

2.

História como resignação: A Teleologia em Droysen

No ano de 1857, nove alunos da Universidade de Iena se inscreveram em uma série de preleções oferecidas pelo historiador Johann Gustav Droysen que, deixando de lado a história do helenismo e a história da Prússia e da Europa moderna, trataria do que hoje se chama habitualmente “teoria da história”.¹ O curso denominava-se precisamente “Enciclopédia e Metodologia da História”, cujas lições depois reunidas em livro por Rudolf Hübner e Peter Leyh receberiam o nome definitivo de *Historik*.²

A proposta das preleções era clara: saber o que significava pensar historicamente. Todavia, seu autor não procurava orgulhosamente entronizar o lugar do historiador. Na verdade, o exercício teórico deveria realizar um exame de pressupostos, quebrando certezas cujo grau de cristalização obscurecia o significado de conceitos fundamentais para a escrita da história e o pensamento histórico em geral.

A acusação frequentemente feita ao insulamento nocivo da teoria da história, área por vezes pouco convidativa aos próprios historiadores, não atinge um historiador sagaz o suficiente para perceber a relação entre a caudalosa produção historiográfica da primeira metade do século XIX europeu e a confusão teórica, uma estranha fórmula em que a miséria da teoria convivia com o fato de a História ser considerada, pelo menos no seio da burguesia culta alemã, um elemento indispensável na formação individual.

Tanta vagueza justificaria, segundo Droysen, a legitimidade da *Historik*.

Cada um tem uma idéia vaga do que seja história, escrita da história ou estudo da história. Nossa própria ciência porém não vai além desta idéia vaga.(...) Quando perguntada sobre sua legitimidade, sobre seu conhecimento e sobre o fundamento de

¹ Como nota Peter Leyh na introdução de sua edição do *Historik*, o curso seria oferecido ainda outras 17 vezes, até o semestre de inverno 1882/83. Felizmente a frequência aumentaria, ainda que levemente, ao longo dos vinte e cinco anos entre a primeira e a última versão do curso.

² Cf. JAEGER, F. & RÜSEN, J. *Geschichte des Historismus*. p.58. Jörn Rüsen e Friedrich Jaeger alertam todavia que, apesar da contribuição teórica de Droysen ser evidentemente destacada, o nome “Historik”, termo pouco usual na língua alemã, já houvera sido recentemente utilizado por Georg Gottfried Gervinus, em 1837, em seu opúsculo “Grundzüge der Historik”, obra ainda orientada pela tradição da escrita da história como retórica.

seu procedimento e essência de sua tarefa, a nossa ciência não tem condições de dar informações suficientes.

Parece ter chegado a hora em que nossos estudos busquem por si mesmos determinar sua essência, sua tarefa e sua competência.

Eu tentarei lhes apresentar uma disciplina que ainda não existe, que ainda não possui nome nem lugar no círculo das ciências. Primeiramente precisa ser provado que ela é possível e que tem legitimidade científica.³

Historiador diligente, Droysen não pode ser tratado como um dogmático a afirmar como se deve ou não se deve escrever história, a partir de princípios que seriam estranhos à sua ciência. Se a *Historik* é de fato uma tarefa a ser cumprida, ela tem em Droysen um realizador à altura, pois sua obra sempre se marcou por observações teóricas espalhadas e dispersas, e, assim, a sistematização e a composição de um método histórico não podem ser vistos como devaneios de quem está tentando aprender a nadar sem antes entrar na água. Na verdade, a *Historik* é um exercício reflexivo urgente, reação ao desenvolvimento institucional de uma disciplina teoricamente ainda inconsistente, e, assim, por mais que seja tudo menos produtora de um conhecimento exótico – Droysen dirá com algum deboche que cada membro da *Bildungsbürgertum*, a burguesia culta, “sabe” o que história “quer dizer” – tal disciplina precisa admitir que, ao lado da riqueza de pesquisa, há a pobreza de consciência. Por partir desta premissa, ou seja, de que há uma necessidade inadiável de se entender o que é pensar historicamente, pode-se dizer que a *Historik* é uma ciência que procura mostrar o que sucede quando se escreve história e quando se pensa e vive como ser histórico, e, por este motivo, se ela é fundamental para que tais processos sejam esclarecidos, fica suposto que somente a riqueza empírica não é suficiente para que se compreenda o que a história é.

³ DROYSEN, J.G. *Historik*. ed. Leyh. Pp.3-4. Jeder hat eine ungefähre Vorstellung davon, was Geschichte und Geschichtsschreibung, was Studium der Geschichte ist. Aber mehr als diese ungefähre Vorstellung hat bisher auch unsere Wissenschaft nicht (...) wenn man sie [unsere Wissenschaft] nach ihrer Rechtfertigung, nach ihrem Erkenntnis, wenn man sie nach der Begründung ihres Verfahrens und nach dem Wesen ihrer Aufgabe fragt, so ist sie nicht in der Lage, genügende Auskunft zu geben. (...) Da scheint es denn allerdings in der Zeit zu sein, dass unsere Studien selbst ihr Wesen, ihre Aufgabe, ihre Kompetenz festzustellen suchen.

Ich unternehme es, Ihnen eine Disziplin vorzutragen, die bisher noch nicht existiert, noch keinen Namen, keine Stelle in dem Kreise der Wissenschaften hat. Es muss zunächst nachgewiesen werden, dass sie möglich und dass sie wissenschaftlich berechtigt ist.

Por outro lado, e aí reside a obscuridade da questão da necessidade de uma nova disciplina, Droysen habita um meio cultural riquíssimo no que diz respeito não somente à historiografia, mas também à filosofia da história. Se não havia problemas na quantidade do conhecimento histórico, tampouco na precisão conceitual dada pela história da filosofia recente, é de se perguntar como a *Historik* poderia ainda reivindicar seu lugar no círculo das ciências.

Transpor este abismo que separa a riqueza de conhecimentos sobre circunstâncias com a sofisticação conceitual é o risco que se apresenta para toda teoria da história. Se esta pretende, de alguma forma, se sobrepor aos ramos da historiografia, se almeja de alguma maneira unir especialistas das áreas mais díspares (dentro da historiografia) em torno dos mesmos termos, normas, conceitos fundamentais e métodos, de alguma forma ela deve superar o que há de idiossincrático na particularidade, e assim almejar um caráter geral. Por outro lado, sendo seu objetivo o de justificar teoricamente o estudo das particularidades, e, mais do que isso, mostrar sua necessidade, não correria a teoria da história o risco de se perder no mundo dos conceitos, bastar-se com eles, tornar-se um ramo da filosofia e esquecer justamente aquilo que mais a interessa, a saber, compreender os meios através dos quais o homem dá sentido ao contingente?

2.1.

O Nó górdio: *Historik* como ciência filosófica do espírito?

Mesmo reconhecendo seu débito em relação aos esforços anteriores de estabelecimento de uma teoria da história e sem negar a precedência de Wilhelm von Humboldt e do papel decisivo da reforma protestante para a configuração da consciência histórica, Droysen mira alto: não há nele um pedido de ajuda em outras disciplinas que poderiam dar esta guarida. Além de exigir do historiador uma consciência de seu próprio ofício, ele procura estabelecer a diferença entre a história e os dois grandes modelos de conhecimento em sua época, a saber, aqueles formados pelos métodos físico-matemáticos das ciências naturais e pelo método especulativo da filosofia e da teologia. Optar entre um método ou outro seria, para Droysen, obrigar o

homem a escolher a partir de uma falsa alternativa, pois ambos os métodos cristalizam uma parte da natureza do homem, que, por ser, segundo ele, simultaneamente espiritual e sensorial, não poderia fixar-se definitivamente em um dos dois aspectos, sob o risco de se tomar a parte pelo todo; e, nesta tendência de se fixar um dos extremos, fica nebuloso o significado do pensamento histórico.

Movimento e unidade são ambos momentos, através dos quais o espírito é espírito, através deles ele se polariza em direção a uma vivacidade incansável que se consumiria a si mesma sem a energia da unidade e que se afundaria morta sem o movimento constantemente ativo e periférico.

Desta duplicidade desenvolvem-se os dois métodos (...) o físico e o especulativo⁴

Segundo Droysen, o método físico se debruça sobre o movimento, sobre o jogo de causas e efeitos, e, assim, subsume a variedade dos fenômenos a leis que procuram compreender esta dinâmica. Já o método especulativo, diz Droysen, procura dar à idéia de origem uma importância decisiva, e o tempo subsequente seria apenas o desdobramento desta própria idéia. Assim, “a tarefa dos estudos históricos consiste em que se aprenda a pensar historicamente”,⁵ de modo a “despertar o sentido para a realidade”, e pensar historicamente, para ele, não é exatamente pensar matematicamente ou filosoficamente⁶. O que seria esta realidade, para cujo sentimento a história educa?

Quem aprendeu a pensar historicamente desconhece a aversão filosófica perante o único e o específico e a aversão ainda maior que é enxergar em tudo somente número e matéria, enxergar em tudo forças físicas; quem aprende a pensar historicamente se

⁴ DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed.Leyh. p.32. Bewegung und Einheit sind die beiden Momenten, durch die der Geist Geist ist, durch sie polarisiert er sich zu der rastlosen Lebendigkeit, die sich selbst verzehren würde ohne die Energie der Einheit, die tot in sich selbst versinken würde ohne die immer wieder peripherisch wirkende Bewegung.

Aus dieser Doppelheit erwachsen die beide Methoden (...), die physikalische und die spekulative.

⁵ Ibid, p.5. Die Aufgabe der historischen Studien ist, dass man historisch denken gelernt hat .

⁶ Vale ressaltar que Droysen já demonstrava notável semelhança com o que Hayden White, mais de cem anos depois, apontaria em seu *Metahistory* como a estrutura da consciência histórica, dividida entre romântica, positivista e idealista. Na verdade, Droysen poderia ser incluído como “idealista”; sua resistência todavia a Hegel evitará que ele simplesmente se enquadre sem sobras nesta categoria. Sua recusa pelas explicações românticas e positivistas, refletidas em seu ceticismo para com a objetividade absoluta ou em princípios orgânicos, mostrará que é mais do que óbvia sua recusa destas duas formas de consciência. Cf. WHITE, H. *Metahistory*. p.39.

lança aos fenômenos cambiantes convicto de que encontrará, por detrás deles, a verdade das potências éticas^{7,8}.

É necessário perceber este movimento pendular entre a afirmação da variedade dos fenômenos e a existência de potências éticas como um viés condutor da elaboração da *Historik*. Não somente os fenômenos são cambiantes, mas sobretudo o próprio jogo entre a variedade e o substrato ético é o que importa ressaltar. Se lamenta por um lado a pobreza de consciência irmanada à riqueza de experiência, Droysen em momento imediatamente posterior dirá que a acusação feita ao conhecimento excessivo dos fatos não deve adormecer a sensibilidade para as particularidades. Assim, o método histórico procurará, segundo ele, estabelecer a identidade entre os dois métodos, cujo maior problema consiste não exatamente em sua parcialidade, mas na ilusão de, em sua parcialidade, acreditarem estar dando conta da totalidade. Para Droysen, a identidade possível entre os dois métodos se encontra na esfera do mundo das potências éticas, no qual a cada momento dá-se a reconciliação (*Versöhnung*) nesta oposição entre movimento e unidade, sem que em algum momento esta reconciliação se cristalize e adquira contorno definido.

Se há a necessidade de um método histórico, Droysen admite que há lacunas ainda não preenchidas, ou ao menos questões cujo encaminhamento poderia ser diverso. Sua observação de que não se deve resumir a ciência a uma coleção de fatos adaptáveis a leis, de um lado, ou a uma pura especulação, de outro lado, não é exatamente inédita no contexto alemão: a bipolaridade das ciências, da qual Droysen parte para tentar justificar a existência da *Historik*, também foi identificada por Hegel cinquenta anos antes, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, e é uma das alavancas de seu imenso projeto filosófico.

⁷ A tradução é assumidamente controversa. O termo “sittliche Mächte” poderia ser traduzido como “potências morais”, mas, conforme poderá ser demonstrado posteriormente, a *Sittlichkeit*, em Droysen em momento algum terá cunho moralista e dogmático, ou seja, não se trata de princípios que se aplicam a qualquer circunstância. Preferimos adotar a solução de Paulo Meneses, a saber, *Sittlichkeit* pode ser traduzida por eticidade.

⁸ DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p. 5. Wer historisch denken gelernt hat, der kennt nicht die philosophische Lieblosigkeit gegen das Einzelne und Besondere, noch die grössere Lieblosigkeit, überall nur Zahl und Stoff, nur physikalische Kräfte zu sehen; er wendet sich an die wechselnden Erscheinungen mit der Gewissheit, dass die Wahrheit sittlicher Mächte hinter ihnen sei.

Essa oposição parece ser o nó górdio que a cultura científica de nosso tempo se esforça por desatar, sem ter ainda chegado a um consenso nesse ponto. Uma corrente insiste na riqueza dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza (...) essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade.⁹

Realçar a importância das contingências e despertar a sensibilidade para o particular, exigirá todavia de Droysen um combate em duas frentes, isto caso seja possível ver, a partir da fundamentação teórica da história, uma concepção de ciência que seja mais do que mera derivação da filosofia idealista de Hegel. Fazer o elogio da particularidade perante a lei geral não lhe custa tanto esforço quanto pensar a diferença entre o pensamento histórico e o pensamento filosófico, a começar pela sua forte inclinação conceitual, que não resistia a começar suas preleções sem deixar de fazer comentários e introduções conceituais e teóricas, antes mesmo de entrar em seu tema específico, seguindo assim uma abordagem hegeliana na problematização do conhecimento e na forma didática de oferecer preleções, ou seja, estabelecendo a diferença entre as ciências do espírito e as ciências naturais a partir do fato de que estas já têm previamente dado o seu objeto, cuja definição seria mais do que ociosa. Quanto às ciências do espírito, estas precisam mostrar a dignidade de seu objeto e afirmar-lhes a existência e o método, não sem antes tentar investigar sua própria essência. Um belo exemplo é a introdução ao seu curso sobre história moderna, no semestre de 1842/43, em que Johann Gustav Droysen parece mostrar ter aprendido muito bem as lições de Hegel:

Usualmente debruça-se sobre a história com uma idéia geral e obscura daquilo que se quer e como se quer. Relega-se ao instinto natural da busca e da descoberta; não se presta antes atenção aos limites da ciência (...) É necessário estar claramente consciente como a história trabalha, e por quais caminhos ela procura atingir tais e tais objetivos. Ela procura no passado dogmas para o presente? (...) Ela quer esgotar o infinito material empírico, pesquisar e justificar com igual agudeza cada particularidade? (...) Ao contrário das ciências naturais, a história não tem seus objetos previamente dados. Seus primeiros materiais já são abstrações, e não a própria realidade, mas uma acepção subjetiva.¹⁰

⁹ HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, p.32.

¹⁰ DROYSEN, J.G. "Der esrte Abschnitt der Einleitung der Vorlesung über die Neuere Geschichte, 1842/43." *Historik* Bd.2. p.93.

De acordo com esta passagem, vê-se que a tentativa de esgotar o material empírico e esquadrihar cada canto da realidade histórica é uma tarefa essencialmente equivocada, pois, segundo Droysen, o objeto histórico, mesmo quando aparentemente é uma evidência empírica e absolutamente particular, é na verdade uma apreensão subjetiva. Há mais semelhanças com a filosofia de Hegel do que o próprio Droysen possivelmente gostaria de admitir – ou ao menos não menciona explicitamente. Para dar um exemplo desta semelhança de método: logo no início de seu curso sobre estética¹¹, Hegel diz que não somente qualquer ciência deve afirmar a existência de seu objeto e saber aquilo que ele é, bem como há uma grande diferença entre o que ele chama ciências ordinárias e ciência filosófica do espírito; naquelas, os objetos existem no mundo sensível, nesta o objeto existe justamente no espírito, ou seja, sua natureza é subjetiva, e, assim, o conhecimento é para si, e deve ao final, como espírito, ser objeto de si mesmo. Todavia, é bom lembrar que tal natureza subjetiva não significa uma existência anterior e independente da experiência, ou seja, algo que exista em estado puro antes do conhecimento daquilo que se pretende conhecer. Droysen certamente parte da diferença estabelecida por Hegel entre pensar representativo e pensar especulativo ou conceitual, ou seja: a primeira forma de pensar pressupõe um sujeito que conhece acidentes e se crê inalterado por este conhecimento e, como diz Hegel, ao fim e ao cabo ou bem se vê perdido em uma multidão de determinações carentes de pensamento ou bem se crê superior a todo conteúdo, achando em cada um apenas o próprio vazio. Na segunda, o que ocorre é a experiência que a consciência faz de si mesma.

Man geht gewöhnlich an die Geschichte mit einer allgemeinen und dunkeln Vorstellung von dem, was sie will und wie sie es will; man überläßt sich dem natürlichen Instinkt des Suchens und Findens; man achtet der Schranken der Wissenschaft nicht früher. Es ist notwendig, klar im Bewußtsein zu haben, wie die Geschichte arbeitet, auf welchen Wegen sie weiches Ziel zu erreichen sucht (...) Sucht sie in der Vergangenheit L e h r e n für die Gegenwart? die unendliche E m p i r i e erschöpfen, jedes Einzelne mit gleicher Schärfe untersuchen und berichtigen? (...)Die Geschichte hat nicht wie die Naturwissenschaften die Objekte ihres Forschens in steter U n m i t t e l b a r k e i t vor sich; ihre ersten M a t e r i a l i e n schon sind Abstraktionen, sind nicht die Wirklichkeiten selbst, sondern eine subjektive Auffassung.

