitivas* de pensamento; formas estas que, no decorrer da evolução do espírito até seu grau de maturidade (o alvorecer da era científica sendo este momento, obviamente) não teriam outro destino a não ser a extinção⁷. Neste sentido, cabe então a pergunta: de que maneira tal concepção estritamente racionalista acaba por conformar o pensamento histórico iluminista? Ou melhor, dada tal concepção, como a história é pensada dentro dela? De maneira genérica, pode-se registrar pelo menos duas atitudes centrais no pensamento iluminista com relação à história: 1) Entender o passado como um espetáculo de irracionalidade e obscurantismo promovido por forças tradicionais (como se pode perceber, por exemplo, nas obras de Montesquieu e Gibbon⁸). 2) Promover um prognóstico no qual o domínio da razão terá de ser estabelecido (tendo como expoente máximo desta tendência a obra de Condorcet, mas que também está presente no pensamento histórico de Voltaire e de Kant). A partir dessas duas posturas primárias, percebe-se que quando o iluminismo tentou dar um tratamento racional à história, quando tentou constituir uma historiografia “científica”⁹, o que se observa ali é muito mais uma crítica radical aos períodos das sociedades em

⁷ Não à toa, Collingwood se refere ao Iluminismo como um esforço em prol da secularização total da vida e pensamento humanos. COLLINGWOOD, R. G. *A Idéia de História*. pp. 103 e ss.

⁸ COLLINGWOOD, R. G. *Idem*. p. 106

⁹ Como, por exemplo, a *History of England* de Hume. COLLINGWOOD, R. G. *Idem*. p. 105

que a religião era o principal suporte sócio-cultural, do que uma preocupação em estabelecer novos métodos de investigação histórica¹⁰. Ou seja, em termos de discurso histórico, o tratamento dado ao passado era tão somente considerá-lo como o domínio da superstição e do costume, exemplo do que devia ser extirpado para que a razão fosse utilizada em sua plenitude.

Juntamente com esta verdadeira demonização do passado, aparece como contraponto uma concepção triunfalista do futuro, encarnada na noção de *progresso* da humanidade: A partir do momento em que o domínio da razão fosse espraído por toda a humanidade – o que, de maneira genérica, significa o espraçamento do espírito científico moderno – todos os problemas humanos se mostrariam capazes de serem resolvidos racionalmente (no limite, cientificamente) e a observação do curso da história demonstra este progresso de maneira *linear* e crescente¹¹. Interessante aqui é perceber que a auto-percepção dos iluministas não era a de um movimento proveniente de um contexto histórico-político-cultural extremamente específico, mesmo na Europa de sua época. Ao contrário, o iluminismo enquanto movimento reclamava sob o espectro de suas idéias a extensão de *toda* a humanidade. Tal particularidade do iluminismo era devida a uma concepção central para suas formulações: a de que o ser humano detém uma natureza que é *uniforme*.

¹⁰ Assim, por exemplo, Voltaire, em seu verbete “História” do *Dicionário Filosófico*, ao dar algumas definições em que se dividiria a história – tais como história sagrada e profana – nos apresenta mais esta: “Há também a história das opiniões, simples coletânea dos erros humanos”. VOLTAIRE. “História”. *Dicionário Filosófico*. Col. Os Pensadores. Ed. Abril: São Paulo, 1978. p. 204

¹¹ Lembrando que Voltaire, à diferença de Condorcet, se mostrava mais cético quanto a este progresso indefinido da civilização humana. Ver: LÖWITH, Karl. *El Sentido de la Historia*. Ed. Aguilar: Madrid, 1968. p. 160

“O que impediu a história setecentista de se tornar científica, colhendo os frutos maiores da revolução filosófica, foi um resto, despercebido, de substancialismo – implícito na procura, por parte do Iluminismo, duma ciência da natureza humana. Tal como os antigos historiadores concebiam o caráter romano, por exemplo, como uma coisa que realmente nunca tivesse tido um princípio e que sempre tivesse existido, sempre igual, também os historiadores do século XVIII – reconheciam que toda a verdade histórica era a história da humanidade – supunham que a natureza humana tinha existido desde sempre, desde a criação do mundo, exatamente como existia no tempo deles. A natureza humana era concebida sob um ponto de vista substancialista, como algo de estável e permanente, um imutável substrato, subjacente ao curso das transformações históricas e a todas as atividades humanas. A história nunca se repetia a si própria, mas a natureza humana permanecia eternamente imutável”.¹²

Ou seja, pensava-se na passagem da tradição para o *esclarecimento* como um desenvolvimento unitário para toda a humanidade porque se considerava fundamentalmente que todos os seres humanos partilhavam da mesma *natureza*. É exatamente neste ponto que reside a característica mais importante do pensamento histórico do século XVIII, que é justamente a tentativa de *compreender um desenvolvimento histórico por meio de um mecanismo natural*, ou seja, a *redução da história à natureza*; com a conseqüente desvalorização dos componentes propriamente históricos – tais como: crenças religiosas, costumes populares, tradições, etc... – em prol de uma propriedade dita natural: a natureza humana. É importante ressaltar aqui que o que está em jogo não é a disputa entre dois domínios cognitivos diferenciados – a história e a natureza – mas, a inexistência de um deles: de fato, a história quando reduzida à natureza deixa de existir¹³. Pensemos, a título de exemplo, que tal passagem da “barbárie” à “civilização” de fato ocorresse a alguma outra sociedade daquele

¹² COLLINGWOOD, R. G. *Idem*. p. 110

¹³ Neste sentido é que o filósofo de Oxford R. G. Collingwood pôde afirmar: “Deste modo, a perspectiva histórica do Iluminismo não era genuinamente histórica: quanto ao seu motivo central era polêmica e anti-histórica”. COLLINGWOOD, R. G. *Idem*. p.105

período que não a européia. Ora, ainda que porventura algo desse tipo acontecesse, tal passagem dar-se-ia – assim como na Europa – por causas *históricas* e não naturais. O domínio no qual ocorrem as transformações humanas e sociais que a história registra é um domínio completamente *independente* de qualquer causa natural ou argumento naturalista. Não entender isso é simplesmente não entender o que seja a história, e, portanto, fazer *física social* ou *sociobiologia* ao invés de história. Se a história é mesmo o relato *verídico* de ações humanas no passado, então produzir tal relato é entender que as ações descritas ali não provêm de um animal que age simplesmente segundo sua natureza – seja esta racional ou não – mas, sim de um animal bastante específico, um animal que inventou o domínio da *cultura*, que é justamente o domínio das *regras* não-naturais – sejam elas quais forem.

De fato, ainda demoraria algum tempo até que o pensamento histórico europeu diferenciasse explicitamente o domínio da história do domínio da natureza¹⁴. No entanto, conforme apontado acima, a história da modernidade européia não é feita somente de “*conciencia racional y calculadora [mas] también conciencia histórica del mundo de los ánimos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones, em definitiva del mundo histórico (sociedad, civilidad y cultura)*”¹⁵. Do que se está a falar aqui é justamente do movimento contra-iluminista, que tem nas obras de Vico e Herder sua principal evidência. Sobre tal movimento se coloca não só a responsabilidade por ter lançado as bases para o movimento romântico do final do século XVIII – movimento

¹⁴ Quanto à filosofia da história propriamente dita tal desenvolvimento teria de esperar até Hegel, ainda que alguns afirmem que já Vico estabelece tal distinção; para isso ver: COLLINGWOOD, R. G. *Idem.* p. 151. SEVILLA, José. “El concepto de filosofía de la historia em la modernidad”. IN_REYES MATE, M. (Org.). *Filosofía de la Historia*. Editorial Trotta: Madrid, 1993. pp. 71 e ss.

¹⁵ SEVILLA, José. *Idem.* pp. 65-6

este que teve em Herder um de seus principais fomentadores, tendo sido ele parte do círculo de autores conhecido como *Sturm und Drang*¹⁶ – como também ter sido as obras desses dois pensadores a fornecer a origem da chamada “gênese da consciência histórica”, ou seja, do *mundo histórico* propriamente dito e da compreensão da história enquanto um processo dinâmico. No entanto, caberia aqui a pergunta: o que se quer dizer com o emprego de tais expressões como *mundo histórico* e *consciência histórica*? Basicamente, tais expressões serviriam para denotar a percepção de que a investigação dos assuntos humanos – tais como: a cultura, a vida civil, as diferentes sociedades, a história propriamente dita, etc... – necessita que seja estabelecido um domínio cognitivo *próprio*, que seja capaz de compreender a extrema singularidade de cada um desses artefatos humanos; e que, portanto, seja diferente dos métodos e instrumentos utilizados pelo espírito científico para examinar a natureza. Parece claro, no entanto, que tal *consciência histórica* não se apresenta de forma pura e acabada nos dois autores acima citados¹⁷. A partir disso, cabe uma tentativa de delimitação do conceito.

Consciência histórica, nas palavras de seu principal proponente, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, é definida da seguinte maneira:

¹⁶ BRAUER, Daniel. “La filosofía idealista de la historia”, p. 87.

¹⁷ Giambattista Vico publica a primeira edição de sua obra máxima *Scienza Nuova* em 1725, o que permite não só louvar sua extrema originalidade como matizar sua posição como anti-cartesiana; e se podemos, em retrospecto, considerá-lo um contra-iluminista isto se baseia na filiação cartesiana de tal movimento. Já Johann Gottfried Herder é considerado pela maioria de seus analistas um autor cujo pensamento, ainda que dotado de poderosas e originais intuições, é freqüentemente ambíguo e mesmo paradoxal (cabe apontar aqui que o historiador das idéias Isaiah Berlin tende a minimizar este aspecto do pensamento herderiano), o que teremos a oportunidade de comentar no próximo capítulo. Sobre Vico, ver: LÖWITH, Karl. *El Sentido de la Historia*. pp. 166 e ss. SEVILLA, José. *Idem*. p.72. Sobre Herder, ver: BERLIN, Isaiah, “Herder e o Iluminismo”. *Vico e Herder*. Ed. UnB: Brasília, 1982. pp. 186-7. BRAUER, Daniel. “La filosofía idealista de la historia”. p. 95. COLLINGWOOD, R. G. *Idem*. p. 123.

“Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. (...) E não é esse modo de reflexão o que entendemos comumente por ‘senso histórico’? Podemos definir este último como a disponibilidade e o talento do historiador para compreender o passado, talvez mesmo ‘exótico’, a partir do *próprio contexto em que ele emerge*. Ter senso histórico é superar de modo conseqüente a ingenuidade natural que nos leva a julgar o passado pelas medidas supostamente evidentes de nossa vida atual”. (grifo nosso). *O problema da consciência histórica*. pp.17-8

Ou seja, aquilo que Gadamer chama de consciência histórica e que ele mesmo demonstra como sendo, num certo sentido, uma conquista do pensamento moderno, está ligado fundamentalmente a uma mudança de orientação para com o passado. Doravante, o passado não mais será julgado mediante os critérios – “supostamente evidentes”; e, por que não dizê-lo, supostamente *naturais* – do presente. Ao contrário, ao passado caberá apenas juízos que levem em conta os critérios devidos ao contexto do passado; ou seja, a partir disto, o passado adquire estatuto *ontológico* autônomo com relação ao presente. O passado se torna, por assim dizer, a *alteridade* própria ao presente¹⁸. E este encontro presente-passado se apresenta enquanto um modelo *dialógico*, em que o sujeito histórico contemporâneo questiona o passado – e, portanto, se questiona a si mesmo – por meio de uma idéia positiva de *tradição*. Neste sentido, a tradição se mostra enquanto condição de possibilidade de toda compreensão, por ser aquilo que vai definir o solo comum em que se relacionam intérprete e objeto interpretado¹⁹. Temos aqui uma evidência do alcance das mudanças provocadas pela constituição da

¹⁸ “Tal é provavelmente o aspecto mais importante da consciência histórica atualmente caracterizada como burguesa: não que o antigo deva ser relativizado, mas que o novo, por sua vez relativizado, torne possível uma justificação do antigo”. GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Ed. FGV: Rio de Janeiro, 1998. p. 15.

¹⁹ “A compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos”. GADAMER, H-G. *Idem*. p. 13.

modernidade com referência ao tempo histórico: a tradição não mais se mostra enquanto *autoridade* tradicional, eternizada em sua continuidade estática, mas como campo dinâmico e terreno vivo no qual a consciência histórica busca seu (re)conhecimento, e assim, contribui para “a descoberta de nossa própria identidade”²⁰.

Neste sentido, está posta a característica fundamental da consciência histórica tal como Gadamer a define: uma mudança na relação com o passado que permite que se coloque em perspectiva o próprio presente – o que, em outras palavras, é justamente o que Gadamer entende por tomada de consciência da própria *historicidade* de todo presente.

Agora – como o próprio Gadamer não deixa de apontar – esta consciência histórica é um atributo próprio da modernidade *contemporânea*, o que significa que ela é fruto do embate entre as diversas perspectivas acerca da história que se desenvolveram ao longo da modernidade – perspectivas estas exemplificadas na redução da história à natureza tal como no iluminismo e na constituição autônoma do mundo histórico tal como no contra-iluminismo, e depois, no romantismo. Sendo que, acompanhar tal embate na história do pensamento moderno é também, sem dúvida, acompanhar uma questão intrínseca a este processo: a distinção entre ciências naturais e ciências humanas²¹, entre conhecimento da natureza e conhecimento histórico; ou, como nos temos referido até então a esta distinção, entre história e natureza – entre história e natureza enquanto dois domínios cognitivos diferenciados.

²⁰ GADAMER, H-G. *Idem.* p. 13.

²¹ Mesmo com relação a essa questão, a posição de Gadamer é emblemática: não só ele se refere às ciências humanas pela expressão “*Geisteswissenschaften*” – numa clara alusão à obra de Wilhelm Dilthey – como também repudia categoricamente a subserviência epistêmica destas às ciências naturais. GADAMER, H-G. *Idem.* pp. 18, 20 e ss.

Ao se colocar a questão nesses termos, com respeito ao desenvolvimento da distinção moderna entre história e natureza, já assinalamos acima a perspectiva iluminista. Mesmo quando fazem história ou historiografia, os iluministas – de um ponto de vista genérico, pois este não é de modo algum um movimento monolítico – parecem estar muito mais preocupados em demonstrar o quanto o tempo deles é um acontecimento novo para a história da humanidade, e o que deve ser feito para que não haja retrocessos e para que se mantenha o progresso já alcançado, do que tentar entender como de fato tal tempo pôde vir a ocorrer. Neste sentido, o pensamento iluminista parece ser um incômodo exemplo de como falar de história sem estar, contudo, em uma perspectiva histórica. Portanto, cabe mostrar de onde tal perspectiva histórica, que veio a existir no decorrer da modernidade, pode ter se originado. Para isso, precisar a gênese do *mundo histórico* é fundamental.

Com respeito à criação do mundo histórico, um dos momentos mais importantes na história do pensamento moderno coube ao filósofo italiano Giambattista Vico, que publicou a primeira edição de sua *Scienza Nuova* em 1725²² – à qual, ao que parece, se seguiu uma segunda edição amplamente revisada e reescrita em 1744, ano de sua morte. Nesta obra de uma originalidade sem par em seu tempo, Vico se mostra preocupado não apenas com a fundamentação de um conhecimento propriamente histórico, mas com um empreendimento não menos espantoso: solapar a filosofia cartesiana²³, e a ciência matemática estabelecida a partir dela, não apenas com relação ao seu método – a capacidade de conferir certeza às descobertas científicas por meio da dúvida metódica e

²² LÖWITZ, Karl. *Idem.* p. 167.

²³ BERLIN, Isaiah. “O Contra-Iluminismo”. *Estudos sobre a humanidade.* p. 276. LÖWITZ, Karl. *Idem.* p. 170.

da análise matemática da realidade – mas também com relação ao seu objeto. Tal crítica se dá por meio da seguinte argumentação de Vico: aquilo que Descartes conseguiu estabelecer a partir da forma do *cogito ergo sum* foi a consciência humana, não o conhecimento²⁴; o *cogito* nos dá a certeza de que *pensamos* não de que *conhecemos*. Isto assim é, porque ao princípio cartesiano de que só é conhecido aquilo que é passível de ser analisável matematicamente através das idéias claras e distintas – esta sendo a principal razão porque Descartes nega à percepção a capacidade de constituir conhecimento, pois as sensações provenientes da percepção não são passíveis de tal análise – Vico contrapõe um outro, a saber, o princípio de que *só é passível de ser conhecido aquilo que é criado*²⁵. Ou seja, só conhecemos aquilo que nós mesmos criamos; não necessariamente com nossas mãos, mas também, e principalmente, com nosso aparato cognitivo. Neste sentido, afirmará Vico, o sucesso da empresa científica ao analisar matematicamente a realidade só ocorre porque a matemática é uma *invenção* humana, e ao operar com seus elementos o registro matemático da realidade, ela mesma *cria* tal registro²⁶. Assim, à ciência natural nos moldes cartesianos resta a capacidade de delimitar regularidades, mas não de afirmar por que elas ocorrem, ou com qual

²⁴ LÖWITH, Karl. *Idem*. p. 172.

²⁵ Sobre este princípio cabe, contudo, um breve comentário: o que se mostra neste argumento por parte de Vico é nada mais do que uma das várias encarnações filosóficas do famoso “argumento do criador do conhecimento”, que reza justamente o postulado de que do real só se pode apreender aquilo que pelo sujeito foi construído. Ou seja, tal princípio identifica o primado da atividade cognitiva do sujeito em detrimento da possibilidade de apreender a estrutura objetiva da realidade. Para um tratamento atualizado do argumento e suas múltiplas aparições, especialmente no que concerne às ciências humanas, ver: DOMINGUES, Ivan. “O argumento do conhecimento do criador e as ciências humanas”. *Epistemologia das ciências humanas. Tomo I: Positivismo e Hermenêutica. Durkheim e Weber*. Edições Loyola: São Paulo, 2004. pp. 33 e ss. Sobre Vico especialmente, ver: pp. 40-1.

²⁶ “De esta forma, nuestra ciencia procede exactamente como la geometría, que al construir con sus elementos, o contemplar el mundo de la cantidad, ella misma los crea”. VICO, Giambattista. *Scienza Nuova*. p. 349. APUD_LÖWITH, Karl. *Idem*. p. 174.

finalidade, pois a natureza não é obra humana, mas do Criador, ou seja, Deus. Portanto, somente a Seus olhos a natureza se mostra como um livro a ser lido.

No entanto, aquilo a que podemos nos referir como sendo a natureza não se restringe ao mundo natural. Existe ainda um outro tipo de natureza: a humana – e a esta também se refere um outro mundo: o *histórico*, este sim, genuíno objeto do conhecimento do homem, pois é este quem o cria. Esse mundo histórico – que Vico chama de mundo *civil*, por ser o mundo das nações, cidades, costumes e tradições – é justamente o registro da experiência sócio-política humana através dos tempos, da geração e degenerescência das sociedades, e é o verdadeiro objeto sobre o qual o homem pode almejar conhecimento, por ser fruto de sua própria existência.

De um modo bastante sintético, é assim que podemos caracterizar a emergência do mundo histórico a partir da obra de Vico, com a postulação do argumento do conhecimento do criador – o que estabelece uma distância, ao mesmo tempo em que marca uma fronteira com a concepção científica do mundo – e sua consequência metodológica de convergência entre o *verum* e o *factum*. Isto é, o verdadeiro e o fato (ou antes, o *feito*) se equivalem²⁷, sendo que o significado disso é que a condição de verdade não existe em um registro externo e objetivo ao sujeito, mas antes é consequência da própria atividade cognitiva dele. Se isto, de alguma forma, parece refratário à atividade científica em sua perscrutação da natureza, por outro lado, se mostra definitivamente adequado à instauração de uma *compreensão interpretativa* do passado. Daí, a importância de Vico, em retrospecto, para a constituição de algo como a consciência

²⁷ COLLINGWOOD, R. G. *Idem*, p. 89.

histórica gadameriana. Pois, uma vez que Gadamer não esconde sua filiação com a obra de Wilhelm Dilthey, a fundação, por parte de Vico, do mundo histórico como o devido domínio do conhecimento humano bem pode ser lido como precursor da afamada distinção diltheyana entre ciência natural e ciências do espírito.

A título de finalização, gostaríamos apenas de ressaltar que Vico, assim como seus pares do século XVIII, também pensava nos termos de uma concepção uniforme de natureza humana. Entretanto, no registro do pensamento histórico de Vico, esta uniformidade fundante de tal natureza humana, era justamente o princípio que sustentava, em seu método histórico, a capacidade de *compreensão* das ações humanas narradas no passado; pois, tanto aqueles que agiram em um passado qualquer, quanto o historiador que se esforça em compreendê-los portam uma mesma natureza, e isto como que constrói uma harmonia pré-estabelecida entre um e outro²⁸.

Iniciamos este texto com uma tentativa de resposta, certamente provisória e inconclusa, acerca do que significaria o conceito de *filosofia da história*. Tendo afirmado que tal conceito não pode ser propriamente compreendido apartando-o da modernidade na qual se insere, passamos a uma espécie de mapeamento do conceito e de sua época, tentando, nos limites deste trabalho, apontar as diferentes posições acerca do tema como também duas faces de um mesmo processo histórico, qual seja, o advento da modernidade e as idéias que não só a acompanharam, como a tornaram possível. A continuar nesta mesma perspectiva, a de compreender a emergência da filosofia da história enquanto um fenômeno decididamente *moderno*, vamos agora analisar a notória

²⁸ COLLINGWOOD, R. G. *Idem*, p. 90.

tese da secularização, do filósofo alemão Karl Löwith que, em sua obra *O sentido da história*, não só define a filosofia da história como uma *interpretação sistemática da história universal* – definição utilizada por nós acima – como também a põe em perspectiva com as interpretações *teológicas* da história advindas da tradição judaico-cristã, propondo uma visão bastante polêmica acerca deste objeto. Indicamos ainda que, após a análise da obra de Löwith, vamos fazer uma análise concisa das respectivas filosofias da história de Voltaire, Herder, Kant e Hegel – voltando, portanto, ao momento histórico no qual as tentativas de compreensão filosófica da história entram em cena.

Löwith e a tese da secularização

A análise do que deve ser uma filosofia da história é o objeto do livro de Karl Löwith *O Sentido da História*²⁹. Nesta obra, Löwith intenta demonstrar sua famosa tese da *secularização*: a filosofia da história moderna se constitui, em seus elementos originários, de uma secularização da teologia da história erigida na tradição judaico-cristã. Esta tese é, sem dúvida alguma, de uma força considerável; no entanto, ela se mostra também bastante polêmica por aproximar uma construção filosófica que é fruto de uma mudança de consciência modelada com o advento da modernidade, de uma tradição da qual essa mesma modernidade – se esta pode ser encarada de maneira tão simples – busca se desvencilhar. Desconforto esse que o próprio Löwith, dono de uma

²⁹ Löwith, Karl. *El Sentido de la Historia*. Madrid: Aguilar, 1968.

retórica especialmente crítica em se tratando da condição do homem moderno, não só reconhece como se prontifica em apontá-lo.

Com toda certeza, Löwith demonstra bastante simpatia para com os elementos não-modernos que ele encontra em sua análise da filosofia da história, no entanto, a redução de seu livro a apenas uma possível defesa da tradição frente à modernidade incorreria não apenas em erro, como mascararia uma definição essencial que Löwith aponta a todo instante: *a filosofia da história é um fenômeno decididamente moderno*. Apesar de Löwith caracterizar a filosofia da história como uma mescla de duas concepções de história – a concepção grega e a judaico-cristã – sua argumentação, ainda que não indique isso explicitamente, aponta para o fato de que somente a referência a essas duas concepções não é capaz de extinguir a questão, devendo a consciência filosófica moderna adicionar elementos próprios à sua concepção de filosofia da história. Consideramos que essa posição será aos poucos esclarecida com a argumentação que virá a seguir.

A análise feita por Löwith em seu livro inicia-se com a busca por uma definição estrita de filosofia da história. Segundo ele, a primeira referência a esse termo se encontra em Voltaire³⁰ em seus *Essaies sur les moeurs et l'esprit des nations*. Tal expressão encontrada em Voltaire é importante não só por sua existência histórica, mas por ser desde já detentora de um sentido moderno: nela o princípio constitutivo dos acontecimentos históricos não é mais a providência divina, mas a razão e vontade *humanas*. Löwith aponta sintomaticamente para o sentido moderno de tal expressão; ela

³⁰ Idem, p. 9

seria assim distinta de uma interpretação teológica da história. No entanto, Löwith aponta ainda mais uma coisa: com a paulatina desconfiança na razão humana a partir do século XVIII (a referência provável aqui sendo o Romantismo alemão) a expressão perde seu significado original, passando a designar qualquer pensamento sobre a história.

Após essas primeiras considerações, Löwith apresenta a sua definição: filosofia da história significa *uma interpretação sistemática da História Universal, de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos históricos se unificam em sua sucessão e se dirigem para um significado fundamental*³¹; ou seja, se dirigem para um *telos* histórico, uma finalidade histórica, se configuram enquanto *teleologia*. Ao pôr essa definição, Löwith afirma a dependência da filosofia da história de uma visão teológica. Não é sem espanto que somos levados, até aqui sem maiores explicações, do terreno da filosofia moderna à teologia formada a partir das profecias do Novo Testamento.

Voltando, no entanto, à tese de Löwith, o espanto permanece: Que elementos são estes que permitem a Löwith estabelecer uma tese, a princípio, tão desconcertante? O que há na filosofia da história advinda de Voltaire que permita tal continuidade com a teologia erigida na tradição católica a partir dos profetas hebreus? O primeiro (e talvez principal) elemento é o de que *a filosofia da história aspira ao futuro, no sentido da progressiva superação humana*. Esta é a principal consequência que se pode retirar da teia argumentativa tecida por Löwith. Todo o esforço de Löwith em apresentar a filosofia da história como uma secularização da teologia da história de extração judaico-

³¹ Idem, p. 10

cristã reside justamente nesse ponto: o papel que uma certa idéia de *futuro* desempenha em tal construção filosófica. Nesse sentido, Löwith exige a redução analítica da interpretação moderna da história a seus elementos originários, não modernos. Isto leva ao seguinte argumento: ao secularizar uma certa interpretação da história, retirando o que nela havia de divino (a providência) e postulando o humano (razão e vontade), a modernidade lê a si mesma – com a ajuda da idéia positivista de progresso – como uma superação constante rumo a estágios mais elevados de experiência e satisfação humanas. Havendo a crença em tal superação, a modernidade concebe também a história como uma progressão constante promovida por intelecto e vontade humanos. Neste ponto, Löwith levanta uma questão particularmente importante: *A eliminação do problema do mal pela concepção moderna de que a história é uma evolução progressiva.*³² Ingenuidade essa que, segundo ele, nem a antiguidade clássica nem o cristianismo se permitiram.

Observe-se que quando Löwith estabelece sua leitura da filosofia da história por meio do que ele chama de seus “elementos originários”, ele faz referência a duas concepções de história que são não só bastante diversas entre si, como também o são da concepção moderna: as concepções grega e judaico-cristã de história. Isto pode parecer um pouco excessivo se tem-se em mente que a tese löwithiana refere-se a continuidade secularizada entre concepção moderna e judaico-cristã, não se mostrando necessário, em princípio, fazer referência também ao mundo grego. No entanto, não só ele considera que a concepção moderna é uma mescla de ambas as concepções, como é frente às

³² Idem, p. 13

características do mundo grego que Löwith vai reiterar as semelhanças entre as concepções moderna e judaico-cristã de história. Começamos com a concepção grega, portanto.