¹¹ Cf. HEGEL, G.W.F. *Curso de Estética: O Belo na Arte*, p.7

A consciência sabe algo: esse objeto é a essência ou o Em-si. Mas é também o Em-si para a consciência; com isso entra em cena a ambigüidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro Em-si; o segundo, o ser-para-ela desse em si. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto. Só que o primeiro objeto se altera ali para a consciência.¹²

Pode-se dizer que a própria forma do espírito como objeto de si mesmo jamais é imediata. Logo no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, pode se ler que a substância é sujeito, ou melhor, que a verdade é sujeito, e não substância, justamente porque todo o seu conteúdo é uma reflexão sobre si mesmo. É neste movimento de pensar a si mesmo em cada determinação de seu conteúdo que a filosofia dispensa o raciocínio vulgar e as definições habituais, que normalmente cumpre uma identidade imediata entre saber (representação de algo como alguma outra coisa) e verdade.

É praticamente inevitável perguntar se Droysen realiza o mesmo com a história. Há nela este jogo no qual, ao refletir sobre si mesma, a consciência vê modificar-se o objeto que se lhe foi apresentado?

Este movimento já se inicia com a própria palavra: ele condena o uso habitual da palavra história, partindo para tentar demonstrar seus pressupostos, ou seja, mostrá-los em sua necessidade, e, assim, mostrar que o entendimento do significado deste objeto não é imediato, e, mais ainda, o que determina o pensamento histórico não é a existência exterior de algum objeto. Ele deve ser fundado em si mesmo. Ou seja, a passagem lembra bastante o que mesmo seria informado através de uma leitura superficial do capítulo sobre a certeza sensível, a primeira figura da experiência que a consciência faz de si mesma na *Fenomenologia do Espírito*: sem querer esgotar o que pode ser explorado no filósofo, seria no caso suficiente lembrar que o limite do conhecimento da certeza sensível está, no movimento de tentar afirmar a consistência do conhecimento sensível, das coisas aí dispostas, ver que, ao indicar um particular, sempre se indica na verdade um universal que o sustenta, e, assim ele é superado: o que aparece como aqui e agora, na verdade, é uma pluralidade de aqúis e agoras, pois o “aqui” é algo que está mais à direita ou à esquerda, acima ou abaixo de outra coisa, da mesma forma que o agora contém uma pluralidade de outros agoras, da mesma

¹² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, p.80.

maneira que uma hora tem sessenta minutos, e daí em diante. Dito de outra maneira, por mais que o conhecimento sensível tente esquadrihar a realidade, ele jamais conseguirá alcançá-la em sua totalidade, pois simplesmente está tomando o caminho errado, posto que este próprio esquadrihamento, supondo o contato com singularidades, impede o alcance da totalidade que não se confunde com uma contagem estatística. Ao condenar a voracidade empírica dos historiadores eruditos, Droysen parece lhes aplicar uma penalidade orientada por Hegel; afinal, podemos concluir que, para Droysen, saber por exemplo como eram as instituições e a cultura de uma determinada sociedade em todos os seus detalhes não implica saber o que é história, justamente porque em Droysen, como em Hegel, não há tal imediaticidade entre o saber representacional e a verdade, e, assim, a verdade da história não estaria na miríade dos detalhes. O objeto da história também não seria o que se altera para a consciência que se reflete sobre si mesma? E isto não poderia ocorrer na própria pesquisa? Para Droysen, o objeto da história se caracteriza por ser morfológico. E dirá:

A nossa ciência tem a ver com materiais de tipo morfológico. Pois é na atribuição de formas que o espírito encontra sua essência própria; poder-se-ia dizer que, aquilo do mesmo modo que a corporeidade material vale para a vida orgânica, para o espírito vale a esfera de suas formas; Estas são as configurações de seu conteúdo autêntico, nelas ele se torna consciente, e na medida que ele se põe para fora de si, na medida que ele se objetiva.¹³

Pode-se entender a partir de tal trecho ainda melhor a afinidade (nem sempre) eletiva entre Droysen e Hegel, ou seja, verifica-se por vezes sem dificuldade o débito do historiador em relação ao filósofo quando se percebe que, para Hegel, a legitimidade de uma ciência filosófica do espírito reside justamente na existência de seu objeto para além do mundo sensível, logo, sua legitimidade se dá na medida que tal ciência produz o próprio alimento que a sustenta, o que, claro está, não difere muito da ambição de Droysen em estruturar a autonomia do pensamento histórico – e

¹³ DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.20. (...) *unsere Wissenschaft habe es mit Materialien morphologischer Art zu tun. Denn in den Formgebungen hat der Geist sein eigenstens Wesen; man könnte sagen, was dem organischen Leben die stoffliche Körperlichkeit, das ist dem Geist die Sphäre seiner Formungen. Sie sind die Gestaltungen seines eigensten Inhalts, in ihnen wird er sich bewusst, indem er sie ausser sich setzt, sie sich so gegenständlich macht.*

aqui reside o ponto mais importante para caracterizar a *Historik*. Ela é uma atividade que indiscutivelmente é o resultado ou a conseqüência das pesquisas anteriormente feitas por Droysen. Ele em momento algum exhibe um programa e o cumpre em obras ditas empíricas que serviriam de exemplos para o que ele já sabia antes de ler qualquer documento de época. Seu percurso também é de uma certa experiência da consciência. Por outro lado, ela é feita nos trilhos da historiografia, e não da filosofia.

O problema aparece timidamente, mas de maneira tal que já não podemos desconsiderar sua existência: como considerar autônoma uma ciência – no sentido hegeliano de autonomia científica – se esta ciência não é a filosofia? Como pode ser possível para Droysen fazer da *Historik* uma ciência filosófica do espírito se ele quer dispensar a filosofia como base de seu edifício teórico? Como fazer valer ao longo de toda a sua obra, teórica e propriamente historiográfica, a sua afirmação cabal de que “determinar as leis da pesquisa e do saber histórico, e não da história mesma, é a tarefa da *Historik*”,¹⁴ que já nos indica algo que por vezes escapa tanto aos historiadores quanto aos filósofos, ou seja, que a teoria da história jamais poderá ser um feudo da filosofia da história. A própria evidência histórica de que a filosofia teria sido incapaz de fundar positivamente a historiografia, deixando-a por um lado livre para se autodeterminar mas por outro em igual medida livre para exhibir sua inconsistência e negligência teórica, nos faz remeter à urgência da *Historik* droyseana.

2.2.

Muito além do Historismo: a história intelectual alemã de Droysen.

Ao leitor da *Historik* fica evidente que Droysen reservou-lhe um tratamento abstrato, evitando ao máximo referências explícitas e tratamentos específicos sobre os autores clássicos da tradição alemã. Todavia, em um curso sobre a história cultural alemã oferecido quinze anos antes, Droysen apresentara sua própria visão da

¹⁴ DROYSEN, J.G. “Kunst und Methode” IN: *Historik*. Ed. Hübner, p. 424. (...) nicht die Gesetze der Geschichte, wohl aber die Gesetze des historischen Forschens und Wissens festzustellen, das ist die Aufgabe der *Historik*.

trajetória do mesmo pensamento alemão desde Goethe e Kant até Schleiermacher. Droysen não poderia mesmo se furtar ao exame dos pressupostos que o alimentavam e sustentavam, e tentava se situar no ambiente histórico. Não haveria para Droysen outro caminho a perceber senão exatamente este, ou seja, o do pensamento histórico como um possível interlocutor de outras formas de conhecimento e cultura, como a filosofia, a teologia e a literatura. Este é um dado que não pode ser desprezado: o discurso da autonomia em Droysen é forte somente quando ele apela para a consciência de si do próprio historiador, pois, de resto, Droysen sabia das ambigüidades de todo discurso excessivamente empenhado em se firmar autônomo.¹⁵

O percurso por ele traçado obedece a um princípio: o da maturidade científica, ou melhor, da consciência de si do próprio saber. O mesmo problema – o da cisão e a busca de reconciliação – será exposto brevemente, mas de maneira concisa, e, assim, vendo o que será feito mais de uma década depois, podemos perceber com o que exatamente Droysen se confronta, que pergunta subjaz seu pensamento. Nestas preleções, vemos que Kant era a base, o ponto de partida que daria os rumos do pensamento alemão (não somente na filosofia), mas mesmo o entendimento do lugar de Kant na história dependia de outros fatores, como, por exemplo, o pietismo, que, segundo Droysen, procurava ver na fé subjetiva e mística uma renovação em relação

¹⁵ Para ficar em um exemplo desta sua sensibilidade desconfiada para com o discurso em prol das fragmentação das esferas do saber, Droysen, já em 1828, em um texto sobre Ópera marca a diferença entre a tragédia antiga, capaz de unir diferentes formas de manifestação artísticas, e a arte dos tempos modernos. Nos dias atuais, segundo ele, “é um grande progresso, nosso grande privilégio, que cada arte em particular tenha se formado em torno do máximo de sua perfeição. Mas aí se pôs o perigo do isolamento das artes, que de fato têm uma origem comum, pois que todas são expressão de uma só idéia. Isto de fato ocorreu com a poesia e música, estreitamente ligadas, que se desenvolveram e se separaram lenta e dogmáticamente. Desde que este elo externo se dissolveu, elo que mantinha unidas todas as artes à igreja e lhes emprestava sentido e utilidade, elas passaram a se diferenciar umas das outras; escutam-se concertos e vêem-se peças de teatro, mas na maioria das vezes apenas com o intuito de passar o tempo. Uma reunião do que se separou desta maneira é, neste caso, impossível.”. DROYSEN, J.G. “Von der Oper”, 16 e 23.01.1828” IN: *Historik. Bd.II*, pp.16-7. “Anders gestaltet sich die Kunst der neuern Zeit; es ist der wichtige Fortschritt, unser großes Vorrecht, daß je Einzelne die einzelnen Künste ausgebildet haben wiederum zu möglicher Vollendung. Aber es ist damit die Gefahr einer Vereinzlung der Künste gesetzt, die doch alle nur eines Ursprungs, alle nur derselben Idee Äußerung sind. So ist es denn namentlich auch geschehen, daß die am engsten zusammengehörenden Poesie und Musik, sich in sorgloser Einseitigkeit und starrer Sonderung entwickelt haben. Seitdem gar das äußerliche Band, mit dem diese wie alle Künste die Kirche zusammenhielt und in Ihrem Dienst ihnen Zweck und Bedeutung setzte, gelöst ist, sind sie ganz voneinander verschiedene; man hört Konzerte und sieht Schauspiele, beide meist nur um der Ergötzlichkeit und des Zeitvertreibes willen. Eine Wiedervereinigung der so Geschiedenen und doch Zusammengehörenden ist da unmöglich”.

ao espiritualismo mecânico e árido que tomara conta do protestantismo, ou ainda mesmo Johann Wolfgang Goethe, cujo apelo à subjetivação das forças da natureza também daria ao sujeito todo o poder de atribuir sentido a um mundo que pretendia de alguma maneira controlar. Todavia, afirma Droysen que mesmo o ímpeto saudável e plástico de Goethe, principalmente em seu período de juventude, acabaria por abafar as vozes dos próprios objetos:

Mas a própria natureza deixar-se-ia passivamente observar e tornar-se-ia espírito através de normas gerais, logo um amigo mais fraco, uma moça amada, um povo de súditos humildes deixar-se-ia conduzir pacientemente; pois à vida ativa da história não bastam este egoísmo exclusivo, as forças da paixão que preenchem o peito de um indivíduo. Na história, elementos objetivos se contrapõem, que exigem um entendimento mais profundo, no qual o eu ansioso apareceu somente como um momento.¹⁶

Kant, segundo Droysen, viria de alguma maneira organizar esta afirmação da subjetividade. A partir da crítica feita a David Hume, cuja teoria de que o conhecimento é incerto pois fundado na experiência, Kant tenta mostrar que o conhecimento se estabelece não no entendimento (*Verstand*), e sim de maneira apriorística na razão (*Vernunft*), independentemente da experiência. A coisa-em-si, diz Droysen, permanece incognoscível. Mas, segundo ele, estaria justamente aí o problema. Afinal, “o respeito pelo objeto, de quem havia sido roubadas todas as determinações, ainda não havia sido superado, pois a existência vazia da coisa em si ainda persiste”.¹⁷ Dito de outra maneira: o objeto ainda seria respeitado por permanecer intocado, preservado sob a capa do sujeito transcendental e/ou do sujeito fáustico.

¹⁶ DROYSEN, J.G. “Über die deutsche Geistesgeschichte von Kant bis auf Schleiermacher/ aus den Vorlesungen über Deutsche Kulturgeschichte vom Anfang des 18. Jahrhunderts. 1841/42.” IN: *Historik. Bd.II.* p.118. (...) aber wohl die Natur ließ sich ruhig beschauen und zu allgemeinen Normen vergeistigen, wohl ein schwächerer Freund, ein liebendes Mädchen, ein Völkchen bescheidener Untertanen ließ sich geduldig behandeln und hinwegtun; doch im lebendigen Leben der Geschichte reichte man nicht aus mit diesem exklusiven Egoismus und den Kräften und Leidenschaften, die des Einzelnen Brust etwa erfüllen; da traten Objektivitäten entgegen, die eine tiefere Erfassung erforderten, und in denen das grübelnde Ich selbst nur als Moment erschien.

¹⁷ DROYSEN, J.G. “Über die deutsche Geistesgeschichte von Kant bis auf Schleiermacher (aus den Vorlesungen über "Deutsche Kulturgeschichte vom Anfang des 18. Jahrhunderts" 1841/42)” IN: *Historik. Bd.II.* p.120 Der Respekt vor dem Objekt, das doch aller Bestimmung beraubt ist, ist noch nicht überwunden, jene leere Existenz des Dinges an sich ist noch übriggelassen.

Droysen vê o passo seguinte sendo assinalado por Fichte. Por um lado, sua admiração pelo idealista é imensa, afinal, a mesma especulação criticada por Droysen é aqui mais do que motivo de elogio: Droysen a vê como um marco nacional. Ao cavar um abismo entre o pensamento e a filosofia popular, que, segundo Droysen, seduzira até mesmo Kant, Fichte demonstra coragem ao simplesmente se ater a um mundo de pura espiritualidade e ao postular que “O Eu se põe a si mesmo, sendo este o primeiro fundamento da doutrina da ciência. De onde se infere que o Eu põe o não-Eu. Ambos devem estar em contraposição na consciência, sem que a unidade da consciência seja suprassumida”,¹⁸ Fichte estava traçando o perfil da Alemanha às vésperas de um de seus piores momentos, a saber, as derrotas para Napoleão, que serviriam posteriormente para que o próprio Fichte pensasse o ressurgimento da nação, a partir de si mesma. “Com esta inquebrantável força do eu em seu ápice, ele, o eu, precisa superar a realidade a ser ultrapassada como um limite seu, como um limite que ele sabe que está em si mesmo; este é o exemplo para o soerguimento da Prússia e da Alemanha”.¹⁹ Por outro lado, porém, flagramos Droysen repetindo sem maiores elaborações a crítica de Hegel ao idealismo e à consciência pura:

Na medida que o Eu não subsiste subjetivamente sem seu oposto, ainda persiste a infinita cisão entre sujeito e objeto, e esta cisão é imanente a este eu mesmo; assim há aí um dever, um dever de superar esta cisão, e com isto se exige uma ação que não pode se realizar, pois com a suprassunção do não-eu seria suprassumida conjuntamente a mediação do eu existente, e assim a condição de sua própria existência.²⁰

¹⁸ Ibid., p.123 Das Ich setzt sich selbst, ist der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre. Daran schließt sich sofort: Das Ich setzt das Nicht-Ich. Beide sollen sich im Bewußtsein entgegengesetzt sein, ohne daß damit die Einheit des Bewußtseins aufgehoben wird.

¹⁹ Ibid., p.125. Gerade er mit dieser unzerstörbaren Gewalt des Ich in seiner höchsten Spitze, des Ich, das jene zu überwindende Wirklichkeiten als s e i n e Schrank., als Schranke in ihm selber weiß und in sich überwinden muß, das ist das Vorbild zu der Erhebung Preußens und Deutschlands.

²⁰ DROYSEN, J.G. “Über die deutsche Geistesgeschichte von Kant bis auf Schleiermacher (aus den Vorlesungen über "Deutsche Kulturgeschichte vom Anfang des 18. Jahrhunderts" 1841/42)” IN: *Historik. Bd.II.* p.124. Indem das Ich als subjektiv ohne seinen Gegensatz nicht bestehen kann, so ist immer noch der unendliche Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt vorhanden, und dieser Zwiespalt ist immanent in dieses Ich selbst verlegt; sodann ist ein Sollen da, diesen Zwiespalt zu überwinden, und damit ein Akt gefordert, der sich nicht realisieren kann, weil mit der Aufhebung des Nicht-Ich die Vermittlung des existierenden Ich, mithin die Bedingung seiner eigenen Existenz aufgehoben werden würde.

Droysen vê na linhagem de Kant-Fichte uma tendência a que se contraponha a capitaneada por Schelling, que, segundo ele, seria a pedra fundamental do romantismo (e não Fichte, como queria Hegel e haviam pensado os primeiros românticos). Poetas como Novalis e Jean-Paul, para Droysen, só poderiam ser compreendidos e sintetizados no pensamento de Schelling e de seu ponto de partida de uma identidade originária. Para Droysen, tais poetas possuem através de sua poética místico-filosófica uma forte sensibilidade da cisão, e lhes faltaria justamente a expressão universal desta experiência de cisão e tentativa de reconciliação. O que é geral e universal é apresentado através de conexões casuais e contingentes, e assim, idealiza-se o passado perdido. O que marca o romantismo de Novalis e Jean-Paul, segundo Droysen, é a incapacidade de se ater em um ponto, em uma forma (o protestantismo declarado como revolução permanente). A poesia

Não se atém a qualquer forma, ela se dilui em música e sons, em alusões, na mística – O indivíduo com sua região pessoal de sua alma não pode mais abranger o universo desta vida em fermentação; em cada ponto do real e dos entes é então imaginada uma vida infinita, e a alma embebida tem sede de mergulhar na vida universal, e agarrar-se a si mesma neste misticismo panteístico.²¹

Mesmo Schlegel, por mais que segundo Droysen não compartilhe do princípio de sede insaciável de uma estabilidade absolutamente utópica (sem lugar) de Novalis e Jean-Paul, também será um romântico que, através da ironia que se ironiza, chega à conclusão de que não há nada de estável. O balanço final no romantismo é a dissolução de todo conteúdo e simultaneamente uma abertura sem precedentes da dimensão sensível. É a sede que jamais se deixará saciar no mundo, mas nem por isso dele se afasta. Quer abraçá-lo, mas a cada forma que ilusoriamente se mostra parcial, jamais absoluta, ou continua o caminho ou se desilude. Todavia, o conteúdo perde qualquer sentido – donde se conclui que neste ponto, Droysen atribui imenso mérito

²¹ Ibid., p.128. Sie behält keine Form mehr, sie schwimmt in Musik und in Klängen, in Ahnung, in Mystik. - Der einzelne mit dem persönlichen Bereich seines Gemütes kann nicht mehr dies All dieses neuen gärenden Lebens umfassen; an jedem Punkte des Wirklichen und Seienden ist nun unendliches Leben geahnt, und die trunkene Seele dürstet, in dies Alleben zu versinken, und sich in dieser pantheistischen Mystik selbst zu ergreifen.

ao romantismo. Justamente na dissolução das formas ficam vetados tanto o empirismo tosco, que confunde de cara a parte com o todo, e vê a unidade estudada como algo que tem sentido absoluto em si mesmo, bem como a normatividade, que vê em preceitos exemplares a base para o pensamento histórico. O desespero e a ironia românticas deixaram indiscutivelmente este legado para a cultura histórica alemã. Droysen²² atesta a sensibilidade do papel histórico do romantismo quando diz que ele é “o precursor do período científico da Alemanha”.²³

A dita cientificidade revelar-se-ia finalmente, segundo Droysen, nas obras de Schelling e Schleiermacher. Reconhecendo sua sutileza e dificuldade, Droysen se limita a descrever de modo rápido a visão panteísta do filósofo, a primeira a buscar uma possibilidade de reconciliação que não se contradiz em seus próprios termos, ou seja, que não reduz ao tentar reconciliar.

As atividades da natureza são as mesmas da do espírito, do pensamento, o ser originário, que visto subjetivamente é uma atividade criativa, é um movimento que se observa objetivamente, ou seja, é o espaço determinado pelo tempo. Expansão e contração são os fatores do ser em sua primeira forma, a forma da matéria; sem a força subjetiva e negadora do ser, o tempo, o universo escorreria em um vazio infinito, sem a força positiva objetivadora do ser, que se manifesta no espaço, o universo minguar-se-ia a um ponto matemático.²⁴

²² A própria visão de Droysen está historicamente correta. De fato, o romantismo prenuncia o dito período “científico”, tendo sido entendido ao longo do século XIX como mero antecedente. Somente depois da Segunda grande guerra mundial, mais especificamente com a obra de I. Strohschneider-Kohrs (*Die romantische Ironie und Gestaltung*, 1960), retoma-se a linha de reavaliação do romântico começada por Walter Benjamin em seu *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, de 1919. Assim, passa-se a ver o romantismo em seu solo próprio, e não só como mero precursor.

²³ DROYSEN, J.G. “Über die deutsche Geistesgeschichte von Kant bis auf Schleiermacher (aus den Vorlesungen über "Deutsche Kulturgeschichte vom Anfang des 18. Jahrhunderts" 1841/42)” IN: *Historik. Bd.II. p.130* Die Romantik ist die Vorläuferin der wissenschaftlichen Periode Deutschlands.

²⁴ DROYSEN, J.G. “Über die deutsche Geistesgeschichte von Kant bis auf Schleiermacher (aus den Vorlesungen über "Deutsche Kulturgeschichte vom Anfang des 18. Jahrhunderts" 1841/42)” IN: *Historik. Bd.II.*, p.132. (...) die Tätigkeiten der Natur sind dieselben wie die des Geistes, des Denkens, das ursprüngliche Sein, welches subjektiv betrachtet schöpferische Tätigkeit ist, ist objektiv betrachtet Bewegung, d. h. R a u m bestimmt durch Z e i t . Expansion und Kontraktion sind die Faktoren des Seins in seiner ersten Gestalt, der Materie; ohne die negative subjektivierende Kraft des Seins, die Zeit, würde das All ins unendlich Leere zerfließen, ohne die objektivierende positive Kraft des Seins, dem Raum, würde das All zu einem mathematischen Punkt zusammen-schrumpfen.

Na apresentação de Schelling feita por Droysen, fica claro que a ação inconsciente da natureza precisa estar em harmonia com a ação consciente do sujeito, consciência esta que jamais se dá previamente, anterior à própria atividade, mas é sempre uma consciência que reconhece a própria atividade. De alguma maneira, ela é posterior - e assim o homem é o ápice da natureza, o momento em que a própria natureza toma consciência de si mesma e de seu movimento. Tal afirmação do panteísmo de Schelling, segundo Droysen, significou um enriquecimento inédito na cultura científica alemã. Somente uma tal concepção poderia fazer com que “todo material isolado e imóvel tenha se tornado fluido, [o panteísmo] tinha como pressuposto, dar a tudo um conteúdo vivo e movimento; todo saber pode ser visto como segmento desta vida universal do espírito absoluto”²⁵ Segundo Droysen, somente a partir deste ponto tornaram-se pensáveis os projetos de autonomia de cada esfera do saber. Fica aqui a questão: estaria Droysen pondo em prática um processo iniciado por Schelling, e até então ainda por fazer?

A própria questão, em si válida, se relativiza quando vemos que o próprio Droysen procura se vigiar em sua admiração por Schelling: segundo ele, tratava-se de um pensamento que se aproximava perigosamente do catolicismo, devido ao universalismo que se expressa sobretudo simbolicamente: “esta é justamente a essência do catolicismo, ou seja, em que o sujeito não tem a liberdade em si mesmo, mas em um universal ao qual ele está subsumido, e do qual ele é um órgão integrante”²⁶ Ao nosso ver, trata-se do combate contra a visão orgânica de história, que Droysen procura descartar em toda a linha de sua *Historik*. Segundo ele, seria Schleiermacher que, ao enfatizar o sentimento de dependência do homem, cumpriria papel decisivo ao recuperar no solo protestante o sentimento que, ao ser de dependência, também era de pertencimento. Todavia, é um autor que ele não questiona tanto como fizera com os demais, principalmente os românticos e

²⁵ Ibid., p.133. Alles starre vereinzelt Material des Wissens ward flüssig, hatte die Voraussetzung, lebendigen Inhalt und Bewegung zu haben; jedes Wissen ließ sich betrachten als Segment aus diesem Alleben des absoluten Geistes.

²⁶ Ibid., p.135. (...) das eben ist das Wesen des Katholizismus, daß das Subjekt seine geistliche Freiheit nicht in ihm selber hat, sondern in einem Allgemeinen, in dem es nur subsumiert ist, von dem es nicht ein integrierendes Organ ist.

Schelling. Importa ressaltar que a idéia de reconciliação é fundamental, e que até então a cultura intelectual alemã movimentava-se entre dois pólos, sem todavia chegar a uma síntese que desse conta do problema. Para Droysen, somente o significado do pensamento histórico, desde que bem examinado, poderia encaminhar a questão. Esta é a sua aposta.

Ligada à intenção do projeto droyseano de saber o significado do pensamento histórico, esta questão precisa ser elaborada, ao menos inicialmente, através da consideração de alguns elementos da filosofia da história de Hegel²⁷ – não teria o filósofo já exposto o que significa pensar historicamente, ou ainda, mostrado a necessidade de se pensar historicamente? É o que nos cabe investigar a seguir: para que a comparação seja feita com a maior clareza possível, tentaremos estabelecer alguns termos que sirvam de parâmetro. Este corte temático tentará obedecer um outro princípio que não é somente didático: na verdade, este corte privilegiará o próprio percurso das diferentes formas que a obra de Droysen assumiu ao longo de sua produção até a primeira preleção da *Historik* em 1857. Ou por outra: tentamos identificar como a teoria da história é necessária para Droysen como uma substância que reflete sobre si a cada instante, mesmo que este instante não seja explicitamente teórico. Vale dizer que Jörn Rüsen percebeu a lenta fermentação dos elementos teóricos da obra de Droysen já em seus primeiríssimos trabalhos sobre Grécia antiga, mesmo em suas traduções das obras de Ésquilo. Simplesmente por uma preferência no corte temático e estrutura da composição de sua tese de doutorado, Rüsen não estabelece um diálogo de Droysen com a tradição do pensamento alemão, referindo-se naturalmente apenas àquelas influências imediatas de Droysen, como Hegel, Wilhelm von Humboldt e August Boeckh. Dito de outra maneira: se Rüsen²⁸ explicitamente trata da importância do estudo do helenismo e da centralidade da revisão da idéia de decadência, se aponta a presença central de uma teleologia e de uma teologia no pensamento teórico de Droysen, falta a comparação explícita com o

²⁷ Não vemos qualquer necessidade de considerar a filosofia da história de Herder, cujos contrastes com Droysen são tão evidentes que seria simplesmente vão demonstrar que o pietismo de Herder, fortemente baseado em um sentimento de subjetividade expressiva, e seu organicismo, seriam princípios descartados por Droysen mesmo em outros autores.

²⁸ Estamos nos referindo sobretudo à tese de doutorado de Jörn Rüsen (**Begriffene Geschichte**) escrita em uma época que ainda não havia sido publicada a edição da *Historik*, por Peter Leyh, edição na nossa visão definitiva.

pensamento de Hegel, ou ao menos com algum de seus aspectos e/ou obras, comparação inevitável quando se parte da constatação do próprio espanto de Droysen ao qual já alertamos: como em uma época de diligente historiografia e refinada filosofia da história como poderia a historiografia ainda não ter adquirido solo firme?

Quem estiver familiarizado com as discussões teóricas da historiografia já deve estar sentido falta do termo **Historismo**, possivelmente o conceito mais importante da historiografia alemã do século XIX, ou mesmo de toda a historiografia daquela época, e que seria responsável, desde Herder e até Ranke, pela solidez de um solo que Droysen percebera frágil. Na verdade, o estudo de Droysen deverá modificar o conceito de historismo até torná-lo irreconhecível, ou diríamos mesmo, secundário em relação à importância que geralmente recebe nos estudos especializados. De tal modo influenciado pela filosofia da história, sem que todavia simplesmente nela se enfileire como uma versão historiográfica de Hegel, o pensamento de Droysen poderá mostrar como a partir das confluências e atritos entre historiografia e filosofia especulativa o termo historismo será um modelo muito estreito. A exposição da visão histórica de Droysen sobre a cultura intelectual alemã, em que nenhum, rigorosamente nenhum historiador é mencionado, nos serve de base para que a discussão sobre o caráter autônomo da ciência histórica seja plantada em outro solo.

Todavia, é bom lembrar que trataremos de um autor cuja vida atravessa o século XIX, ou seja, Droysen vive em um mundo intelectual marcado pela especialização progressiva das ciências, acompanhada por uma afirmação de variados tipos de movimentos nacionalistas. Esta combinação ocorreu no contexto de renovação da universidade alemã, o que significa dizer que, mesmo tendo vasta erudição, Droysen não era um polígrafo dos moldes do século XVIII e mesmo do início do século XIX, como foram Goethe, Schiller, Herder e os irmãos von Humboldt. Jamais tendo deixado de ser historiador e de pensar o lugar da historiografia, Droysen se perguntava sobretudo pela necessidade do conhecimento histórico na sociedade em que vivia. Não precisará ele sair dos rincões da historiografia, ou será tal saída já para ele impossível? Enfim, que esteja desde já claro que estudaremos um historiador, mas um historiador cuja ambição de universalidade temática era presente em toda a sua obra, o que significa dizer também

o seguinte: se já não eram mais possíveis Goethe e Schiller (sem que tal impossibilidade os tornasse inatuais), por outro lado a especialização ainda não redundara em uma indiferença entre as disciplinas: as preocupações de Droysen com a linguagem narrativa, com a hermenêutica, e, claro, com a filosofia da história e a idéia de *Bildung* exibem uma gama de temas que deve ser quase obrigatoriamente observada quando se trata de Droysen, o que já podemos perceber de modo muito bem sistematizado na tese de doutoramento de Friedrich Jäger²⁹, que percebeu repartidas em três níveis – científico, hermenêutico e ético – as questões concernentes a Droysen. Todavia, percebemos em Jäger uma certa obsessão pelo historicismo. Aproveitamos então para reafirmarmos que, sem uma necessária análise do sentido da contingência em Droysen a partir de Hegel (que Jäger não analisa), ficará manca a percepção do que possa ser a narrativa (produção de sentido que relata contingências), a hermenêutica (diálogo com um passado que se perde e eventualmente se reconquista em uma outra perspectiva) e a própria dimensão ética; afinal, sem a experiência da contingência do próprio presente, também não corresponde à própria idéia de responsabilidade.

Assim, o estudo de Droysen servirá para que possamos pôr em debate o próprio sentido do termo historicismo, principalmente no que diz respeito à sua abrangência. Não seria um termo que interessaria especificamente à historiografia, e que, quando utilizado por profissionais de outras áreas do conhecimento, o é como ofensa? Não foi o sentido dado por exemplo por Hans-Georg Gadamer, que teria reduzido o historicismo à tentativa hermenêutica de simplesmente reconstruir o passado e revivê-lo tal qual? Determinados conceitos consolidados na historiografia podem por vezes ser mais problemáticos do que eficientes, e, ao tentarmos entender a autonomia do conhecimento histórico, não será diferente o embaraço em que nos coloca o termo historicismo. **O fato de ter pensado a autonomia da história não significa que o termo “historicismo” dará conta de todas as dimensões do**

²⁹ JÄGER, F. *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung*, pp. 17-19. O trabalho de Jäger ainda não se dedica exclusivamente a Droysen, mas à análise da mudança do conceito de história e do sentido de história em geral a partir das reações e obras de Droysen, Jacob Burckhardt e Max Weber às crises da sociedade burguesa na Europa. Por uma questão de recorte temático, possivelmente foi inevitável a lacuna na obra de Jäger, de resto exemplar.

pensamento de Droysen. Identificamos no historicismo uma obsessão que pode mais inibir do que velar. Jacob Burckhardt, por exemplo, pode ser incluído sem favor na tradição historista (mesmo que seja através da sua autocrítica) com passagens clássicas como a que encontramos logo no princípio de suas *Considerações sobre a história mundial*:

Nós recusamos tudo que é sistemático; não temos pretensão de apresentar qualquer tipo de ‘idéias da história mundial’, mas nos satisfaremos com observações e cortes paralelos através da história; (...) não apresentaremos qualquer filosofia da história. Esta é um centauro, uma *contractio in adjecto*; pois a história, ou seja, o coordenar, é a negação da filosofia, e a filosofia, o subordinar, é a negação da história.³⁰

Tal passagem é exemplar; nela, o saber histórico se mostra como o oposto da teleologia e do sistema, caracterizando-se como um saber que articula horizontalmente as diferentes esferas em conflito ou em comunhão de uma determinada unidade histórica. Por mais que Burckhardt não tematize sequer o possível desconforto de teorizar desprezando a filosofia ou de sequer colocar a questão de como estabelecer um contexto descartando o postulado de um sentido total e superior – dúvidas que poderemos encontrar em Droysen - tal passagem é um emblema de todo o pensamento de historiadores sobre a história do século XIX no espaço germanófono. E isto por um motivo: tal pensamento tem Hegel com alvo. Por outro lado, podemos encontrar em um filósofo contemporâneo como Walter Schulz afirmação oposta. Se nas palavras de Burckhardt um autor como Hegel é pintado como o inimigo da visão histórica, para Schulz, por outro lado, Hegel é essencial para o historicismo como forma de pensamento:

A genialidade de Hegel consiste em algo mais do que simplesmente valorizar a história por ela enfatizar a realidade antropológica, mas sim consiste em conduzir fundamentalmente o conceito de realidade ad absurdum, a ponto de a história aparecer como caráter fundamental do real. Somente porque e na medida que Hegel cumpre isto, ele pode e deve ser tido como inaugurador do Historismo. Hegel

³⁰ BURCKHARDT, J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, p.4. Wir verzichten auf alles Systematische; wir machen keinen Anspruch auf ‘weltgeschichtliche Ideen’, sondern begnügen uns mit Wahrnehmungen und geben Querdurchschnitte durch die Geschichte, und zwar in möglichst vielen Richtungen; wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie. Diese ist ein Kentaur, eine *contradictio in adjecto*; denn Geschichte, d.h., das Koordinieren, ist Nichtphilosophie, und Philosophie, d.h., das Subordinieren, ist Nichtgeschichte.

apresenta que mesmo a reflexão sobre a coisa mais simples mostra que não há ente fixo, mas sim uma determinação mútua de sujeito e objeto: lá está o objeto e aqui estou eu, o dito ponto de partida sujeito-objeto precisa ser essencialmente negado em todas as regiões do conhecimento.³¹

Hegel seria para Schulz um historista na medida que o saber, mesmo quando se quer meramente representacional, na verdade pode ser especulativo, ou seja, na mais tosca representação já se pode encontrar como fundamento um caminho especulativo, em que a representação é sempre a “minha” sobre um determinado objeto, e a determinidade deste mesmo objeto é decisiva para a propriedade desta mesma representação. Instaurada a necessidade especulativa, abrir-se-ia para Schulz a possibilidade do historismo, ou seja, da reflexão sobre a própria situação em que se está envolvido. É neste sentido que Hegel também pode aparecer como historista, a despeito dos manuais. E complementamos com a pergunta, na verdade um desafio: como pensarmos esta radical afirmação da historicidade da realidade com um caráter teleológico? Ou noutra formulação: seria possível uma unidade de sentido horizontalmente coordenada que evitasse qualquer traço de teleologia? Droysen certamente tentou se equilibrar entre estes dois pontos. O que nos cabe agora é apresentar seu esforço de respeitar a particularidade de uma época justamente através de uma concepção teleológica da história – teleológica, é bom que fique claro, porque cristã. Para Droysen, a história também deverá ser uma teodicéia.