Segundo Löwith³³, para a visão de mundo grega só é realmente digno de reflexão filosófica aquilo que é *imutável*, ou seja, aquilo que permanece e que é, portanto, externo à contingência. Um exemplo de objeto imutável segundo essa compreensão grega, dado pelo próprio Löwith, são os corpos celestes que a cada noite aparecem fixos no céu. Estes corpos seriam considerados pelos gregos símbolos da beleza e da ordem do cosmos, posto que eram imutáveis, ou seja, permanecem fixos no céu apesar de desaparecerem e reaparecerem a cada dia e noite. Existe, contudo, uma outra noção que acompanha essa de imutabilidade: a de que as coisas que permanecem são aquelas que se repetem de maneira constante. Exemplo de objeto perfeito nesse sentido é o sol, que nasce e se põe todos os dias sem que nada nele ou em sua constância tenham mudado. Dessa maneira, Löwith aponta a característica fundamental da concepção temporal dos gregos: tudo se move em *repetições*, como a eternidade do nascente e poente do sol, de verão e inverno, de geração e morte³⁴. Apesar da aparência paradoxal, essa mentalidade é bastante coerente, pois é justamente a percepção de ciclos de repetições constantes – nascente e poente, geração e morte, etc. – que permite que tais objetos sejam avaliados como imutáveis, ou seja, *não-contingentes*. Essa percepção da imutabilidade na visão de mundo grega não está, no entanto, restrita aos corpos celestes; ao contrário, ela é de fato

³³ Idem, p. 14

³⁴ Idem, p. 14

a exata manifestação da perfeição do cosmos. Nesse sentido, ela é uma lei cósmica e será igualmente a norma para a compreensão grega da história³⁵.

Entretanto, há ainda uma particularidade com relação ao papel da história na cultura grega: *a história era compreendida como o espaço por excelência da contingência*; ou seja, daquilo que é transitório e que, portanto, retinha um valor infinitamente menor do que a filosofia, que se ocupava em sua reflexão daquilo que é imutável. Dessa maneira, a história que será feita na Grécia será eminentemente uma história *política*, isto é, uma narração de eventos passados causados por ações humanas no campo da disputa pelo poder; nesse sentido, será matéria de estudo sobretudo para estadistas – além de historiadores propriamente ditos. Percebe-se claramente então as diferenças guardadas à filosofia e à história enquanto atividades práticas dentro da cultura grega, para notório desprestígio da segunda. Com efeito, afirma Löwith que nos moldes da reflexão filosófica grega uma *filosofia* da história seria nada mais do que “um contra-senso”³⁶. Reconhecemos aqui um ponto simplesmente capital para a argumentação de Löwith, pois se a filosofia da história não tem suas raízes no mundo grego, ela então as deve ter em outro lugar.

Falta ainda delimitar a função da história dentro da atividade política; por que razão ela haveria de ser estudada por aqueles que pretendiam desempenhar posições de comando na estrutura política grega. Aos olhos do indivíduo contemporâneo tal função é, sem dúvida, singular: *aprender com o passado para que se possa conhecer o futuro*.

³⁵ Neste sentido, também com relação ao mundo helênico a história seria regida por leis naturais.

³⁶ LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 14

Em um momento bastante interessante Löwith afirma, citando Burckhardt³⁷, que aquilo que “*más profundamente nos separa de los antiguos es que estos creían (...) en la posibilidad de predecir el futuro, ya por inferencia racional o por los medios más populares de consultar a los oráculos y de las prácticas adivinatorias*”. Pois se trata justamente do primeiro caso – predição por inferência racional – aquele em que se encaixa a história. A idéia é a seguinte: como o passado é resultado de ações humanas e estas, por sua vez, se devem à natureza humana, que é imutável³⁸ – principalmente no terreno do poder que é a política – logo aquilo que aconteceu um dia vai se repetir no futuro. Temos aqui o reaparecimento da cosmologia grega constituída pela repetição, que por conseqüência afirma não só que o futuro é uma repetição do passado, mas, mais importante, que *o futuro não tem existência independente do passado*, no sentido em que ele não está aberto à criação de novos acontecimentos, mas apenas à repetição do mesmo (nesse sentido, e de acordo com a argumentação löwithiana, os gregos tinham familiaridade com o futuro). Assim sendo, o futuro não só é um elemento passível de ser deduzido do passado, como também não é desconhecido: quem conhece bem o passado, conhecerá igualmente o futuro. É justamente a idéia de um futuro impossível de ser conhecido (a não ser pela revelação divina) que a história de salvação judaico-cristã vai estabelecer.

³⁷ LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 21

³⁸ Pode parecer que ao fazermos menção anteriormente à história como *locus* próprio da contingência e agora estabelecermos a natureza humana (imutável) como suporte das ações das quais se alimenta a história, haja aqui alguma contradição. No entanto, o que ocorre é que *apesar* da natureza humana ser imutável, as ações que dela decorrem não o são, ao contrário são puramente contingentes; e é a estas ações que a história se refere e não às razões por trás delas. Dessa maneira, o fato de que no dia Z o soldado D tenha assassinado o comandante X é um evento histórico completamente contingente – ele poderia simplesmente não ter acontecido – no entanto, isso não impede que não se possa prever outros assassinatos no futuro, pois faz parte da natureza humana o ato de assassinar.

Contra esse plano de fundo da concepção grega de história torna-se simples entender o porquê da escolha feita por Löwith da *escatologia* judaico-cristã enquanto raiz da filosofia da história, pois é essa escatologia que vai postular *o futuro enquanto um elemento incognoscível*. Introduzida essa outra maneira de se reconhecer o tempo (e a história), o futuro passa a ser algo com o qual se mantém uma relação de *espera*, e cujo conhecimento não é mais possível. Perceba-se que a própria idéia de *profecia* – as profecias do Novo Testamento são a principal fonte de Löwith – de algo que é *profetizado* ao invés de *predito* parece só ganhar sentido frente a um panorama histórico-temporal em que o futuro seja completamente opaco, em que aquilo que está por vir seja completamente estranho, inteiramente não-familiar. Assim sendo, as características que Löwith retira da escatologia judaico-cristã no intuito de trazer a lume sua concepção de história são estas: 1) O futuro é o objeto das profecias de salvação *reveladas* por Deus aos profetas hebreus, dessa maneira, *o futuro é completamente independente do passado*; assim como 2) tanto o passado quanto o presente só adquirem significado quando observados com relação ao futuro, ou seja, *o princípio de significação tanto do passado quanto do presente é o futuro*; o que está por vir, o que *ainda* não aconteceu, mas *vai* acontecer (daí o caráter *de salvação* da escatologia judaico-cristã).

Desse modo, existe uma diferença fundamental entre as concepções judaico-cristã e grega de história: a possibilidade de *predizer* o futuro. Para a concepção grega, a predição do futuro não só é possível como se apresenta enquanto uma *dedução* a partir do que já aconteceu – além das já citadas práticas de adivinhação e oráculos. Uma

inferência racional permitida pela cosmologia da repetição, cuja consequência é a impossibilidade de ocorrer no futuro algum evento que seja completamente anômalo em comparação ao que já ocorreu no passado. Já na concepção judaico-cristã, os acontecimentos vindouros não só são inteiramente autônomos com relação ao que já ocorreu, como tampouco podem ser preditos; ao contrário somente Deus pode revelá-los.

Toda essa análise de duas tradições bastante diversas entre si, mas cujos traços são plenamente reconhecíveis em boa parte do pensamento moderno, permite a Löwith emitir a seguinte consideração: “*No pertenecemos ni a la antigüedad clásica ni al cristianismo antiguo, sino que somos modernos, esto es, un compuesto más o menos inconsistente de ambas tradiciones*”³⁹. Esta frase praticamente resume toda a construção da obra de Löwith, se não estivesse faltando ainda um componente para finalizar sua tese.

Os gregos prediziam o futuro, pois este lhes era familiar. Os profetas hebreus do Novo Testamento, por sua crença na revelação divina, depositaram sua *fé* no futuro; e assim, ao tornar este algo completamente extrínseco ao passado, o lançam em um domínio incognoscível ao homem, o domínio da vontade divina – que não pode ser confundida com a fatalidade, por se tratar de uma vontade pessoal⁴⁰. Agora bem, como já foi afirmado aqui, traços de ambas as concepções podem ser reconhecidos no pensamento sobre a história construído com o advento da modernidade. Talvez se pudesse mesmo observar tal pensamento em sua completude como uma passagem do

³⁹ LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 35

⁴⁰ LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 21

embate, constitutivo da civilização ocidental, entre fé e razão. Pois se um *princípio* unificador em história – criação, segundo Löwith, da filosofia da história moderna – não pode ser tomado como uma predição do futuro (no sentido de um oráculo, por exemplo) ele, no entanto, concede cognoscibilidade à história; posto que essa tem uma ordem que pode ser conhecida (via apreciação do passado) e que, ao estabelecer as bases para o presente pode, em alguma medida, determinar o futuro. Sobretudo, essa maneira de encarar a história permite libertar tal pensamento do incômodo de ter de se submeter à revelação divina. Até aqui pareceria então que a filosofia da história seria uma construção que devesse mais aos gregos do que aos profetas hebreus; contudo, como já foi explicitado, a própria idéia de *filosofia* da história perante o mundo filosófico grego seria um contra-senso. Resta assim, enquanto elemento originário da filosofia da história, a escatologia judaico-cristã. Todavia, essa escatologia nos traz ainda um outro problema, pois se ela prepara o futuro enquanto o lugar do *novo* por assim dizer – o que jamais aconteceu antes, logo pura *criação* divina – essa escatologia ainda é um discurso *teológico*. Nesse sentido, sua relação com o futuro é de fé e esperança, não cabendo com relação a este nem predição (por sua relação com o passado) nem determinação (por sua relação com o presente); mais uma vez, o futuro só deixa de ser opaco ao homem por meio da revelação divina, por ser fruto de Sua vontade.

Toma parte aqui, portanto, o elemento final da tese de Löwith: a filosofia da história é uma *secularização* da escatologia judaico-cristã. Antes, porém, de continuarmos, uma consideração: Vale a pena lembrar aqui que o estabelecimento do futuro enquanto algo que se espera não é a única característica da escatologia cristã. Tão

importante quanto esta é a sua outra característica, qual seja, a de que o princípio de significação tanto do passado quanto do presente é o futuro; uma vez que é neste que reside a salvação. Dessa maneira, tem-se a constituição de uma *direção* escatológica⁴¹, ou seja, as ações humanas presentes e passadas só adquirem sentido quando observadas em direção ao futuro, pois é lá que reside o significado fundamental da existência humana que é a salvação. Temos aqui o retorno à expressão *dirigida a um significado fundamental* que Löwith coloca em sua definição de filosofia da história.

Voltando à idéia de secularização da escatologia cristã enquanto elemento definidor da filosofia da história, podemos agora prosseguir em sua acepção: Tal idéia significa que, ao destituir a providência divina de seu caráter de elemento regente da história, e colocar em seu lugar a razão humana – como a referência a Voltaire no início do texto ilustra bem – temos a passagem de uma direção escatológica com vistas à salvação, a uma direção *progressiva* com vistas à superação humana. E, mais importante, o que se mostra, portanto, é a passagem de um *princípio* de significação da história definido e *transcendente* (a salvação humana postulada pela idéia de Deus) para um outro, *indefinido* e *imanente* (a crença em uma certa idéia de *perfectibilidade* do homem a ser alcançada pelo próprio homem num futuro em aberto; como, por exemplo, o sonho iluminista de uma sociedade puramente racional⁴²). Assim sendo, a filosofia da

⁴¹ LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 16

⁴² Observe-se, por exemplo, o comentário de Löwith acerca da obra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet – escrita em 1793 e publicada postumamente em 1795: “Ciencia pura, experimento y cálculo, ‘sin mezcla alguna de superstición, prejuicio o autoridad’, transforman la profecía arbitraria en un pronóstico racional que nos permite reemplazar la providencia divina por la previsión humana. En particular, la aplicación de la aritmética de combinaciones y probabilidades nos permitirá determinar con precisión casi matemática ‘la cantidad de bien y de mal’. El perfeccionamiento que podemos esperar afectará también a nuestras facultades físicas e morales, y entonces ‘llegará o momento en el cual el sol no observará en su curso más que naciones libres, que no reconozcan más

história seculariza o que era uma direção escatológica em uma idéia de *progreso*, uma idéia de evolução progressiva rumo a estágios mais elevados de experiência e satisfação humanas.

Observação final de Löwith e prognóstico crucial das crenças subterrâneas à filosofia da história (ao menos, em seu viés iluminista): conceber a história segundo uma idéia de evolução progressiva garantida pelo intelecto e vontade *humanos* significa, em alguma medida, ambicionar a eliminação do problema do mal⁴³.

subordinación que a su razón, en las cuales no existirán ni esclavos ni tiranos, ni sacerdotes ni sus instrumentos, fuera de la literatura o de la historia'." LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 136

⁴³ LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 13

CAPÍTULO 2: AS FONTES DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: VOLTAIRE, HERDER, HEGEL E KANT

Voltaire e Herder: Iluminismo e Romantismo

Parece certo que a obra de Löwith não faz justiça à complexidade do panorama delineado no início do texto acerca do pensamento histórico dos séculos XVIII e XIX – ou antes, para ser mais exato, na passagem do século XVIII ao XIX. Isto é tão mais verdade se levarmos em conta que Löwith – ainda que se refira à constituição por parte de Vico do *mundo histórico*⁴⁴ – em nenhum momento se refere em seu livro nem à obra de Herder, que detém notória importância quanto à constituição da história enquanto processo *criador* – ao invés da mera “coletânea de erros humanos” tão ao gosto dos iluministas – tampouco à de Kant⁴⁵, que, ainda que não tenha no pensamento histórico seu forte, com a escrita de seu opúsculo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* demonstra ser um ponto de inflexão fundamental para o desenvolvimento da reflexão histórica em solo alemão. No entanto, se a tese geral löwithiana da secularização parece tender ao exagero quanto ao teor religioso dos

⁴⁴ LÖWITH, Karl. Op. Cit. pp. 168 e ss. Ainda que, em sua análise do pensamento viconiano, os pontos mais sublinhados por Löwith sejam justamente o catolicismo de Vico e a importância da religião em sua obra.

⁴⁵ Eis tudo o que Löwith tem a dizer sobre o pensamento histórico de Kant: “En la teología de la Historia, los designios ocultos que se desarrollan con necesidad providencial en las decisiones y pasiones de los hombres dependían de Dios; en la filosofía de la Historia de Kant, de un oculto designio de la Naturaleza”. Nem uma palavra a mais. LÖWITH, Karl. Op. Cit. pp. 92-3

pensadores analisados⁴⁶ em sua obra, existe um ponto bastante importante a animar sua tese; ponto este que, para nossos propósitos aqui, pode inclusive ser apropriado independentemente das conseqüências de tal tese.

Este ponto se apresenta na definição dada por Löwith de filosofia da história como uma *interpretação sistemática da história universal*. Com efeito, o que está em jogo aqui – e o que, no entender de Löwith, torna a filosofia da história moderna um empreendimento derivado da interpretação teológica da história – é justamente este caráter de *universalidade* exigida por tal compreensão filosófica da história, assim como também o tipo de *suporte* que tal formulação demanda. Ora, esta universalidade não pode jamais estar baseada no registro empírico da realidade histórica⁴⁷. Uma reflexão acerca da história que fundasse sua universalidade na amplitude da matéria histórica analisada conseguiria apenas ser uma reflexão mais ou menos *geral*, não universal. Uma tal situação se mostraria fora de foco. Aquilo que realmente permite a constituição de uma tal *história universal* é o fato de ela estar fundada em um *princípio* (metafísico, se assim se quiser denominá-lo) de *significação* que é em si mesmo externo à história, que não faz parte dela; mas que, apartado da mesma, a *conforma*. E a existência, neste tipo de reflexão filosófica da história, de um tal princípio é o que concede também o seu caráter *sistemático*. Pois, em se tratando de história, todo o infatigável conjunto de eventos e acontecimentos sociais de que se ocupa tal disciplina será unificado em uma sucessão significativa, ou seja, a história será observada enquanto um *todo* organizado,

⁴⁶ No caso de sua análise de Marx, por exemplo, Löwith não vê o menor constrangimento em identificar no *Manifesto Comunista*, em sua “estrutura profunda”, nada menos que o milenar messianismo e profetismo judaicos, inalterados após “dois mil anos de história econômica”. LÖWITH, Karl. Op. Cit. pp. 68 e ss.

⁴⁷ Como muito bem aponta a crítica de Löwith a Voltaire. LÖWITH, Karl. Op. Cit. P. 160

sustentado por uma idéia de *sentido*; que, por sua vez, aponta para uma outra idéia: a de *finalidade*. Temos, portanto, a constituição do caráter *teleológico* de toda filosofia da história – a imputação de uma finalidade à história para que se descortine o significado profundo do agir humano em história. No entanto, não se pode esquecer que tal questão acerca do sentido da história é posta não nos termos da história empírica (ou antes, não *apenas* nestes termos), dos fatos históricos que grassam a cada momento histórico observado isoladamente, mas nos termos do que significa o próprio *transcorrer histórico* enquanto parte da existência humana – ou antes, da existência da própria humanidade. Daí, a idéia de sentido *oculto* da história, que somente uma compreensão filosófica do objeto poderia revelar.

A partir da definição de Löwith, portanto, podemos chegar a uma delimitação *formal* do que seja filosofia da história. No caso, como sendo aquele tipo de reflexão histórica em que se postula a *regência* da história por parte de um princípio *externo* à própria história, autônomo com relação a ela, mas que, contudo, *impõe* sentido e significado a esta. Entretanto, antes que nos adiantemos mais nesse tópico, há algo que deve ser sublinhado aqui. Uma das conseqüências mais importantes deste tipo de pensamento histórico é justamente a crença de que *a história não tem sentido nela mesma*. A história se apresenta neste viés como um amontoado confuso de atos, geralmente bárbaros e violentos, e necessita, assim, de um princípio que a torne, se não suportável, ao menos, compreensível. Deste modo, o que se apresenta é não só um preconceito geral contra a história, como também, e principalmente, uma tremenda incapacidade de se *pensar* historicamente.

De tal incapacidade, já observamos aqui o quanto o Iluminismo nos dá testemunho. Agora, no entanto, vamos analisar brevemente o pensamento histórico daquele a quem, se muitas vezes foi imputada a paternidade do Iluminismo, foi também quem (paradoxalmente, talvez) cunhou o termo “filosofia da história”: Voltaire.

Retomemos aqui, contudo, uma evidência. De fato, o Iluminismo, enquanto movimento, detém o mérito de ter se voltado para a história, ainda que na esteira de uma época especialmente conturbada. O problema aqui, entretanto, é a maneira como tal virada em direção à história ocorre. Onde se poderia ter havido um ímpeto de renovação com relação às formas de se observar a história, um maior cuidado com vistas a analisar o significado de termos como “tradição” e “costume”; ou mesmo, uma tentativa efetiva de constituição de uma ciência histórica, sob novas – e específicas – formas de investigação do material histórico, o que se observa, retrospectivamente, é pouco mais do que um uso *político* da história, com o intuito (justificado, sem dúvida, mas nem por isso impune) de abater as estruturas institucionais do clero e da corte de então⁴⁸. A partir disso, torna-se possível perceber que, em se tratando dos iluministas, a história era utilizada como *meio* para um determinado fim; e não, como um objeto significativo, ou mesmo, *válido* por si próprio.

⁴⁸ “Considerar qualquer fase da história como inteiramente irracional é olhar para ela, não como historiador, mas como publicista, como polemista de panfletos de circunstância. (...) Por esta razão, escritores como Voltaire e Hume fizeram muito pouco, no sentido de aperfeiçoar os métodos da investigação histórica. Retomaram os métodos delineados, na geração precedente, por homens como Mabillon, Tillemont e os bolandistas, mas não os utilizaram com um espírito verdadeiramente investigador. Não estavam suficientemente interessados pela história, em si mesma, para prosseguirem a tarefa de reconstituir a história de períodos obscuros e remotos”. COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. pp. 104-5

Neste sentido, existe realmente em Voltaire uma preocupação bastante especial para com a história, ainda que não seja de um tipo que leve a um pensar genuinamente histórico. Em seu *Dicionário Filosófico*, Voltaire escreveu um verbete chamado *História*, no qual nos apresenta suas principais idéias acerca desta disciplina, a qual o próprio Voltaire qualifica como *arte*⁴⁹. No entanto, condizente com a mentalidade iluminista, o que se mostra no verbete sobre a história de Voltaire, é menos uma investigação metodológica ou epistemológica sobre a história – ainda que o verbete carregue uma seção intitulada “Do método, da maneira de escrever a história e do estilo” – do que a análise, e *crítica*, de dois temas específicos. O primeiro deles é o modo extremamente preconceituoso com que a Europa observa outras civilizações e povos não cristãos (ainda que o próprio Voltaire se mostre preconceituoso em alguns momentos⁵⁰). A razão da veemente condenação de tal postura européia parece ser a percepção voltaireana de que a causa destes preconceitos é justamente a história narrada em termos religiosos, tal como mantida pelas autoridades eclesiásticas – tal história, por não aceitar um tratamento racional dos fatos ali descritos, apenas serviria à manutenção da ignorância e à manipulação da Igreja. O segundo tema é a implacável crítica cerrada aos elementos mágicos e religiosos presentes na história praticada pelos antigos⁵¹, e à

⁴⁹ VOLTAIRE. “História”. *Dicionário Filosófico*. Col. Os Pensadores. Ed. Abril: São Paulo, 1978. p. 205

⁵⁰ De fato, Voltaire foi um entusiasta de civilizações não européias e não cristãs, principalmente China e Índia, sobre as quais escreveu: “A China e a Índia foram sempre omitidas de nossas pretensas histórias universais, embora sejam as duas nações mais antigas de todas as que subsistem ainda hoje, as que possuem os países mais belos e mais vastos, as que inventaram quase todas as artes antes que tivéssemos conhecido algumas”. Entretanto, este mesmo entusiasmo não é visto quando se trata do Novo Mundo, cujos povos são rapidamente retratados como se fossem preguiçosos. VOLTAIRE, Idem, pp. 204, 205

⁵¹ “Os primeiros fundamentos de toda História encontram-se nas narrativas que os pais fazem aos filhos e que são transmitidas depois de geração em geração. (...) Com o tempo a fábula cresce e a verdade diminui: por este motivo todas as origens dos povos são absurdas. (...) Sabe-se como impera o maravilhoso ridículo na história dos gregos. Os romanos, tão sérios, também não deixaram de envolver em fábulas a história de seus primeiros séculos”. VOLTAIRE, Idem, p. 204

história *sagrada* como um todo – inclusive, e principalmente, aquela praticada em sua época⁵². Desde que Voltaire vivia sob o jugo de um regime absolutista, com sua notória junção entre Estado e Igreja, e o próprio modo como a autoridade religiosa dominava a mentalidade européia em seu tempo⁵³, não é difícil perceber o quanto os dois temas – e suas respectivas críticas – estão intimamente ligados. E, assim sendo, a divisão estabelecida por Voltaire entre história *sagrada* e *profana*⁵⁴ se mostra emblemática destes embates.

Afirmamos acima, no entanto, que de fato existiria em Voltaire uma preocupação peculiar com a história. Acerca de tal fato, a pergunta, e subsequente resposta, seguintes servirão de exemplo: “*Qual é a história útil? Aquela que nos mostra nossos deveres e direitos sem ter a aparência de nos querer ensiná-los*”⁵⁵. Se retivermos em mente a já apresentada distinção entre história sagrada e profana, não nos será difícil imaginar qual o tipo de história que se encaixa nesta demonstração de “utilidade”. Com seu típico viés racionalista, a afirmação de Voltaire não deixa dúvidas: somente uma história que aceite submeter aquilo que narra ao agudo tratamento imposto pela razão merece esta denominação. O resto é fábula e impostura. E que tipo de história aceitará tal sujeição? Decerto não será a sagrada, pois este procedimento a que Voltaire se refere implicaria

⁵² Löwith mostra, por exemplo, que o *Essaies sur les moeurs et l'esprit des nations* de Voltaire foi escrito em direto confronto com o *Discours sur l'histoire universelle* do bispo Bossuet. LÖWITH, Karl. Op. Cit. p. 152

⁵³ “Temos vinte histórias dos estabelecimentos portugueses nas Índias, (...) Repetem em todos os escritos que os indianos adoram o diabo. Os capelães de uma companhia de comércio já partem com esse preconceito e assim que vêem figuras simbólicas nas costas de Coromandel não deixam de escrever que são retratos do diabo, que estão em seu império e que vão combatê-lo. Não percebem que somos nós os adoradores do diabo Mamon, e que vamos levar-lhe nossos votos a seis mil léguas de nossa pátria para dele obter dinheiro”. VOLTAIRE, Op. Cit. p. 209

⁵⁴ “A história dos acontecimentos divide-se em sagrada e profana”. VOLTAIRE, Op. Cit. p. 204

⁵⁵ VOLTAIRE, Op. Cit. p. 206

seguramente na recusa do *dogma*, que encontra sua fundamentação em não outro lugar que não a *fé*. Desta maneira, resta à história profana, ou seja, *laica*, tomar sua posição na consciência humana.

Assim, ao constituir a distinção entre história sagrada e profana, com uma clara sugestão pela segunda – a história que nos *mostra* algo sem, contudo, *nos querer ensinar-lo*; ou seja, história passível de ser criticada, examinada, e mesmo, refutada, mas nunca história *aceita* dogmaticamente – Voltaire acaba por apontar uma conseqüência subterrânea em sua formulação, qual seja, a de que a história laica *desmascara* o manto supersticioso, religioso e mágico, que envolve o homem antigo e pré-iluminista.

Esta atitude de Voltaire está, obviamente, em consonância com o espírito científico-racionalista de sua época (e do qual ele próprio é um dos principais, se não o principal, porta-voz). Espírito este que, não resta dúvida, foi importante para que a história saísse de um estágio e passasse a outro, com uma maior atenção às evidências, documentos e outros objetos que atestem a veracidade dos fatos – ao mesmo tempo em que abandonaria alguns vícios, os quais Voltaire chega a relatar de maneira quase folclórica⁵⁶. Não se mostra claro, no entanto, se Voltaire efetivamente observa a história profana como algo mais do que um instrumento *político* em sua luta contra o domínio

⁵⁶ “Mas o mais instrutivo é a justiça rigorosa dos clérigos para com todos os príncipes que os desgostam. Com que candura imparcial São Gregório de Nazianzo julga o Imperador Juliano, filósofo! Declara que este não temia o diabo e que mantinha contato secreto com ele, mas que um dia os demônios lhe apareceram envoltos em chamas e sob figuras hediondas e que os expulsou fazendo por inadvertência o sinal da cruz. Chama-o de ‘furioso’, de ‘miserável’. Assegura que imolou rapazes e moças todas as noites em sua adegá. É assim que fala do mais clemente dos homens, que nunca se vingou sequer das invectivas do próprio Gregório. E como o melhor método para caluniar um inocente é fazer a apologia de um culpado o santo de Nazianzo não teve dúvidas em fazer o elogio do predecessor e tio de Juliano, Constâncio, que mandara matar seu tio Júlio mais seus dois filhos, os três declarados augustos. Mandou matar também Galo, irmão de Juliano. (...) Mas era um devoto e orava muito. E, assim, Gregório faz seu panegírico. Se é dessa maneira que os santos nos ensinam a verdade, que não devemos esperar dos profanos, sobretudo quando são ignorantes e apaixonados?” VOLTAIRE. Op. Cit. p. 207

eclesiástico – a atestar isto, a falta de qualquer consideração em profundidade do tipo de conhecimento que a história pode promover. “*Toda certeza que não encontre uma demonstração matemática é uma simples probabilidade. A certeza histórica é dessa espécie*”⁵⁷. Ou seja, a história enquanto ramo de conhecimento *genuíno* se apresenta de maneira ambígua, posto que não matematizante, logo, não científica (cartesianismo).