Se o lugar de Hegel na história conceitual do historismo é problemático, não o será menos o do próprio Droysen. Para além de uma diacrônica e abstrata “querela” entre Burckhardt e Schulz, encontramos entre *scholars* discussões infundáveis em torno do assunto. Neste manancial, consideramos três interpretações sobre historismo como as mais paradigmáticas, a saber, as propostas por Friedrich Meinecke, Georg Iggers e Jörn Rüsen. A primeira aposta suas fichas em um caráter nacional alemão

³¹ SCHULZ, W. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pp.498-9. Hegels Genialität ist es nun – das ist das Entscheidende -, die Geschichte nicht einfach aufzuwerten, indem er ihre anthropologische Wichtigkeit betont, sondern den traditionellen Wirklichkeitsbegriff so grundsätzlich ad absurdum zu führen, dass die Geschichte als Grundcharakter des Wirklichen überhaupt erscheint. Nur weil und insofern dies tut, kann und muss er als der eigentliche Inaugurator des Historismus gelten. Hegel legt dar, dass bereits die Reflexion auf das einfache Erkennen zeigt, dass es kein fixes Sein gibt, sondern dass Subjekt und Objekt sich wechselseitig bestimmen. Die Vorstellung: dort steht das Objekt und hier stehe ich, der sogenannte Subjekt-Objekt-Standpunkt, muss durchgängig auf allen Gebieten des wesentlichen Erkennens negiert werden.

que teria se desenvolvido e se afirmado justamente a partir da ênfase historicista no estudo das particularidades históricas, e, embora seja louvável que Meinecke não utilize somente historiadores alemães para comprovar seu pensamento, o clássico *O Surgimento do Historismo (Die Entstehung des Historismus)* não envelheceu bem, sobretudo por descartar de imediato toda e qualquer possibilidade de que história e filosofia (ou metafísica, ou teologia) possam ter uma mútua contribuição produtiva. Causa-nos espanto que autores como Herder e Ranke, protestantes declarados, não tenham suas obras também analisadas produtivamente sob esta perspectiva. Meinecke todavia contribuiu para a bibliografia sobre Droysen de maneira modesta, porém de modo algum dispensável. Sagazmente percebeu a complexidade do autor, vendo que sua obra jamais seria contemplada adequadamente se somente um de seus aspectos fosse tratado. Droysen teria, segundo Meinecke, três faces: o prussiano, o helenista e o teórico. E um pequeno artigo³² basta para que vejamos que Meinecke teve uma sensibilidade que não demonstrou em seu clássico sobre o historicismo, alertando ao tratar de Droysen da influência do luteranismo heterodoxo e de Hegel, ou seja, apontou a importância da relação entre fé e saber como o meio de combate às ambições de objetividade de Ranke e seus discípulos. Como se trata de um artigo, Meinecke não desenvolve o argumento, e, apesar de ter escrito o texto poucos anos antes de publicar o enorme volume sobre historicismo, nos perguntamos porque a idéia de particularidade fica restrita à atividade política de Droysen e seu “prussianismo”, não tendo visto como a teleologia hegeliana criaria ao menos uma fratura no termo historicismo.

É de se perguntar pelos limites da polissemia de um determinado termo. Sim, polissemia pode ser sinal de riqueza cultural, incremento do teclado expressivo de

³² MEINECKE, F. “Johann Gustav Droysen: Sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung” (1929/1930). IN: *Schaffender Spiegel: Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung*. O artigo de Meinecke, entre outros méritos, possui o de mostrar a importância de Droysen em autores do século XX, como Georg Simmel e Ernst Troeltsch (p.194). Além deste, foi capaz de salientar, e nisto permanece inédito até nossos dias, a importância da religiosidade de Droysen na articulação entre fé e conhecimento, geralmente deixada de lado pelos analistas. Em nosso estudo, esta sugestão será levada adiante a partir da nossa constante alusão, no segundo capítulo, à fundamentação religiosa (ao menos no uso constante de um vocabulário francamente religioso) da hermenêutica de Droysen. Ainda está para ser feito um estudo sobre a importância do protestantismo, especificamente o luterano, no processo de formação das ciências históricas na Alemanha em fins do século XVIII e início do século XIX.

uma língua. No caso do termo *historismo*, porém, termo cujo próprio percurso é estranho, antes marcado pelo abuso de historiadores desejosos de demarcar seu próprio terreno e por um certo *sadismo* (por vezes justificado) de filósofos que condenam a ingenuidade teórica dos historiadores, cremos que é necessário ter um pouco mais de cuidado. A polissemia torna-se neste caso apenas a expressão de diferentes valores que cada qual inscreve em um cheque deixado em branco, e, pior, quase sempre sem fundos, ou seja, sem evidência concreta, sem passagens sobre o dito *historismo* que possamos encontrar e confrontar em Ranke, Droysen e Burckhardt. Parece o termo de uma crise, ou seja: o diagnóstico de uma patologia; sintoma, ao invés de essência. Vejamos os casos de Georg Iggers e Jörn Rüsen. Aqui, estamos tratando de duas interpretações que dão ao *historismo* um outro colorido, uma base mais sólida, pois lidam com o percurso da tradição iluminista na Alemanha, e, por isso, desejam ambos entender se o surgimento do nacional-socialismo, em sua consciência histórica, teria dependido de um afastamento progressivo e profundo dos valores universais do iluminismo. Para Iggers, o *historismo* é o lastro nacionalista que dará à consciência histórica biologista e racista do nacional-socialismo uma certa legitimidade; para Rüsen, as fontes históricas do nazismo deverão ser procuradas antes nos críticos do *historismo*, como Nietzsche e posteriormente Spengler. Como poderemos ver, ambas as explicações são insuficientes, pois a presença de elementos teleológicos e religiosos em Droysen, de um lado (o que o aproximaria de concepções mais universalistas), e sua ênfase na subjetividade do historiador e sua responsabilidade para com a vida presente, de outro (o que lhe dá certas semelhanças com Nietzsche), relativizam bastante as afirmações dos dois autores. Por outro lado, Rüsen percebe na concepção *historista* uma capacidade especulativa que vê o processo histórico como algo que não se confunde com o lugar de manifestação do sagrado, ainda que não tematize detalhadamente como isto será conciliável no luterano Droysen e sua apologia da teodicéia. Além de um exame mais detalhado da religiosidade de Droysen, reafirmamos a falta sentida nos estudos de Rüsen de um maior cuidado na afirmação do lugar da própria ciência histórica no âmbito alemão das ciências do espírito; ou seja, considerando os elementos teleológicos e a idéia de ciência filosófica do espírito que animará a própria teoria da história de Droysen,

como será possível pensar a autonomia da história? Se a história, como gosta de afirmar (com razão) Rüsen, é dar sentido ao contingente, como entendermos tal tarefa em um Droysen fortemente influenciado por Hegel? Rüsen menciona a convivência em Droysen da filosofia idealista da história e da historiografia, mas vê, de maneira análoga a Meinecke, uma afirmação de uma consciência teórica da historiografia que já dispensa parcialmente o idealismo filosófico³³. O maior problema nas teorias sobre o historicismo reside no silêncio sobre a possibilidade da hipótese do enquadramento da *Historik* como ciência do espírito de clara procedência hegeliana; vemos nos trabalhos de Rüsen uma maior aproximação a esta idéia, mas a pergunta pelo paradoxo da autonomia (é possível uma autonomia científica que não seja a filosófica?), simplesmente jamais a vimos formulada. Propomos então uma maior aproximação de Droysen a Hegel. Nas palavras de Irene Kohlstrunk encontramos uma formulação mais precisa de nossas preocupações:

A questão da relação entre filosofia idealista e historiografia profissional deve ser novamente tratada, desta vez sob um outro aspecto. Primeiramente salta aos olhos que a ciência histórica, caso esteja seriamente interessada na formação de sua própria consciência, terá que encontrar novamente na filosofia critérios de diferenciação (com fins emancipatórios) que possam distingui-la da filosofia. A história, assim que se faz reflexiva, se confronta com o dilema, de que ela se expanda obrigatoriamente para a filosofia da história³⁴.

Kohlstrunk demonstrou claramente o problema. Todavia, ao tratar posteriormente da hermenêutica, deixou em segundo plano a importância da narrativa. Para tratar melhor esta relação entre a dimensão reflexiva da ciência histórica e a filosofia idealista, e encaminhar seu tratamento para a discussão da narratividade, alguns autores deixarão em segundo plano a idéia de historicismo e

³³ Cf. RÜSEN, J. *Begriffene Geschichte*, p. 8–10.

³⁴ KOHLSTRUNK, I. *Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie*, p.23. Die Frage nach dem Verhältnis von idealistischer Philosophie und professionell betriebener Geschichte soll jetzt unter anderem Aspekt wieder aufgegriffen werden. Zunächst ist auffällig, dass Geschichtswissenschaft, ist sie ernsthaft an der Ausbildung ihres Selbstverständnisses interessiert, bei der Suche nach Abgrenzungskriterien zum Zwecke der Emazipation von der Philosophie auf Philosophie wieder rückverwiesen wird. Geschichte, sobald sie reflexiv ist, ist mit dem Dilemma konfrontiert, dass sie zwangsläufig zur Philosophie der Geschichte expandiert.

apostarão em conceitos que tentam lidar com a consciência histórica nas ciências do espírito a partir de concepções mais fenomenológicas, por assim dizer.

E por que é decisiva a comparação com Hegel, ao menos com a sua filosofia da história? Primeiramente, como falamos, ambos partilhavam de uma mesma concepção idealista de ciência do espírito, de um saber em si e para si capaz de produzir seu próprio elemento e dele viver. A suspeita desta identidade, dissemos, vem da própria insegurança sentida por Droysen, uma segurança alimentada por uma sensibilidade extremamente hegeliana. Poderíamos dizer de Droysen o que Jean Hyppolite afirma sobre Hegel, ou para ser mais preciso, sobre o projeto de uma Fenomenologia do Espírito:

Não resta dúvida hoje em dia de que este pensamento foi influenciado pela experiência histórica, pelo desafio de uma cultura cujo desenvolvimento não é harmônico ou espontâneo (...) mas sim equivocado, um desenvolvimento que se esquece de si e que se reconquista reflexivamente. (...) A abertura para si mesmo pressupõe que o espírito tenha se alienado de si mesmo, que seu passado se lhe pareça como algo externo ao qual ele precisa se unir.³⁵

Vimos como a discrepância entre verdade e saber representativo é o primeiro e fundamental passo para a fundação de qualquer ciência do espírito, e agora, a partir das palavras de Hyppolite, identificamos nesta discrepância o fundamento também da teleologia, ou dito de outra maneira: sempre se pode falar em teleologia quando se verifica um descompasso entre o desenvolvimento e a consciência deste mesmo desenvolvimento. Assumida como premissa esta dupla identidade do próprio conceito de ciência, nos perguntamos qual seria a diferença entre a teoria da história de Droysen e a filosofia da história de Hegel. Após expor a própria filosofia da história de Hegel de acordo com seu termo central – teleologia – tentaremos adotar um critério que nos permita justamente uma comparação concreta. Este critério será o da avaliação da idéia de decadência em ambos os autores a partir justamente de suas respectivas imagens e representações da história grega, pois estamos convictos de que esta é um excelente campo de prova para que possamos avaliar o peso que cada qual

³⁵ HYPOLITE, J. “Anmerkungen zur Vorrede des Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt”. IN: FULDA, H. & HENRICH, D. *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Pp. 50-1.

empresta para a teleologia na história, uma vez que ambos autores vêm na história uma teodicéia.

2.3.

A filosofia da história de Hegel: Brilho e miséria da vontade.

Antes mesmo de entramos no ponto específico da teodicéia, analisado a partir do lugar ocupado pela Grécia, vale lembrar que a comparação não terá pressa em encontrar as diferenças em todos os lados para que simplesmente se chegue aparentemente a alguma conclusão. E isto não é mero capricho metodológico: as questões tratadas por Droysen não foram levantadas originalmente por ele, e como poucos, ele sabia o lugar que ocupava na tradição do pensamento alemão, e sendo defensor de uma idéia de continuidade mais do que um proselitista revolucionário ou restaurador, Droysen certamente se movimentava com passos lentos e discretos.

Esta observação metodológica pode ser confirmada em várias passagens que se prestam a uma análise comparada. Partindo da convicção de que o conhecimento histórico portanto não é imediato e parte de uma aceção subjetiva, Droysen certamente jamais deixou de concordar com a seguinte passagem de Hegel.

Mesmo o historiador comum e mediano que diz e assume que se comporta de maneira exclusivamente receptiva, se entregando ao dado, não é passivo em seu pensamento; ele traz consigo suas categorias, através das quais vê o que está dado. A verdade não se encontra sobre a superfície sensível; em tudo que precisa ser especificamente científico a razão não pode dormir, sendo necessário a aplicação da reflexão. Quem vê o mundo racionalmente, é racionalmente visto pelo mundo. Ambos determinam-se de maneira mútua³⁶.

As considerações de Droysen sobre a filosofia hegeliana da história, em geral, em momento algum procuram demonstrar minuciosamente a insuficiência do

³⁶ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.31. Auch der gewöhnliche und mittelmässige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken; er bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene. Das Wahrhafte liegt nicht auf der sinnlichen Oberfläche; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muss Nachdenken angewandt werden. Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung.

pensamento hegeliano sobre o assunto, e sempre quando menciona Hegel, ele o faz através de termos gerais, raramente se referindo a uma obra específica, seja para criticar, seja para elogiar. A passagem acima, porém, cabe muito bem o pensamento de Droysen, que acreditamos jamais ter dispensado os termos básicos da filosofia da história de Hegel. A *Historik*, afinal, também parte da premissa de que liberdade e necessidade não são opostos excludentes. O problema parecia recair pois na dimensão ética, que, segundo Droysen, “seria a verdadeira filosofia da história.”³⁷ Mas não nos antecipemos.

Droysen não abandona a idéia de uma filosofia da história, e possivelmente acredita que ela precisa ser deslocada para um outro foco. Um foco que pudesse evitar uma visão totalizante que tirava o sentido de toda e qualquer pesquisa empírica: em uma preleção em 1843/44 Droysen dirá que “a ausência de pensamento que há em toda empiria não é menos irritante do que a nebulosidade da construção especulativa.”³⁸ Em momento algum do registro que chegou até nós desta preleção, manifestar-se-ia Droysen de maneira mais contundente contra o que diz ser a presunção da filosofia em querer que todo o mundo do pensamento lhe pertença. A questão todavia é saber a que tipo de filosofia se refere Droysen – estaria ele tratando de Hegel? Desconfiamos que, ao menos nesta crítica à “especulação nebulosa”, não seja o caso. Pensemos rapidamente no capítulo V da *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel critica a consciência pura do idealismo (mais precisamente, o idealismo de Fichte) e sua pretensão da razão imediata:

Seu primeiro enunciar [da consciência pura] é somente esta abstrata palavra vazia de que ‘tudo é seu’. Com efeito, a certeza de ser toda a realidade é só a categoria pura. Essa primeira razão, que se conhece no objeto, encontra expressão no idealismo vazio que só apreende a razão como inicialmente é – e por indicar em todo o ser esse Eu puro da consciência, e enunciar as coisas como sensações ou representações, acredita ter mostrado esse eu puro como realidade acabada. [Tal idealismo] tem de ser ao mesmo tempo um empirismo absoluto, porque para o enchimento desse Eu vazio, quer dizer, para a diferença e para a totalidade do desenvolvimento e da

³⁷ DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.55. Die Ethik wäre die rechte Philosophie der Geschichte.

³⁸ DROYSEN, J.G. “Der erste Abschnitt der Einleitung der Vorlesungen über Alte Geschichte, 1843/44” p. 67. IN: *Historik. Bd.II*. Die Gedankenlosigkeit der bloßen Empirie ist nicht ärger als die Nebelhaftigkeit der spekulativen Konstruktion.

configuração dessa diferença, sua razão necessita de um “choque estranho” no qual só se encontra a multiplicidade do sentir e do representar.³⁹

A irritação de Droysen com relação à pura especulação não deveria ser menor em Hegel. O “Eu puro” a que alude Hegel é o mesmo a que se refere Droysen quando ataca frontalmente uma filosofia da história que ignora voluntariamente a empiria. O idealismo seria, para Hegel, o momento em que a razão deixa de abolir sua consciência como consciência do mundo, ou seja, sai da atitude negativa, de conservação de si perante o mundo, sendo livre às custas do mundo (ceticismo) e sendo consciente de sua nulidade, e passa a se ver como a própria efetividade do mundo. O fundamental é que, neste caminho, o Eu se torne objeto de si mesmo através do desvanecer progressivo e processual através do qual cada ser outro deixa de ser algo em si. O problema segundo Hegel estaria justamente no esquecimento deste caminho, que faria com que a consciência asseverasse pura e simplesmente que é toda a verdade – para quem não percorreu o caminho, asseverar permanecerá puro dogmatismo, algo incompreensível, uma especulação nebulosa. Hegel vai no ponto fraco: como se julgar uma necessidade imediata se ele não é capaz de se mostrar a si mesma? Portanto, se Droysen fala de especulação nebulosa, Hegel também o falara no próprio percurso da experiência da consciência. E o maior perigo da afirmação de ser toda a realidade, por parte da consciência, reside justamente em retirar de tal modo todo o significado da dimensão empírica que, sem ser incomodada pela consciência – por considerá-la falsa e errada, jamais parte do sistema – será aproveitada por outras ciências, gerando fragmentação no mundo científico. Assim, o que possivelmente irrita Droysen não é tanto a convivência da especulação nebulosa com a voracidade empírica e erudita, mas sobretudo o fato de ambas coexistirem. Uma é a causa da outra, e a formação hegeliana de Droysen parece indicar que a conta há de ser cobrada juntamente à filosofia especulativa.