E não seria esta uma das conseqüências diretas da severa crítica feita por Collingwood a respeito do pensamento iluminista a respeito da história? Uma confiança praticamente total na concepção científica do mundo a impedir o surgimento, ou ao menos o fortalecimento, de uma concepção histórica, não do mundo, certamente, mas daquilo que nele se mostre humano, os povos e as sociedades, enfim. Ao invés disso, observa-se uma tentativa de se criar uma “ciência da natureza humana” cujo substrato substancialista inequívoco não permite que se *historicize* tal propriedade, o que leva a afirmações como:

“Tais observações [astronômicas] revelam que os babilônios formavam um povo organizado muitos séculos antes delas, pois *as artes são obra do tempo e a preguiça natural dos homens deixa-os por milhares de anos reduzidos aos conhecimentos e aos talentos necessários para a alimentação e para a defesa contra as injúrias do clima e do ataque recíproco*. Pode-se julgar a veracidade dessa afirmação examinando-se os germanos e os ingleses, no tempo de César, os tártaros, hoje em dia, dois terços da África e todos os povos encontrados na América, com exceção dos reinos do Peru e do México e da república de Tlascalá. Lembremo-nos ainda de que nesse Novo Mundo ninguém sabia ler ou escrever”. (grifos nossos).⁵⁸

Ou seja, tudo se passa como se existisse uma *escala*, um padrão *único* para as realizações humanas, pois só há *uma* natureza humana – portanto, as diferentes

⁵⁷ VOLTAIRE. Op. Cit. p. 207

⁵⁸ VOLTAIRE, Op. Cit. p. 204

sociedades não são vistas como constelações singulares e distintas, com seus valores e práticas com significação própria, mas como manifestações empíricas de uma mesma substância: a já citada natureza humana. Nesse sentido, mais uma vez, tudo ocorre como se a trajetória a ser percorrida da utilização do vestuário à criação da escrita, por exemplo, tivesse de ser a *mesma* em qualquer lugar do planeta, com qualquer povo, sob quaisquer condições. Não é possível a uma civilização “dar saltos” na escala, assim como um povo que ainda não tenha desenvolvido escrita só pode “estar atrasado”, ou mesmo ser refém da “preguiça natural” do homem. Em suma, não existe *desenvolvimento histórico*, mas apenas *natural*, do homem. Aquilo que as sociedades são, enquanto resultado da atividade humana, deve-se, em primeiro lugar, às propriedades naturais do homem – estejam estas em suas formas “primitivas” ou tenham ascendido ao estágio “esclarecido” – e não, às circunstâncias sócio-históricas que constituem *todas* as sociedades. Portanto, não é que a história, enquanto domínio cognitivo, esteja subjugada à natureza. Não, a história, enquanto domínio cognitivo *próprio* simplesmente não existe. A mentalidade iluminista se refere à história, mas não está ela mesma em uma *perspectiva* histórica.

Isto se mostra tão mais verdadeiro se, acompanhando a posição collingwoodiana acerca da debilidade geral da historiografia feita naquele período⁵⁹, observarmos uma inconsistência interna a esta mesma historiografia. Pois, se o passado tradicional é somente “erro e impostura” (irracionalidade pura) e o aparecimento da era científica, a redenção da razão (racionalidade pura), como tal acontecimento pôde ocorrer? O

⁵⁹ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 107

alvorecer da era moderna, para um leitor que leia hoje estes autores, só pode merecer a incômoda denominação de *milagre*, pois como pode da irracionalidade pura advir a racionalidade pura? Daí, a afirmação de Collingwood de que a história neste período jamais saiu “do nível da propaganda”⁶⁰. E a assombrosa constatação da *falta*, no pensamento histórico iluminista, da *percepção* de que o *passado tem de ter feito parte* da criação do presente. Tal não é outra coisa que a idéia mesma de *desenvolvimento histórico*; a idéia de que o presente é *resultado* do desenvolvimento de algo que efetivamente tomou forma no passado – o que não quer dizer que não existam rupturas no desenvolvimento das sociedades ou que tudo o que há hoje se apresenta somente enquanto uma constituição *derivativa* do passado (como, por exemplo, Löwith afirma ser a modernidade com relação à Idade Média), sem contribuição essencial a este. O que não existe é ruptura *absoluta* com o passado, nos termos de uma *novidade* total e extrema. Se isto hoje nos parece óbvio, não o era para os iluministas – ou, pelo menos, a historiografia destes nos permite aventar esta suposição – neste sentido, tal idéia de desenvolvimento histórico ausente no iluminismo deve apresentar seu certificado de origem em outro lugar da consciência européia, qual seja, no movimento romântico.

Desta maneira, devemos ao Romantismo, especialmente em sua feição alemã, as bases sobre as quais uma certa idéia de desenvolvimento histórico pôde ser alcançada. Johann Gottfried von Herder vai despontar aqui como principal figura deste controvertido movimento, ainda que apenas para efeito dos objetivos que almejamos nos limites deste trabalho, pois mesmo sendo de notória importância a obra de Herder

⁶⁰ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 108

para a constituição do movimento romântico, este é não menos decisivamente complexo e amplo para ser reduzido a apenas uma personagem. Entretanto, antes de analisar brevemente o pensamento histórico de Herder, vamos indicar duas idéias que perpassam algo que poderia ser considerado – de maneira superficial, é certo – como a contribuição essencial do Romantismo para o desenvolvimento do pensamento acerca da história no Ocidente.

A primeira destas idéias seria a *valorização do passado enquanto tal*, enquanto uma etapa do desenvolvimento do espírito humano *genuíno e válido em si mesmo*⁶¹. O quanto tal concepção se afasta do conteúdo historiográfico iluminista é algo que se mostra por si. A segunda seria a constituição da história enquanto *processo histórico*, ou seja: a concepção de que a história se dá enquanto um *processo*; o que equivaleria a dizer que não existe criação a partir do nada, mas que aquilo que ocorre historicamente se apresenta como um desenvolvimento contínuo. Desta maneira, nos termos da concepção romântica a história se mostra enquanto um processo de *desenvolvimento da razão humana*, cujo emblema maior é a passagem da selvageria à civilização. No

⁶¹ Ao se referir a esta característica presente no pensamento histórico do Romantismo alemão, Collingwood não deixa de argumentar que a fonte desta concepção estaria na obra do pai francês do romantismo, Jean-Jacques Rousseau. O mito rousseauiano do “bom selvagem” é, de resto, bastante conhecido, mas as conseqüências que ele implica aqui, se não deixam de ser políticas, se aproximam mais da idéia de uma certa pedagogia – como se sabe, Rousseau também desenvolveu teorias acerca da educação, mais notadamente em sua obra semi-ficcional *Emílio ou Da Educação*. A idéia aqui é que assim como as crianças, ainda que com pouca idade, já possuem uma vida própria com concepções próprias, o dever do professor seria não o de julgar ou tolher tais concepções, mas o de respeitando-as ajudar a criança a desenvolvê-las da maneira mais adequada a ela mesma – não esquecendo que Rousseau era um proponente da *bondade natural* do homem contra os vícios da vida urbana e civilizada. Portanto, é esta concepção acerca da educação, segundo Collingwood, uma das doutrinas rousseauianas que mais influenciaria o olhar dos românticos não só com vistas à relação homem-natureza (o homem natural estando mais próximo da moralidade do que o homem civilizado, porque menos corrompido pela vida nas nascentes sociedades urbanas), mas também com vistas à história: “Esta concepção, aplicada à história, significa que o historiador nunca deve fazer aquilo que os historiadores iluministas faziam sempre, isto é, olhar com desprezo e aversão para o passado, mas deve olhar para ele com simpatia e encontrar nele a expressão de realizações humanas genuínas e válidas”. COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 118

entanto, é importante frisar, esta passagem não se mostra como uma separação abrupta e abismal, como na concepção iluminista, mas como uma *sucessão* paulatina e gradual em que cada etapa civilizacional toma parte na constituição do todo. Neste ponto é possível fazer referência a um conceito de importância capital para o movimento romântico, que é justamente o conceito de *formação (Bildung)*⁶². Este é um termo que traz consigo um campo semântico bastante extenso, pois ainda que possa ser considerado um equivalente à “educação” ou “cultivação”, ele aparece mais frequentemente ligado a uma idéia de *constituição*. Nesse sentido, é possível a referência à *formação* (constituição) da personalidade em um indivíduo; em termos histórico-culturais, *formação* de um povo ou de uma nação; e mesmo, em um sentido *biológico*; no caso, *formação* de um ser biologicamente organizado⁶³.

Portanto, a questão aqui é que a história vai ser percebida como o cenário de *formação (Bildung) do espírito humano* em termos civilizacionais. Isto significa que de objeto irracional e desvalorizado a história passa a ser um empreendimento carregado de sentido, pois agora, o que era antes visto como puro erro se transmuta em passagem *necessária* para aquilo com o que nos reconhecemos. O passado não é mais algo apartado de nós, distante; ele agora faz parte daquilo a que nos referimos como nosso,

⁶² Segundo Brauer, o termo *Bildung* aparece nos círculos alemães a partir de Leibniz, mas o acontecimento central para a instauração do termo parece ter sido a tradução para o alemão da obra *Formation of a genteel character* de Shaftesbury, em 1738; autor este que parece ter tido uma enorme influência sobre o movimento romântico alemão, mas especialmente sobre Herder. BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 89. nota 3. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 135

⁶³ “Al igual que la castellana ‘formación’, el término [*Bildung*] tiene un sentido más amplio que el de ‘educación’, que es un proceso que pasa por la conciencia. *Bildung* se refiere al carácter y conserva la ambigüedad con la que juega Herder (y más tarde Hegel) de poder describir también un fenómeno natural (en expresiones como ‘formación de...una planta, de una roca, de un órgano, etc.’)”. A atestar a importância do termo, não à toa o título do primeiro trabalho de Herder em filosofia da história se chama justamente *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade (Auch eine Geschichte zur Bildung der Menschheit)* de 1774. BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 89

uma vez que isto nada mais é que o desenvolvimento necessário do passado. No entanto, como que a atestar a ambigüidade própria do termo, esta formação do espírito humano será tratada muitas vezes pelos pensadores românticos (e, dentre estes, de maneira especial por Herder) como *análoga* ao desenvolvimento de um indivíduo – e, dessa forma, o uso de metáforas orgânicas para a descrição das sociedades. Nesse sentido, os estágios mais antigos da civilização, observados como mais impulsivos e violentos, serão muitas vezes referidos como a *infância* da civilização; e os mais recentes, percebidos como mais racionais – ainda que menos vitais – como sua *maturidade*⁶⁴.

No entanto, há que se sopesar uma das características definitivas deste esboço de concepção romântica da história, qual seja, a da *necessidade* inerente a este processo de formação do espírito humano que foi então denominado de história. Com efeito, a crença subterrânea fundamental da atitude do pensamento romântico de valorizar em si mesmas épocas anteriores a sua, é a de observar a história enquanto um processo *necessário*. Como Collingwood aponta a questão:

⁶⁴ A analogia entre o desenvolvimento de um indivíduo e de uma civilização se apresenta aqui de modo claro e isto parece ser um lugar-comum do movimento romântico, assim como um tema recorrente na obra de Herder. Como comenta Brauer a respeito do trabalho de juventude de Herder, *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*: “La reconstrucción de la historia que Herder lleva a cabo en este texto tiene como hilo conductor un paralelismo entre las fases del desarrollo biológico del individuo y las etapas del proceso civilizatorio”. No entanto, conclui em seguida: “Esta analogia no es nueva, ya había sido utilizada por autores clásicos y contemporáneos”. Sobre este mesmo tópico afirma Berlin, acentuando um certo caráter reacionário a esta posição: “No que diz respeito à noção da sociedade como um organismo, que Burke e Herder exploraram tão extensamente, já era, certamente, muito antiga naquela época. O uso de metáforas orgânicas é tão velho, no mínimo, quanto Aristóteles (...). Efetivamente, nada existia de novidade nesta noção; muito pelo contrário, ela representa, quando muito, uma volta deliberada a pontos de vista mais antigos da vida social”. BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 88. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 136

“Segundo esta concepção, [a educação da humanidade] os estágios passados, a história conduziram *necessariamente* ao presente; uma dada forma de civilização só pode existir quando o tempo está apto a recebê-la e tem o seu valor precisamente porque são aquelas as condições de sua existência. (...) Assim, os românticos concebiam o valor dum estágio histórico passado, como a Idade Média, de modo duplo: em parte, como algo de valor permanente em si mesmo – como uma realização única do espírito humano – e, em parte, como ocupando o seu lugar no curso dum desenvolvimento que leva a coisas de *valor ainda maior*”. (grifos nossos).⁶⁵

Ou seja, o passado não é percebido *apenas* nos seus próprios termos. Simultaneamente a isto, ele é visto como *meio* para uma *finalidade*, qual seja, a constituição do presente. Neste sentido, os eventos ou mesmo as épocas passadas são tomadas em uma *dupla* valoração. Não apenas como eventos que portam seus próprios valores, genuínos por si mesmos, mas também como meio para realizações humanas de ainda *maior* valor: o presente, claro está. Com toda certeza, ninguém discordaria de que o presente é resultado de ações e eventos ocorridos no passado, e neste sentido é óbvio que aquilo que houve *teve de* ocorrer para que o presente viesse a existir. No entanto, isto é apenas a superfície da questão, pois é algo bastante diferente a afirmação de que aquilo que aconteceu, aconteceu por necessidade *inerente* ao evento – de maneira *teleológica* – ou antes, aconteceu de maneira *contingente*⁶⁶. Por meio da escolha entre

⁶⁵ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 119

⁶⁶ *Contingência* aqui é um conceito que deve ser usado com cuidado. Se a história é uma narrativa *verídica* de ações humanas ocorridas no passado, então é óbvio que a contingência extrema, o *acaso* total a reinar sobre a história, se mostraria uma mistificação tão infrutífera e derrisória quanto a concepção de uma necessidade férrea a comandá-la. Aos seres humanos quando cometem suas ações é razoável *imputar* racionalidade a estas, visto que a determinar tais ações deve haver algum tipo de esquema conceitual, crença, ou mesmo um simples senso de estratégia – deixar de incorrer nesta imputação de racionalidade provavelmente teria como resultado a impossibilidade de compreensão de qualquer ação humana em qualquer contexto. No entanto, se a imputação de racionalidade às ações humanas no passado termina por apontar não só seu significado, mas também permite assegurar um certo nível de necessidade via imputação de *finalidade* – as ações humanas não são arbitrárias, via de regra elas perseguem um fim – as *conseqüências* de tais ações se mostram indeterminadas. Ou seja, ainda que tenha controle sobre suas ações o agente parece ter muito pouco (se algum) controle acerca das conseqüências destas, situação esta da qual a história é pródiga em exemplos – para ficarmos em apenas um: Max Weber em sua obra “*Ética*

essas duas posições se apresenta a escolha pela existência ou não da filosofia da história – ao menos como esta se mostra na passagem do século XVIII ao XIX.

Ainda assim, resta muito claro o mérito do Romantismo alemão em inaugurar uma nova forma de encarar o passado, estabelecer uma certa idéia de desenvolvimento do gênero humano que podemos considerar como histórica e, dessa forma, abrir espaço para a constituição subsequente daquilo que nomeamos acima de consciência histórica⁶⁷. No entanto, com vistas à constituição da base sobre a qual uma tal consciência poderia surgir, faltaria ainda um ponto a ser confrontado. No caso, o fruto típico do racionalismo exacerbado que é a concepção uniforme da natureza humana tal como mantida pelos iluministas. Este ponto é importantíssimo, porque, como já foi afirmado, sem este ataque a tal posição o estatuto da história enquanto domínio *cognitivo* autônomo e independente da concepção científica do mundo é impossível de ser instaurado. Entretanto, tal ataque foi desferido; e a obra de Herder é, sem dúvida, sua primeira expressão.

A obra fundamental de filosofia da história de Herder chama-se *Idéias para uma filosofia da história da humanidade*⁶⁸, publicada em quatro volumes entre 1784 e

Protestante...” mostra, de maneira bastante interessante, que Lutero jamais pensou sua Reforma como o cisma eclesiástico que ela veio a ser. Daí, falar-se tanto em “ironia da história”, e o próprio Weber cunhar a significativa expressão “paradoxo das conseqüências”. Portanto, o termo *contingência* aqui neste trabalho terá como que um efeito *terapêutico* a nos lembrar das armadilhas da necessidade; pois, o cerne da questão é tentar compreender, ao fim e ao cabo, como a história pode ser simultaneamente um empreendimento pleno de sentido e isento de finalidade.

⁶⁷ “Quanto à sua inspiração, o método das ciências humanas remonta a Herder e ao romantismo alemão”. GADAMER, H-G. Op. Cit. p. 18. Lembrando que, para Gadamer, a própria existência das ciências histórico-sociais (ou “ciências humanas”, Gadamer trata tais denominações como intercambiáveis) já indica – ao mesmo tempo em que a *exige* – a existência da consciência histórica.

⁶⁸ HERDER, Johann Gottfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Editorial Losada: Buenos Aires, 1959. [Tradução espanhola do original alemão: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.]

1791⁶⁹. Neste tratado monumental e multifacetado, Herder se lança em uma exploração *empírica* – não só histórica como também *etnográfica* – de uma hipótese metafísica, a saber, *a história humana sendo compreendida como história natural*⁷⁰. Bem, até aqui pareceria que o romântico e, principalmente, contra-iluminista Herder não está assim tão distante do iluminismo de um Voltaire, dada a reiterada argumentação que aponta a redução da história à natureza como consequência do pensamento deste último. No entanto, à diferença do modo como o racionalismo científico-matematizante dos iluministas encara tal objeto, para Herder a referência à natureza significa algo mais do que se referir *apenas* aos objetos materiais que suportam nossa experiência.

Em Herder, a natureza é encarada de uma perspectiva *teológica* o que significa que esta é vista, primordialmente, como objeto da *criação* divina⁷¹. Neste sentido, não apenas a natureza terrestre, mas todo o Universo são expressões de tal criação e, assim sendo, estão dotados de uma *finalidade*. Se esta finalidade é clara – o desenvolvimento de organismos em níveis cada vez mais superiores⁷² – o modo como tal ocorre, ou teria de ocorrer, permanece obscuro. A Terra, e tudo o que nela existe – seres biológicos, mas também a natureza geográfica e climática – é visto como sendo uma *matriz* ou conjunto de forças (*Kräfte*)⁷³ que, em constante interação, terminam por criar não só o meio

⁶⁹ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 121

⁷⁰ BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 92

⁷¹ “A concepção geral de Herder acerca da natureza é francamente teológica”. COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 122. Ainda que Berlin não sublinhe muito este traço do pensamento herderiano, preferindo ressaltar o modo positivo em que Herder via as ciências naturais. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 134

⁷² Somente a título de esclarecimento, o termo “organismo” em Herder não se refere apenas aos seres vivos, mas a toda e qualquer criação divina que, constituída enquanto um complexo vital e dinâmico, está destinada a gerar outros organismos. Neste sentido, a própria Terra enquanto planeta que foi capaz de engendrar vida pode ser considerada um “organismo”. COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 121

⁷³ “Em geral ele concebeu a natureza como uma unidade na qual o *Kräfte*, ou seja, as forças misteriosas, dinâmicas e determinadas a encontrar um objetivo, cuja interação constitui todo o movimento e

natural em que vivemos, como também os seres biológicos: os vegetais, os animais e por fim, o homem. Isto é, existe uma progressão *interna* ao desenvolvimento destas formas de vida em que cada uma delas é vista como um aperfeiçoamento da última; desta maneira, o aperfeiçoamento da planta leva ao animal e o aperfeiçoamento deste culmina no homem, ser *racional e moral*. É importante lembrar que para Herder nenhuma destas formas de vida é um fim em si mesma, são todas meio para uma progressão posterior, exceto o homem, que “na sua vida racional e moral justifica a sua própria existência”⁷⁴. Ou seja, havendo na natureza uma escala progressiva de desenvolvimento de organismos e sendo ela mesma fruto da criação divina, esta não pode gerar um organismo supra-natural, ou seja, *divino*. Por conta disso, o ápice da criação seria o *homem* que enquanto ser moral e racional pode desenvolver-se em um ser *espiritual* sem, contudo, deixar de pertencer ao mundo natural. O homem seria assim um “elo entre dois mundos”⁷⁵, o mundo natural de que faz parte e o mundo espiritual que pode vir a ser realizado por ele.

Cabe adiantar aqui que – como é consensual entre seus diversos intérpretes⁷⁶ – Herder de maneira alguma apresenta suas idéias de maneira sistemática como o fazem

crescimento, fluem uma dentro da outra, se chocam, combinam e coalescem”. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. pp. 158-9

⁷⁴ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 122

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ “O livro de Herder contém uma surpreendente quantidade de pensamentos produtivos e valiosos. É uma das obras mais ricas e mais estimulantes, no seu gênero. Todavia, o desenvolvimento do pensamento é nele freqüentemente frouxo e apressado. Herder não era um pensador cauteloso; chegava às conclusões por meio de métodos analógicos sem os submeter a provas e não procedia à crítica das suas idéias”. COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 123. “A notória exuberância e informidade de suas idéias decorreu, no mínimo, tanto do seu sentido da complexidade dos fatos, quanto de sua mente naturalmente entusiástica e confusa. Como escritor, foi exuberante e desordenado, mas não obscuro ou vago”. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 142. “El discurso de Herder es poco argumentativo y se encuentra más cercano a la literatura que a una exposición científica. En su monumental reconstrucción de la epopeya

filósofos da estirpe de Kant ou Hegel. Ainda que seja louvado por suas diversas intuições cintilantes e imaginação sem par em seu tempo – o que permite apontar nele a paternidade de algumas das idéias que praticamente definem o século XIX, e mesmo o XX⁷⁷ – Herder mantém a sua obra eivada por paradoxos e contradições. Tendo isso em vista, voltemos ao que nos interessa aqui, a saber, o modo como Herder encara a história e como esta sua atitude contribuiu para a constituição de uma perspectiva histórica acerca das coisas humanas.

A consciência histórica já por nós apontada requer o distanciamento e a instauração de uma distinção firme entre duas posições frente à experiência humana. De uma perspectiva que constituímos até aqui como iluminista (mas que talvez possa ser mais bem especificada como sendo *naturalista*), o ser humano detém uma faculdade específica, a razão – que pode ser descrita enquanto o modo como a mente humana

humana se mezclan datos históricos con intuiciones geniales y audaces extrapolaciones basadas en analogias. Los hechos se ordenan al servicio de una hipótesis metafísica”. BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 95. De fato, o que se mostra nestas observações feitas por diferentes autores é o quanto cada um deles tende a valorizar o pensamento de Herder a despeito da forma como ele é apresentado. Collingwood e Brauer tendem a observar o estilo de Herder como um problema e se ressentem pelo fato de um pensamento tão fulgurante ser figurado de uma maneira tão assistemática – o que acaba por resultar em profundas contradições e paradoxos insolúveis. Já Berlin, em um estudo decididamente magistral, justamente por estar interessado em rastrear a paternidade em Herder de idéias que vêm se alastrando e se modificando por todo o pensamento ocidental a partir do início do século XIX, não se mostra apreensivo com este aspecto do pensamento herderiano. Ao contrário, Berlin vai, ao longo de todo o seu texto, sublinhar as atitudes e pensamentos de Herder que o afastem disto que o próprio Berlin considera um estereótipo e uma leitura simplificada da obra herderiana.

⁷⁷ Devemos sobretudo ao estudo de Isaiah Berlin este trabalho genealógico que nos permite hoje apreciar melhor a obra de Herder. Berlin identifica na obra herderiana três idéias centrais que perpassam o pensamento ocidental desde então. São elas: o *populismo*, que significa “a crença na importância de se pertencer a um grupo ou a uma cultura” – lembrando que, no entender de Berlin, o populismo de Herder é intimamente “antipolítico”, e mesmo, oposto ao nacionalismo; o *expressionismo*, que se mostra como a doutrina em que a atividade humana em geral, mas principalmente a *arte*, só é inteligível na medida em que expressa a personalidade do indivíduo ou da cultura; e o *pluralismo* cultural, ou antes, a idéia da incomensurabilidade das diferentes culturas. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. pp. 139-40

processa conteúdos advindos de um meio exterior⁷⁸ – e que deve ser encarada como sendo a mesma ou ter o mesmo procedimento, ou antes, ser *impermeável a constrangimentos de ordem empírica*. Nos termos aos quais nossa discussão aqui se refere, a saber, a experiência sócio-histórica humana, isto significa que diferentes seres humanos provenientes de diferentes sociedades ou diferentes períodos históricos, no uso de tal faculdade seguem um mesmo padrão ou portam uma mesma estrutura. Se isto não se verifica, a causa principal de tal variância é sempre um constrangimento de ordem empírica – exemplo clássico: ordenamento mítico ou religioso da realidade – que, impedindo a observação daquele uso padrão ou daquela estrutura, contudo, *não a macula*. Uma vez retirados tais constrangimentos – isto se mostrando não menos do que o “despertar para a razão” tão a gosto dos iluministas – a faculdade da razão se mostrará em todo o seu brilho. E isto assim é, porque tal faculdade detém um suporte *natural*, presente em todos os seres humanos: a natureza humana em sua concepção uniforme.

Por outro lado, da perspectiva herderiana (que, ainda que possa ser denominada de romântica, talvez seja mais bem caracterizada como sendo *historicista*), se não deixa de ser verdade que efetivamente exista tal coisa como a natureza humana, e que de fato o ser humano possui a faculdade da razão, a questão é que esta não é de forma alguma impermeável a própria existência sócio-histórica do homem. Ao contrário, é justamente esta existência sócio-histórica que *define* tal faculdade⁷⁹ – não apenas pelo fato de que

⁷⁸ Não nos interessa aqui fazer qualquer referência ao debate “racionalismo versus empirismo” – se os conteúdos mentais são ou não autônomos com relação à experiência sensível; e, se são, até que ponto – mas apenas tentar uma definição possível do que seja o uso da razão.

⁷⁹ Num excelente artigo sobre Herder escrito para o site *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, o filósofo da universidade de Chicago Michael Forster aponta esta faceta do pensamento de Herder da seguinte maneira: “Herder's philosophy of history appears mainly in two works, *This Too* [*Também uma filosofia*

todo ser humano nasce em meio a um grupo ou comunidade e, desta maneira, se desenvolve em meio a diferentes costumes e tradições, isto é, diferentes *culturas*; mas, principalmente, porque a *linguagem*⁸⁰ que todo o ser humano necessita aprender para que utilize plenamente a faculdade da razão *pertence* à comunidade de que ele faz parte, e não a ele individualmente. Nesse sentido, o fato de que se possa verificar empiricamente, diante de diferentes sociedades ou diferentes períodos históricos, seres humanos fazendo um uso da razão que pareça alienígena (para não dizer “irracional”), isto para Herder não se mostra enquanto problema, pois, de fato a faculdade da razão só existe enquanto *configurada* por tais condicionamentos sócio-históricos⁸¹.

Se havia algo àquela época mais radicalmente contrário à concepção iluminista do que seja o homem ou, ao menos, do que seja a experiência sócio-histórica humana, isto foi devidamente suplantado por Herder. Doravante, não será mais possível tratar a história nos termos de uma amostragem do quanto períodos históricos passados se encaixam ou não em um determinado padrão dado pelo estabelecimento de uma

da história para a formação da humanidade] and the later *Ideas* [*Idéias para uma filosofia da história da humanidade*]. His fundamental achievement in this area lies in his development of the thesis mentioned earlier -- contradicting such Enlightenment philosopher-historians as Hume and Voltaire -- that *there exist radical mental differences between historical periods, that people's concepts, beliefs, sensations, etc. differ in important ways from one period to another*. This thesis is already prominent in *On the Change of Taste* (1766). It had an enormous influence on successors such as Hegel and Nietzsche”. (grifo nosso). Forster, Michael, "Johann Gottfried von Herder", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2001 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/herder/>>. Seção 7: Philosophy of History.