Permanece intacta a questão: Onde estaria a diferença entre ambos? Se a *Historik* é a elaboração metodológica e sistemática da sensibilidade para o contingente, já começaríamos a sentir algum vestígio de ruptura com Hegel? Lembremos que o

³⁹ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, p. 177

filósofo diria que “a observação filosófica não tem outra intenção, a não ser a de se livrar do contingente. Contingência é o mesmo que necessidade superficial que retrocede até causas, e que, por sua vez, são somente condições superficiais.”⁴⁰ É um indício de que a aposta de Droysen no potencial de sentido da contingência era muito mais forte do que a feita por Hegel. Todavia, seria um equívoco ignorar a sutileza da filosofia da Hegel, afirmando, como quem diminui o obstáculo para se mostrar um bom saltador, que ao pretender se livrar das contingências, a sua filosofia descarta todo e qualquer perspectiva, visão finita, ao pretender o absoluto: “A perspectiva da história mundial filosófica não é uma dentre muitas perspectivas em geral que é posta como abstração, de modo que descarte as demais. Seu princípio espiritual é a totalidade de todas as perspectivas.”⁴¹ Este é, para Hegel, o significado de um pensar que depende da variedade da experiência histórica e, que claramente estabelece uma diferença entre o sentido da existência de perspectivas e (a ausência de) sentido da contingência. Todavia, ele lamentavelmente não desenvolve o que entende por “perspectiva”, palavra que poderia ser facilmente substituída por “espírito do povo”, nem explica como se dá tal totalidade de todas as perspectivas, ou seja, se se configura como uma evolução, um progresso, ou um caminho do espírito.

Apesar de não se desenvolver, a passagem do filósofo toca em um ponto importante: uma perspectiva não pode arrogar para si a visão absoluta. Para Hegel, isto se vivencia na experiência do luto, no sentimento de que mesmo as mais nobres formas de vida (i.é, as perspectivas) na história também decaem. Perante o aniquilamento do que há de mais belo, tudo parece ser efêmero: “Do que há de mais nobre e belo pelo que nos interessamos a história nos separa; as paixões conduziram-nas ao fim; é efêmero. Tudo parece se esvaír; e nada permanece.”⁴² Logo, de cara se

⁴⁰ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.29 Die philosophische Betrachtungen hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen. Zufällige ist dasselbe wie äusserliche Notwendigkeit, die auf Ursachen zurückgeht, die selbst nur äusserlichen Umständen sind.

⁴¹ Ibid., p.32. Der Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist also nicht einer von vielen allgemein Gesichtspunkten, abstrakt heruasegehoben, so dass von den anderen abgeehen würde. Ihr geistiges Prinzip ist die Totalität aller Gesichtspunkte.

⁴² HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.35, Von dem Edelsten uns Schönsten, für das wir uns interessieren, reisst uns die Geschichte los; die Leidenschaften haben es zugrunde gerichtet; es ist vergänglich. Alles scheint zu vergehen, nichts zu bleiben.

percebe que para Hegel não pode haver confusão entre absoluto e exemplaridade, absoluto e beleza, ou, se preferirmos, entre plenitude e normas exemplares. Ora, justamente por mesmo o mais belo e o mais nobre, ao decaírem, suscitarem sim a melancolia e o luto, mas não se confundirem com o todo – afinal, terá ao menos sobrado a consciência do melancólico, a experiência do luto em si, que já depende natural e logicamente de que algo sobreviveu ao que no início parecem ser ruínas - o espírito, diz Hegel, se rejuvenesce, elabora a si mesmo, e, assim, acaba tornando obrigatória a pergunta, transformando a razão na terceira categoria da história filosófica, depois da experiência da mudança e do rejuvenescimento: “qual o fim de todas estas particularidades? (...) é necessário que haja um ponto final por detrás de todos estes sacrifícios de conteúdos espirituais”⁴³ Estas três etapas constituem três categorias que formam o nascimento da história filosófica, a saber, a alteração (luto), o rejuvenescimento (consciência que se dá conta do próprio enlutamento a ponto de saber distinguir entre absoluto e a grandeza de algo finito) e, por fim, a razão (justamente a pergunta pelo fim de todas as singularidades). A última é a pergunta da filosofia da história.

A trilha seguida por Hegel não é exatamente nova, e este ponto final buscado, a “obra silenciosa” por detrás de todo o barulho superficial é, como fora não muito tempo antes em Johann Gottfried Herder, por exemplo, a Providência. Mas jamais encontraremos em Hegel a timidez de Herder, autor cujo pensamento sobre a história estava fortemente baseado em uma idéia por vezes pouco explícita da teologia negativa⁴⁴. A razão, para Hegel, ficaria ao contrário do que encontramos na tradição pietista capitaneada por Herder livre da acusação de soberba por querer desvendar o plano da providência. Na verdade, segundo ele, ao se desprender das particularidades, por mais belas e nobres que sejam, e ver como elas são apesar de sua excelência momentos da Providência, se está sendo humilde, pois “a verdadeira humildade

⁴³ Ibid., p.36 (...)was ist das Ende aller dieser Einzelheiten? (...) Diese ungeheuren Aufopferung geistigen Inhalts muss ein Endzweck zugrunde liegen.

⁴⁴ Para este aspecto da importância da teologia negativa em Herder, ver o seguinte trabalho: Marcia BUNGE. “Human Language of the Divine: Herder on Ways of Speaking about God” in MUELLER-VOLLMER, K. (org.) *Herder Today*. Berlin; New York: de Gruyter, 1990

consiste justamente em reconhecer Deus em tudo, lhe prestar honra em tudo e, principalmente no teatro da história mundial”.⁴⁵

A tarefa de conhecer a Providência na história mundial, deixa claro Hegel, é da razão e do conhecimento, o que implica dizer: não é o sentimento que realiza o acesso a Deus. “Na religião cristã, Deus se revelou, isto é, ele se fez reconhecer pelo homem o que ele é, de modo que não seja mais algo fechado, secreto”.⁴⁶ Reduzido ao puro sentimento, Deus só poderia ser conhecido de modo subjetivo, arbitrário e caprichoso, e, aí, o finito, manifesto no sentimento de cada qual, seria o fator predominante – justamente o que Hegel pretende evitar desde o início, afinal, a pergunta pelo sentido da história, admitindo que seja dada a partir do sentido da experiência da transformação e da contingência, não seria feita se a todo instante se desse o sentimento de plenitude e satisfação através do acesso imediato a Deus. Para Hegel, não se separam fé e conhecimento, e a história seria assim, uma teodicéia, uma justificação de Deus. A categoria da mediação (*Vermittlung*) é absolutamente fundamental para a filosofia da história já nesta articulação entre fé e conhecimento.

Quando se reduz a substância divina – a revelação de Deus, a relação entre homem e Deus, o ser de Deus para o homem - ao mero sentimento, restringe-se a substância divina ao ponto de vista da subjetividade específica, ao arbítrio, ao capricho. (...) Quando somente um modo indeterminado do sentimento se faz presente sem que seja acompanhado por um conhecimento de Deus e de sua substância, não resta nada que não seja meu capricho; o finito é o que predomina e o que vale.⁴⁷

Embora ainda seja um pouco cedo para que tratemos com mais vagar o problema da hermenêutica, já se introduziu o problema da mediação. O debate de

⁴⁵ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.42. Vielmehr aber muss man sagen, dass die wahrhafte Demut gerade darin besteht, Gott in allem zu erkennen, ihm in allem die Ehre zu geben und vornehmlich auf dem Theater der Weltgeschichte.

⁴⁶ Ibid., p.45 In der christlichen Religion hat sich Gott offenbart, d.h., er hat den Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so dass er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes sei.

⁴⁷ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. p.45. Wenn man auf diese Weise den göttlichen Inhalt – die Offenbarung Gottes, das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Sein Gottes für den Menschen -, auf das blosse Gefühl reduziert, so beschränkt man es auf den Standpunkt der besonderen Subjektivität, der Willkür, des Beliebens. (...) Wenn nur die unbestimmte Weise des Gefühls da ist und kein Wissen von Gott und von seinem Inhalt, so ist nichts übrig als mein Belieben; das Endliche ist das Geltende und Herrschende

Hegel com autores como Herder e Schleiermacher é aqui evidente. Vale lembrar a leitura oferecida por Hans-Georg Gadamer sobre a história da própria hermenêutica, ou seja, a ênfase no sentimento, ou antes, na possibilidade de partilhar o *pathos* do objeto ou texto do passado ao qual se dedica o leitor justamente de sua dimensão compreensiva, e isto teria um duplo efeito negativo: primeiramente, o próprio intérprete, embebido deste sentimento, não se distancia minimamente de si mesmo para reconhecer o próprio sentimento que o move, e assim o próprio reconhecimento de seus pressupostos fica comprometido, e, com ele, a consciência de sua própria historicidade. Em segundo lugar, e em decorrência do primeiro, a simples ênfase na *sim-patia*, da comunhão do *pathos*, implica uma mera reconstrução da obra ou objeto em questão em que não está sequer envolvida a primeira categoria da história filosófica, a saber, o luto causado pela mudança e sua conseqüente possibilidade, diríamos mesmo necessidade, de saber diferenciar entre o absoluto e o grandioso. Ambos efeitos alertam para algo análogo ao dito sobre a empiria: se, assim como os fatos empíricos, o sentimento for deixado à solta e não incluído no sistema, ele será tratado exclusivamente de modo “psicológico”, ou como uma vulgar expressão dos próprios sentimentos, sendo com isso retirada da sensibilidade qualquer possibilidade de fornecer uma porta de entrada ao saber.

Evidenciada a impossibilidade de acesso imediato, a razão que deve alçar ao plano divino da providência é o lugar em que a mediação se realiza. Não será um momento imediato que, segundo a razão, poderá dar sentido à história, mas sim será o espírito que assumirá a forma final:

O espírito só tem consciência, quando ele é consciência-de-si; isto é, eu somente sei de um objeto na medida que, nele, eu saiba de mim mesmo, que minha determinação saiba que aquilo, que eu sou, também é objeto para mim (...). Eu sei de meu objeto, e eu sei de mim. Ambos não são separáveis.⁴⁸

As lacunas deixadas por Droysen sobre os detalhes da filosofia de Hegel, e principalmente sobre a sua filosofia da história, começam a ser preenchidas – e a

⁴⁸ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.54. Bewusstsein hat der Geist nur, insofern er Selbstbewusstsein ist; d.h., ich weiss von einem Gegenstand nur, sofern ich darin auch von mir selbst weiss, meine Bestimmung darin weiss, dass das, was ich bin, auch für mich Gegenstand ist (...). Ich weiss von meinem Gegenstande, und ich weiss von mir; beides ist nicht zu trennen.

apresentar problemas interessantes. Ora, quando Hegel afirma que não se separa o saber do objeto do saber-de-si como objeto, ainda que em Hegel em última instância o si do objeto não seja jamais contingente, fica difícil imaginar que Droysen não pudesse partir de semelhante pressuposto. Afinal, toda a sua crítica aos historiadores objetivistas estaria baseada justamente em uma crítica à existência de objetos em si, que poderiam ser descobertos por qualquer historiador que usasse um método correto, universalmente válido. Para Droysen, a contingência seria mais do que mero fato porque é um momento em que o fato de conhecer altera o próprio objeto e o próprio sujeito. Mais uma vez nos perguntamos porque Droysen não levaria tal pressuposto a uma concepção de história filosófica, ou seja, determinado pelo absoluto, em que a contingência é vista como um fator a ser eliminado, ainda que, em Hegel, o absoluto não possa jamais ser confundido com um conjunto de normas imutáveis; na verdade, ele é a liberdade que se manifesta na auto-produção que o espírito faz de si.

Da mesma forma que, na introdução das preleções sobre filosofia da história, no início das preleções da *Historik*, Droysen também vê na experiência da fugacidade o marco zero da consciência histórica, aquilo que a desperta:

O transcorrido pertencerá ao passado na medida que não tiver sido assimilado e interiorizado, e, assim, permanecido presente. Cada presente se esvai rapidamente de nós, desaparece; de acordo com a nossa finitude, possuímos não apenas o momento fugaz, mas nele tudo que ele ainda traz consigo, todos os resquícios de presentes passados, com todas as suas interiorizações. E para ter mais do que este momento, do que este aqui e agora, não podemos humanamente proceder senão reviver estes passados ideais e estas lembranças, e nelas, tornar presente aquilo que se foi; o espírito finito, e somente ele, tem a capacidade, de, com a lembrança e a esperança, dar ao momento fugaz uma abrangência que seja um reflexo da eternidade de Deus (...)⁴⁹

Fica assim estabelecida uma primeira identidade, a saber, a consciência histórica torna-se uma reação vital e necessária à fugacidade. E, ao invés de ser

⁴⁹ DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.10. Das Vergangene ist vergangen, soweit es nicht so verinnerlicht und damit gegenwärtig geblieben ist. Jede Gegenwart schwindet uns sofort, vergeht; nach unserer endlichen Art haben wir nur den flüchtigen Moment, aber ihn auch mit allem, was in ihm noch da ist, mit allen Überbleibseln vergangener Gegenwarten, mit allen Verinnerlichungen. Und mehr als diesen Moment, als nur dies Hier und Jetzt zu haben, können wir menschlicherweise nicht anders, als diese ideellen Vergangenheiten, diese Erinnerungen beleben, und in ihnen das, was war, vergegenwärtigen; der endliche Geist, und nur er, hat die Fähigkeit, errinnernd und hoffend dem flüchtigen Augenblick eine Weite zu geben, die ein Abbild der Ewigkeit Gottes ist (...)

simplesmente uma consciência da relatividade do homem, ela é uma busca de consistência. É verdade que cada um parece buscar em sentidos opostos tal consistência: Hegel é mais utópico ao enfatizar a relativização da particularidade e apostar posteriormente no rejuvenescimento. Droysen parece apostar em uma forma de reconstrução, em reviver passados ideais não mais presentes de modo imediato. Hegel por sua vez perfaz movimento análogo ao anteriormente exposto: ou seja, ocorre da mesma maneira que o luto produzido pela decadência do que há de mais belo e nobre não significa que a história perca o sentido; na verdade, é aí que, ao menos na consciência do enlutamento, primeiro despojo encontrado nas ruínas, a história começa a se refazer, uma determinação negativa da essência do homem (sua essência ainda não está nele) não o leva à imediata aniquilação. A própria consciência enlutada, e porque enlutada especulativa, é a experiência de que ela não se confunde com a grandeza com a qual o saber representativo se identificava e sobretudo estabelecia.

A teia fiada por Hegel é sutil: afinal, se o homem passa a ter consciência do fundamento divino da história, isto não lhe embotaria a vontade? Ou seja, ao se perguntar “qual o fim de todas as particularidades”, apresenta-se então problema do compasso entre razão e vontade, entre o tapete e o fio que o elabora. **Deslocado o sentido para a razão, não seria a vontade absurda? Este é o problema central de sua filosofia da história.**

Para tratar da questão, poderíamos pensar que certas interpretações da filosofia da história hegeliana são apressadas justamente por ficarem em etapas do caminho descrito pelo filósofo, cumprindo-o parcialmente ao não se deter com mais cuidado em algumas etapas pensadas por Hegel. Uma vez considerada este descompasso entre razão e vontade, Hegel se pergunta como o espírito se realiza na história, através de que meios e que materiais.

Para percorrer este caminho de investigação de meios e materiais de realização do espírito na história, o espírito precisa antes ser visto em suas determinações. A primeira é abstrata, ou seja, é quando o espírito sabe de si como objeto, ou por outra, tem a própria consciência como objeto e sabe desta situação. Isto constitui sua liberdade, ao contrário da matéria, cuja liberdade está em um outro. Para

dar um exemplo do princípio da *Fenomenologia do Espírito*, a consciência que percebe é a suprassunção da matéria justamente porque esta é em si, mas este em si somente é para si em um outro, sua unidade só se realiza em um outro que percebe. Um cubo de sal é branco e salgado e cúbico. Ser branco significa não ser negro, mas não exclui o ser salgado e cúbico; é independente, mas o “também” que faz do cubo de sal tudo isto só se realiza por aquele que prova o sal e esta conexão é por ele percebida. E a matéria não é livre porque nem sempre é em si e para si, e, por isso, podemos perceber como os objetos da natureza ocupam no pensamento de Hegel um lugar inferior dentro da esfera das ciências.

A segunda determinação do espírito sobre si mesmo seria a sua caracterização como indivíduo humano que sente, ou a determinação do amor divino. O sentimento desperta a própria determinidade e limite do homem, e este sentimento precisa ser superado. “Eu me preservo e procuro superar a carência, e assim sou impulso. O objeto ao qual se dirige meu impulso é o objeto de minha satisfação, da restauração de minha unidade”.⁵⁰ Isto a princípio não diferencia o homem dos animais, mas todavia o homem sabe da carência e sabe que se dirige a um objeto. “Aqui se encontra a autonomia do homem; ele sabe o que o determina”.⁵¹

Novamente encontramos uma afinidade eletiva, uma coincidência formal entre a composição das preleções sobre a filosofia da história e a *Historik*. Se em Hegel após a determinação abstrata do espírito, experimentada na consciência enlutada, na diferença entre a representação da grandeza e a consciência de sua finitude, seguirá a determinação sensível, em que ele reconhece aquilo que o determina e por isso tem a chance de conquista sua autonomia, em Droysen a necessidade de reviver passados ideais será igualmente seguida por uma declaração da importância de reconhecimento dos pressupostos e do caráter determinado. O que o homem tem a conquistar é sua determinação. O passado se faz volátil, mas precisa ser apropriado.

⁵⁰ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. p.56. Ich erhalte mich und suche, den Mangel aufzuheben. Der Gegenstand, worauf der Trieb geht, ist der Gegenstand meiner Befriedigung, der Wiederherstellung meiner Einheit.

⁵¹ Ibid., p.57. Hierin liegt der Selbständigkeit des Menschen; was ihn determiniert, weiss er.

Ele nasce dentro do conjunto de determinações históricas de seu povo, sua língua, sua religião, seu Estado, etc.; e somente através disto ele assimila todo este conjunto, para si, sem sabê-lo, de elementos infinitos e anteriores a ele, e internalizando-os e misturando-os à própria essência para que, assim, possa separá-los imediatamente, tendo assim uma vida que seja mais do animal, uma vida que passe a ser humana. Ele não é a partir de seu nascimento, ele só é como possibilidade, pois, na verdade, ele precisa tornar-se. Ele precisa tornar-se homem para ser homem, e ele é somente homem na medida que souber mais e mais como se tornar homem.⁵²

Voltando ao problema da teleologia em Hegel, ela tem indiscutivelmente traços cristãos. O espírito, ao menos nesta passagem da filosofia hegeliana da história, é a afirmação da superioridade do cristianismo, e, neste sentido, a justificativa da teodicéia segundo Hegel através da trindade. Não pretendemos analisar detidamente os aspectos cristãos de sua filosofia; nosso interesse é mostrar que o caráter mediado da história parte de uma premissa cristã. Segundo o filósofo, a mediação exemplar é dada por Deus. Primeiramente, ele seria Pai, poder, um geral abstrato, ainda abscondido, em um segundo momento ele é um outro que não é ele mesmo, um objeto cindido em si – o Filho. Mas este saber de si e visão de si no outro é o próprio espírito – ora, quando lemos em Droysen que “o animal acolhe e reflete, de acordo com um tipo pronto, a soma das sensações recebidas”,⁵³ ao passo que para o homem, ao contrário, “a sua essência ainda não está nele”, e por isso, “a auto-produção de sua essência é o que o determina, é o seu trabalho”⁵⁴, a semelhança com Hegel é

⁵² DROYSEN, J.G. *Historik*, p.14. Er wird hineingeboren in die ganze historische Gegebenheit seines Volkes, seiner Sprache, seiner Religion, seines Staates usw.; und erst dadurch, dass er das so Vorgefundene, Unendliches lernend, ohne es selbst zu wissen, in sich nimmt, und verinnerlicht, es so mit seinem eigensten Wesen verschmilzt, dass er damit, wie leiblich mit seinen Organen und Gliedern, unmittelbar schaltet, erst dadurch hat er ein mehr als tierisches, menschliches Leben. Er ist nicht durch seine Geburt schon in dem Hier und Jetzt, er ist es nur erst die Möglichkeit nach, er muss es auch in der Tat und Wahrheit werden. Er muss erst ein Mensch werden, um ein Mensch zu sein, und nur in dem Mass ist er es, als er zu werden und immer mehr zu werden weiss.

⁵³ DROYSEN, J.G. *Historik*, p.23. Man könnte sich wohl denken, dass das Tier die Summe der Sensationen, die es empfängt, nach einem fertigen Typus aufnimmt und reflektiert.

⁵⁴ *Ibidem*. (...) die typische Grundform seiner Erscheinung ist damit näher bestimmt, dass sein Wesen noch nicht ist (...) wo er Mensch zu sein beginnt, unvollkommen, und richtiger, in der Gefahr, seine Bestimmung zu verfehlen, von seinem Wesen zu verirren. Die Selbsterzeugung seines Wesens ist seine Bestimmung und seine Arbeit.

indisfarçável, de modo que ambos partem de uma mesma premissa, e de que o objetivo também não parece ser diferente – a liberdade, a autonomia. **O trabalho da produção-de-si passa a ser a base da teleologia, que não deve ser confundida com uma profecia que mal se diferencia de uma adivinhação muito convencida de si mesma.** Somente nestes termos podemos entender a vontade em Hegel como uma produção-de-si que não seja voluntarista e que deságüe necessariamente em uma concepção teleológica, resignada, da história.

Um conceito muito mais famoso, mas justamente por este motivo vítima freqüente de análises apressadas, será extremamente útil para que compreendamos como se realiza na história tal subsunção da produção-de-si que cada unidade faz como etapas da produção que o espírito faz-de-si. Estamos falando do conceito de espírito do povo – *Volksgeist* – a terceira determinação do espírito, a terceira forma que o espírito tem para saber de si na história.

Em Hegel, o espírito do povo é sempre a individuação histórica do espírito: “A consciência do espírito também precisa configurar-se no mundo; o material desta realização, o seu solo, não é outro que a consciência geral, a consciência de um povo.”⁵⁵ O que o espírito sabe de si é **a própria** consciência de que cada povo tem de si, ou seja, Hegel tenta lentamente mostrar que cada consciência de cada povo tem uma imagem do que seja o absoluto, sem que todavia esta imagem seja o próprio absoluto na acepção de Hegel. Sua ilusão é seu motor. Todavia, quando a consciência for a da própria liberdade virá a ser justamente “a última consciência” de que o homem é livre. Esta liberdade, que está em sua plenitude quando o homem tem a consciência de ter de fazer a si mesmo, evita a identificação apressada de Hegel com um pensador a buscar um tólos específico para a própria história a aceitar somente uma configuração concreta específica, ainda que, inegavelmente, considerasse a religião cristã superior às demais, mas aí exatamente porque somente ela, segundo Hegel, permitira ao homem que ele chegasse a uma tal consciência de sua liberdade, e, portanto, a admitisse sobretudo como uma essência possível, e não cristalizada. O tólos como elemento central do pensamento histórico hegeliano não é sinônimo de

⁵⁵ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. p.59. Das Bewusstsein des Geistes muss sich in der Welt gestalten; das Material dieser Realisierung ist nicht anders als das allgemeine Bewusstsein, das Bewusstsein eines Volkes.

repouso, mas sim o reconhecimento de que não há outra essência da vida humana do que o movimento. O crescimento, ou, se preferirmos, o aperfeiçoamento quantitativo, se encontra nos seres orgânicos, em cujo desenvolvimento as alterações são externas. Todavia, o princípio orgânico e natural de nascimento, desenvolvimento, decadência e morte se mantém o tempo todo, não havendo pois nos seres orgânicos qualquer diferença entre o seu conceito e seu tempo de realização, e “o que o espírito quer é alcançar o seu próprio conceito; mas ele se esconde no mesmo, e se orgulha desta alienação de si mesmo, gozando-a plenamente.”⁵⁶

Esta passagem é fundamental: o espírito, a cada momento de individuação em diferentes espíritos-dos-povos, não “sabe” da Providência como elemento motriz, ainda que na experiência do luto a razão se instaure em detrimento da vontade. Até chegar a ser consciência absoluta de si, a Providência é uma força latente, interna, não-consciente – natural, nos termos do próprio Hegel, um impulso que se confunde justamente com a paixão, o primeiro e indispensável meio de realização da história. A paixão é o instante em que se confundem o arbítrio da vontade e a obediência à necessidade, nela tudo converge e gira em torno de um ponto. O homem de ação pensa somente em sua obra e a coloca diante de si – sua vontade é seu próprio objeto. Mas é justamente neste caráter necessário da paixão, da tarefa indispensável e inadiável, que permite Hegel ver o seu momento universal. Contra uma tendência que friccionava livre arbítrio e bem comum, particularidade e universalidade, Hegel tenta mostrar que nem aquele é destruidor e ensimesmado, nem esta é algo que desce dos céus, vindo de fora e interferindo em um contexto do qual ainda não participava. É um aspecto essencialmente trágico, pois, se a ação depende justamente de uma certa obscuridade da consciência para consigo mesma (e aí estamos falando da poeira que a razão joga nos olhos na consciência, ainda não clara como consciência de si), ou seja, se a razão é astuciosa para se esconder da consciência – por ora manifestada como vontade prática – a lei geral que se cria é escrita pela própria vontade, mas, quando for lida, o será pela razão. Não é gratuita a ligação de Hegel do cristianismo com a

⁵⁶ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.151. Was der Geist will, ist, seinen eignen Begriff erreichen; aber er selbst versteckt sich denselben, ist stolz und voll Genuss in dieser Entfremdung seiner selbst.

tragédia formulada já em sua juventude, ligação que acena ao menos para uma possibilidade de superação da tragédia como “microcosmo da história”. Em seu texto sobre o espírito do cristianismo, Hegel dirá:

O destino é a própria lei que eu instaurei na ação, em seu efeito retroativo sobre mim; a penalidade é somente a consequência de uma outra lei – a consequência necessária de um acontecimento não pode ser suprassumida, afinal, a ação precisaria deixar de ter acontecido. (...) O destino, em oposição, ou seja, a lei que se volta, pode ser suprassumido; pois uma lei que eu instaurei, uma cisão, que eu mesmo fiz, posso também aniquilar. (...) A penalidade é a consciência de um poder externo, do poder de um inimigo. (...) O destino é a consciência de si mesmo (não da ação), de si mesmo como um todo, a consciência do todo objetivada, refletida; como este todo é algo vivo que se violentou, então ele pode retornar à sua vida, pode retornar ao amor; a sua consciência poderá se tornar novamente fê em si mesmo, e a visão de si torna-se diferente, e o destino encontra a reconciliação⁵⁷

Se em um determinado momento um Hegel jovem, autor deste texto sobre cristianismo, verá nesta religião um precedente trágico, e se um Hegel maduro, poucos anos antes de sua morte, dirá que a história também é uma **teodicéia**⁵⁸, colocamos a pergunta se seria legítimo articular tragédia e teodicéia em seu pensamento. **Destino** será a palavra-chave que permitirá o confronto entre as idéias de tragédia e teodicéia, ambas fundamentais para uma filosofia da história.

⁵⁷ HEGEL, G.W.F. *Werke*. Bd. I. pp. 305-6. Schicksal ist das Gesetz selbst, das ich in der Handlung (...) aufgestellt habe, in seiner Rückwirkung auf mich; die Strafe ist nur die Folge eines anderen Gesetzes – die notwendige Folge eines Geschehenen kann nicht aufgehoben werden, die Handlung müsste ungeschehen gemacht werden. (...) Das Schicksal hingegen, d.h., das rückwirkende Gesetz selbst, kann aufgehoben werden; denn ein Gesetz, das ich selbst aufgestellt habe, eine Trennung, die ich selbst gemacht habe, kann ich auch vernichten. Da Handlung und Rückwirkung nicht einseitig aufgehoben werden kann. Die Straffe ist das Bewusstsein einer fremden Macht, eines Feindseligen. (...) Das Schicksal ist das Bewusstsein seiner selbst (nicht der Handlung), seiner selbst als eines Ganzen, die Bewusstsein des Ganzen reflektiert, objektiert; da dies Ganze ein Lebendiges ist, das sich verletzt hat, so kann es wieder zu seinem Leben, zu der Liebe zurückkehren; sein Bewusstsein wird wieder Glaube an sich selbst, und die Anschauung seiner selbst ist eine andere geworden, und das Schicksal ist versöhnt.

⁵⁸ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. p.48. “Nossa observação é assim uma teodicéia, uma justificativa de Deus, que Leibniz, a seu modo, ensaiou através de categorias indeterminadas, abstratas: o mal no mundo como tal, o maléfico compreendido juntamente no mundo, o pensamento do espírito sendo reconciliado como negativo; e é na história mundial que a grande massa do mal concreto se nos apresenta aos olhos.” Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch abstrakten, unbestimmten Kategorien versucht hat: das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen, sollte begriffen, der denkende Geist mit dem Negativen versöhnt werden; und es ist in der Weltgeschichte, dass die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird.

É um problema sem aparente solução, mas a própria indicação de Hegel de que a consciência (sempre tardia) do próprio destino em si já traz a reconciliação nos possibilita ver que possivelmente neste esclarecimento estaria a possibilidade de aperfeiçoamento de que tanto fala Hegel: “de fato, o aperfeiçoamento é algo tão indeterminado quanto a própria mudança; ela é sem objetivo e finalidade; o melhor, o perfeito, para o qual ela se dirige, é algo completamente indeterminado.”⁵⁹ Hegel estabelece claramente que a idéia de progressão do espírito não é a mesma da idéia orgânica, ou seja, aquela em que o indivíduo também se produz a si mesmo, mas de maneira imediata, sem oposição entre seu saber e sua realização. Com o espírito, diz Hegel, será diferente, pois nele a transposição daquilo que o determina para a realização é mediada pela consciência e pela vontade, e ambas não são introduzidas em qualquer momento posterior. Desde sempre se encontram inseridas no próprio espírito. A questão que Hegel coloca, para procurar demonstrar o caráter progressivo da história, seria a seguinte: se na natureza a alteração é circular, uma repetição uniforme de uma forma de existência, como deixar de falar em progresso quando o objeto é o próprio espírito – progresso este que inclui, necessariamente, a possibilidade de decadência? O conceito de progresso, em Hegel, é antes de tudo um progresso que se determina como o caminho rumo à consciência que o homem tem de sua própria liberdade, ou ainda, de que ele é para si e em si, ou seja, de que ele não é em outro, como a matéria e os elementos da natureza sempre são em outro, sempre se definem somente a partir do reconhecimento de um outro. Assim, o destino, como já aparece em seu texto sobre o espírito do cristianismo, ou no conceito de espírito-de-povo, é sempre próprio, por mais que a representação que se faça de si mesmo (como um espírito-do-povo, por exemplo) seja outra. Na verdade, a questão de fundo parece ser a seguinte: dada a cisão entre ser e pensar, entre saber representativo e saber especulativo, seria forçoso admitir a estrutura progressiva que se configura no processo de consciência da própria liberdade? Esta estrutura progressiva, é preciso que seja dito, não é a expressão da arrogância do saber posterior, que afirma saber

⁵⁹ Ibid., p.150. In der Tat ist die Perfektibilität beinahe etwas so Bestimmungsloses als die Veränderlichkeit überhaupt; sie ist ohne Zweck und Ziel: das Bessere, das Vollkommenere, worauf sie gehen soll, ist ein ganz Unbestimmtes.

mais sobre algo do que este algo mesmo, por simplesmente ter vindo depois, mas é uma questão hermenêutica. Será que somente se fiando completamente ao que uma época ou um texto diz literalmente podemos compreendê-lo? Não seria a diferença e a cisão fatores produtivos e capazes de emprestar e dar sentido ao que considerava pleno? E para admitir que o sentido de algo não está dado plenamente naquilo que simplesmente se apresenta como tal (ou seja, a manifestação explícita de intenções), não seria necessário admitir como decisiva a idéia de destino, ou seja, de que há algo que atribui sentido, mas cuja representação imediata se me escapa? Da mesma forma que dizemos que a idéia de eticidade deve no momento apenas se insinuar, agora deixemos como lembrete o elemento hermenêutico do pensamento de Hegel. Ambos serão motivos de discussão mais aprofundada em momentos posteriores.

Hegel parte do princípio de que a consciência deste caráter trágico, do destino, é a sua própria superação. Ela subsume a vontade ao destino, ou melhor: a vontade existe como paixão, e, assim, o destino já se cumpre. A paixão é a própria impossibilidade radical de conhecimento imediato do sentido histórico, do sentido do processo.

Assim atinge a universalidade que constitui para Hegel a quarta determinação do espírito, a saber, a da *Bildung*. Posteriormente poderemos tratar deste conceito com mais detalhes – principalmente no que diz respeito à sua recepção depois de Hegel e Droysen – e que lugar ele ocupa de fato na história intelectual alemã, por isso no momento nos contentamos com a definição dada por Hegel em sua filosofia da história. Para Hegel, “o homem culto é aquele que sabe imprimir em tudo que faz o selo da universalidade, é aquele que renunciou à sua particularidade e que age de acordo com fundamentos gerais”.⁶⁰ Agir de acordo com normais gerais não significa simplesmente saber obedecer regras e seguir dogmas, mas sim não se deixar levar por sua determinação – afinal, o homem é aquele que sabe de seu caráter determinado. E isto quer dizer que o homem culto, o *gebildeter Mensch*, vê no objeto aparentemente complexo uma multiplicidade de fatores, e os leva em consideração. Ou seja: vê no

⁶⁰ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. p.65. Der gebildete Mensch ist der, der allem seinem Tun den Stempel der Allgemeinheit aufzudrücken weiss, der seine Partikularität aufgegeben hat, der nach allgemeinen Grundsätze handelt.

simples um universal, ou uma tentativa de busca de universal: “O homem culto conhece em um objeto vários lados, pois sua reflexão bem-formada lhe emprestou a forma da universalidade”.⁶¹ É por isto que Hegel chama a *Bildung* de “forma do pensamento”, e não exatamente um conteúdo, sendo na verdade o seu oposto, na verdade, posto que conteúdo é uma determinação irreduzível e definida em si mesma. O homem inculto, ao contrário, privilegiaria apenas um aspecto, desconsiderando todos os outros na medida exata que nota apenas um, mesmo que seja o principal⁶². A idéia de formação tem sua importância neste momento da filosofia hegeliana da história ao ser um passo seguinte ao anterior, ou seja, ela é a própria configuração da idéia de destino, experiência da complexidade como reconhecimento de que na ação imediata e consciente não se encontra a plenitude do significado. É necessário ver que compreender a pequena esfera em que se movimenta um homem, um povo ou uma época não é suficiente para que seja entendido o significado mesmo deste homem, deste povo ou desta época, da mesma forma que um saber nunca é somente um saber pragmático, utilitário, que tem uma função e nada mais. Neste sentido, é necessário sair de si para se chegar ao verdadeiro “si”. E por este motivo, a vontade é a ação cujo sentido se mostrará posteriormente. Sem ela, não há hermenêutica, ou seja, não haverá quebra da evidência de um sentido que julgávamos irreduzível pela própria vontade, e, sem essa quebra, não há necessidade de interpretação posterior, e essa posteridade inevitável guarda em si também a idéia de destino.

Consideramos indispensável tratar de destino, justamente por localizarmos na importância do conceito de necessidade um motivo de grande resistência – e leituras apressadas, portanto – em relação à filosofia hegeliana da história. Preferimos desde o início entender aqui a necessidade como sinônimo de destino, conceito que fora

⁶¹ Ibid, p.66. Der gebildete Mensch kennt an den Gegenständen die verschiedenen Seiten; sie sind für ihn vorhanden, seine gebildete Reflexion hat ihn die Form der Allgemeinheit gegeben.