⁸⁰ “Os grupos humanos, grandes e pequenos, são produto do clima, da geografia, das necessidades físicas e biológicas, e outros fatores singulares; eles estão formados unitariamente pelas tradições e memórias comuns, das quais o principal elo e veículo – aliás, mais do que veículo, a verdadeira encarnação – é a linguagem. (...) Nela reside a totalidade do seu mundo, constituído pela tradição, a história e princípios de vida; toda a sua alma e coração. Isso assim é porque, visto que pensar é usar símbolos, *os homens pensam necessariamente utilizando palavras* e outros símbolos, e suas atitudes diante da vida (...) se incorporam em formas simbólicas: cultos religiosos, poesia, ritual”. (grifo nosso). BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 149

⁸¹ “As *faculdades sensitivas e imaginativas* das diferentes raças são assim verdadeiramente *diferentes*. Cada raça possui uma concepção de felicidade e um ideal e vida próprios”. (grifos nossos). COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 122

faculdade que se mostra imutável – ou antes, por meio de um juízo promovido por uma mentalidade circunscrita sócio-historicamente que considera a existência de tal faculdade como imutável. Ao contrário, tal faculdade é que, a partir de agora, não pode mais ser vista como se efetivando *fora* de uma configuração sócio-histórica dada; pois, o ser que porta tal faculdade só existe enquanto parte de uma tal configuração, ele é um ser *histórico* – o que significa tratá-lo também enquanto um ser social e, mais importante, *cultural*.

A partir disso, se a idéia mesma de um desenvolvimento histórico do homem – a chamada “formação do gênero humano” em sua denominação romântica – impede a manutenção da idéia deste enquanto um ser determinado apenas por suas propriedades naturais e imutáveis; logo, está aberta a possibilidade não só para a instauração de uma perspectiva histórica, como também para uma de suas conseqüências diretas: *a incomensurabilidade valorativa de tais configurações sócio-históricas*⁸². Isto é, a recusa da suposição – baseada na concepção substancialista de uma natureza humana uniforme – de que haja algo como um padrão ou escala de desenvolvimento dos povos e sociedades dado de antemão, posto que este seja o mais “racional” existente. Tal recusa se mostra evidente na seguinte frase de Herder: “cada nação tem seu próprio centro interno de felicidade, como cada esfera seu próprio centro de gravidade”⁸³. A partir

⁸² “El historiador de la humanidad debe ser tan imparcial y poseer un juicio tan despasionado como el mismo Creador de nuestra especie. Para el naturalista que pretende llegar a un conocimiento exhaustivo de todas las clases y familias del reino animal o vegetal, la rosa es tan querida como el cardo, el zorrino y el perezoso tanto como el elefante”. HERDER, Johann Gottfried. Op. Cit. pp. 392-3. O que nos permite apontar em Herder, se não o pai, ao menos o avô da antropologia cultural; como também reconhece Berlin ao salientar o “grande impulso que ele deu ao estudo da lingüística, antropologia e etnologia comparadas”. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 153

⁸³ HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Volume V. p. 509. APUD_BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 166

disso, não apenas a noção de que todos os povos anseiam “naturalmente” pelos mesmos ideais de vida está descartada, como também se afirma a idéia de que o desenvolvimento das diferentes sociedades se dá de maneira *interna* a estas sociedades, ou seja, *segundo seus próprios valores e práticas*. Não existe uma escala única no que diz respeito a diferentes civilizações e tempos históricos. Da maneira como Berlin explora a questão:

“O pluralismo [de Herder], isto é, a crença, não apenas na simples multiplicidade, mas também na *incomensurabilidade dos valores das diferentes culturas e sociedades* e, além disso, na *incompatibilidade dos ideais igualmente válidos*, junto com a implicada consequência revolucionária de que *as noções clássicas de um homem e uma sociedade ideal são intrinsecamente incoerentes e sem significado*”. (grifos nossos).⁸⁴

Ou seja, tais noções de um homem e uma sociedade ideal deixam de fazer sentido justamente na medida em que se deixa de encarar o ser humano enquanto um ser determinado por uma propriedade supostamente imutável porque *independente* dos constrangimentos *inerentes* à própria constituição deste ser. A partir do momento em que o homem e suas faculdades são percebidos como *resultado* das configurações sócio-históricas ao qual pertencem, toda a infindável variedade da cultura humana se vê livre do domínio de uma escala à qual sua razão de ser – o ideal de um homem perfeitamente racional, de uma sociedade perfeitamente racional – jamais tomou forma, jamais existiu; a não ser na mentalidade de uma época.

É nesse sentido, portanto, que podemos hoje, retrospectivamente, louvar em Herder o estabelecimento do homem enquanto um ser que, sendo racional, é também –

⁸⁴ BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 140

ou antes, por isso mesmo – condicionado de maneira sócio-histórica. Ao mesmo tempo em que reconhecer a importância de todas as conseqüências que advêm disto, não só para a constituição da consciência histórica, mas também para o aparecimento das diversas ciências humanas que floresceram ao longo do século XX. No entanto, não se pode perder de vista o fato de que Herder ainda é um homem do século XVIII, e aqui cabe, então, balizar as diferenças também determinantes que impediram, em sua obra, uma clara e demarcável distinção entre história e natureza.

Já se observou que em Herder a natureza é vista de uma perspectiva teológica: a natureza é, antes de qualquer coisa, um complexo de forças vitais cuja função é gerar organismos; uma matriz *gerativa*, por assim dizer. Neste sentido, o ser humano é encarado como um objeto da criação divina tanto quanto qualquer outro ser – ainda que um ser bastante específico, pois, como já se afirmou, este é um *fim* em si mesmo. Assim sendo, o homem é *gerado* pela natureza, e é a partir desta posição – e das ambigüidades que ela carrega dentro de si – que se pode observar uma contradição simplesmente determinante na obra herderiana. Segundo Herder, o homem enquanto ser *criado* se apresenta repartido nas várias *raças* que povoam as mais diversas regiões do globo terrestre. Este é um ponto extremamente delicado, porque faz parte das concepções de Herder a noção de que o homem enquanto ser histórico – e, desta maneira, também suas múltiplas civilizações – se desenvolve por meio de uma profunda interação com o meio *climático* e *geográfico* que o circunda. Nas palavras do próprio Herder:

“Cual és la ley fundamental que podemos observar en todos los fenómenos importantes de la historia? A mi juicio es que en todas partes de la tierra se desarrolla lo que en ella puede desarrollarse, ya sea según la situación geográfica del lugar y sus necesidades, ya sea según las circunstancias y ocasiones de la época, ya según el carácter innato o adquirido de sus

pueblos. Introdúzcanse fuerzas vivas humanas en determinada relación de tiempo y lugar en la tierra, y se observarán toda clase de efectos en la historia del género humano. (...) Fuerzas humanas, vivas son el motor de la historia humana. Puesto que *el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético*". (grifos nossos).⁸⁵

Portanto, a questão está posta: Herder encara o homem como um ser *racialmente* diferenciado, gerado pela natureza e *moldado* pelo meio natural (geográfico e climático) em que este se insere. No entanto, uma vez que estas raças estejam definidas, elas se apresentam enquanto *tipos*, modelos específicos de humanidade com particularidades inatas e características próprias e originais⁸⁶, *agora não mais dependentes do meio em que foram criados*⁸⁷. Isto é, a partir do momento em que estas raças estejam plenamente constituídas, elas se tornam autônomas com relação ao meio em que foram criadas. Contudo, ainda que estes tipos humanos – tais como, o europeu, o asiático, o africano, etc... – se mostrem, após sua formação, como independentes do meio natural em que foram gerados, a citação acima estabelece claramente: elementos como a cultura, a educação e a mentalidade de cada grupo ou comunidade *dependem diretamente de sua constituição rácica*. Ou seja, já se pode perceber aqui a *ambigüidade* reinante na maneira como Herder erige esta sua relação homem-meio natural. Pois, ainda que os diferentes tipos em que o homem enquanto *gênero* se diferencia se mostrem enquanto uma constituição autônoma; aquilo que em cada um desses tipos se apresenta enquanto *diferente* – suas características adquiridas ou inatas – só pode vir a ocorrer em um determinado contexto natural. Isto é, ainda que possamos imaginar que Herder tenha

⁸⁵ HERDER, Johann Gottfried. Op. Cit. p. 391

⁸⁶ Não apenas físicas, mas também *psicológicas*, como bem indica o termo *mentalidade*.

⁸⁷ “Tal como uma planta formada num dado meio permanece a mesma, quando transplantada para outro”. COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 122

tentado se livrar da idéia de um *determinismo* geográfico-climático a macular suas concepções acerca da extrema variedade das civilizações existentes – pela reiteração de que as sociedades, uma vez formadas, são independentes do meio que as gerou – o fato é que o pecado aqui se mostra original: a *origem* natural das diferentes sociedades as marca de maneira profunda e estrutural, por definir as faculdades sensitiva e imaginativa dos indivíduos; sua *mentalidade*, enfim.

Neste sentido, o desenvolvimento de diferentes sociedades e civilizações não é explicado pelas condicionantes históricas de cada uma destas sociedades, mas por um motivo, mais uma vez, *natural*: o componente *étnico-racial* de cada povo. Componente este que se apresenta enquanto uma mistura de atividade humana *livre* – uma vez que, por exemplo, dois povos diferentes não exploram os recursos naturais da mesma maneira, o que faz a civilização chinesa é a particularidade do caráter chinês; pois, um outro povo naquele contexto-meio natural muito provavelmente teria outro desenvolvimento⁸⁸ – com *determinismo* geográfico-climático – uma vez que suas características físicas e psicológicas foram moldadas pelo meio natural. Se, como foi apontado acima, a obra herderiana efetivamente cai em contradições insolúveis, esta bem pode ser considerada uma delas⁸⁹.

Desta maneira, mantém-se o problema da redução da história à natureza, pois se é tentado a explicar aquilo que é resultado de condicionantes históricos por meio de um

⁸⁸ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 123

⁸⁹ “Existe, também, outra contradição entre seu determinismo naturalístico que, às vezes, é muito forte, e a noção de que um homem pode e deve resistir aos impulsos e forças naturais”. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 187. “Por otro lado, hay en Herder lo que podríamos llamar un *determinismo étnico* que puede llegar a ser interpretado como una forma de racismo o de nacionalismo exacerbado (así, la idealización de lo germánico) que resulta difícil de reconciliar con la tesis de la equivalencia de las culturas”. BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 94

mecanismo natural, no caso, a constituição étnica dos diferentes povos humanos – ainda que, é necessário pontuar, a maneira como em Herder se efetiva esta redução da história à natureza seja de fato diferente do modo como se pode observar tal redução em um pensador iluminista como, por exemplo, Voltaire; pois, como afirmamos acima, a idéia de natureza presente na obra herderiana se apresenta como que animada a partir de uma perspectiva *teológica* (o que, à primeira vista, parece torná-la incompatível com a imagem científica do mundo própria dos iluministas). Assim sendo, volta-se necessariamente à observação da ambigüidade central do modo como Herder utiliza o conceito de natureza humana. Pois, por um lado, de fato tal conceito agora está liberto de qualquer traço do substancialismo tão característico do modo de pensar iluminista. Entretanto, por outro lado, este conceito ainda se mostra determinante com relação ao modo como Herder entende o desenvolvimento histórico dos diferentes povos e sociedades aos quais ele se refere em seu extraordinário tratado. A fixação herderiana com a busca por um *caráter* essencial de cada povo a ser encontrado não na história que o atravessa, mas no modo (natural) em que ele foi gerado parece efetivamente permitir a constatação de que, com sua obra, opera-se apenas a substituição de *uma* natureza humana imutável por várias “naturezas humanas imutáveis” inscritas em cada etnia.

O que leva à consideração de que as diversas particularidades das civilizações européia ou chinesa não são explicadas por meio das especificidades *históricas* do processo de constituição de tais civilizações; mas, ao contrário, pelas características físicas e psicológicas herdadas e adquiridas por meio da interação de tais raças com suas devidas matrizes geográfico-climáticas. O que, por sua vez, significa que, em última

instância, estes diferentes povos e sociedades estão como que *predeterminados* pela matriz geográfica, climática e, principalmente *étnica* à qual pertencem. Neste sentido, como Collingwood aponta de maneira exemplar, a matriz racial de cada povo não se mostra como “um produto histórico, mas como um pressuposto da história”⁹⁰.

Como já afirmamos acima, nossos esforços em empreender esta passagem por diversas filosofias da história de autores também diversos tem como objetivo único a tentativa de delimitar *formalmente* o que seria este tipo de reflexão denominada de “filosófica” da história. Neste sentido, já estabelecemos ao menos uma distinção: que a filosofia da história enquanto um tipo de reflexão histórica se notabiliza pela constituição de um *princípio* (mais uma vez, metafísico, se assim se quiser chamá-lo) *externo* à própria história que, não obstante, a rege e configura; *dotando-a*, portanto, de sentido – lembrando aqui a conseqüente constatação de que, se a história *necessita* de tal princípio para se tornar um empreendimento povoado de sentido, é porque esta não o porta *em si mesma*. Nesse sentido, qual seria o princípio a reger a “história da humanidade” no entender de Herder? Antes de tentar uma resposta, observemos o seguinte trecho de sua já citada obra:

“El Dios a quien yo he de buscar en la historia debe ser el mismo que se encuentra en la naturaleza, porque el hombre no es más que una parte del todo y su historia está íntimamente entretejida con la historia del mundo entero como el gusano de seda con el capullo. También en la historia

⁹⁰ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 124. Neste sentido, se mostra auspiciosa a comparação daquela citação de Collingwood com esta de Berlin: “Todavía, comprender os homens é compreendê-los geneticamente, em termos de sua *história*, ou seja, *daquele complexo de ‘forças’ físicas e espirituais* no qual eles se sentem livres e em casa”. (grifos nossos). Ora, por mais que Berlin não esteja preocupado com os interesses majoritariamente epistêmicos que animam a obra de Collingwood, e mesmo esteja se referindo à história da mesma maneira metafórica tão própria de Herder, não deixa de parecer ingênuo esta sua formulação. Pois, não existe “história” de complexos físicos, mas apenas de *ações humanas*; e é justamente isto que permite a compreensão da distinção radical – e necessária – entre história e natureza. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 175

tienen que valer las leyes naturales que corresponden a la esencia de las cosas y que Dios no quiere pasar por alto tanto menos cuanto que él mismo las creó (...). Todo lo que puede acontecer en la tierra es necesario (...); todas ellas [as normas que governam o mundo] llevan impresas el sello de una sabia benevolencia, sublime belleza y necesidad intrínseca”.⁹¹

Ao que parece, nosso estimado Herder não hesita em pôr a *providência divina*⁹² como princípio a reger a história humana – que é, ao mesmo tempo, parte da “história” do mundo. A questão aqui se refere a mais uma das ambigüidades observadas na obra herderiana, qual seja, a de que apesar de instaurar definitivamente a tese da equivalência ou incomensurabilidade das mais diferentes culturas e períodos históricos, existe também a animar o seu majestático painel da trajetória da humanidade uma certa idéia de *avanço* (*Fortgang*) histórico da mesma, que terminaria por culminar no Ocidente cristão. No entanto, o quanto Herder trabalha esta idéia de *avanço* da humanidade em termos mais ou menos próximos – ou mesmo, equivalentes – da idéia de *progresso* dos iluministas é matéria de intenso debate⁹³. De nossa parte, parece legítimo retornar aqui à idéia de *formação* (*Bildung*) característica do período romântico e por nós já referida. Pois, o que se mostra aqui é que os períodos históricos passados, enquanto parte do

⁹¹ Talvez ajude no esclarecimento da passagem citada o título do capítulo no qual a mesma está inserida: “Puesto que *una sabia benevolencia dirige el destino de los hombres*, no hay dignidad mayor ni dicha más duradera y pura que la de cooperar con ella”. (grifo nosso). HERDER, Johann Gottfried. Op. Cit. p. 515

⁹² “Si nuestro observador sentimental de la historia perdió la fe en Dios y comenzó a dudar de la Providencia, tal desgracia le sobrevino únicamente porque consideró la historia superficialmente o porque no tenía un concepto adecuado de la Providencia”. *Idem*, p. 515

⁹³ “Nuevamente resulta difícil conciliar la visión de una igual legitimidad de las más diferentes culturas con la noción de un progreso lineal e irrefrenable del Occidente cristiano”. BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 94. “O verdadeiro *Fortgang* (avanço) é o desenvolvimento dos seres humanos como ‘todos’ integrados e, mais particularmente, seu desenvolvimento como grupos; tribos, culturas e comunidades determinadas pela linguagem e os costumes (...). O que ele [Herder] chama *Fortgang* é o desenvolvimento interno de uma cultura, em seu próprio *habitat*, no sentido de seus próprios objetivos; mas, visto existirem no homem algumas qualidades universais, uma cultura pode estudar, compreender e admirar a outra, mesmo que não possa [historicamente] voltar a ela, o que seria uma loucura de sua parte, caso o intentasse”. BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 170

processo de *formação do espírito humano*, retém uma *dupla* valoração: não só como válidos em si mesmos, mas também como passagem *necessária* para o presente, considerado então como um estágio civilizacional mais elevado. Afinal de contas, para relembrar o significado de formação como análogo ao desenvolvimento de um indivíduo, parece ser algo bastante diferente tomar parte em uma civilização no momento de sua *infância* comparado com o de sua *maturidade*. Ainda assim, a questão se referida a contextos de culturas e civilizações não ocidentais parece de fato levar a um paradoxo; conciliável (talvez) somente com o apoio da divina providência.

Tendo, portanto, instaurado o princípio de significação da história em Herder, passaremos agora a uma rápida análise da filosofia da história de Hegel tal como exposta em suas *Lições sobre Filosofia da História (Vorlesungen über Philosophie der Geschichte)*⁹⁴ escritas em 1822-23 e publicadas postumamente em 1837⁹⁵. Contudo, antes que nos adiantemos nesta passagem de nosso trabalho, convém fazer algumas observações.

De fato, aquilo que coordena nosso tratamento das diversas filosofias da história surgidas a partir da segunda metade do século XVIII e na passagem para o século XIX é justamente a perspectiva do *deslocamento* de certas instâncias presentes nestas reflexões para um estágio de reflexão histórica posterior: no caso, a ocorrência do alvorecer da “história científica” – e os diversos problemas epistemológicos que advém deste surgimento – no contexto da Alemanha da segunda metade do século XIX. Reflexão esta que será, por seu turno, retomada (já no início do século XX) pela instauração feita

⁹⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Ed. UnB: Brasília, 1995

⁹⁵ BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 110

pelo sociólogo Max Weber da constituição de uma “ciência sócio-histórica”, uma outra denominação para sua *sociologia compreensiva*.

Ocorre, no entanto, que o *surgimento* do debate acerca da constituição de uma “história científica” – ou antes, pela constituição (ou recusa) de fundamentos epistemológicos para a instauração de uma ciência histórica – que envolveu nomes (e posições teóricas) tão diversos quanto os historiadores Jacob Burckhardt e Eduard Meyer, e os filósofos Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert; e que está no horizonte de críticas de Weber concernentes às possibilidades do conhecimento histórico, se dá num contexto de ampla e radical *recusa* não só da filosofia idealista de Hegel como um todo, mas *principalmente* de sua filosofia da história⁹⁶. Das causas desta situação, dentre diversos motivos⁹⁷, um se apresenta de maneira determinante: a alegação, mais ou menos compartilhada, de que a filosofia hegeliana não seria *científica*; ou, melhor dizendo, por seu próprio caráter de “metafísica especulativa”, não permitiria o

⁹⁶ “Nineteenth-century consciousness as a whole achieved its emancipation from Idealism in the name of science and history. In order for this to be possible, the words ‘science’ and ‘history’ had to change their meaning, so that they acquired a sense opposite to that which they had had, for instance, in Hegel: the change can be expressed in slogan form by saying that now it was ‘science *instead of* a philosophical system’ and ‘historical science *instead of* a philosophy of history’. Hegel himself had already been faced with such, for him, absurd oppositions, and had engaged in repeated polemics against them. For him, science could only be systematic, and German Idealism was not the first to regard being philosophical as a fundamental condition of the scientific character of science. Evidently, there had been even during Hegel’s lifetime a far-reaching change in the understanding of science, which itself first made possible opposition to the philosophy of history in the name of a scientifically revealed ‘real’ history. Nevertheless, in Germany the explicit rejection of the Idealist conception of science came historically later. At first, it was the science of history (in the modern sense) which took the lead in the struggle against German Idealism and at the same time, in so doing, brought about a an implicit revision in the prevailing concept of science: only much later was it joined by the philosophers and theoreticians of science”. SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany. 1831-1933*. Cambridge University Press: Cambridge, 1984. p. 33

⁹⁷ A (má) reputação de Hegel como o filósofo “oficial” do Estado Prussiano, erigida ainda em seu tempo de vida, não deve ser subestimada. SCHNÄDELBACH, Herbert. Op. Cit. p. 8.

estabelecimento das desejadas condições de possibilidade para uma investigação verdadeiramente científica da história.

Não admira, por conseguinte, que a segunda metade do século XIX alemão que vê a ascensão deste debate acerca dos limites e possibilidades do conhecimento histórico, seja também o contexto da notória “volta a Kant” em filosofia, com a instituição do movimento neokantiano do qual tanto Windelband quanto Rickert são signatários. E que, mais uma vez, estará nos horizontes de crítica de Max Weber. Neste sentido, por considerar que a filosofia de Kant efetivamente está mais próxima do corpo de doutrinas que se mostrará como sendo o constituinte da concepção *científica* da história nos termos em que esta se apresenta na passagem do século XIX ao XX na Alemanha – e que será o assunto de nosso terceiro capítulo – iremos aqui *inverter* a ordem cronológica: apresentaremos em seguida, em linhas gerais, aquilo que seria a filosofia da história de Hegel; para então, encerrar este capítulo com a filosofia da história de Kant.

É, portanto, mais uma vez, sob esta perspectiva do *deslocamento* de uma questão específica – qual seja, o estatuto da história enquanto um empreendimento pleno de sentido – de um contexto “filosófico” para um outro “científico” que viemos até aqui tentando traçar definições e distinções que, segundo nossa consideração, serviriam para aclarar o terreno sob o qual se ergue a tentativa weberiana de instaurar uma *ciência da realidade sócio-histórica*, o que quer que isto signifique. Até este ponto, a definição crucial a qual perseguimos é, claro está, a do que seja *filosofia da história* nos moldes em que esta aparece no horizonte filosófico da passagem do século XVIII ao XIX. Já a

distinção freqüentemente exigida em nosso trabalho vem sendo aquela entre *história* e *natureza* enquanto domínios autônomos e excludentes; por considerar que, simplesmente, não pode haver compreensão histórica num registro em que haja a utilização de qualquer mecanismo natural com o intuito de explicar algo que seja de conteúdo histórico. E é justamente neste ponto em que o “renegado” Hegel se apresenta como um autor fundamental, não tanto por sua postulação da *idéia de liberdade* como fundamento da história, mas por ter sido, segundo alguns⁹⁸, o primeiro autor a reconhecer a distinção radical entre história e natureza.

Hegel e a distinção entre história e natureza

Logo no início do capítulo III de sua “Introdução” às suas *Lições sobre Filosofia da História*, Hegel afirma o seguinte:

“As transformações na natureza, apesar da diversidade infinita que oferecem, mostram apenas um ciclo que se repete. Na natureza, “nada de novo sob o sol” é produzido, e o jogo polimórfico de suas estruturas acarreta certa monotonia. Apenas nas transformações que acontecem no campo espiritual surge o novo. Esse fenômeno do espiritual mostra, de maneira geral, no caso do homem, uma determinação diferente da dos objetos naturais, nos quais sempre se manifesta um caráter único e estável, (...) vale dizer, uma capacidade *real* de transformação”.⁹⁹

Se for lícito esperar clareza de uma argumentação hegeliana, talvez este seja um dos momentos de suas *Lições* em que Hegel seja mais claro. Hegel distingue com nitidez os domínios tanto da natureza – caracterizada enquanto um elemento

⁹⁸ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 151

⁹⁹ HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 53

aparentemente *estático* – quanto da história – representada nos termos de uma potência efetiva de *transformação* – não cometendo assim o erro característico das concepções históricas do século XVIII, que reduziam a última à primeira. Num certo sentido – e coerente com seu notório monismo sujeito-objeto – tanto a natureza como a história tomam parte no empreendimento da razão, ou antes, do *espírito* em sua movimentação rumo ao absoluto. A natureza pode ser considerada um “sistema da razão”¹⁰⁰, uma vez que esta se apresenta como um sistema regido por leis. No entanto, os processos sistêmicos da natureza seriam a-históricos justamente porque *cíclicos*. Isto é – e de uma maneira que parece se reportar à concepção cosmológica grega, já citada na análise feita por Karl Löwith – os processos da natureza para Hegel se mostram enquanto repetições, às quais, provavelmente, ele se referiria a partir de fenômenos naturais como o ciclo de estações do ano, etc¹⁰¹. Daí o seu caráter “não dinâmico” ou estático. Já a história, por ser o palco em que o *espírito* se consubstancia¹⁰², esta não se repete jamais – lembrando que, com relação à natureza, esta será historicizada pela interação do homem com a mesma. O desenrolar da história se dá por meio de espirais, não de ciclos, e cada evento

¹⁰⁰ “Não temos aqui que considerar a natureza como ela é *em si*, um sistema da razão, realizado num elemento especial e singular, mas somente em relação ao espírito”. (grifos nossos). HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 23. O que se afirma aqui, provavelmente, é a posição – de claro teor kantiano – em que a natureza se dá a conhecer por um sujeito justamente na medida em que o múltiplo da intuição sensível (as diversas percepções sensoriais que este sujeito venha a ter) seja passível de legislação (*síntese*) por meio da atividade conceitual deste mesmo sujeito – para se referir à acepção técnica kantiana: legislação por meio das *categorias*, conceitos puros do entendimento. Esta mesma abordagem kantiana pode ser lida, já em uma perspectiva hegeliana, nos termos de uma subsunção da natureza (intuição) no conceito. Para isso, ver: SANTOS, José Henrique. *O lugar da Crítica da faculdade do juízo na filosofia de Kant*. Revista Kriterion. Belo Horizonte. n. 95, Junho/97, p. 75

¹⁰¹ Com justiça, no entanto, Collingwood aponta que após a teoria da evolução de Darwin a posição hegeliana se mostra insustentável. COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit. p. 152

¹⁰² “É, porém, no teatro da história universal que o espírito alcança a sua realidade mais concreta”. HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 23

histórico é um novo evento justamente por ser um evento *atualizado*; sendo que sua repetição é apenas *aparente*, ou seja, está no nível das aparências.

Não deixa de ser curioso, entretanto, o fato de que, ainda que Hegel tenha feito tal distinção verdadeiramente crucial para a instauração de uma perspectiva histórica, ele próprio não parece se importar muito com isso, já que gasta menos de um parágrafo com tal assunto¹⁰³; e logo o abandona para tratar de outras questões. Todavia, sejamos claros aqui: não é que Hegel não se refira a tal distinção em outros momentos de seu texto¹⁰⁴; mas é que, dada a inexistência desta em autores que são seus predecessores diretos (Kant e Herder, para ficarmos apenas nos alemães), seria de se esperar que Hegel *chegasse até ela* por meio de alguma argumentação. No entanto, o que se mostra é justamente o contrário: em Hegel, esta distinção entre natureza e história *se apresenta enquanto pressuposto* de toda sua concepção de história, de sua filosofia da história.