⁶² Há extrema dificuldade em se adotar somente uma raiz para traduzir a palavra *Bildung*. Podemos usá-la como cultura, mas também como forma. *Bildung*, em si, quer dizer formação. Quando falamos do homem culto (*gebildeter Mensch*), ou homem bem-formado, estamos tratando de um homem elaborado, e que vê no próprio mundo um grande processo de lenta elaboração e trabalho. E acreditamos neste sentido que por vezes traduzir *Bildung* como formação, ao invés de cultura, poderá transmitir com mais clareza uma idéia quase plástica (*Bildende Kunst*, vale dizer, é a arte plástica) de formação, ao invés de cultura, que por vezes pressupõe somente a soma disponível de bens culturais já realizados.

definido por um Hegel trinta anos mais jovem do que o professor responsável pelas preleções sobre a filosofia da história. Todavia, o termo pode ajudar a compreender o que Hegel fala sobre o objetivo de uma visão filosófica da história mundial - e neste sentido “filosófica” e “mundial” formam um pleonasma, o ‘mundial’ é a tradução no mundo dos acontecimentos do que no mundo da ciência entende-se como o ‘filosófico’. A visão filosófica/mundial da história Hegel chama de a apresentação do divino (*Darstellung des Göttlichen*):

O objetivo da história mundial é pois o seguinte: que o espírito chegue ao saber daquilo que é verdadeiro, e que este saber se objetive, que se realize em um mundo dado, que se produza objetivamente. O essencial é perceber que este objetivo é algo produzido. O espírito não é uma coisa natural como o animal; este é como é, imediatamente. O espírito é aquilo que se produz, que faz de si o que ele é.⁶³

O conflito reside justamente na tensão entre a afirmação de uma teodicéia que todavia não antecipe o próprio percurso da consciência rumo ao saber objetivo de si mesma. Ou seja: trata-se de uma teodicéia que, de um lado, somente se revele como tal ao fim do processo e que, por outro, esteja presente em cada instante do processo, como algo que se fez a si mesmo em cada momento.

Retornamos a uma pergunta já feita: como o espírito se realiza na história? Após tratar das determinações do espírito na história mundial, Hegel tratará justamente destes meios, e o primeiro e principal deles, a paixão, poderá ser de enorme utilidade para que possamos compreender melhor esta relação tensa entre teodicéia e vontade. O seu exame será também indispensável para que possamos ter uma base conceitual que nos permitirá compreender a historiografia de Droysen, mais especificamente a dedicado ao helenismo e ao significado de Alexandre Magno para a história mundial.

Elaborando o sentido da paixão, Hegel mostra como o interesse nem sempre é simplesmente tradução de uma vontade de conservação de um organismo

⁶³ HEGEL. G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. p.74. Das Ziel der Weltgeschichte ist also, dass der Geist zum Wissen dessen gelange, was es wahrhaft ist, und dies Wissen gegenständlich mache, es zu einer vorhandenen Welt verwirkliche, sich als objektiv hervorbringe. Der Geist ist nicht ein Naturding wie das Tier; das ist, wie es ist, unmittelbar. Der Geist ist dies, dass er sich hervorbringt, sich zu dem macht, was er ist.

determinado e finito. No interesse, diz Hegel, se mostra a ação individual que tece o universal, e, melhor, na qual já se faz presente o universal: “É a luta do ser humano contra o destino; mas nós compreendemos a necessidade não como uma fatalidade externa, mas sim como a idéia divina, e é o caso de se perguntar: como se reúnem tal idéia superior com a liberdade humana?”⁶⁴ E ainda complementaríamos: como entender em Hegel tal centralidade da paixão quando ele mesmo, em sua concepção de ciência, não daria ao sentimento imediato um lugar apenas parcial no processo em que a consciência vem a se tornar objeto-de-si mesma? Não seria por exemplo o sentimento “místico”, por ele condenado, um caso de paixão, e, assim, o principal meio de realização do espírito na história? Ficamos pois com o problema, que por ora apenas indicamos.

Lembrando que paixão para Hegel é o lado subjetivo e formal da energia do querer e da atividade, podemos dizer que em vários momentos podemos ler que para o filósofo a concentração de todas as forças e necessidades sobre um objeto é o que constitui toda e qualquer paixão. Neste sentido, a paixão é necessariamente algo cuja forma impele o sujeito a sair-de-si, e não em um sentido vulgar e romântico, mas já no seu próprio sentido que o leva até um conteúdo, a um objeto. O mais interessante é que Hegel consegue descartar tanto a visão romântica de sentimento de estranheza em tudo que se cerca, de um sentimento tomado por uma nostalgia do absoluto e da natureza, mas também não se reduz ao simples pragmatismo rasteiro de atender ao que o mundo dado pede – possivelmente porque já descrevera que a *Bildung* é também um processo de saída-de-si. Em suas preleções sobre Estética, por exemplo: Hegel diz que um homem de caráter é justamente aquele que sabe estabelecer fins para si mesmo, que, uma vez não alcançados, significariam a ruína de si, e que somente desta maneira específica a vida era concebível – ou seja, somente de acordo com esta forma que por estar além de mim (objetiva, ou então, destino), posso me determinar. O romântico, para Hegel, é por outro lado o sujeito irônico a recusar todo e qualquer conteúdo, é a “bela alma a morrer de tédio”, que no fim acha tudo vão e

⁶⁴ HEGEL. G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. p.83. Es ist der Kampf des Menschen gegen das Geschick; aber wir nehmen die Notwendigkeit nicht als die äussere des Schicksals, sondern als die der göttlichen Idee, und es fragt sich, wie ist diese hohe Idee mit der menschlichen Freiheit zu vereinen?

absurdo menos o seu “eu” eternamente manifesto somente na forma da insatisfação que, justamente por não se sentir em casa em qualquer lugar, está descontente e ansiando contraditoriamente pelo concreto e pelo absoluto.⁶⁵ Neste sentido, vale a pena notar brevemente a razão pela qual Hegel pretendia, como crítico do romantismo que era, tentar compreender a teodicéia sem descartar sua dimensão concreta, ou seja: inseri-la nos eventos da história mundial. A teodicéia “concreta” seria assim a maneira que Hegel encontrou para reagir à idealização prejudicial do divino possibilitada pelos românticos.

Desenvolver tal questão exige uma série de cautelas. Primeiramente, o interesse que se expressa na paixão não é segundo Hegel o interesse selvagem e bruto, mas sim um interesse necessário. Também não é todavia a paixão fomentada pela aventura, a paixão imaginada, mas, novamente, a paixão criada pela necessidade. Esta necessidade, como já dissemos, não tem por sua vez o mero ímpeto de conservação das relações existentes de um mundo dado. A necessidade se expressa sobretudo como algo que se revela como a consciência do reconhecimento da presença do espírito em todos os instantes em que ele, o espírito, sequer era um objeto para si. Trata-se do problema da astúcia da razão, ou seja, que o produto da ação interessada do homem é sempre outro daquele imediatamente imaginado, desejado e planejado. Como bem nota Hegel, não se trata exatamente de acontecer facticamente algo que não era esperado pelo agente (fracasso); na verdade, o seu interesse pode até ser correspondido pela realidade, mas ele não se esgota aí. “Algo mais adiante será posto à tona, algo que também estava essencialmente presente, mas ainda não estava na consciência ou na intenção”.⁶⁶

Uma ambigüidade se revela pois na filosofia da história de Hegel: seria tal paixão, como meio de realização do espírito, efetivada no herói trágico, no grande homem, ou pelo Estado? Explicamos: a paixão do homem prático é a capacidade de mudança, da saída-de-si, e o Estado é a própria identificação do sujeito com o objeto,

⁶⁵ Cf. HEGEL, G.W.F. *Curso de Estética: O Belo nas Artes*, pp. 85-7.

⁶⁶ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.88. (...) aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und ihrer Absicht lag.

ou antes, lugar mesmo da realização da **vontade objetiva**. A paixão é o meio de realização do espírito, o Estado o seu material. Não haveria entre um e outro um atrito, e qual a natureza desse atrito?

Para Hegel, há evidentemente uma diferença entre a diferença verificada na ação individual interessada (e/ou apaixonada) e a preservação do espírito do povo, ação individual muitas vezes moral, ou seja, que sabe que deseja um bem específico (bem este estabelecido pela representação consciente que este espírito do povo faz de si mesmo) e aquela verificada entre a ação do grande homem e a consciência do espírito-do-povo sobre si mesmo. Para Hegel, os heróis não estabelecem seus fins e objetivos a partir “do sistema tranqüilo, ordenado, do percurso consagrado das coisas. A justificativa de suas ações não provém do estado previamente encontrado, mas vem é de outra fonte que eles criam. É a do espírito velado, que jorra no presente”.⁶⁷

Mais uma vez vale a pena ressaltar que muitos aspectos centrais da pesquisa contemporânea em história tem em Hegel sua fonte. O próprio conceito de horizonte de expectativas pode ser remetido a este ponto – o susto causado pela associação fica todavia menor quando lembramos que tal conceito foi amplamente utilizado por um discípulo (Reinhart Koselleck) de um filósofo (Gadamer) que reservaria a Hegel, em detrimento de Schleiermacher, um lugar central na trajetória moderna da hermenêutica. Esta será de alguma maneira a tarefa da filosofia vista por Hegel, uma tarefa diferente da dos heróis, dos homens que pertencem à história mundial. Estes são práticos, cumprem sua tarefa, sabem qual é sua tarefa e desejam realizá-la. Somente o filósofo todavia saberá que tal grandeza não é para ser atribuída totalmente àquele homem de carne e osso; mas sim ao espírito, que realiza o seu conceito em alguns momentos da história. A diferença residiria pois no seguinte: “Não se conhece o estado do mundo; o objetivo é pois produzi-lo”. Esta é a tarefa do herói, homem consciente da fraqueza do mundo e, insatisfeito com ele, o herói vem a ser o meio do espírito para que os demais homens saibam de sua própria vontade. Saber portanto como tal concepção ainda se faz válida perante o seu conceito de Estado, ao menos o

⁶⁷ Ibid., p.97. Sie [os heróis] nehmen ihre Zwecke nicht aus dem ruhigen, eingeordneten System, dem geheiligten Lauf der Dinge. Ihre Berechtigung liegt nicht in dem vorhandenen Zustande, sondern es ist eine andere Quelle, aus der sie schöpfen. Es ist der verborgene Geist, der an die Gegenwart pocht.

delineado na filosofia da história, equivale a encontrar um meio de avaliar o seu potencial como hermenêutica.

O conceito de Estado como material de realização do espírito é o que deve ser entendido, sobretudo em suas conseqüências; afinal, será por isto o objeto privilegiado de estudo da história. O Estado será em Hegel a forma de apresentação do divino.

O Estado é assim o objeto mais apropriado para a história mundial, no qual a liberdade preserva sua objetividade e vive no gozo desta objetividade. Pois a lei é a objetividade do espírito e a vontade em sua verdade; e somente é livre a vontade que obedece a lei, pois ela se obedece e assim está em si mesma e é assim livre. Na medida que o Estado, a pátria, se constitui de uma totalidade de existências, na medida que subjuga as vontades subjetivas dos homens às leis, desaparece a oposição entre liberdade e necessidade.⁶⁸

O Estado é assim o momento em que se encontram o interesse da paixão e, digamos, a vontade divina. O mais importante é ver que Hegel todavia encontra uma forma para o objeto da história, e, dando-lhe este contorno, de alguma maneira privilegia a teodicéia em detrimento do trágico, dissolvendo-o em uma configuração da apresentação do divino. Devemos sobretudo ressaltar o seguinte: o Estado é o lugar em que desaparece a oposição entre liberdade e necessidade. Terá o Estado em Droysen a mesma função? O desenvolvimento desta questão será elaborado no último capítulo.

Voltando ao filósofo: em sua apresentação da Grécia em sua filosofia da história, encontramos em alguns momentos um lugar apropriado para demonstrar tais questões, a saber, quando ele irá mostrar as determinações do espírito grego (subjetivo, objetivo e político), verificar-lhes as contradições e ver como tais contradições geram a figura trágica. E somente chegando à figura trágica poderíamos entender uma possível idéia de destino que não se identificasse plenamente com a

⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.115. So ist der Staat der näher Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genuss dieser Objektivität lebt. Denn das Gesetz ist die Objektivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit; und nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei: denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und also frei. Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit

concepção de teodicéia. Procurando fazer valer a própria ambigüidade revelada pelo jovem Hegel, creio que a análise poderá ser feita com mais proveito se entendermos o termo destino como tragédia e também como teodicéia; ao primeiro tentaremos analisar a partir da imagem da Grécia feita por Hegel na filosofia da história e na *Fenomenologia do Espírito*. Novamente criamos a base para a comparação com Droysen, autor de uma trilogia do helenismo. A idéia de teodicéia é quase uma consequência da idéia de tragédia entendida a partir da imagem da Grécia feita pelos autores.

2.4.

Resignação: o significado do fim do paganismo em Hegel.

O que Hegel descreve como **paixão** na *Razão na História* poderia ser transposto para a noção de **individualidade bela** (*schöne Individualität*) por ele desenvolvida como a principal determinação do espírito grego? É bem claro que poderá haver paixão em um homem moderno, mas Hegel não está a descrever simplesmente estados psicológicos ou características singulares, mas determinações do espírito. Assim a idéia de paixão adquiriria um traço clássico que a liberaria de possíveis identificações e confusões com um romantismo vago criticado pelo próprio Hegel, ou seja, com um simples arrebatamento de estímulos manifesto em expressões aliviadoras. A paixão, como já dissemos, é a concentração em um determinado ponto de todas as forças, e, assim a paixão é o meio de realização da bela individualidade por justamente ter em si um elemento natural impulsivo (ou seja, a ausência da consciência de si como objeto de si mesma), mas capaz de reunir-se e compor-se, sendo assim muito mais do que simples naturalidade como satisfação e compensação de necessidades. Afinal, Hegel não define o espírito grego de outra maneira que não seja justamente esta: “sua determinação é o meio entre a ausência da consciência-de-si do homem (...) e a subjetividade infinita como pura certeza de si mesma (...) O espírito grego como meio parte da natureza e a transforma em seu oposto a partir de

si mesmo. (...)”⁶⁹ Todavia, e isto é fundamental para que compreendamos a concepção trágica de destino, nos gregos “a atividade do espírito ainda não tem neste momento em si mesmo o material e o órgão de sua expressão, ela ainda necessita o estímulo natural e da matéria natural (...) O espírito grego é o artista plástico que transforma a pedra em obra de arte.”⁷⁰

Esta é para Hegel a determinação do espírito como obra de arte: uma obra de arte que será subjetiva, mas também sobretudo objetiva e política. A obra de arte subjetiva se dá quando o homem usa a natureza como adorno (*Schmuck*), e principalmente quando este adorno natural é o próprio corpo, isto é, aquilo que é dado imediatamente ao homem e que os gregos formam e transformam em algo diferente do que lhe foi dado naturalmente através dos jogos e da dança e que permite que o homem se mostre e seja reconhecido, mais do que simplesmente se preserve e se satisfaça. O canto será pois a forma mais elevada desta obra-de-arte subjetiva, pois justamente, ao contrário do canto dos pássaros, haverá de ser um canto com conteúdo e forma, um canto objetivo. Esta é a passagem para a obra de arte objetiva, ou seja, os deuses. Os deuses gregos, segundo Hegel, não são livres, em si mesmos, mas são sempre sensíveis, limitados à forma dada objetivamente pelo homem. A natureza, apontaria Hegel, não é a substância da mitologia grega, mas sua manifestação, e a luta entre deuses mostram que a natureza não é o lugar em que os conflitos podem ser apaziguados. Todavia, a ambigüidade permanece, pois, se são manifestações, também não são alegorias e símbolos.

O problema da forma de apresentação do divino encontra aqui um momento decisivo. Hegel sabe perfeitamente que o problema não se origina no cristianismo, ou seja, podemos encontrar nos gregos, e de maneira decisiva, a manifestação divina objetiva. Se por um lado os gregos e os cristãos partilham da aparição do divino como aparição do espírito para os sentidos do homem, por outro lado, as aparições mesmas

⁶⁹ HEGEL, G.W.F. *Werke Bd.12*. p.293. Diese Bestimmung ist die Mitte zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen (...) und der unendlichen Subjektivität als reiner Gewissheit ihrer selbst, dem Gedanken, dass das Ich der Boden für alles sei, was gelten soll. Der griechische Geist als Mitte geht von der Natur aus und verkehrt sie zum Gesetzsein seiner aus sich.

⁷⁰ *Ibid.*, pp.293-4. Die Tätigkeit des Geistes hat hier noch nicht an ihm selbst das Material und das Organ der Äusserung, sondern sie bedarf der natürlichen Anregung und des natürlichen Stoffes. (...) Der griechische Geist ist der plastische Künstler, welcher den Stein zum Kunstwerke bildet.

são a forma grega mais elevada do divino, enquanto no cristianismo a aparição é um momento. No cristianismo,

O Deus que se revela morre, se instaura como suprasumido em si mesmo; somente como morto Cristo é representado sentado ao lado direito de Deus. O Deus grego é, em contraposição, perenizado para os helenos através das aparições, somente em mármore, metal ou madeira, ou na imaginação como imagem da fantasia.⁷¹

Todavia, será justamente esta perenização de que fala Hegel a responsável pela diferença entre a paixão conceitualmente definida na Razão na história e a individualidade bela. Esta perenização será responsável sobretudo pela caracterização posterior do espírito grego como obra de arte política. Ou seja, nela o que pode ser subjetivo não é exatamente paixão, pois lhe faltaria a interioridade indispensável. É eticidade. E como? Hegel afirmará que, na eticidade,

A lei está dada de acordo com seu conteúdo como lei da liberdade e de maneira racional, e vale porque é lei, de acordo com sua imediaticidade. Assim como na beleza o elemento natural está dado no próprio elemento sensível, em tal eticidade estão dadas as leis de acordo com sua necessidade natural.⁷²

Esta comunhão entre lei, necessidade e naturalidade se faz presente na esfera política da vida grega, segundo Hegel, e não somente como base do estado grego democrático, para o filósofo o mais apropriado para a determinação helena do espírito, pois é nela em que a vontade objetiva do cidadão é imediata, mas sobretudo na própria forma política de toda Grécia, em que há a ausência de uma autoridade superior por todas as cidades-estado. O que é sua virtude, segundo Hegel, será também motivo de sua queda. Uma queda pelo pensamento:

⁷¹ HEGEL, G.W.F. *Werke Bd.12*, p.305. Der erscheinende Gott ist hier gestorben, ist als sich aufhebend gesetzt; erst als gestorben ist Christus sitzend an der Rechten Gottes dargestellt. Der griechische Gott ist dagegen für die Hellenen in der Erscheinung perennierend, nur im Marmor, im Metall oder Holz, oder in der Vorstellung als Bild der Phantasie.