E isto assim é devido às exigências de sua própria tese, a saber: a de que a história é um processo *racional* – o que é de fato espantoso, pois Hegel terá sido até aqui, provavelmente, o primeiro filósofo a definir desta maneira o processo histórico. Este é um ponto delicado e merece ser tratado com algum cuidado. Indubitavelmente, no que diz respeito aos filósofos tratados aqui – Voltaire e Herder, mas também Kant – nenhum deles duvidaria de que o homem enquanto ser está dotado da propriedade máxima que é a razão. Como vimos anteriormente, no contexto da contraposição entre as diferentes

¹⁰³ HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 53

¹⁰⁴ Assim, no contexto de uma discussão acerca do tema de sociedades *com* e *sem* história, Hegel faz este comentário revelador sobre a sociedade hindu: “A Índia não possui somente antigos livros religiosos e obras poéticas brilhantes, mas também velhos códigos – uma das condições da produção histórica que postulamos – entretanto, *não tem história*. Nesse país, todavia, o impulso para organização, ao começar a desenvolver as distinções sociais, *petrificou-se* nas classificações *meramente naturais* das castas”. (grifos nossos). HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 59

concepções de racionalidade encarnadas por Voltaire e por Herder, o que estava em jogo ali era a definição da razão humana enquanto uma propriedade imutável – ou seja, com vistas a diferentes configurações sócio-históricas: se tal propriedade seria impermeável a constrangimentos de ordem empírica – ou não; neste sentido, uma concepção do homem enquanto um ser irracional sequer está posta enquanto possibilidade. Contudo, e de uma maneira bastante curiosa, a este ser que é, sem dúvida alguma, racional, vem sendo negada – ao menos no domínio da história – a postulação de racionalidade às suas *ações*. Ou seja, o homem detém uma *atividade conceitual* que é reconhecida; no entanto, ao se analisar o campo da história – que nada mais é que o campo da ação humana – é como se tratasse de um outro ser, pois o *resultado prático* de tal atividade, a saber, as suas ações, são consideradas completamente irracionais e sem sentido, a ponto de os mais diversos pensadores caírem em também diversos modos de recusa do domínio da história, tais como: 1) ceticismo com relação à possibilidade de conhecimento da história (Voltaire); 2) postulação de um mecanismo *natural* – isto é, não histórico – que teria como objetivo a instauração de um secreto “plano da natureza” cujo propósito é tornar o homem um ser político, portanto, moral (Kant); 3) regência dos rumos da história por meio da divina providência (Herder). Desta maneira, o que Hegel observou com excepcional clareza foi que sendo a história o registro das ações ocorridas no passado de um ser racional, não haveria porque negar a estas ações – entendidas como resultado *prático* de uma atividade de pensamento – a imputação de racionalidade¹⁰⁵. Ou seja, a história, para Hegel, é um processo racional por se dar no

¹⁰⁵ “a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever-ser, que não existiria na realidade, mas que se encontraria quem sabe onde, por exemplo, na cabeça de alguns homens”.

domínio da *ação humana*; ação esta que, justamente por advir de um ser racional só pode ser também racional. E, assim sendo, este domínio – o da história – não só não está circunscrito a nenhum mecanismo de ordem natural – como, de maneira incômoda, se mostra tanto em Kant como em Herder – como a evidência de sua *racionalidade* já demarca desde já sua distância para com a natureza, e a subsequente superação desta.

Seguramente, isto que acabamos de enunciar é apenas a ponta do *iceberg* hegeliano, uma vez que falta ainda um esclarecimento do que seja o *espírito* enquanto conceito, suas relações com a história, e o modo como Hegel pensa a *efetivação da razão na história*: ou, de outro modo, o *progresso na consciência da idéia de liberdade* como o *sentido* da história.

Como se aproximar da obra de Hegel? Como tratar com alguma propriedade, ainda que mínima, – e, principalmente, em um espaço reduzido como o deste trabalho – uma obra de filosofia da história que, em um determinado momento, assim define seu objeto: “*pode-se dizer que a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo*”¹⁰⁶. Indubitavelmente, a sentença apresentada não é do tipo que se dá à compreensão de maneira imediata – se é que tal tipo de sentença existe – e isto justamente pela falta de um esclarecimento do que signifique, neste contexto, este singelo termo que atende pela denominação de *espírito* (*Geist*). Ocorre que, no entanto, em nenhum momento de sua obra Hegel se dá ao

HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 17

¹⁰⁶ HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 24

trabalho de esclarecer seja este conceito de *espírito*¹⁰⁷, ou qualquer um outro – como, por exemplo, o de “história universal” – ao contrário, ele parece tomar como suposto que seu leitor já tenha algum tipo de contato prévio com o todo de sua obra, ou pelo menos, com os textos nos quais Hegel apresenta tais conceitos¹⁰⁸. Sendo assim, a obra em que Hegel vai tratar em detalhe do conceito de *espírito* não é outra senão aquela extremamente complexa “introdução” ao sistema filosófico hegeliano que é a *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)* de 1807¹⁰⁹. Como é óbvio, não nos será possível, nos termos deste trabalho, instaurar uma análise desta obra que, reconhecidamente, é das mais difíceis da filosofia moderna – além do que, não custa lembrar, nossos propósitos com relação à filosofia hegeliana não diferem daqueles já apresentados nas breves análises tanto de Voltaire quanto de Herder: rastrear alguns temas e distinções que vão permitir a ascensão do debate acerca da “história científica” na Alemanha da passagem do século XIX ao XX; em outros termos, a passagem de uma concepção *filosófica* da história a uma *científica* da mesma. Desta maneira, nos restringiremos a uma breve definição¹¹⁰ do que seja este conceito de *espírito*.

Na página 77 de seu excelente artigo – *O lugar da Crítica da faculdade do juízo na filosofia de Kant* – o filósofo mineiro José Henrique Santos faz a seguinte

¹⁰⁷ Lembrando que, a rigor, o espírito não se confunde com o conceito, mas *se põe* no tempo também por meio de conceitos.

¹⁰⁸ Assim, no início da “Introdução” de suas *Lições sobre Filosofia da História*, e no contexto da apresentação de seu objeto – no caso, aquilo que Hegel chama de “conteúdo da história universal” – o próprio Hegel adverte: “Aqui, não posso tomar por base nenhum compêndio, já que em meu livro *Fundamentos da filosofia do direito* (§ 341-360) citei esse conceito mais preciso de história universal, bem como os princípios ou períodos da divisão desse estudo”. HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 11. n. 1

¹⁰⁹ BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 106

¹¹⁰ Para esta empreitada iremos seguir de perto a excepcional análise feita da obra hegeliana pelo filósofo da universidade de Sydney Paul Redding em seu artigo para o site *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível no endereço: <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>.

constatação: “Em sua polêmica contra a tendência de se colocar, por detrás do mundo físico, um mundo metafísico, incognoscível como a coisa-em-si kantiana, Hegel reduz as duas séries transcendentais do criticismo a um monismo do fenômeno, e aceita, como ponto de partida, as contradições que Kant quis evitar”, (grifo nosso). Tendo esta constatação em mente – a assimilação em uma unidade, por parte de Hegel, de todos os pares dicotômicos tão laboriosamente construídos por Kant (tais como: fenômeno-noumenon, entendimento-razão, liberdade-necessidade) – a recepção histórica de tal ousadia filosófica se coloca, desde já, de duas maneiras: Ou bem a filosofia hegeliana se mostra como sendo justamente o tipo de filosofia “metafísico-dogmática” que Kant tencionava desautorizar com a criação de sua *Crítica da razão pura*; ou Hegel se apresenta, de fato, como um filósofo pós-kantiano que estaria interessado em nada menos que alargar, radicalizar a perspectiva kantiana com o intuito não só de superar o dualismo, como também de libertá-la de seus próprios constrangimentos metafísicos¹¹¹. Que a recepção da filosofia de Hegel no contexto imediato após sua morte se deu por meio da primeira alternativa é um fato histórico. A simples referência ao lema da “volta a Kant” (*Zurück zu Kant*), tão característico do movimento neo-kantiano – mas, em verdade, lugar comum na cena filosófica alemã principalmente na segunda metade do

¹¹¹ “While these latter views often differ among themselves and continue to take exception to various aspects of Hegel’s actual work, they commonly agree in regarding Hegel as being a ‘post-Kantian’ philosopher who had accepted that aspect of Kant’s critical philosophy which has been the most influential, his critique of traditional ‘dogmatic’ metaphysics. Thus while the traditional view sees Hegel as exemplifying the very type of metaphysical speculation that Kant successfully criticised, the post-Kantian view of Hegel sees him as both accepting and extending Kant’s critique, even of turning it against the residual ‘dogmatically metaphysical’ aspects of Kant’s own philosophy”. Redding, Paul, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2002 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/hegel/>>. Seção 2.2: The non-traditional or “post-Kantian” view of Hegel.

século XIX¹¹² – bem pode servir de evidência deste fato. Com relação à segunda alternativa, parece claro que esta visão da obra hegeliana está longe de ser hegemônica – em verdade, ela se apresenta enquanto uma tentativa recente de filósofos de extração analítica que se propõem a ler Hegel como um filósofo “não-metafísico” no sentido dogmático amplamente criticado por Kant; e o fazem perante uma tradição que tem verdadeira aversão a termos como *contradição* e *dialética* (de resto, simplesmente essenciais para Hegel) como é o caso da anglo-saxã. No entanto, esta posição de aproximar Hegel de Kant – no sentido de estabelecer um certo nível de continuidade entre as duas filosofias, ao invés de insistir em uma ruptura radical – se observada enquanto algo como uma “hipótese de trabalho”, se mostra auspiciosa quanto ao objetivo de se esclarecer minimamente o que Hegel quer afirmar com seu misterioso conceito de *espírito*.

Como é sabido, se a filosofia de Hegel tem alguma característica ímpar, esta bem pode ser a noção de que estes elementos que em filosofia denominamos *conceitos* – para além de serem conteúdos mentais ou determinadas *formas* capazes de legislar sobre a experiência de um sujeito conhecedor, o que não exclui o fato de eles serem *também* isso – ao invés de serem pensados como uma estrutura, ou antes, algo que *pertence* a uma estrutura *estática*, são, em verdade, pensados como portando um certo tipo de *dinâmica* ou *movimento* próprios¹¹³. Isto significa, de início, que em Hegel a pergunta sobre o que um conceito *é* ou *significa*, passa necessariamente a ser uma pergunta sobre

¹¹² SCHNÄDELBACH, Herbert. Op. Cit. p. 105

¹¹³ Assim, José Henrique Santos ao se referir a um texto do “jovem Hegel”, o *Sistema da Vida Ética*, de 1802, o faz nos seguintes termos: “Como o tratado é um sistema da vida ética, é preciso impelir o *movimento do conceito* até aquele universal que é a vida do povo, com os momentos desenvolvidos da sociedade e do Estado”. (grifo nosso). SANTOS, José Henrique. Op. Cit. p. 75

como este conceito se *apresenta* em determinado espaço de seu sistema ou em determinado momento de uma obra. Nesse sentido, gostaríamos de sublinhar que, tendo o conceito de *espírito* importância central no pensamento de Hegel, é justamente com relação a este conceito que tal ímpeto dinâmico se mostra em toda sua complexidade¹¹⁴.

¹¹⁴ O filósofo de Oxford Michael Inwood, em seu *A Hegel Dictionary*, apresenta um detalhado mapeamento do conceito:

“*Geist* thus has a wide range of meaning: (...).

(8) The mental attitude, spirit, genius, temper of an age (*der Geist der Zeit, Zeitgeist*), a PEOPLE (*Volksgeist*), Christianity (*der Geist des Christentums*), etc. (...).

Hegel uses *Geist* in a great variety of ways, and in his mature works attempts to systematize its meanings:

- (1) In a general sense *Geist* denotes the human mind and its products, in contrast to NATURE and also to the logical idea. Thus *Enc. III* [*Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, vol. III] as a whole contains the philosophy of *Geist*.
- (2) In a narrower sense, *Geist* is the ‘SUBJECTIVE spirit’, which covers all individual psychological life, ranging from the ‘natural soul’ to THINKING and the WILL (*Enc. III* §§387-482).
- (3) In a narrower sense still, *Geist* covers the more intellectual aspects of the psyche, ranging from INTUITION to thinking and the will, but excluding, and contrasting with, the soul, FEELING, etc. (*Enc. III* §§ 440-83). The ‘PHENOMENOLOGY of *Geist*’ (*Enc. III* §§413-39) covers the same ground, but with a regard for spirit’s CONSCIOUSNESS of OBJECTS; in *PS* [*The Phenomenology of Spirit*] it also includes OBJECTIVE and ABSOLUTE spirit.
- (4) ‘Objective spirit’ is the common spirit (in sense 8 above) of a social group, embodied in its CUSTOMS, LAWS and institutions (RIGHT), and permeating the character and consciousness of the individuals belonging to the group. It is conceived as the objectification of subjective *Geist* (*Enc. III* §§483-552).
- (5) ‘Absolute spirit’ covers ART, RELIGION and PHILOSOPHY (*Enc. III* §§553-77). Unlike (2) and (4), which are FINITE, it is INFINITE, since in it spirit is (an object) ‘for’ spirit itself, but also because it reflects upon what is other than, and thus LIMITS or restricts, spirit (*Enc. III* §§386 and A., 536f). Hegel sees (2), (4) and (5) as, respectively, the CONCEPT of spirit, its REALITY, and the unity of concept and reality (*Enc. III* §385). ‘Absolute spirit’ has a more theological flavour than (2) and (4): the spirit that is for spirit is GOD, and thus absolute spirit is the SELF-CONSCIOUSNESS of God. Spirit is also ‘absolute’ in the sense that it is relatively ‘detached’ from the social life of a particular community, i.e. (4).
- (6) The *Weltgeist* or ‘world-spirit’ was, in the seventeenth century, the ‘worldly’ spirit, in contrast to the divine spirit; then it became (e.g. in Thomasius) a cosmic spirit pervading the whole of nature, like the world-SOUL; and finally, in Herder and Hegel, it is the spirit that manifests itself in HISTORY. History is a coherent, rational DEVELOPMENT, because the rise and fall of nations is governed by a single spirit. The *Weltgeist* is thus usually treated under the heading of ‘right’ or ‘objective spirit’ (*PR* [*The Philosophy of Right*] §§341-60; *Enc. III* §549), but it is also responsible for the development of art, religion and philosophy, and thus of absolute spirit. (...).

Hegel views these not as distinct senses of *Geist*, but as systematically related phases in the development of a single *Geist*. This is made possible by three special features of *Geist*: (a) it involves no underlying THING or substratum, but is pure activity; (b) it develops by stages into successively higher forms, primarily by reflection on its current stage; and (c) it takes over, both cognitively and practically, what is other than itself, nature as well as lower levels of *Geist*, and

Desta maneira, por necessidades inerentes a este trabalho, iremos nos circunscrever aqui à significação que tal conceito toma com relação à obra *Lições sobre Filosofia da História*; no caso, em sua acepção de *espírito objetivo*, e apenas a esta.

A chave para a compreensão do que significa esta idéia de *espírito objetivo* em Hegel, ao menos tal como esta aparece nas “*Lições...*”, é a noção de que a *razão* (ou a racionalidade) *não* é uma propriedade apenas da atividade conceitual (ou mental) do ser humano, mas, ao contrário, esta se manifesta tanto em suas *ações* como também nos *artefatos* produzidos pelo homem. Ou seja, *espírito objetivo* é *manifestação não-subjetiva da racionalidade humana*, e o que isto significa é bem mais do que um mero jogo de palavras. Em verdade, e seguindo a “hipótese de trabalho” delineada acima – a de que interessa a Hegel radicalizar, antes do que refutar, as realizações da filosofia kantiana – o que está em jogo é uma recusa de uma *filosofia do sujeito* em moldes kantianos em prol de uma concepção *intersubjetiva* da razão humana – que poderá, então, ser considerada a verdadeira fonte dos *costumes, leis e instituições*; ou seja, daquilo que Hegel observa como sendo a *objetificação, materialização* do intelecto humano em algo que lhe é *externo*: em uma *cultura*, segundo uma definição possível. Concepção esta que, não levada em consideração, torna as “*Lições...*” uma obra sem sentido algum.

Talvez valha a pena, neste ponto de nossa argumentação, retornar ao principal objetivo de Kant em produzir a sua *Crítica da razão pura*. Qual era, então, a questão

realizes itself in them. The development of *Geist* is sometimes conceived as logical and non-temporal (e.g. in *Enc.* III), sometimes as historical (in the LECTURES) [*Lectures on the Philosophy of History*]. (grifos nossos, exceto abreviaturas e termos técnicos). INWOOD, Michael. *A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishers: Oxford, 1992.

central envolvida na produção da “via crítica” em filosofia? Desautorizar uma metafísica racionalista que alegava ser capaz de obter conhecimento acerca de objetos prescindindo da experiência, por meio de uma pura atividade conceitual; atitude esta que, segundo Kant, teria sua mais completa personificação na filosofia de Leibniz¹¹⁵. Kant refuta com sucesso este tipo de metafísica “especulativa” ao impor sua distinção entre fenômeno e *coisa-em-si* (*Ding an sich*), que permite restringir a atividade *cognitiva* do entendimento a objetos dados na experiência¹¹⁶; mantendo, no entanto, a coisa-em-si (o objeto enquanto uma existência efetiva *independente* de procedimentos cognitivos de uma dada consciência) no domínio do *incognoscível* – na medida em que o entendimento humano tem um estatuto *finito*. No entanto, Kant empreende sua bem-sucedida “revolução copernicana” no campo da teoria do conhecimento e da metafísica tendo por base uma *filosofia do sujeito*: considera-se a atividade cognitiva como algo que tem seu suporte nas condições puramente *formais* do arcabouço intelectual de um sujeito conhecedor, e não, por exemplo, em alguma propriedade do objeto conhecido, ao qual só se tem acesso por meio de *representações* (intuição sensível).

Frente a isto, qual é a posição hegeliana? Minar a distinção estabelecida por Kant entre razão e entendimento com o intuito de instaurar as condições *materiais* do processo cognitivo – o que significa, em termos metafóricos, prover de carne e osso a

¹¹⁵ WELDON, T. D. *Introduction to Kant's Critique of pure reason*. Clarendon Press: Oxford, 1945. pp. 105-6

¹¹⁶ “A Analítica Transcendental possui, pois, este importante resultado, a saber, que o entendimento a priori jamais pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e, visto que o que não é fenômeno não pode ser objeto algum da experiência, que o entendimento não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. Ed. Abril: São Paulo, 1978, B 303, p. 157

atividade mental kantiana – e, para tanto, Hegel irá, na *Fenomenologia do Espírito*, estabelecer sua controversa posição segundo a qual a auto-percepção (*autoconsciência*) de uma dada consciência é instituída não na relação com um objeto também dado, mas com relação a uma *outra* consciência, em um processo de *reconhecimento* (*Anerkennung*)¹¹⁷. Ou seja, se Kant, ao estabelecer a *síntese originária da apercepção* – representada pela fórmula do *eu penso* (*Ich denke*)¹¹⁸ – como condição de possibilidade para o conhecimento de um dado objeto como *externo* ao sujeito (e assim, ao fazê-lo permite o estabelecimento da própria *autoconsciência* do sujeito mesmo) aponta para uma certa idéia de que a *autoconsciência* de um sujeito se apresenta como *direta*, no sentido de ser algo que se experiencia diretamente – ou antes, é *condição de possibilidade da experiência mesma* – Hegel, pondo a questão em outro nível, irá exigir que esta autoconsciência se dê de modo *indireto*: isto é, por via da relação desta (auto)consciência com uma *outra* (auto)consciência. Desta maneira, o sujeito hegeliano deixa de ser o mero suporte de formas *vazias* que cuidam de legislar sobre a

¹¹⁷ “Like Kant, Hegel thinks that one's capacity to be ‘conscious’ of some external object as something *distinct* from oneself requires the reflexivity of ‘self-consciousness’, that is, it requires one's awareness of *oneself* as a subject *for whom* something distinct, the object, is presented *as known*. Hegel goes beyond Kant, however, in making this requirement dependent on one's recognition (or acknowledgment -- *Anerkennung*) *as a subject* by *other* self-consciousnesses whom one recognises in turn. (...). It is in this way that the *Phenomenology* can change course, the earlier tracking of ‘shapes of consciousness’ being effectively replaced by the tracking of distinct patterns of ‘mutual recognition’ between subjects”. Redding, Paul, Op. Cit. Seção 3.1: Phenomenology of Spirit.

¹¹⁸ “O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. (...). Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. Esta representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais, (...). Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem todas a uma autoconsciência (...). Portanto, somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas representações*, a *identidade da consciência*”. KANT, Immanuel. Op. Cit. B 132-3. p. 85

experiência, para se inscrever em uma complexa trama *intersubjetiva* que permite indicar uma conexão íntima entre *configurações sócio-históricas e modos de pensamento*¹¹⁹, noção capital que se mostra como cerne da idéia de *espírito objetivo*.

É importante tornar claro, no entanto, que toda esta construção de uma concepção de racionalidade intersubjetiva tal como é passível de ser observada em Hegel não é arbitrária. Mais uma vez, o que está em jogo aqui é a tentativa de suplantar os diversos problemas que acompanham a filosofia kantiana. Somente a título de exemplo: a rigidez da distinção entre fenômeno e coisa-em-si deixa a perspectiva kantiana na iminência da acusação de *subjetivismo*, uma vez que existe uma total descontinuidade entre a realidade tal *como ela é* e tal como o sujeito a *percebe*. Isto é, *no limite*, a posição de Kant de que o conhecimento de um sujeito acerca do mundo está restrito ao modo como este “mundo” é percebido por ele, *pode ser* encarada como inviabilizando a própria idéia de conhecimento *objetivo* da realidade¹²⁰. A partir disto, a idéia hegeliana de *percepção*¹²¹ (*Wahrnehmung*, que significaria literalmente algo como “tomar como verdadeiro”) enquanto algo que não está submetido *apenas* à experiência subjetiva, mas

¹¹⁹ “in the later sections [da *Fenomenologia do Espírito*] the earlier series of ‘shapes of consciousness’ becomes replaced with what seem more like *configurations of human social existence*, and the work comes to look more like *an account of interlinked forms of social existence and thought*, the series of which maps onto the history of western European civilization from the Greeks to Hegel's own time”. (grifos nossos). Redding, Paul, Op. Cit. Seção 3.1: Phenomenology of Spirit.

¹²⁰ Ainda que, com toda a certeza, a defesa da perspectiva kantiana seja de uma genialidade impressionante: as condições de possibilidade do conhecimento – o célebre arcabouço cognitivo *transcendental* – do ser humano não permitem a acusação de subjetivismo por serem as condições *possíveis* para todo ser portador de um entendimento *finito* – isto é, seja este ser humano ou não – neste sentido, este arcabouço é não só *objetivo*, como também *necessário* e válido em si mesmo.

¹²¹ “Consciousness thus now commences anew with its new implicit epistemic criterion -- the assumption that since the contents of consciousness are ‘universal’ they must be publicly graspable by others as well. Hegel's name for this type of perceptual realism in which any individual's idiosyncratic private apprehension will always be in principle correctable by the experience of others is ‘perception’ (*Wahrnehmung* -- in German this term having the connotations of *taking (nehmen)* to be *true (wahr)*”). Redding, Paul, Op. Cit. Seção 3.1: Phenomenology of Spirit.

que se apresenta como um elemento compartilhado intersubjetivamente e articulado por *conceitos*, pode servir de indicação do solo comum no qual emerge sua concepção de *espírito objetivo*.

Desta maneira, *espírito objetivo* sendo esta manifestação não-subjetiva da racionalidade humana que pode ser identificada tanto nas *ações* humanas, quanto nos artefatos criados pelo homem em sua vida em sociedade – a saber: leis, costumes e instituições; em uma palavra, *direito*, mas também, *cultura* – será a definição de *espírito* que Hegel irá utilizar em suas “*Lições...*”. Conceito este que, como já afirmamos, tem como principal característica a possibilidade de apontar para uma conexão íntima entre configurações sócio-históricas e modos de pensamento.

Podemos agora voltar ao texto das “*Lições...*”. Ainda no início de seu texto, ao introduzir a noção de “*história filosófica*” – que nada mais é que o seu conceito de uma *filosofia da história* – Hegel faz a seguinte constatação: “O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples idéia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, *a história universal é também um processo racional*. Essa convicção, *essa idéia, é uma ‘pressuposição’ em relação à história como tal*; na filosofia, isso *não é um pressuposto*”¹²². Com toda certeza, este trecho parece destinado à incompreensão dado os reiterados equívocos que ainda hoje se referem a ele. Afinal de contas, num modo de pensar semelhante àquele que afirmamos anteriormente como “*iluminista*”, como será possível a alguém se referir à história – esta eterna narrativa da crueldade e do absurdo humanos – como algo *racional*; pior: como um *processo*

¹²² (grifo nosso). HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 17

racional? Ao que parece, faltou a estes leitores a compreensão (ou a boa vontade) de reconhecer que Hegel está aqui fazendo uma *distinção*. Que distinção é essa? Entre *história* enquanto *disciplina* (ou *ciência*, a se preferir o próprio vocabulário hegeliano) que investiga ou tenta compreender a ação humana ocorrida no passado; e *filosofia* enquanto pensamento que ao refletir acerca do mundo (ou seja, enquanto *ontologia*) se apresenta, de maneira necessária, *historicamente*¹²³. Pois, neste ponto Hegel é claro: *isto* – a idéia de que “a razão governa o mundo” – que em história é um *pressuposto*, em filosofia *não o é*; ao contrário, parece ser a filosofia *ela mesma*. Entretanto, o que significa aqui esta noção de que a história carrega *pressupostos*? Por que Hegel assim a define?

Mais uma vez, esta definição hegeliana de história parece poder ser esclarecida se tivermos em mente a relação de Hegel com Kant. A questão é a seguinte: partindo da descoberta kantiana de que *todo* conhecimento detém em si elementos *a priori* – descoberta essa que possibilita o próprio conceito de razão *pura*, ou seja, *não derivada* da experiência – o conhecimento *histórico*, a disciplina *história*, deteria também estes elementos. Portanto, se assim é, *a postulação de racionalidade à história seria justamente este elemento apriorístico* o qual, não existindo, impossibilita a própria ciência histórica; sendo, neste sentido, sua condição de possibilidade mesma¹²⁴. Agora,

¹²³ “Para decirlo con mayor propiedad: la escala de estas formas del saber en que se va constituyendo la razón humana misma no es algo que tiene lugar *en* la historia – el desarrollo conflictivo de la conciencia que el hombre tiene de sí y de su mundo *es* la historia”. BRAUER, Daniel. Op. Cit. p. 106.

¹²⁴ Este é um ponto delicado e que merece algum comentário. A questão aqui se refere à consideração ou não da história enquanto uma disciplina estritamente *empírica*; ou seja, baseada *apenas* na experiência – no caso, na coleta de fatos históricos. A posição hegeliana e aquela que poderíamos derivar de Kant seguramente se opõem a esta visão com relação ao conhecimento histórico em particular, e com relação à idéia de conhecimento em geral. Pois, acompanhando estes autores, qualquer tipo de investigação científica segue algum tipo de esquema conceitual que a *pré-determina* ao invés de ser determinado por

no entanto, que fique claro: com esta sua exigência de *pressupostos* à história – no caso, a idéia de que a história é um processo que detém *racionalidade* – Hegel de maneira nenhuma está se engajando em alguma “metafísica especulativa da história” – acusação que tantas vezes lhe foi feita – ao contrário, ele está afirmando claramente o estatuto da história enquanto uma *disciplina* que tem por definição a tarefa de *compreender fatos*¹²⁵; o problema aqui é que, mais uma vez, não existem “fatos” que não sejam determinados *por* conceitos, lição kantiana de que Hegel jamais abriu mão.

Afirmamos acima, portanto, que a *postulação de racionalidade à história* seria, para Hegel, a condição de possibilidade *necessária* para que haja algo como a ciência histórica. No entanto, cabe aqui uma observação. Decerto que, à primeira vista, esta afirmação acerca da história soa algo estranha; pois, a história, entendida como um processo *impessoal* parece efetivamente carecer de racionalidade – que, por seu turno, parece ser apenas um atributo de seres humanos. É neste ponto, entretanto, que se afirma uma das características mais importantes da reflexão hegeliana acerca da história: a de que a história, enquanto *ciência*, detém a sua *materialidade* em uma *narrativa das ações humanas*, que, em si mesmas, *têm* de estar abertas à atribuição de racionalidade; sob pena de não haver, então, possibilidade alguma de compreensão histórica¹²⁶. Este é, sem dúvida, um dos momentos fulcrais da história do

ela. No caso da história, por exemplo, seu próprio estatuto de ciência que *investiga o passado* não é obtido por nenhum tipo de generalidade advinda da coleta de dados históricos; ao contrário, esta coleta de dados que se referem a ações humanas *no passado* é que se submete a um *critério* que não só a antecede, como também a determina. Critério este que, por sua vez, pertence a algum tipo de articulação conceitual que é sua condição de possibilidade.

¹²⁵ “A história deve apenas considerar o que é e o que foi, *acontecimentos e ações*. A história é tanto mais verdadeira quanto mais se ativer ao dado”. (grifo nosso). HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 16

¹²⁶ “*Explicar* a história significa descobrir as paixões do *homem*, seu gênio, suas forças atuantes”. “As épocas que transcorreram para os povos antes da história escrita, representadas em séculos e milênios,

desenvolvimento das concepções ocidentais acerca da história; assim como, ao mesmo tempo, um dos pontos mais negligenciados da reflexão histórica hegeliana. Pois, se o objetivo de toda compreensão histórica é uma reconstrução *racional* – e, portanto, *significativa* – das ações e eventos ocorridos no passado, uma de suas primeiras formulações (se não a primeira) a epistemologia das ciências humanas deve a Hegel, e não a Voltaire ou Herder, e muito menos a Kant – ainda que o próprio Hegel não esteja, como é certo, preocupado com uma problemática *epistemológica* no que concerne à história, mas sim a uma reflexão *ontológica* a respeito do desenvolvimento da racionalidade humana que pretende incluir em uma *unidade* pensamento e existência, atividade conceitual e ação, teoria e prática.

E é justamente neste segundo âmbito de seu pensamento, a instauração da *história universal* enquanto um processo racional que se evidencia a partir do *progresso na consciência da idéia de liberdade*¹²⁷, que se apresenta a posição propriamente filosófica da reflexão histórica hegeliana; sua *filosofia da história*, enfim – e que, para Hegel, que não era historiador, se apresenta de fato como o âmbito mais importante de sua reflexão. Neste momento de nossa argumentação, podemos agora voltar àquela definição que já fizemos acerca do que seja o conceito hegeliano de *espírito objetivo*: manifestação *intersubjetiva* da racionalidade humana que se *materializa* nas leis, costumes e instituições criados pelo homem em sua vida em sociedade; e que acaba por indicar uma *interação* recíproca entre *configurações sócio-históricas* e *modos de pensamento*. A

podem ter sido cheias de revoluções, migrações e transformações muito violentas, mas *não têm história objetiva*, porque *não apresentam narrativa subjetiva, narrativa histórica*. Não é que os documentos dessas épocas tenham desaparecido acidentalmente, mas nós não os temos porque eles não puderam existir”. (grifos nossos). HEGEL, G. W. F. Op. Cit. pp. 20, 59.

¹²⁷ HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 25.

utilização deste conceito se justifica não só por ser a acepção utilizada por Hegel de sua noção de espírito nas “*Lições...*” – ainda que ele em nenhum momento a denomine dessa forma, preferindo utilizar-se do termo “espírito” apenas – mas também porque a partir dela podemos tentar um esclarecimento mínimo do que seja, para Hegel, a *efetivação da razão na história*.

Observemos, portanto, este trecho das “*Lições...*”:

“Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem eles não o são. Eles sabem apenas que só *um* ser humano é livre, mas por isso mesmo tal liberdade é apenas arbitrariedade, barbárie e embrutecimento reprimidos, (...). Esse *único* é, conseqüentemente, um déspota, e não um homem livre. Só entre os gregos é que surgiu a consciência da liberdade, e por isso eles foram livres; mas eles, bem como os romanos, sabiam somente que *alguns* eram livres, e não o homem como tal. Nem mesmo Platão ou Aristóteles o sabiam. Destarte, os gregos não apenas tiveram escravos, como suas vidas e a existência de sua agradável liberdade estavam ligadas a isso. (...). Só as nações germânicas, no cristianismo, tomaram consciência de que o homem é livre como homem, que a liberdade do espírito constitui sua natureza mais intrínseca. (...). Considerando o princípio cristão da autoconsciência e da liberdade, assinalei (...) [a] própria observação do princípio da liberdade: *a história universal é o progresso na consciência da liberdade* – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer. Ao falar de uma maneira geral sobre a distinção entre o saber e a liberdade, disse que os orientais só sabiam que um *único* homem era livre, e no mundo grego e romano *alguns* eram livres, enquanto nós sabemos que *todos* os homens em si – isto é, o homem como homem – são livres”.¹²⁸

“*Os orientais ainda não sabem que o espírito, ou o homem como tal, é livre em si mesmo; e porque não o sabem eles não o são*”. Provavelmente, este é um dos melhores exemplos daquilo a que nos referimos como a interação entre modo de pensamento e configuração sócio-histórica característica da idéia hegeliana de *espírito objetivo*. Pois, o que se observa aqui é que um certo tipo de consciência ou de estrutura *cognitiva* (prefigurada pelo verbo “saber”) acerca de um determinado objeto – no caso, a idéia de

¹²⁸ HEGEL, G. W. F. Op. Cit. pp. 24-5.

liberdade como um atributo *do* ser humano, ou antes, a inexistência dela – se instaura *efetivamente* (no dizer típico de Hegel, se materializa) enquanto *instituição* política: a saber, a figura do déspota. Lembrando que, quando nos referimos a termos como “consciência” não se trata aqui de algum tipo de apreensão individual, mas o que se tem em mente é a já citada trama intersubjetiva que caracteriza a maneira *indireta* sobre a qual Hegel exige a constituição da *autoconsciência* – a qual, em um certo sentido, pode ser definida como sendo resultado, em suas diferentes manifestações, de configurações sócio-históricas também diferenciadas. Dessa maneira, o que se apresenta como o *progresso na consciência da liberdade* seria justamente esse *desenvolvimento* de estruturas cognitivas que vão permitir o alargamento da “autoconsciência” nos termos de um desenvolvimento de instituições *políticas*. Assim sendo, a mentalidade grega que determinava o atributo da liberdade *apenas* aos cidadãos da *polis* (excluídos aí as mulheres, crianças e escravos) instaura a democracia direta em seu modelo grego – onde apenas *alguns* eram livres. Da mesma maneira que a civilização cristã com sua mensagem *universalista* – na qual, a princípio, *qualquer* pessoa pode ser salva – permite o estabelecimento de leis e costumes cada vez mais abrangentes que, por sua vez, levariam ao estabelecimento do Estado moderno em sua face *racional-legal*: uma etapa que Hegel observa como sendo a “realização completa do espírito na existência”¹²⁹. Neste sentido, a efetivação *presentificada* da razão na história.

É interessante perceber como Hegel constrói a articulação entre eventos históricos (por exemplo, o advento do cristianismo) e sua apreensão em uma idealidade filosófica

¹²⁹ HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 23.

(a idéia de liberdade). Entretanto, este modo de arranjar estruturas conceituais com modelos ou formas de vida social demanda um certo tipo de “movimento dinâmico” entre um extremo e outro que acaba por borrar as fronteiras entre *história* e *filosofia da história* – distinção que, como vimos, o próprio Hegel instaura – numa hipérbole de significação que parece se destinar a englobar todo e qualquer evento histórico numa lógica completamente *estranha* ao próprio. Dessa maneira, não se mostra infundada a acusação tantas vezes feita de que Hegel termina por eliminar – ainda que, talvez, involuntariamente – o elemento de *contingência* da história, transformando-a em seu oposto: um processo dotado de uma lógica própria e inexorável¹³⁰.

Kant: Início-Fim da Filosofia da História

Já na *Crítica da razão pura*, escrita em 1781, o filósofo de Königsberg Immanuel Kant assim se refere com relação à experiência: “a experiência nos ensina que algo é constituído deste ou daquele modo, mas não que não possa ser diferente”¹³¹. Ou seja, a experiência, como tal, se apresenta apenas como uma questão de *fato*, de dados a serem organizados em uma operação cognitiva; e, assim sendo, não traz nela mesma as regras que seriam capazes de avaliar e dar suporte a tal operação. O que isto, no entanto, quer dizer? Quer dizer que o tipo de suporte epistêmico que se busca para poder avaliar tal operação cognitiva – avaliar se ela é capaz de fornecer conhecimento *universal* e

¹³⁰ Assim, por exemplo, a seguinte frase: “A história universal vai do leste para oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo”. HEGEL, G. W. F. Op. Cit. p. 93.

¹³¹ KANT, Immanuel. Op. Cit. B 4, p. 24.

necessário de algo, por exemplo – deve ser buscado na outra ponta de tal operação, isto é, no aparato cognitivo do *sujeito* do conhecimento, ao invés de na experiência propriamente dita. Isto significa que tal aparato é que vai se encarregar de fornecer a legislação – condições de universalidade e necessidade, por exemplo – a uma experiência que, nela mesma, se mostra amorfa. Neste sentido, a experiência é apenas o preenchimento de uma *forma* – o que não quer dizer que isso seja pouca coisa, pois é à experiência que o conhecimento está *sempre* dirigido.

Transferindo isto a que nos referimos acima ao campo do conhecimento histórico temos a seguinte afirmação: a de que *dos dados históricos não se pode inferir critério algum para julgá-los*¹³². Ou seja, aquele que se dispõe a analisar o passado, deve estar preparado para lidar com uma matéria – a histórica – também amorfa. Kant, de fato, quando constituiu suas reflexões acerca do conhecimento humano, não estava interessado em nenhum tipo de estudo ou ciência que tivesse o homem como objeto. Seu campo de reflexões ali era o conhecimento científico da natureza – a física newtoniana sendo o exemplo máximo deste tipo de conhecimento – e, quando tinha o homem como centro de suas reflexões, a questão envolvida era de outra espécie: a *ética*, o agir *moral* humano instituindo o registro da *liberdade* no complexo determinístico do mundo da natureza. De ambas as reflexões – acerca do conhecimento necessário da natureza e do agir moral livre – as obras *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática* dão testemunho de um gênio sem par. Com toda a certeza, houvesse Kant jamais se referido à história isto não invalidaria a afirmação que fizemos acima sobre o

¹³² BRAUER, Daniel. “La filosofía idealista de la historia”, p. 96.

conhecimento histórico, pois tal afirmação está baseada em sua constituição do conhecimento humano enquanto um empreendimento *crítico* – em oposição ao *dogmático* – que, neste sentido, pode (e mesmo, diriam alguns, deve) ser direcionado a qualquer campo do conhecimento. No entanto, ainda que de forma assistemática, Kant terminou por fazer uma reflexão sobre a história¹³³, do qual o pequeno texto *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*¹³⁴ (escrito em 1784) pode ser encarado como sua manifestação mais emblemática.

Neste texto, que alguns consideram como sendo o texto que inaugura a filosofia da história em terreno alemão¹³⁵, Kant vai dispor na forma de nove proposições o que ele considera ser o “fio condutor” capaz de impor à história o sentido que a ela lhe falta.

¹³³ De fato, a reflexão de Kant acerca de uma *filosofia da história* propriamente dita – uma “história filosófica” como o próprio Kant se refere na última frase de seu texto “*Idéia...*” – está realmente encerrada neste texto *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. No entanto, este texto é comumente considerado como fazendo parte junto com outros – como, por exemplo, *A paz perpétua* e o *Conflito das faculdades* – de um conjunto de reflexões políticas de Kant, que ainda que não constituíssem uma *filosofia política* estrita, seriam de interesse para uma investigação sobre as ligações entre política, moralidade e história. Para um tratamento extremamente original, e instigante, de tais temas em Kant, ver: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1993.

¹³⁴ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Brasiliense: São Paulo, 1986. Doravante o citaremos pela sigla IH.

¹³⁵ TERRA, Ricardo. “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. IN_KANT, Immanuel. (Org. Ricardo Terra). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Brasiliense: São Paulo, 1986, pp. 43-4. De fato, o texto de Kant pode ser lido como a grande influência por trás das reflexões filosóficas acerca da história feitas por pensadores alemães tão ilustres (e diferentes) como Schiller, Fichte, Schelling e, sem dúvida, aquele que foi mais longe em tal reflexão, Hegel. No entanto, não deve ser escamoteado aqui o papel fundamental que a reflexão de Herder desempenha neste período. Ainda que sua obra *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* tivesse sido publicada em quatro volumes que se encerraram em 1791, o primeiro destes volumes foi publicado em 1784. Kant não só leu este volume, como fez dele uma resenha, segundo alguns, demolidora; portanto, é somente *após* a leitura do volume de Herder que Kant produz o texto da IH – segundo Collingwood, a IH foi publicada em novembro de 1784, alguns meses depois do primeiro volume da obra de Herder. Nesse sentido, o que se pode perceber não só a partir das questões levantadas pelo texto kantiano, como também do contexto de sua publicação, é mais uma passagem do embate, bastante característico da Alemanha de então, entre um Iluminismo já um pouco tardio representado na postura de Kant e um nascente Romantismo presente na obra de Herder, com suas respectivas (e opostas) visões acerca do que pode – ou antes, deve – ser a história. Para um amplo inventário da influência de Kant em seus sucessores, ver: COLLINGWOOD, R. G. *Idem*, pp. 139, 141, 147, 150-1. Para as relações entre Kant e Herder, ver: BRAUER, Daniel. “La filosofía idealista de la historia”, pp. 90, 93-4, 96.

Acerca desta atitude aparentemente presunçosa – a de querer impor sentido a algo que parece, ao contrário, já o ter em demasia – cabe uma reflexão bastante importante para a definição da filosofia da história em sua encarnação alemã. De fato, está em jogo aqui uma distinção muito precisa entre a *história*¹³⁶ enquanto uma disciplina compreensiva que investiga determinados eventos, e uma *filosofia da história* que se apresenta como uma interpretação sistemática da história *universal* – para usar uma definição já dada – ou, nas palavras de Kant: “Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo”¹³⁷. Dessa maneira, fica claro que a filosofia da história não se confunde com a história propriamente dita – ainda que a relação entre as duas reflexões nem sempre se mostre clara, os propósitos da filosofia da história são decididamente de outra ordem.

A filosofia da história, já foi dito, se mostra enquanto uma tentativa de pôr para a história a questão do *sentido*. Esta reflexão, por si só, não se mostra ociosa, uma vez que os fatos e eventos históricos parecem realmente precisar de um tipo específico de *compreensão* que permita que estes se mostrem em toda a sua *significação*. No entanto, ao formular de tal maneira a questão, nos encontramos em uma perspectiva essencialmente *metodológica*: o modo como lidar com o objeto histórico dentro da investigação histórica enquanto uma disciplina específica: a história. Agora, à filosofia da história, fundada como está em uma perspectiva de *totalidade*, não interessa a significação dos fatos históricos eles mesmos, mas sim visa instaurar um *princípio* de significação que permita desvendar o sentido oculto da história como um todo. Ou seja,

¹³⁶ “Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta idéia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente”. IH, p. 23.

¹³⁷ IH, p. 22.

um princípio que permita abarcar todo o desenvolvimento histórico do homem, determinando assim toda a trajetória do curso histórico e suas realizações, *unificando-as* em um mesmo e único processo. Neste sentido, parece ser justa a afirmativa de que as diferentes filosofias da história a partir de Herder partilham de uma mesma *forma*: existe um *princípio* que governa o curso do mundo. Em Herder, este princípio será a providência divina. Em Hegel, será a idéia de liberdade. Em Kant, será o afamado *plano da natureza*. Com respeito a este tipo de reflexão, no entanto, uma última advertência: o princípio utilizado – seja ele qual for – é *externo* à história¹³⁸. Ele define e conforma a história de *fora*, apartado da história ela mesma.

Consoante com as inclinações iluministas do autor, o texto da IH mantém aquilo que identificamos como um motivo central daquela faceta do pensamento setecentista: a *redução da história à natureza*. No entanto, se Kant é ainda um iluminista, ele também o é de maneira *tardia*. Pois, além de estar escrevendo suas obras no final do século XVIII, Kant está completamente imerso nos debates dos círculos alemães de sua época, em que a Alemanha, mesmo estando em situação sócio-política bastante diversa em comparação com sua vizinha França, ainda recebia uma enorme influência das idéias francesas, principalmente daquelas ligadas ao iluminismo. Entretanto, os ideais iluministas de então não são absorvidos tal como vêm, acabando por ocorrer nesse processo a peculiar tradução, intencional ou não, de tais idéias para o contexto alemão;

¹³⁸ Em Herder, só o fato de tal princípio ser a providência divina já indica a sua característica transcendente com relação à história. Já em Hegel, esta constatação se mostra algo complexa, uma vez que não só sua reflexão sobre a história (como, de resto, toda a sua filosofia) está fundada em um monismo do fenômeno que tende à dissipação de dualidades, como ele requer explicitamente que a sua concepção de que “a razão governa o mundo” seja encarada não só como uma idéia fundante, mas enquanto manifestação *efetiva* na realidade histórica. Desta maneira, Hegel acaba por borrar a definição entre história e filosofia da história, ainda que ele mesmo faça tal distinção.

daí o carácter bastante singular do iluminismo alemão¹³⁹. Não fosse esta situação o bastante, esse é também o período em que ascende na Alemanha o movimento romântico, com sua direta oposição ao racionalismo exacerbado do iluminismo; e que tem como uma de suas principais personalidades ninguém menos que o ex-aluno de Kant, Herder. As relações entre Kant e Herder são bastante tumultuadas, mas para nossos propósitos aqui, basta que se reconheça que o texto da IH é, num certo sentido, uma resposta ao autor das *Idéias para uma filosofia da história da humanidade*. Resposta bastante provocativa, contudo, a julgar pelo adjetivo *cosmopolita*, instalado já no título do texto e que se coloca em franca oposição ao populismo¹⁴⁰ de Herder.

No entanto, a qualificação da postura iluminista de Kant como *tardia* não se refere apenas ao contexto histórico de seu embate com Herder, mas ao fato de que o texto da IH é diretamente *influenciado* por tal embate e, inclusive, pelas próprias posições de Herder¹⁴¹. Daí a postura de se matizar a atitude iluminista de Kant enquanto uma posição já a meio caminho da superação da mesma, como a sua perspectiva a respeito da *relação* entre natureza e história talvez permita entrever.

¹³⁹ TERRA, Ricardo. *Idem*, pp. 56-7.

¹⁴⁰ Utilizamos “populismo” aqui na acepção instaurada por I. Berlin na página 139 de seu estudo sobre Herder. No entanto, a título de exemplo deste “embate” entre cosmopolitismo kantiano e populismo herderiano, vale a pena observar a seguinte observação de Herder, citada por Berlin: “O selvagem que ama a si mesmo, a sua mulher e seu filho... e trabalha para o bem de sua tribo como se fosse o seu próprio... é, na minha opinião, mais autêntico que aquele fantasma humano, o... cidadão do mundo, que, morrendo de amores por todos os seus companheiros fantasmas, ama uma quimera. O selvagem, em sua choupana, tem lugar para qualquer estranho... o coração saturado do ocioso cosmopolita não é lar para ninguém”. HERDER, Johann Gottfried. *Sämliche Werke*. Volume XIII. p. 339. APUD_BERLIN, Isaiah. Op. Cit. p. 160

¹⁴¹ É a isso que Collingwood se refere – na página 127 de sua *Idéia de História* – ao afirmar: “O que é verdadeiramente notável em Kant é o modo como combina [em sua filosofia da história] o ponto de vista do Iluminismo com o do Romantismo, semelhantemente ao modo como, na sua teoria do conhecimento, combina o racionalismo e o empirismo”.

Entretanto, antes que adentremos o texto da IH, e analisemos a relação natureza-história erigida nele, convém comentar um pouco a introdução ao mesmo. Nesta introdução, Kant vai se referir imediatamente às ações humanas, consideradas por ele mesmo como o conteúdo da narrativa verídica que a história tem em mira. Contudo, surpreendente é encontrar aqui uma definição do que sejam as ações humanas em um registro completamente *sui generis*; ao menos, quando o autor de tal definição é o mesmo da *Crítica da razão prática*.

“De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade*, as suas manifestações (*Erscheinungen*) – as ações humanas – como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais”. (grifos no original). IH, p. 9.

“Qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade”. Ora, mas na *Crítica da razão prática* (escrita em 1788, portanto, quatro anos *após* a IH) não será justamente a *liberdade da vontade* o fundamento para a autonomia da ação moral *livre*? E, mais uma vez, se o próprio Kant constitui a ação moral como manifestação do princípio metafísico da liberdade no mundo determinado pelas leis da natureza, como podem as ações humanas ser, então, consideradas não só como um “acontecimento natural” mas ainda assim determinadas por “leis naturais universais”? Torna a se mostrar aqui, aquela que talvez seja a característica determinante de toda a filosofia crítica kantiana: o dualismo nunca abandonado entre fenômeno e *noumenon* ou coisa-em-si. Pois, a questão aqui é que as ações humanas são livres quando consideradas em seu aspecto noumênico, ou seja, enquanto ações *morais* promovidas pela *autonomia* fundamental da liberdade da vontade. No entanto, Kant aqui se refere à possibilidade de

observar as ações humanas também como *fenômeno*¹⁴² – assim sendo, como *efeito* proveniente de alguma causa, seja esta qual for – o que indicaria, portanto, a possibilidade de considerar tais ações como passíveis de serem determinadas por leis naturais. Em verdade, o que se apresenta aqui é um motivo recorrente na filosofia kantiana: o de manter a possibilidade de encarar o objeto sempre de duas maneiras – tanto como coisa-em-si quanto como fenômeno. Com isto, Kant evita contradições argumentativas mesmo quando instaura qualidades antagônicas em um mesmo objeto¹⁴³.

Consideremos, por um instante, este argumento: que Kant tenha em mente a dupla significação (tanto como coisa-em-si quanto como fenômeno) da ação humana e tenha, neste texto, escolhido observá-la enquanto fenômeno – o que é, por sinal, bastante óbvio, já que foi o próprio Kant quem inventou a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. O que advém disto? Que espécie de *história* Kant tem em mente para entender como viável a leitura da ação humana como fenômeno, isto é, como passível de ser determinada por *leis naturais*? Com toda certeza, Kant não está preocupado aqui com

¹⁴² “Kant principia o seu ensaio dizendo que, embora como noumêno ou coisas em si, os atos humanos sejam determinados por leis morais, no entanto, como fenômenos, do ponto de vista dum espectador, são determinados de acordo com leis naturais, como os efeitos das causas. A história, narrando o curso das ações humanas, trata-as como fenômenos, considerando-as, portanto, sujeitas às leis naturais”. Um dos pontos mais interessantes da análise que Collingwood faz de Kant em seu *A Idéia de História* é justamente a sua observação de que o conceito de *natureza* em Kant teria antes um significado *epistemológico* do que propriamente ontológico. Tal conceito significaria assim *qualquer* objeto que fosse percebido enquanto *fenômeno* – ou seja, externamente ao sujeito – restando à coisa em si a significação daquilo que existe internamente ao sujeito, enquanto razão ou espírito: a “atividade moral livre e autodeterminada” – além de ser, obviamente, conceito-limite do conhecimento humano referente a objetos externos. Nesse sentido, a ação humana pode ser considerada como natureza – isto é, como determinada por leis naturais – da mesma maneira que tudo o mais: pelo fato de poder ser percebida enquanto fenômeno. COLLINGWOOD, R. G. *Idem*. pp. 127, 129-30.

¹⁴³ A título de exemplo, vide a análise feita da alma humana em sua dupla significação, tanto como coisa-em-si como enquanto fenômeno, presente no “Prefácio” à *Crítica da razão pura*. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. “Prefácio à Segunda Edição”. B XXVII, p. 16.

uma estratégia de compreensão das ações humanas no passado, nos termos *delas mesmas*, em *si mesmas*. Ele busca, em sua reflexão, uma outra coisa.

“A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações [as ações humanas], (...) permite todavia *esperar* que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra *confuso e irregular nos sujeitos individuais* poderá ser reconhecido, no conjunto da *espécie*, como um *desenvolvimento continuamente progressivo*, embora lento, das suas *disposições originais*”. (grifos nossos). IH, p. 9.

Ou seja, Kant não só não está preocupado com as ações humanas nelas mesmas – “confusas” e “irregulares” – nem, ao menos, no homem enquanto agente – “nos sujeitos individuais” – mas, seu interesse por essa criatura se apresenta somente enquanto *espécie* natural; qualificação essa que o permite (segundo ele) reconhecer um “desenvolvimento continuamente progressivo” da mesma, mas só nos termos de suas “disposições originais”. Que espécie de história Kant tem em mente aqui, portanto? Nenhuma. O que está em jogo aqui é somente a possibilidade de se reconhecer na história os efeitos de algo que a *conforma*, mas que não faz parte dela.

“Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio”. (grifos no original). IH, p. 10.

Um “propósito da natureza” que seja *condição de possibilidade* de “uma história”. *Filosofia da história* em seu mais alto grau. Percebamos, de início, o modo como Kant se refere à história humana: um jogo sem “propósito racional próprio”, dos quais só se pode observar um “curso absurdo”, uma vez que tais “criaturas” agem – talvez fosse

melhor afirmar: se *desenvolvem* – sem um “plano próprio”. Sem dúvida, Kant observa a história aqui em chave decididamente iluminista: o passado é um espetáculo de ignorância, intolerância, *irracionalidade*. Porquanto, ainda que o homem seja um ser definitivamente *racional*, a história acaba por mostrar que ele não necessariamente *procede* de tal maneira¹⁴⁴. Assim sendo, se não se pode imputar racionalidade plena aos eventos históricos, pela via da racionalidade de seus agentes, talvez se possa pressupor em tais eventos um *propósito da natureza* que permita prover de *inteligibilidade* – e, talvez, mesmo de uma *justificativa* – tal curso violento e bárbaro da história humana. Dessa maneira, sob o olhar de Kant, *se é possível* perceber na história humana algum progresso – como os iluministas pretendiam que houvesse – tal processo não se deve à sabedoria humana, pois em matéria de história ela não é reconhecível¹⁴⁵, mas ao secreto *plano da natureza* que os homens cumprem sem sequer o perceber¹⁴⁶.

Gostaríamos de voltar aqui, no entanto, para a qualificação do homem enquanto *espécie* natural, como proposta por Kant no trecho citado acima. Parece óbvio que Kant não considera o homem como um animal, simplesmente; pelo menos, não igual aos outros animais, visto que possui racionalidade. Contudo, a questão aqui é que Kant decide *tratar* a humanidade enquanto mais uma espécie da criação, num mundo povoado por elas; e isto se mostra na observação de Kant com respeito às “disposições

¹⁴⁴ “Os homens em seus esforços não procedem apenas instintivamente, como os animais, nem tampouco como razoáveis cidadãos do mundo”. IH, p. 10.

¹⁴⁵ “É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretido de tolice, capricho pueril e freqüentemente também de maldade infantil e vandalismo”. IH, p.10.

¹⁴⁶ “Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização”. IH, p. 10.

originais” que o homem, como qualquer outro ser natural e *criado*, possui. Tal observação é importante, porque é isso que vai permitir a Kant postular um propósito da natureza com relação à humanidade – propósito este que nada mais é do que uma *finalidade da natureza*.

Já na primeira proposição, Kant institui o princípio de uma *finalidade* da natureza¹⁴⁷ com respeito às *disposições naturais* de todas as criaturas. Este ponto é de extrema importância, não só para a compreensão da IH, mas para uma análise da filosofia crítica kantiana como um todo. Pois, como se sabe, é somente na *Crítica da faculdade do juízo* (escrita em 1790, portanto, seis anos depois da IH) que tal princípio – agora entendido como *juízo teleológico* – vai ser devidamente analisado e sua função com relação ao conhecimento da natureza definitivamente matizada¹⁴⁸. No texto da IH, Kant somente *institui* este princípio da finalidade, sem, contudo, afirmar o que entende por isso. No entanto, cabe aqui uma segunda observação: no caso do texto da IH, Kant parece tratar da finalidade da natureza como um princípio *imanente* a ela¹⁴⁹, justamente o tipo de construção conceitual que será avaliada como hipótese metafísica *ilegítima* no decorrer da terceira crítica. Pois, o que estaria em jogo naquela situação referente ao

¹⁴⁷ “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”. IH, p. 11.

¹⁴⁸ “Se se trata não da divisão de uma *filosofia*, mas da de nossa *faculdade-de-conhecimento a priori por conceitos* (...), mas considerada somente segundo a sua faculdade de pensar (em que o modo-de-intuição puro não é tomado em consideração), a representação sistemática da faculdade-de-pensamento resulta tripartida, ou seja, primeiramente a faculdade do conhecimento do *universal* (das regras), o *entendimento*, em segundo lugar a faculdade da *subsunção do particular* sob o universal, o *Juízo*, e em terceiro lugar a faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a *razão*”. KANT, Immanuel. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”. IN_TERRA, Ricardo. (Org.). *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Trad. R.R. Torres Filho. Iluminuras: São Paulo, 1995, p. 37. Doravante citada como: “Primeira Introdução”.

¹⁴⁹ “Um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à *doutrina teleológica* da natureza” (grifo nosso). IH, p.11. Para isso ver, também: BRAUER, Daniel. “La filosofia idealista de la historia”, p. 97.

texto da IH, seria a tentativa de determinar que a natureza procede, *de fato*, intencionalmente¹⁵⁰. Tentativa esta que se mostra, de maneira clara, como uma hipótese *transcendente* com relação ao entendimento humano; portanto, vedada a este.

Assim sendo – e aqui adentramos de fato no domínio da *Crítica da faculdade do juízo* – qual seria a função do juízo teleológico com relação às faculdades de conhecimento do ser humano? A questão aqui tem a ver com uma mudança na concepção kantiana de *natureza* da primeira à terceira crítica. Se na *Crítica da razão pura* a concepção de natureza era aquela que se referia à natureza *física* – entendida aí como um sistema determinístico de causas eficientes – na *Crítica da faculdade do juízo* esta passa a ser eminentemente uma natureza *orgânica*, que tem em seu seio uma miríade de organismos vivos; e que, portanto, desafia a *redução* da natureza a um mecanismo cego como postulado pelo entendimento¹⁵¹. A partir disso é que entra em cena o juízo teleológico, que se apresenta como um princípio que vai *pressupor* na natureza uma finalidade *formal*. Ou seja, o princípio de que os seres vivos detêm uma finalidade tanto interna quanto externa – interna, no sentido em que cada ser busca manter-se vivo (por exemplo, pela alimentação); externa, porque cada ser vivo busca sua continuidade enquanto espécie (desta vez, pela reprodução) – faz parte do modo como o intelecto humano é capaz de compreender a natureza orgânica: ele *projeta* sobre esta natureza um princípio que é capaz de fornecer inteligibilidade a um tipo de

¹⁵⁰ “A saber, o juízo teleológico, embora vincule um conceito determinado de um fim (...), com a representação do objeto (...), é sempre, mesmo assim, apenas um juízo-de-reflexão (...). Não tem nenhuma pretensão a afirmar que nessa finalidade objetiva a natureza (ou um outro ser através dela) proceda de fato *intencionalmente*”. *Primeira Introdução*, p. 78.

¹⁵¹ LEBRUN, Gerard. “A razão prática na crítica do juízo”. *Sobre Kant*. Iluminuras: São Paulo, 2001, p. 94.

fenômeno que, do contrário, seria incompreensível – pois, a simples descrição física de nada adianta quando o que se quer é compreender qual a origem e como funciona o organismo de um ser vivo¹⁵². No entanto, que fique claro: a natureza *em si mesma* continua enigmática, o que o juízo teleológico pode garantir é uma compreensão da mesma nos termos do *nosso* intelecto. Nada nos permite afirmar que a natureza, *de fato*, assim se porta¹⁵³.

Esta finalidade, de resto, não funda “nem um conhecimento teórico da natureza, nem um princípio prático da liberdade” (Primeira Introdução, p. 39); no entanto, é requerida para que se possa empreender a investigação de uma natureza que se identifica agora como um sistema de leis *empíricas* – isto é, contingentes. Ou seja, uma natureza que, embora *coerente* em suas regularidades, não fornece ao intelecto humano condições de possibilidade que permitam subsumi-la em um registro de leis universais – tal como na física. Dessa maneira, o juízo teleológico se mostra enquanto um princípio *subjetivo*, sem dúvida, porém *necessário*¹⁵⁴ para a compreensão da natureza viva.

¹⁵² “De modo nenhum uma razão humana (nem qualquer outra finita, que quanto à qualidade fosse semelhante à nossa, mas que do ponto de vista do grau a ultrapassasse em muito) pode esperar compreender a geração, nem mesmo de uma folhinha de erva a partir de causas simplesmente mecânicas”. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Ed. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 1995, p. 251.

¹⁵³ “Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele *deve ser*. (...) Mas, de um produto da natureza, pensar que ele *deveu ser* algo, e julgar, de acordo com isso, se ele também efetivamente é assim, contém já a pressuposição de um princípio que da experiência (que somente ensina o que as coisas são) não pode ser tirado”. *Primeira Introdução*, p. 78.

¹⁵⁴ “O juízo teleológico não é simplesmente uma máxima da razão (...). A leitura finalista, neste caso, não é uma hipótese que se possa adotar ou rejeitar como bem aprouver, mas um *a priori* que pertence à percepção que se tem de um ser organizado. (...) Em suma, nosso juízo espontâneo de finalidade não é um artifício metodológico mas uma exigência inscrita no estatuto finito de nosso conhecimento.” LEBRUN, Gerard. Op. Cit. p. 96.

Percebe-se, todavia, como o juízo teleológico age com relação à investigação da natureza: não postulando uma finalidade *objetiva*, mas observando-a *como se* tal finalidade existisse de fato.

É desta maneira, portanto, que deve ser entendida a idéia de finalidade da natureza como instituída na IH. Não como uma finalidade *efetivamente* existente na natureza – e, no contexto humano, um plano da natureza *objetivo* a comandar a história (pois, se tal coisa existe, não nos é dado conhecê-la), mas como uma *idéia* na acepção kantiana do termo: um princípio de interpretação que possibilite tornar compreensível aquele conteúdo¹⁵⁵. Ainda que, em alguns momentos da IH, Kant dê a entender que tal finalidade seja imanente à natureza.

Tendo feito este breve comentário acerca de como deve ser compreendida esta noção de finalidade da natureza tal como aparece na IH, voltemos aquilo à que tal finalidade se refere primariamente, a saber: às *disposições naturais* das criaturas existentes. Como já apontamos acima, Kant considera a humanidade aqui enquanto espécie e não como um conjunto de agentes livres. O porquê de tal qualificação também já foi indicado: o fato de Kant não imputar a possibilidade de um progresso da humanidade à sabedoria humana, ou à sua simples *racionalidade*; e preferir, ao contrário, considerar tal progresso, se existente, a um propósito da natureza. A reflexão aqui, portanto, vai agora tomar um rumo inesperado. Pois, Kant vai ser obrigado a se haver com a seguinte situação: a de por meio de uma causa natural *determinar* efeitos

¹⁵⁵ “(...) esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas”. (grifos no original). IH, p. 22.

não naturais. Ou seja, mostrar como os eventos *históricos* – causados, como se sabe, por *agentes* racionais – podem ter como fundamento um *mecanismo* natural. Para responder a esta questão, Kant vai apresentar, basicamente, dois argumentos. O primeiro é o de que *o pleno exercício da razão humana exige um desenvolvimento histórico*¹⁵⁶. O segundo é o de que, tendo a natureza um propósito para a humanidade, o meio pelo qual ela se utiliza para o desenvolvimento deste propósito é a instauração de uma *unidade conflitante*¹⁵⁷ no homem, chamado por Kant de *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*).

O primeiro argumento se apresenta da seguinte forma. Se for passível de ser considerado enquanto verdade que a natureza tem como finalidade o pleno desenvolvimento das potencialidades de todas as suas criaturas; logo, o homem, única criatura racional sobre a Terra, também deve poder afirmar-se neste processo de pleno desenvolvimento de seu único atributo que o diferencia das demais criaturas: a razão. No entanto, Kant considera o seguinte: sendo a razão, uma faculdade completamente *singular*, que impõe a si mesma a superação de seus próprios limites¹⁵⁸ – inclusive, ultrapassando os limites da própria *natureza* – esta jamais pode alcançar o seu pleno desenvolvimento durante a vida biológica de um único indivíduo. Ao contrário, esta necessita da idade de *toda* a espécie para se desenvolver completamente.

“Ela [a razão] não atua apenas de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro. Para isso um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer

¹⁵⁶ COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit., p. 132.

¹⁵⁷ BRAUER, Daniel. Op. Cit., p. 99.

¹⁵⁸ “Numa criatura, a razão é a faculdade de *ampliar as regras* e os propósitos do uso de todas as suas forças *muito além do instinto natural*”. (grifo nosso). IH, p. 11.

uso pleno de todas as suas disposições naturais (...), ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito". IH, p. 11.

Uma das características mais interessantes desta posição kantiana, portanto, acaba por ser a de que a razão não é uma faculdade *instintiva*¹⁵⁹. O homem, apesar de ter a razão como um atributo natural, necessita que ela seja desenvolvida *historicamente*, e de maneira *intersubjetiva*, pois, somente a vida *em sociedade* pode prover a razão das condições oportunas para seu avanço. Para além disso, com este argumento Kant também conseguiu – à diferença de seus predecessores iluministas – constituir uma impressionante justificativa para a própria *existência* da história. Num certo sentido, o argumento de Kant nos ensina “por que razão há de existir uma coisa como a história”¹⁶⁰; uma vez que ele coloca a posição segundo a qual a história *tem de* existir para que haja o *pleno desenvolvimento do homem enquanto ser racional*.

Se o primeiro argumento consegue postular o desenvolvimento do homem enquanto ser racional, o segundo se encarregará de demonstrar o desenvolvimento *moral e político* do homem (e das sociedades), por meio de um paradoxal *mecanismo* que leva à paz por meio da guerra.

Este argumento, que como já referimos, se apresenta como a postulação de uma *unidade conflitante* no homem que Kant determina como sendo sua característica de *insociável sociabilidade*, é posto por Kant da seguinte forma:

¹⁵⁹ Como muito bem notou Daniel Brauer na página 98 de seu artigo *La filosofía idealista de la historia*.

¹⁶⁰ Como bem afirma Collingwood: COLLINGWOOD, R. G. Op. Cit., p. 132.

“O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que *levarão da rudeza à cultura*”. (grifo nosso na última linha). IH, p. 13.

Ou seja, para Kant, o homem é um ser *egoísta* e, ao mesmo tempo, de *sociabilidade* – e isto, não por sua vontade (ou antes, de sua maldade ou algo parecido), mas por conta de suas *disposições naturais*; isto é, por conta de sua própria constituição enquanto ser natural. Ainda que isto nos pareça, em verdade, uma afirmação mais da condição esquizofrênica do homem do que qualquer outra coisa; efetivamente, o que Kant tem em mente é algo bastante diferente. Trata-se, sem mais, *da expulsão do homem do seio da natureza por meio de um mecanismo interno a ela própria*¹⁶¹. Expulsão esta que tem, enquanto *finalidade* – o estimado *plano da natureza* – a criação da *cultura*; e o posterior estabelecimento do homem nos termos de um ser *moral*¹⁶², e, portanto, *político*. Nesse sentido, a natureza – não o homem – não apenas *cria* a cultura e a moral, como também *exige* a política¹⁶³.

¹⁶¹ “O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia”. IH, p. 14.

¹⁶² “(...) através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*”. IH, pp. 13-4.

¹⁶³ “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”. Quinta proposição. IH, p. 14.

Não deixa de ser realmente espantoso que Kant atribua aqui a criação tanto da cultura, quanto da moral e da política, não ao homem (que é, antes de qualquer outra coisa, um ser racional), mas a um plano da natureza que este cumpre *sem o saber*. Agora, no entanto, qual a razão deste estado de coisas neste momento da filosofia kantiana? Mais uma vez, o que se observa é que Kant ainda está preso a uma concepção estritamente iluminista do domínio histórico – a despeito de o próprio Kant terminar por *indicar* a criação deste domínio da história *a partir* da natureza; isto é, *ultrapassando* esta concepção iluminista mesma. Neste sentido, e ao cometer esta ultrapassagem, Kant acaba por fazer a passagem de uma *finalidade da natureza* a uma *finalidade da história*: uma vez que a efetivação do plano da natureza se dá na constituição de uma plena *sociedade civil*; portanto, *na* história. Sociedade esta cujo desenvolvimento paulatino – pois tal sociedade de maneira nenhuma se mostra como existindo no presente¹⁶⁴ – se apresentaria sob a forma de uma instauração da *união* das sociedades em Estados e destes para uma constituição *interestatal* que seja capaz de assegurar a *paz*¹⁶⁵ entre as diferentes nações. Ou seja, a instauração de uma sociedade plenamente *racional* que é posta em um *futuro* provavelmente longínquo¹⁶⁶.

¹⁶⁴ “Esta tarefa [a constituição de uma sociedade civil] é, por isso, a mais difícil de todas; sua solução perfeita é impossível: de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto”. IH, p. 16.

¹⁶⁵ “(...) é a saída inevitável da miséria em que os homens se colocam mutuamente e que deve obrigar os Estados à mesma decisão (ainda que só a admitam com dificuldade) que coagiu tão a contragosto o homem selvagem, a saber: abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranqüilidade e segurança numa constituição conforme leis. *Todas as guerras* são, assim, *tentativas (não segundo os propósitos dos homens, mas segundo o da natureza)* de estabelecer novas relações entre os Estados”. (grifos nossos). Paradoxal mecanismo este, o da natureza, que leva à paz por meio da guerra. IH, p. 17.

¹⁶⁶ “Descobre-se assim, creio, um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política das futuras mudanças estatais (...), mas que abre também (...) uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual

Estaríamos aqui diante de uma *teleologia* da história? Por suposto, sim. Não deixa de ser digno de nota, entretanto, o quanto esta passagem efetivada por Kant de uma *finalidade da natureza* a uma *finalidade da história* será influente por todo o período considerado como sendo o do “Idealismo alemão”, a saber, em seus descendentes diretos: Fichte, Schelling e Hegel. Sobretudo Hegel, não somente por ter sido aquele que foi mais longe em tal reflexão, mas por seguir as pegadas de Kant inclusive no aspecto *político* de sua filosofia da história – por tratar a sua concepção do progresso na *consciência* da idéia de liberdade nos termos de um desenvolvimento histórico de instituições políticas.

No entanto, coerente com a constituição dualista de sua filosofia, Kant jamais confunde o registro da *história* com o da *filosofia da história*¹⁶⁷. Ao contrário, é justamente por manter que *apenas* dos dados históricos *não* se pode inferir critério algum para julgá-los, é que Kant pode introduzir sua filosofia da história enquanto um “fio condutor” para a *apreciação* daquilo que, sem tal princípio, se mostra apenas como um “agregado” amorfo de ações humanas.

todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. Uma tal *justificação* da natureza – ou melhor, da *Providência* – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo”. IH, p. 23.

¹⁶⁷ “É um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma *história* (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais – um tal propósito parece somente poder resultar num romance”. IH, p.22.

CAPÍTULO 3: O DEBATE WEBER – RICKERT ACERCA DAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

Em continuidade ao que acabamos de afirmar acerca de Kant no término do segundo capítulo, iremos, neste momento de nossa argumentação, acompanhar o desenvolvimento do pensamento kantiano nos termos do surgimento do movimento neokantiano e de uma abordagem referente às condições de possibilidade do conhecimento histórico. No caso, a abordagem do neokantiano de Baden, Heinrich Rickert; abordagem esta que será objeto de avaliação crítica direta – ao mesmo tempo em que influencia de maneira determinante¹⁶⁸ – na constituição da perspectiva de Max Weber acerca de como é possível se obter conhecimento acerca da realidade sócio-histórica.

Entretanto, antes de adentrarmos o debate Weber-Rickert, voltemos rapidamente às conseqüências da filosofia kantiana tendo em vista a constituição, na passagem do século XIX ao XX, de um (até então inédito) debate acerca das condições de possibilidade do conhecimento histórico na Alemanha. Este debate – do qual fizeram parte tanto historiadores quanto filósofos: como Eduard Meyer e Wilhelm Windelband, por exemplo – pode ser considerado como a conseqüência epistemológica do surgimento da chamada “história científica” naquele país. Ao mesmo tempo em que

¹⁶⁸ O debate acerca da relação Weber-Rickert pode ser caracterizado pela presença de duas posições opostas: a afirmação de uma influência direta de Weber por Rickert e outra que rejeitará essa influência. O livro de Guy Oakes, *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences* se apresenta enquanto o principal proponente da primeira perspectiva. Já o livro de Fritz Ringer: *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, é um dos diversos exemplos da posição contrária.

pode ser observado de maneira precisa como a passagem de uma concepção *filosófica* da história – com as suas pretensões omni-englobantes de apreender o *sentido* da *história universal* nos termos de uma *finalidade (telos)* histórica – para uma concepção *científica* da mesma – que, por sua vez, trará à tona uma série de questões concernentes ao estatuto propriamente *cognitivo* da “ciência histórica”; ou, em outras palavras, quais seriam as condições *epistemológicas* necessárias para que seja possível a apreensão dos fatos e eventos históricos. Sendo que, pensando-se em um contexto propriamente filosófico, este debate teve ainda dois vetores diretos. O primeiro seria a publicação, no ano de 1883, da *Introdução às Ciências do Espírito*¹⁶⁹ (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*) de Wilhelm Dilthey que, como é sabido, fez imensa fortuna crítica ao intentar uma distinção radical – na medida em que esta é *ontológica* – entre o campo das *ciências naturais* e as *ciências humanas*, denominadas por Dilthey como sendo “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). O segundo vetor seria o contexto um pouco mais amplo de um renovado interesse na filosofia kantiana na segunda metade do século XIX na Alemanha que se seguiu ao chamado “colapso do Idealismo”¹⁷⁰, identificado então com a filosofia hegeliana, e que é considerado mais propriamente como movimento neokantiano. É importante notar, sobretudo, que este movimento neokantiano não se dá apenas por causa de um aparente “descrédito” filosófico motivado pelos abusos da filosofia “especulativa” de Hegel. Tão importante quanto esta recusa ao hegelianismo seria a introdução do movimento *positivista* na Alemanha – entendido aqui como uma posição mais geral concernente à manutenção da

¹⁶⁹ OUTHWAITE, W. *Entendendo a vida social*. Ed.UNB: Brasília, 1985. p. 24.

¹⁷⁰ SCHNÄDELBACH, Herbert. Op. Cit. p. 3.

objetividade científica nos termos de uma definição da prática científica enquanto uma prática *isenta de valores* e cujos resultados são *a-históricos* – e às mudanças na própria instituição da *ciência* e das práticas científicas como um todo no sistema universitário alemão¹⁷¹.

Dessa maneira, no contexto de um movimento eminentemente preocupado com a teoria do conhecimento como foi o movimento neokantiano, é possível o reconhecimento de quais traços da filosofia kantiana concernentes à história serão sublinhados por tais pensadores. Pois, no contexto do mínimo espaço dado por Kant no conjunto de suas reflexões à história, ainda assim são passíveis de rastreamento duas conseqüências bastante importantes para essa passagem de uma concepção *filosófica* para uma *científica* da história. A primeira conseqüência da abordagem kantiana da história é, claro está, a instauração de uma *finalidade da história* nos termos de um desenvolvimento de instituições políticas; conseqüência esta que será plenamente explorada pela filosofia da história hegeliana e que será, por sua vez, completamente desconsiderada no âmbito do debate acerca da “história científica” de então – provavelmente, pelo claro sabor “metafísico”, portanto “não científico”, de tal formulação. A segunda conseqüência – e que se apresenta como um resultado direto da teoria do conhecimento kantiana tal como exposta na *Crítica da razão pura* – é a de que dos *dados históricos eles mesmos não se pode inferir critério algum para julgá-los*; posição de caráter epistemológico que terá uma importância simplesmente capital para todo o desenvolvimento das teorias acerca do conhecimento histórico tal como postas

¹⁷¹ Idem, pp. 21-3, 35.

pelo movimento neokantiano, especialmente pelos neokantianos de Baden: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert. Pois, o que se apresenta nos termos de tal desenvolvimento da filosofia kantiana é o seguinte deslocamento: assim como na primeira crítica a condição de possibilidade do conhecimento de objetos está fundada no arcabouço *cognitivo* do sujeito e não em alguma propriedade do objeto mesmo, esta perspectiva, ao ser *transportada* para o registro da história vai impor o arcabouço cognitivo do sujeito como condição de possibilidade não apenas do *conhecimento* histórico, mas também, e *principalmente*, da instauração do próprio *domínio* da história enquanto um campo de conhecimento diferenciado das ciências naturais. Nesse sentido, o campo da história exige uma *estratégia cognitiva* diferenciada que termina por *instaurar* o próprio domínio deste campo mesmo. Este é, em linhas gerais, o modo como os neokantianos de Baden (especialmente Rickert) vão propor sua distinção dos domínios da *natureza* e da *história* – ou, mais especificamente, dos domínios da *ciências naturais* e da *ciência histórica* – uma distinção epistemológica, não ontológica, que vai influenciar diretamente o modo como Max Weber pensa a ciência histórico-social como uma *ciência da realidade* (*Wirklichkeitswissenschaft*)¹⁷².

É importante termos em mente aqui, antes de nos aprofundarmos mais tanto na filosofia epistêmica da história de Rickert quanto na apropriação crítica de Weber desta mesma filosofia, que aquilo que Weber denomina enquanto uma ciência da realidade – e que hoje chamaríamos sem mais de sua *sociologia* – tem como suporte, antes de qualquer outra coisa, uma certa idéia de *ciência histórica*. Este é um ponto bastante

¹⁷² WEBER, M. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Tecnos: Madrid, 1985. p. 6.

delicado, pois as fronteiras entre as duas disciplinas – sociologia e história – atualmente tão bem estabelecidas, naquele momento da passagem do século XIX ao XX pareciam ainda não o ser¹⁷³. Mais: poder-se-ia afirmar com um bom grau de certeza – e a obra de Weber como um todo, nesse sentido, seria emblemática – de que aquilo que se observa nessa passagem é o *surgimento* da sociologia, então pensada como *ciência da cultura* (*Kulturwissenschaft*), a partir da história¹⁷⁴. Dessa maneira, o que se observa nos estudos de Weber é que o componente histórico em sua obra não é arbitrário nem fortuito. Ao contrário, este mesmo componente se mostra como *mediação* necessária em sua concepção do que seria uma ciência empírica do social¹⁷⁵. Voltaremos a este ponto adiante, quando tivermos precisado melhor a relação de Weber com a posição epistêmica de Rickert, da qual iremos neste momento fazer uma apreciação geral.

Rickert e o limite do conceito

Rickert afirma, no prefácio à primeira edição de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*¹⁷⁶, que é seu objetivo compreender a formação de conceitos históricos. Tal objetivo decorreria do fracasso de seu empreendimento

¹⁷³ Assim Weber comenta o seu ensaio “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” em uma carta para Heinrich Rickert em 1905: “In June or July you will receive an essay on *cultural history* that may be of interest to you: Protestant asceticism as the foundation of modern vocational civilization”. (grifo nosso) *Apud* SCHLUCHTER, W. *The Rise of Western Rationalism*. Berkeley: UCLA Press, 1979. p. 139. [tradução em inglês do original alemão *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*].

¹⁷⁴ Para um estudo definitivamente clássico desta passagem, ver: ANTONI, CARLO. *From History to Sociology. The transition in german historical thinking*. Wayne State university Press: Detroit, 1959.

¹⁷⁵ DOMINGUES, IVAN. Op. Cit. pp. 436-7.

¹⁷⁶ RICKERT, Heinrich. *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. Translation and Introduction by Guy Oakes. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

anterior que visava o estabelecimento de uma teoria geral da formação de conceitos. Fracasso esse causado tanto por razões de cunho aparentemente pragmático – a enorme gama de conhecimento especializado que seria necessário adquirir – quanto de cunho teórico: a diferença, assumida por Rickert como fundante para a compreensão de todo o conhecimento científico, entre o pensamento histórico e o pensamento nas ciências naturais, determinante não apenas da pretensão de erigir uma teoria do conhecimento, mas ainda de qualquer tratamento filosófico de questões culturais. Podemos compreender o sentido da radical separação rickertiana entre uma epistemologia do conhecimento histórico e uma epistemologia das ciências naturais no quadro geral de uma tentativa neokantiana de determinar as condições de possibilidade de uma compreensão *racional* da história que envolveria também autores como Wilhelm Windelband e Emil Lask. Rickert integra, portanto, um grupo de pensadores comumente identificados como representantes do neokantismo de Baden, voltados para a construção de uma filosofia da história – entendida aqui em sua acepção epistemológica, *cognitiva* – distinta tanto do positivismo quanto de um idealismo neo-hegeliano. Conquanto existam diferenças relevantes entre os autores mencionados, poderíamos afirmar que o elemento unificador que persiste em suas reflexões é o projeto de esboçar as condições de possibilidade de um conhecimento de tipo específico – o conhecimento *idiográfico* – que tem por matéria “realidades individuais”. Ou ainda, *parcelas* singulares da realidade: as denominadas *individualidades históricas*; que seriam, por sua vez, os constituintes mesmos da *história* entendida enquanto disciplina que produz conhecimento. Poder-se-ia afirmar que Rickert parte de um hiato – o afamado *hiatus irrationalis* – de cunho neokantiano entre o domínio do *conceito* e o domínio da

realidade para elaborar uma análise das condições de possibilidade do conhecimento de entidades individuais que toma esse hiato como *premissa* (e não como obstáculo) para a formação de conceitos históricos.

Tratar-se-ia então – seria esse o projeto de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* – de incorporar ao escopo geral das ciências tal como esboçado por Kant em sua *Crítica da Razão Pura* o campo do conhecimento dos objetos *irredutíveis* a leis necessárias e universais. Kant, de acordo com uma interpretação de cunho neokantiano, teria concebido o conjunto das ciências como restrito ao empreendimento newtoniano de uma filosofia natural, isto é, um conjunto articulado de proposições necessárias e de validade geral referidas às propriedades gerais do mundo natural. À oposição entre particular e universal – no âmbito dos objetos do conhecimento – corresponderia uma diferença entre conhecimento *nomotético* – calcado na descoberta de *leis* que subsumiriam representações – e conhecimento *idiográfico*, cuja atenção ao particular e contingente não implicaria em um estatuto cognitivo inferior.

“(…) What for purely logical reasons can never be subsumed under a concept of natural science – namely, the “individuality” of empirical reality – can be represented only in sciences we are obliged to call historical, if it is to be object of scientific treatment at all. This is because the concept of what sets a limit to natural science, the concept of unique and the individual, coincides with the concept of the historical in the most comprehensive sense of this term conceivable”.¹⁷⁷

A afirmação do caráter individual dos eventos históricos decorre então da impossibilidade de subsumi-los em leis, assim como a pretensão de determinar de que

¹⁷⁷ RICKERT, Heinrich. Op. Cit. P.: 34.

modo uma ciência dos mesmos é possível decorre da tentativa de “completar” o projeto kantiano de fundamentação do conhecimento por meio da elaboração de critérios específicos.

Derivaria dessa tentativa a posição de um problema fundamental: assumida a impossibilidade de postular qualquer espécie de convergência entre conceito e realidade, como formar conceitos a partir de entidades individuais, ou ainda, uma vez que assumimos a dicotomia entre *noumenon* e fenômeno, como uma individualidade poderia constituir-se como objeto de conhecimento? A pergunta fundamental posta pelo conhecimento histórico reside na formação de conceitos: quais condições teriam que ser atendidas para conceituarmos a realidade histórica concreta, como representaríamos o particular e contingente por meio de conceitos.

Rickert oferecerá como resposta a tal conjunto de questões – incontornáveis dentro de um quadro reflexivo de matiz neokantiano – uma teoria da realidade entendida como objeto de experiência e uma teoria do conhecimento que pode ser dividida em um projeto crítico de demarcação entre ciências históricas e ciências da natureza e uma teoria geral da cognição. A teoria rickertiana da experiência da realidade se assenta na afirmação do caráter infinito da realidade que é experienciada: infinitos elementos e acontecimentos, sem começo ou limites espaciais discerníveis, que se combinam de infinitas maneiras. Haveria dois aspectos dessa infinidade do real: um *extensivo*, de modo que a realidade não poderia ser experienciada como um todo – como conseqüência não poderia ser incorporada pela experiência em si mesma; um outro *intensivo*, de modo que cada elemento que compõe a realidade é infinitamente

complexo. O postulado da infinidade do real não possui, todavia, caráter *ontológico*, mas sim *epistemológico*: não constitui uma tese acerca do modo de ser do real, mas sim acerca do modo como *experienciamos* o real como objeto do conhecimento. Nesse sentido, a infinidade do real pode ser compreendida como sua infinita analisabilidade: nossa experiência pode ser *decomposta* em infinitas partes e infinitas combinações dessas partes, assim como cada uma delas pode ser decomposta em infinitos elementos, que podem ser por sua vez decompostos em infinitos aspectos e propriedades. Desse caráter infinitamente analisável do real que experienciamos decorreria a *irracionalidade* do mesmo: não seria possível demarcar um critério capaz de especificar o que seria o conhecimento da *totalidade* do real, nem mesmo demarcar o que constitui um conhecimento total de cada um aspecto do mesmo. Ou seja, não é que o real não seja coerente em suas regularidades, ou mesmo não porte algum tipo de inteligibilidade; a questão é que a realidade não é passível de ser representada *em sua totalidade* por nenhum tipo de atividade conceitual, posto que esta é múltipla e infinita tanto extensivamente quanto intensivamente. Ao conceito não é permitido “subsumir” a realidade.

Da irracionalidade do real tal como o experienciamos derivaria um empreendimento *crítico* de rejeição do realismo em epistemologia: o realismo, enquanto implicando uma concepção de verdade-correspondência entre proposições e fatos – segundo Rickert – restaria inaceitável à luz da descrição do modo como experienciamos a realidade. Essa rejeição do realismo – entendido como verdade por correspondência – conduzirá Rickert ao postulado de que a verdade das proposições científicas deriva da

verdade do conteúdo teórico que é declarado na mesma, que não reproduz o real, mas sim conceitualiza aspectos *seleccionados* desse. As proposições científicas não seriam então verdadeiras, mas *válidas*, no sentido que verdade e validade se confundiriam: a verdade é um *valor*, e valores não possuem existência, mas sim validade, são estritamente ideais. O que é verdadeiro, em sentido rigoroso, não existe, mas é verdadeiro porque é válido. As proposições científicas, quando verdadeiras, o são porque são válidas, não reproduzindo as propriedades de um objeto, mas as propriedades do que tem *validade*.

O processo de validação das proposições científicas solicita uma teoria do conhecimento que substitua de maneira eficaz o realismo. Para Rickert, tal teoria pode ser formulada a partir de uma análise da cognição humana baseada na identificação dos *interesses* da mesma: haveria uma espécie de *teleologia da cognição*, isto é, a partir da identificação dos valores que o conhecimento deveria realizar, é possível estipular os métodos para construir o conhecimento em questão – e aqui, temos a efetivação da distinção entre conhecimento *nomotético* e *idiográfico* a partir dos *valores* que determinam cada uma destas formulações: se o que se impõe é a busca por *leis* invariantes, o conhecimento será *nomotético*; se, ao contrário, tem-se a perseguição da realidade em sua *individualidade* concreta, o conhecimento será *idiográfico*. Sendo que, ao se estipular esta distinção nos termos dos valores que a determinam, temos também a constituição dos respectivos domínios da *natureza* e da *história* – lembrando que a distinção entre os dois domínios não é *ontológica*, mas sim *epistemológica*: trata-se da *mesma* realidade observada segundo *estratégias cognitivas* diferenciadas.

Portanto, dada a irracionalidade do real, o único conhecimento possível é por meio de conceitos que simplifiquem e transformem esse a partir dos interesses que os conceitos deveriam cumprir. A formação de um conceito de um dado aspecto da realidade seria uma *representação* do mesmo, ou seja, Rickert não afirma que os conceitos teriam apenas uma existência puramente mental ou lingüística. Conceitos seriam *construtos* lógicos que realizam determinados propósitos cognitivos, e a teoria rickertiana do conhecimento é uma teoria da formação de conceitos que teriam o objetivo de efetivar interesses cognitivos que os mesmos deveriam instituir.

Nossos interesses cognitivos são determinados, para Rickert, pela relação que percebemos – ou não – entre alguns elementos da realidade. A partir da relação percebida entre distintos elementos, atuam as ciências naturais: formando conceitos que não designariam entidades dotadas de uma existência espaço-temporal, mas postulando *leis*, que *abstrairiam* o aspecto perceptual da realidade a fim de constituir proposições válidas para toda uma classe de entidades.

“Nevertheless, generalizing natural science, in contrast to history, remains a science of concepts (Begriffswissenschaft) not only in the sense that the more comprehensive or general these concepts become, the less the content of its general concepts resembles the content of individual, empirical reality, but also in the sense that the existence of its objects need not be explicitly set out in judgments. Propositions such as “a corporeal world really exists”, “water exists”, or “there really are living human beings” do not comprise the content, but rather the implicit presuppositions of the natural sciences, which are concerned with the corporeal world in general, water, or human beings. In other words, precisely because such judgments are self-evident, they no longer belong in these sciences. In natural science the crucial point is always the question of the validity of concepts, not the question of the real existence of objects”.¹⁷⁸

¹⁷⁸ RICKERT, Heinrich. Op. Cit. p. 73.

A condição de possibilidade das ciências naturais seria, portanto, um processo de abstração da perceptualidade do real, i.e., de sua irracionalidade, de sua infinita analisabilidade por meio da construção de leis que romperiam a propriedades singulares das entidades tal como as percebemos. De modo que, para Rickert, seria a própria realidade do real que se perderia no processo de abstração empreendido pelas ciências naturais, ou seja, seu caráter *singular*. Singularidade essa que seria a condição de possibilidade do conhecimento histórico: conhecimento acerca das propriedades das entidades tal como as experienciamos¹⁷⁹, únicas, singulares.

“(…) If individual reality as such was identified with the most general concept of the historical object, the individualizing conception of reality characteristic of practical life must be designated as the primordial and most comprehensive historical conception. Here, however, the “historical” still means nothing more than reality with reference to the unique, the specific, and the individual per se”.¹⁸⁰

As ciências históricas produziriam proposições válidas, isto é, verdadeiras, na medida em que *representam a realidade tal como se apresenta* – composta de entidades individuais – e se assentariam no caráter atômico e analisável do real como se nos apresenta. Assim, o critério de demarcação entre ciências da natureza e ciências da cultura, para Rickert, diferentemente de Dilthey, não reside na natureza da matéria tratada, não é de cunho ontológico, mas *axiológico*: diferentes tipos de ciência atendem a diferentes valores cognitivos. A impossibilidade, anteriormente afirmada, de dominar

¹⁷⁹ Este é um ponto delicado que exige um pequeno esclarecimento: o que Rickert tem em mente ao se referir a este domínio que ele denomina de “história” parece ser muito mais o domínio de uma *moral science* – no sentido de Stuart Mill – de estudos acerca dos registros da atividade humana (daí, *não* natural), do que efetivamente o domínio do *passado*. Pois, à questão de como se pode *experienciar* o passado Rickert parece não ter resposta.

¹⁸⁰ RICKERT, Heinrich. Op. Cit. p. 87.

uma enorme e vasta gama de conhecimentos especializados, que impossibilitaria uma epistemologia unificada das ciências, não é de cunho pragmático, mas deriva de uma razão de princípio: as ciências naturais são *ciências do conceito*, cuja *finalidade* é o conhecimento das relações conceituais abstratas e formais que presidem a realidade, cuja validade – sua *verdade* – é determinada paradoxalmente pela abstração da mesma. As ciências históricas, por sua vez, são ciências do real, que atendem ao distinto interesse cognitivo de conhecer a realidade em si mesma, isto é, tal como se apresenta, infinitamente variada, singular, irrepetível. Neste sentido, aquilo que é particular – ou seja, não passível de inclusão em uma dada lei geral invariante – se apresenta, desde já, como realidade dada *historicamente*.

A avaliação crítica de Rickert por Weber como constituição da definição weberiana de ciência histórica-social

Temos aqui, portanto, a primeira grande dívida de Weber para com Rickert, a saber: a idéia weberiana de uma *ciência da realidade* (*Wirklichkeitswissenschaft*) – ainda que a defesa de Weber desta característica de uma ciência sócio-histórica se apresente mais como uma exigência de um certo empirismo-positivismo do qual Weber nunca se desvencilhou totalmente¹⁸¹. Até porque Weber não estava preocupado com as mesmas questões com as quais Rickert estava lidando: interessava a Weber *utilizar-se* dos resultados auferidos por Rickert em suas investigações “lógicas” para seus próprios

¹⁸¹ Embora este se mostre mais claramente no tema da famigerada “neutralidade axiológica”. NOBRE, Renarde. *Perspectivas da Razão. Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Ed. Argumentum: Belo Horizonte, 2004. p. 105.

interesses de pesquisa – de fato, a manutenção da mesma terminologia acusa uma das conseqüências diretas da posição rickertiana que terá pleno desenvolvimento nas investigações weberianas: a mediação *necessária* da história para o estudo da cultura¹⁸². Ou seja, assim como a realidade – em suas parcelas *singulares* – se apresenta desde já enquanto “particulares” dados de maneira histórica, ou antes, a realidade tratada segundo uma certa estratégia cognitiva se apresenta de maneira histórica; logo, a idéia de uma *ciência da cultura* que requeira acesso empírico ao real – nos termos, mais uma vez, do único modo (segundo Rickert) de acesso a este: a *individualidade histórica* – somente pode ser uma ciência histórica.

Entretanto, é também aqui – no embate com Weber – que se mostra a principal deficiência da filosofia epistêmica da história de Rickert. Pois, enquanto Rickert e sua abordagem valorativa para os diferentes domínios epistemológicos das ciências consegue de maneira bastante efetiva indicar os limites conceituais das ciências naturais, ele falha em apontar a sua contraparte com relação à ciência histórica. O que queremos afirmar aqui é que na medida em que Rickert define categoricamente os procedimentos do conhecimento nomotético – *abstração* da realidade concreta em *leis* invariantes – esta mesma definição com relação ao conhecimento idiográfico se apresenta como inexistente. Rickert se limita a afirmar que o conhecimento idiográfico – pautado por uma estratégia cognitiva específica que delimita o domínio da história nos termos do conhecimento do singular e da particularidade – está mais *próximo* da realidade concreta do que o nomotético, e que assim é por sua própria especificidade: a

¹⁸² RINGER, FRITZ. *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Harvard University Press: Cambridge, 2000. p. 40.

busca da individualidade histórica. No entanto, em nenhum momento, Rickert afirma o modo como o conhecimento idiográfico pode, *efetivamente*, alcançar tais individualidades. Ou seja, falta a Rickert a definição de um modo de conhecimento do real que seja de fato *histórico*¹⁸³, posto que ele tem uma teoria acerca do modo de conhecimento das ciências naturais. Em outras palavras, falta a ele uma teoria da *compreensão* histórica.

Falta, portanto, a Rickert uma instância mediadora que permita tanto a análise das evidências do presente, quanto a reconstrução da matéria histórica proveniente do passado. E é justamente nesse sentido que Weber apresenta sua crítica à posição de Rickert: a partir de qual instrumento metodológico pode-se permitir ao sujeito transpor¹⁸⁴ o *hiatus irrationalis* e chegar até os símbolos e evidências provenientes da realidade que o cerca.

“(...) julgamos que continua sendo válida a tese – e esta se opõe ao ponto de vista de Rickert – que afirma serem as ações e as expressões humanas acessíveis a uma interpretação, na medida em que se considere o seu significado. (...) A possibilidade de dar, por meio da interpretação significativa, um passo além dos dados empíricos, justifica – apesar das ponderações de Rickert – a junção, sob o nome de “ciências do espírito” (Geisteswissenschaften), de todas aquelas ciências que sistematicamente fazem uso deste método (o da interpretação significativa)”.¹⁸⁵

Partindo dessa citação, pode-se atingir diretamente o núcleo da posição de Weber face à abordagem rickertiana. Sendo as ações humanas dotadas de significado – e, como decorrência lógica dessa afirmação, também as *conseqüências* de tais ações: eventos e

¹⁸³ Idem, p. 43.

¹⁸⁴ A rigor, o *hiatus* é intransponível; Weber não cede à tentação de afirmar que com o uso do tipo-ideal tem-se uma ponte efetiva entre o pensamento e o real, o que ocorre é que o tipo-ideal é uma maneira de lidar com o *hiatus*, mas não é capaz de vencê-lo. Doravante, pensamento e mundo continuarão separados, pois, também para Weber, o real é incognoscível.

¹⁸⁵ WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 1992. p. 10. n. 24.

acontecimentos históricos e, provavelmente, qualquer artefato humano tem como característica central serem dotados de sentido – elas são passíveis de análise mediante o uso de um método adequado: aquilo que Weber chama de *interpretação significativa*.

Infelizmente, não foi neste texto que Weber nos proporcionou uma explanação do que ele entende por “interpretação significativa”; ele apenas cita o termo sem se deter nele¹⁸⁶. Ao que parece (ainda que sempre se possa considerar que “interpretação” para ele talvez fosse uma coisa óbvia), o intuito de Weber nessa passagem seria mais de marcar uma posição frente ao debate metodológico da época do que se aprofundar nela; ainda mais se tivermos em mente que o objetivo do ensaio citado é criticar as posições de dois outros autores (Roscher e Knies), sendo que em meio à crítica Weber interpõe suas próprias considerações.

Contudo, consideramos que esta passagem é de grande valia para uma reflexão acerca das condições de possibilidade de uma ciência histórico-social sob a ótica weberiana, e também do termo que é o cerne desta digressão: o *tipo-ideal*. Aquilo que Weber chama de ciência histórico-social tem como elemento fundamental o postulado de que tudo aquilo que é derivado da ação humana leva impresso desde já seu significado (sentido). Os acontecimentos históricos e os fenômenos sociais são passíveis de serem compreendidos (interpretados) e, neste ato de compreensão, a via de acesso não é outra senão o tipo-ideal. Ao buscar o sentido dos fenômenos por ele analisados, Weber empreende toda uma caracterização de tais fenômenos por meio de uma hierarquização *seletiva* de recortes retirados da matéria histórica e da realidade social. A

¹⁸⁶ Idem. pp.9-10. n. 24.

essa caracterização hierarquizada denomina-se tipo-ideal, que tem como sua maior singularidade ser uma tipificação, uma representação, que não “espelha” o fenômeno, que não é uma imagem fiel e sem deformações daquilo que é analisado. Tal assim acontece porque o tipo-ideal realiza-se, sobretudo, em função da interpretação que o analista queira dar aos fenômenos por ele investigados. Portanto, frente à complexidade do fenômeno tratado – impossível de ser esgotado por qualquer ponto de vista – faz-se necessária uma representação do fenômeno que, se não o exaure, ao menos ressalte aqueles aspectos referentes à interpretação. No limite, pode-se dizer que o tipo-ideal, sendo uma representação constituída em consonância com os traços delimitados pela interpretação pretendida, acaba por confundir-se com a própria.

No entanto, que aqui ninguém se engane. Por mais que o tipo-ideal seja (e ele é) uma representação distorcida da, assim chamada, realidade histórica, não há nenhuma gratuidade ou elogio do subjetivismo nesse processo. A interpretação afirmada pelo autor – da qual o tipo-ideal faz parte e tem a função de permitir a *mediação* entre a interpretação e o real – se encarrega de lhe dar coerência, posto que o tipo-ideal, por ser uma representação, segue uma gramática rígida: ele pode distorcer o real, mas não pode evitá-lo.

Assim sendo, podemos verificar, por meio da leitura de seus ensaios metodológicos, que Weber realizou um consistente diálogo crítico com o neokantismo de Rickert, adaptando para o contexto de uma elaboração reflexiva acerca da prática das ciências históricas o quadro epistemológico desenhado por esse. Importa ressaltar que Weber explicitamente se nega a construir uma teoria epistemológica de caráter geral,

mas sim escreve como um “cientista da cultura” que reflete acerca dos instrumentos de sua própria prática¹⁸⁷. Na efetiva adaptação do neokantismo a seu próprio contexto metodológico, Weber acompanha a distinção rickertiana entre ciências da natureza e ciências da cultura – e do mesmo modo que Rickert, Weber recusará a pretensão de distinguir tais campos científicos em função da especificidade de seus objetos. Ainda como Rickert, Weber irá caracterizar a realidade que é objeto de investigação científica como extensivamente e intensivamente infinita; ou seja, múltipla e infinitamente analisável em seus componentes.

A distinção operada por Weber entre ciências do homem e ciências da natureza acompanhará ainda a diferenciação metodológica – fortuna comum do neokantismo – entre conhecimento nomotético e conhecimento idiográfico. De modo que, para Weber como para Rickert, o cerne da distinção metodológica que especifica as ciências históricas se assenta no papel desempenhado pela formulação de leis na explicação científica – sendo que, no caso das ciências idiográficas, falar-se-ia mais propriamente da *inexistência* de tais leis. Todavia, apartando-se de Rickert, Weber explicita que o caráter distintivo das ciências históricas não deriva da inexistência de leis nesse domínio, mas da *irrelevância* de qualquer tentativa de formulação das mesmas nesse domínio, dado que *o conhecimento de leis da vida social não seria o conhecimento da*

¹⁸⁷ Isto é uma afirmação que o próprio Weber faz no início de seu texto “Roscher e Knies e os problemas lógicos de Economia Política Histórica”. Mas vale a pena citar aqui um comentário feito pelo tradutor deste texto para o espanhol, José Maria García Blanco, que afirma: “La ciencia de la realidad que intenta fundamentar Weber se sustrae así, de forma definitiva, a la crítica cognoscitiva reductiva a valores del neokantismo, y se coloca bajo la caracterización de una especie de ‘*pragmática de la investigación*’, orientada por los resultados y que, sobre la base de sus propios objetivos cognoscitivos, dispone sus medios cognoscitivos” (grifo nosso). BLANCO, J.M.G. “Estudio preliminar”. IN_ WEBER, M. *El problema de la irracionalidad em las ciencias sociales*. Tecnos: Madrid, 1985. p. XXII.

realidade social: o conhecimento dos eventos sociais depende do interesse cognitivo na particularidade qualitativa; além disso, qualquer formulação científica que se tome como uma *ciência da realidade* não pode ter como objeto *leis*, pelo simples fato de que leis são justamente *abstrações* da realidade¹⁸⁸.

Em rejeição à pretensão de alguns historiadores, ingenuamente realista, de construir investigações históricas *livres* de conceitos; Weber afirmará ainda o caráter *seletivo* de nossas operações cognitivas, acompanhando – mas, ao mesmo tempo, adaptando criticamente – mais uma vez a epistemologia rickertiana no sentido de caracterizar a atividade científica como procedimento de representação por meio de conceitos das entidades individuais que percebemos. Neste sentido, tentando lidar com o *hiatus irrationalis* por meio de esquemas de compreensão de uma maneira que o próprio Rickert sequer esboçou. Adaptando a epistemologia neokantiana à prática reflexiva nas ciências da cultura, Weber afirmará que o interesse cognitivo em individualidades selecionadas concretiza-se na compreensão das mesmas como partes de uma rede de conexões causais concretas – que incluem, freqüentemente, ações humanas interpretáveis como causas ou efeitos. Em tais casos, nosso interesse cognitivo não é satisfeito pela descrição exterior de séries de comportamentos, mas também pela explicitação do *sentido* dos mesmos. Desse modo, é necessário *compreender* para *explicar* e, então, atender ao interesse cognitivo no conhecimento de uma individualidade qualquer. Weber observará que a determinação de causas *não* equivale à afirmação de qualquer espécie de *determinismo*, dado que o interesse na individualidade

¹⁸⁸ Ainda que Weber observe com simpatia a idéia de regularidades observáveis na realidade, desde que tomadas pelo que são: *meio*, e não *finalidade*, do conhecimento da realidade. RINGER, F. Op. Cit. p. 48.

histórica é cumprido pela análise causal *singular* – leia-se: *possibilidade objetiva e causação adequada*¹⁸⁹ – no qual o particular é explicado a partir de antecedentes causais específicos.

Weber assimilará e se diferenciará de Rickert ainda na caracterização do papel dos *valores* na investigação científica: juízos de valor que atribuem sentido a individualidades concretas guiam, de maneira consciente ou não, a atribuição de sentido por parte dos cientistas da cultura no empreendimento de selecionar entidades históricas relevantes. De maneira ainda mais incisiva do que para Rickert, a atribuição de sentido permanece como *pressuposição* de qualquer investigação histórica. Weber interpretará a pertinência axiológica da epistemologia rickertiana como pressuposição de sentido que guia o interesse cognitivo no particular histórico: os únicos valores admitidos na investigação científica são os constrangimentos normativos internos à própria prática intelectual. Neste sentido – e esta é uma distinção decididamente fundamental entre Weber e Rickert – a *validade* dos resultados de tal prática não se afirma por meio dos valores que suportariam esta prática, mas *apenas* empiricamente.

¹⁸⁹ WEBER, M. Op. Cit. pp. 195 e ss.

Conclusão:

Pretendemos demonstrar, ao longo dessa dissertação, o processo por meio do qual a providência divina é substituída como protagonista da história humana. Processo ambíguo, de dificultosa constituição, no qual a teleologia divina encontrará freqüente substituto no papel de uma teleologia natural, cuja elaboração apenas se consolidará na assimilação crítica pela metodologia da então nascente sociologia alemã – aqui figurada na pessoa de seu representante máximo, Weber – de uma certa epistemologia herdeira do kantismo. Pretendemos ainda mostrar que os momentos significativos que selecionamos têm como ponto de convergência a obra weberiana, dado que a história que reconstruímos é, sobretudo, a narrativa do processo de secularização da auto-interpretação de nossas ações. História secularizada que se converte então em ciência histórica – de um modo em que se irmana ao processo de secularização aquele de racionalização, revelando-se eliminação de Deus como agente e guia da história humana como condição de possibilidade da formação de um conhecimento racional da história. Esperamos, pois, ter mostrado que a teoria sociológica weberiana, assim como a reflexão de Weber acerca de sua própria prática científica, mais do que descrição da formação da modernidade ocidental é também resultado desse mesmo processo.

Desse modo, pretendemos mostrar em nosso primeiro capítulo de que modo a idéia de uma epistemologia da história – distinta de uma meditação filosófica sobre os destinos do homem no tempo – é caudatária da secularização de nosso modo de

compreender a historicidade humana e do momento político e intelectual do iluminismo, visto aqui como um dos protagonistas desse processo na ambiência intelectual européia.

Em nosso segundo capítulo, recortamos alguns momentos significativos para o desenrolar desse processo mesmo de secularização, como Voltaire, ao mostrar a história como fruto das ações humanas, e não divinas; Herder, ao afirmar a incomensurabilidade das culturas humanas – distinguindo-se então do iluminista Voltaire no seu modo de compreender as relações entre natureza e história – Hegel, no qual culmina o processo de diferenciação entre natureza e história, mas cuja obra ainda revela a presença insidiosa de uma teleologia que impede a clara diferenciação entre filosofia da história e epistemologia da história; e finalmente Kant, ponto fulcral de transição para análise do neokantismo e de sua assimilação por Weber em nosso último capítulo. De modo que pretendemos mostrar como a progressiva afirmação da autonomia da ação humana no tempo irá consumir-se, através da mediação de uma interpretação específica da epistemologia kantiana e de sua filosofia da história, na constituição do campo autônomo das ciências históricas, entendida aqui como dotadas de uma metodologia própria, distinta das ciências da natureza, que permite a apreensão cognitiva do singular, do acontecimento contingente cuja explicação prescinde da formulação de leis.

Bibliografia:

De Weber:

WEBER, Max. *A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1994. 2v.

_____. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1992. 2v.

_____. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1985.

Sobre Weber:

COHN, G. *Crítica e Resignação. Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: TAQ, 1979.

_____. *Sociologia: Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

COLLIOT-THELENE, C. *Max Weber e a História*. Brasiliense: São Paulo, 1995.

DIGGINS, J.P. *Max Weber. A Política e o Espírito da Tragédia*. Record: Rio de Janeiro, 1999.

DOMINGUES, I. *Epistemologia das ciências humanas. Tomo I: Positivismo e Hermenêutica. Durkheim e Weber*. Edições Loyola: São Paulo, 2004.

HONIGSHEIM, P. *On Max Weber*. New York: Free Press, 1961.

LEHMANN, H & ROTH, G. *Weber's Protestant Ethics. Origins, Evidence, Contexts.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LÖWITZ, K. *El Sentido de la História.* Madrid: Aguilar, 1968.

MOMMSEN, W. *The Political and Social Theory of Max Weber.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

MITZMAN, A. *The Iron Cage: a Historical Interpretation of Max Weber.* New Jersey: Transaction Books, 1985.

NOBRE, R. F. *Perspectivas da Razão.* Belo Horizonte: Argumentum, 2004.

OAKES, G. *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences.* Cambridge: The MIT Press, 1988.

_____. "Introduction". In_RICKERT, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PIERUCCI, A. "Secularização segundo Max Weber". In_SOUZA, J. *A atualidade de Max Weber.* Brasília: Ed. UNB, 2000.

RINGER, F. *Max Weber's Methodology.* Cambridge/Massachussets: Harvard University Press, 2000.

SCHLUCHTER, W. *The Rise of Western Rationalism.* Berkeley: UCLA Press, 1979.

_____. "As Origens do Racionalismo Ocidental". In_SOUZA, J. *O Malandro e O Protestante.* Brasília: Ed. UNB, 1999.

GERAL:

ANTONI, C. *From History to Sociology*. Detroit: Wayne State University Press, 1959.

ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARON, R. *La Philosophie Critique de l'Histoire*. Paris: Vrin, 1969.

BERLIN, I. *Vico e Herder*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

_____. *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAUER, D. “La filosofía idealista de la historia”. In REYES MATE, M. (Org.). *Filosofía de la Historia*. Editorial Trotta: Madrid, 1993.

COLLINGWOOD, R. *A Idéia de História*. Lisboa: Edições 70, 1987.

DILTHEY, W. *Crítica de La Razón Histórica*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

DOMINGUES, I. *O Fio e a Trama*. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Iluminuras, 1996.

GADAMER, H. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 1995.

HERDER, J. G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Editorial Losada: Buenos Aires, 1959.

INWOOD, M. *A Hegel Dictionary*. London: Blackwell, 1992.

KANT, I. *Idéia de uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

_____. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Contraponto, 1999.

OUTHWAITE, W. *Entendendo a Vida Social*. Brasília: EDUNB, 1988.

RICKERT, H. *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*. Madrid: Calpe, 1922.

_____. *The limits of concept formation in natural science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, J. H. “O lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na Filosofia de Kant”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 95, junho/97, p. 73-91.

SEVILLA, José. “El concepto de filosofía de la historia em la modernidad”. In_REYES MATE, M. (Org.). *Filosofia de la Historia*. Editorial Trotta: Madrid, 1993.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany: 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

VEYNE, P. *Como se Escreve a História*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VOLTAIRE, (François-Marie Arouet). *Dicionário Filosófico*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

WELDON, T. D. *Introduction to Kant's Critique of pure reason*. Clarendon Press: Oxford, 1945.

WINDELBAND, W. *Preludios Filosóficos*. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1949.