⁷² Ibid, p.308. Das Gesetz ist da, seinem Inhalte nach als Gesetz der Freiheit und vernünftig, und es gilt, weil es Gesetz ist, nach seiner Unmittelbarkeit. Wie in der Schönheit noch das Naturelement, im Sinnlichen derselben, vorhanden ist, so auch in dieser Sittlichkeit die Gesetze in der Weise der Naturnotwendigkeit.

O pensamento aparece aqui como princípio de decadência, mais especificamente de decadência da eticidade substancial. (...) pois a vivacidade concreta nos gregos é a eticidade, vida para a religião, para o Estado, sem maiores especulações, sem determinações gerais que logo se distanciam das configurações concretas, às quais precisa pois se lhes contrapor⁷³.

Esta é a semente da decadência helena, segundo Hegel, à qual não dedica muitas páginas em suas preleções sobre filosofia da história. Justamente com o questionamento de cada eticidade viva e concreta, com a fragmentação causada pela Guerra do Peloponeso, a Grécia perderia o sentido da bela individualidade, posto que cada qual ficaria sem a imediaticidade que lhe garantia o sentido imediato, e tampouco lhe restaria um império autoritário – como Hegel via nas civilizações orientais – que pudesse estabelecer uma ordem. Sem um todo ao qual se submetessem as particularidades, que por sua vez estavam vazias de sua antiga concretude mas também não poderiam simplesmente se tornar orientais e deixar de lado toda a herança religiosa, as particularidades se tornaram sinais sem sentido. O que fora bela individualidade tornou-se segundo Hegel pouco mais do que “particularidade seca” e “especificidade horrível”.

Todavia, o que nos parece ainda nebuloso é a possibilidade de conjugar a concepção cristã que dá vida à idéia de apresentação do divino como revelação, como momento, com a concepção política, na qual o Estado é a apresentação do divino na terra. Seria o Estado também somente este “momento”, algo revelado, ou uma forma muito mais estável? Onde estaria a teodicéia, posto que esta parece ser a opção de Hegel em detrimento da tragédia, como vimos, para que se compreenda adequadamente a idéia de destino?

Esta é a questão a ser levada adiante, principalmente quando tratarmos de Droysen. O problema, ou seja, obedecer à necessidade, necessidade esta que não se confunde com moralismo, mas se identifica sim com devir e destino, será o que ocupará o cerne da filosofia da história hegeliana. A sua idéia de **lei não-normativa**

⁷³ HEGEL, G.W.F. *Werke Bd.12*. Pp. 326-7. Das Denken erscheint hier als Prinzip des Verderbens, und zwar des Verderbens der Sittlichkeit (...) Denn die konkrete Lebendigkeit bei den Griechen ist Sittlichkeit, Leben für die Religion, den Staat, ohne weiteres Nachdenken, ohne allgemeine Bestimmungen, die sich sogleich von der konkreten Gestaltung entfernen und sich ihr gegenüberstellen müssen.

será um elemento central para que possamos posteriormente verificar se ela se dá ou não em Droysen. Somente uma lei-não normativa poderá permitir que a reconciliação entre objetivo e subjetivo possa de alguma maneira determinar de modo fixo o último estágio de aperfeiçoamento, ou seja, a lei-normativa é formada na própria ação, jamais algo que simplesmente se revela de maneira arbitrária ao cabo da ação ou que serve de régua de valores antes do próprio desenrolar da ação, como um conjunto de dogmas que pode ser cumprido ou desobedecido. Todo fim da história em Hegel é sempre inatingível: “Este progresso, esta escalada parece ser um processo infinito se o medirmos de acordo com a concepção de aperfeiçoamento; um progresso, que eternamente fica longe de seu objetivo”.⁷⁴ Sim, não há em Hegel a pretensão da previsão, mas sobretudo a ênfase no futuro como lugar de sentido histórico, o que já podíamos ler em seu texto sobre cristianismo e a concepção de destino que lhe corresponde, ou seja: a *Trieb*, o impulso da vontade objetiva, é a teia em que se molda o destino que pode se tornar consciente. Uma outra instância, diversa, será a vontade de Deus. Entre estes dois níveis da vontade se abre o abismo de sua filosofia da história e sobretudo o seu papel como filósofo que a interpreta. Lemos em Hegel que

A História mundial em seus fins é o que devemos observar; este fim é o que é objeto de vontade no mundo. De Deus sabemos que é o que há de mais perfeito; ele pode somente querer a si mesmo e o que lhe é igual. Deus e a natureza de sua vontade são uma coisa só; isto chamamos filosoficamente de idéia.⁷⁵

Repetimos pois que há dois níveis: o que cada povo, ou melhor, cada espírito do povo quer, e o que nele se expressa como vontade de Deus que ainda não se revelou como tal. Mesmo o sentido da teodicéia não se dá desde o seu princípio e também ele é submetido a um destino próprio e, por isso, trágico, e, desta forma, a consideração de aspectos da história antes do advento do cristianismo não fica

⁷⁴ HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.180. Dies Fortgehen, dieser Stufengang scheint ein Prozess in die Unendlichkeit zu sein gemäss der Vorstellung der Perfektibilität, ein Progress, der ewig dem Ziele fern bleibt.

⁷⁵ Ibid., p.52. Die Weltgeschichte nach ihrem Endzwecke haben wir zu betrachten; dieser Endzweck ist das, was in der Welt gewollt wird. Von Gott wissen wir, dass er das Vollkommenste ist; er kann also nur sich selbst wollen und was ihm gleich ist. Gott und die Natur seines Willens ist einerlei; diese nennen wir philosophisch die Idee

marcada de início por um desrespeito pela particularidade própria destas épocas – ainda que este risco exista de fato. Na verdade, trata-se de ver como se manifesta a vontade de Deus em determinadas circunstâncias históricas quando ainda não era possível aos homens perceber justamente a estrutura teleológica da teodicéia histórica, ou seja, de que o próprio espírito estava em busca de seu conceito e que não podia ser notada conscientemente a própria relação cindida existente entre a ação e a lei que era escrita em seu próprio percurso. Sem que se tenha isto em mente, a própria compreensão do obra historiográfica de Droysen (e de suas futuras ramificações teóricas) fica imensamente prejudicada. É verdade que tirar a pecha de simplismo teleológico do pensamento de Hegel, que lemos mesmo em autores clássicos como Jacob Burckhardt, pode dificultar a auto-afirmação do pensamento histórico: - mas não se trata de somente dificultar a vida de Droysen, mas sim de ver que, no fundo, não se pode desconsiderar de todo a estrutura teleológica que informa o pensamento histórico. Recusá-la integralmente significaria pura e simplesmente aderir a uma forma de percepção determinada pelo “imediatismo”.

A idéia de lei não-normativa, ou por outra, de sentido que se produz, é indiscutivelmente cristã, conforme já havíamos antecipado seja quando citávamos o texto de um jovem Hegel sobre o espírito do cristianismo, seja quando percebíamos a diferença entre a religião revelada como morte e uma religião que se configura plastica e objetivamente na natureza e aí se queda. No cristianismo o espírito é a divindade una e trina, deixando de ser um espírito que se fazia reconhecer sensivelmente no espírito-dos-povos, mas jamais como objeto de si mesmo, como objeto de puro pensamento.

Assim, uma vez entendida a idéia de **destino** como elemento fundamental, mas destino entendido não como afirmação concreta de uma previsão, mas como lei que se escreve durante a própria ação histórica, como sentido **mediado** que se estabelece não aqui e agora, mas sim como um sentido complexo e composto por pressupostos que podem – ou não – ser trazidos à consciência em um determinado presente, como sentido que se produz, aí sim poderemos encontrar em Hegel um autor frente ao qual o pensamento de Droysen terá de se mostrar refinado o suficiente

para ocupar o lugar por ele mesmo ambicionado dentro do trajeto que a idéia de história percorre no pensamento alemão desde final do século XVIII.

2.5. Resignação: o significado do fim do paganismo em Droysen

Quando lemos o comentário de Droysen às peças de Ésquilo (por ele mesmo traduzidas em 1832), que “seria totalmente contra o modo de Ésquilo indicar algo que repousasse fora do contexto dramático, ligá-lo a uma corda e deixá-lo cair”⁷⁶, ficamos fortemente tentados a afirmar o mesmo sobre ele. Não nos parece simplesmente ocasional que o primeiro trabalho relevante de Droysen tenha sido justamente a tradução de tragédias, pois, ao tentar ver como a história pode se mostrar como drama, ou seja, como um conjunto de situações concomitantes cujo sentido não se resolve de maneira imediata, através de uma solução arbitrária e exterior, ele procura, em uma “vida cheia de som e fúria”, encontrar a harmonia que a organiza. Assim, escrever história não era uma tarefa que poderia dispensar uma idéia de história que a informasse, ainda que nem sempre tenha sido sistematizada detalhadamente. Na verdade, parece-nos que o transcorrer dos eventos, desde que trágico, é justamente este desenvolvimento que naturalmente chegaria a um determinado ponto; ou seja, por si mesmos eles teriam um tal termo. A idéia de necessidade como destino, conforme formulada por Hegel em seu texto sobre o cristianismo, também está aqui presente.

Todavia, o que deve ser **sempre** ressaltado é que os objetos a partir dos quais Droysen compôs livros e cursos não eram indiferentes ao pensamento e concepções do próprio autor. Desta forma, certamente o estudo da antigüidade oferecia uma série de questões que poderiam desmontar certos lugares-comuns. Se, por exemplo, os historiadores em geral buscavam estudar a história antiga para conhecer as origens da humanidade, ou parâmetros e modelos a serem copiados, este certamente não era o

⁷⁶ DROYSEN, J.G. *Des Aischylos Werke*, p.167. Es wäre ganz wider die Aischylesche Weise, auf etwas ausserhalb des dramatischen Zusammenhanges Liegendes hinzuweisen, und einen Faden anzuknüpfen, im ihn fallen zu lassen.

motivo de Droysen, que dispensava estudar a época em que o homem supostamente era um fruto da natureza e do solo assim como animais e plantas; e ele o dispensava justamente porque, em sua visão, tal época jamais existira. Imediatamente se insinua uma pequena diferença em relação a Hegel: se, como ele, Droysen privilegiava os gregos em relação aos chineses, indianos e persas justamente por ver nos gregos a expressão da possibilidade da consciência histórica, a ênfase em um rompimento da naturalidade orgânica já nos gregos nos faz pensar o quão pagãos eram os gregos para o próprio Droysen, e isto ele afirma novamente em cursos sobre história antiga dados entre 1835 e 1839 em Kiel, “a história começa com o despertar da consciência de oposição com o mundo externo, como mostram as sagas dos povos sobre paraísos perdidos, com as épocas de ouro perdidas e com o esforço de estabelecer a reconciliação com esta perda”.⁷⁷, e, por esta razão, trata-se de outro interesse ao invés de buscar a invenção do primeiro estado, da primeira religião ou da primeira raça. Mesmo no estudo dos mitos, nos quais Droysen poderia encontrar um lugar ideal para que pudesse se encontrar um padrão de unidade entre forma e conteúdo, sentido e ação, podemos ver como o descarte da concepção simbólica dos mitos o possibilita a ver que o homem, desde sempre, é histórico, e, por isso, não pode ele, tal como Droysen aponta em *Ésquilo*, procurar conhecer uma estrutura para além da história para procurar o seu sentido.

Suas considerações sobre os mitos, neste sentido, podem ser bastante elucidativas, e acabam trazendo mais elementos para a discussão para o sentido da contingência: - se o estudo das civilizações antigas não se justifica pela sua primazia cronológica, ou por outra, por serem elas guardiãs de uma essência humana supostamente pura é de se pensar o que ainda é possível ver, por exemplo, no mito dionisíaco. Sobre o tema, Droysen escreve em 1836:

Aí [no mito dionisíaco] o mito surge como um fato no qual seu sentido geral se incorpora, e de modo tal, que este sentido só é visível neste fato, não podendo ser apresentado por si mesmo, separadamente; interpretar o mito vai contra o sentido

⁷⁷ DROYSEN, J.G. “Die Einleitungen der Vorlesung über ‘Alte Geschichte’, 1838/39”. *Historik, Bd.II*, p.52 sie [die Geschichte] beginnt mit dem Erwachen jenes Bewusstseins des Gegensatzes gegen die äussere Welt, wie die Sagen der Völker mit dem verlorenen Paradies, dem verlorenen goldenen Zeitalter, und mit der Arbeit, diesen Gegensatz zu versöhnen.

da antigüidade grega autêntica, algo que somente se tornou comum a partir da decadência e de uma época erudita e esclarecida. O poeta moderno, ao contrário, não vê no mito senão significado, cuja cobertura simbólica é histórica, e este significado geral ele usa como idéia de seu drama, e a partir dele amplia a saga com novas relações alegóricas. (...) Ele retira do mito sua vida poética ainda fresca para transformá-lo em algo ainda mais filosófico, referencial e reflexivo.⁷⁸

Não se pode sequer cogitar de uma alteração significativa no pensamento de Droysen: se a consciência histórica nasce com a certeza da oposição entre homem e mundo, como entender a acusação de que dar sentido ao mito seria fruto do iluminismo erudito e decadente? Nesta oposição com o mundo já não se daria imediatamente um “iluminismo”? Admitindo com Droysen que no mito o sentido se incorpora à própria ação, e que este não pode de modo algum ser identificado com uma expressão do estado puro da humanidade, como entender a tragicidade da oposição entre homem e mundo que se renova a cada instante, pois, como disse o próprio Droysen, “fundamentalmente, a história começa novamente em cada povo, em cada homem”.⁷⁹ Uma nova questão se impõe: se cada povo recomeça a história, e se é próprio da antigüidade a virtude (ou a ilusão, ou a virtude contida nesta ilusão específica) de não ter procurado significados nos mitos, posto ser a atribuição de sentido ao mito um produto somente possível em uma época cindida em si mesma, como pensar a própria tragicidade da antigüidade?

Já em seus prefácios às suas traduções de Ésquilo, Droysen estabelece a diferença entre Providência e necessidade – esta seria ainda tranqüila, ligada à terra (Gaia), orgânica e tal ligação daria cada coisa sua ‘moira’ e seu ‘devir’. Anos depois todavia uma tal visão puramente orgânica da antigüidade seria ligeiramente relativizada. Certamente Droysen não encontrou uma resposta de maneira imediata à

⁷⁸ DROYSEN, J.G. “Über Heinrich Stieglitz und dessen Dionysusfest, publicado em 28.7.1836”. *Historik, Bd.II*, p. 50. (...) der Mythos erscheint da als ein Faktum, in dem seine allgemeine Bedeutung inkorporiert ist, und zwar so, daß dieselbe nur in diesem Faktum anschaulich, nicht für sich und ausgesondert darzustellen ist; den Mythos zu deuten, ist gegen den Sinn des echten griechischen Altertums und erst mit dem Verfall und der gelehrt-aufgeklärten Zeit üblich geworden. Gerade umgekehrt der neuere Dichter; er sieht in dem Mythos nichts als seine Bedeutung, deren symbolisch. Umhüllung das Geschichtliche ist, diese allgemeine Bedeutung macht er zur Idee seines Dramas, von ihr aus erweitert er die Sage mit neuen allegorischen Beziehungen; er nimmt ihr das frische poetische Leben, um desto philosophischer, desto beziehungsreicher und nachdenklicher zu machen (...)

⁷⁹ DROYSEN, J.G. “Die Einleitungen der Vorlesungen über Alte Geschichte, 1838/39” *Historik, Bd.II*. p. 53. Im Grunde, beginnt in jedem Volk, in jedem Mensch, die Geschichte von neuem

questão da consciência da separação entre homem e mundo, e por isso encontramos ao longo dos anos e dos seus cursos, a mesma pergunta formulada, e a cada vez, com uma resposta cuja variação em relação a anterior viria a acrescentar algum elemento novo, mas jamais algo que representasse uma profunda guinada de pensamento. No semestre de inverno de 1846/47, ele dirá, ainda em um curso sobre história antiga, que o mito é a revelação de um limite, ocupando e criando um lugar insólito, em que

entre a natureza e a história há um intervalo obscuro, em que a lei da autonomia espiritual ainda não se iniciou, e sobre o qual já cessou de vigorar a rigidez da lei natural. Aqui se localiza aquela esfera de contingências, aquela esfera de fatos incompreensíveis (como quer que nosso conhecimento possa denominá-la), que sempre e sempre permanecem determinantes, direcionadores em seus efeitos, permanecendo velado para o mais profundo ‘Por quê?’⁸⁰

Droysen procura encontrar pois o espaço para que a história torne-se necessária: não será como demonstração de leis naturais que a história deverá ser compreendida, tampouco como especulação subjetiva e plena autonomia do conhecimento, donde podemos concluir que a história em momento algum será o reino da necessidade, tampouco a esfera da liberdade. A partir deste trecho, podemos encontrar uma diferença em relação a Hegel; afinal, para Droysen a mitologia não será vista como uma apresentação plástica do divino, que sempre se configura objetivamente no mármore ou na pedra, como dizia Hegel. Para Droysen, a mitologia já é ela mesma um espaço de realização das contingências.

Não encontramos evidências de desenvolvimento deste argumento, diríamos mesmo desta intuição de Droysen. Afinal, quando se permite falar em liberdade, Droysen adota cautelosamente uma linguagem, que, claro, lembra bastante a de seu professor dos tempos da Universidade de Berlim, Hegel. Afinal, mais do que saber como se configura historicamente esta autonomia espiritual, este distanciamento progressivo em relação à natureza, restará entender como o homem lida

⁸⁰ DROYSEN, J.G. “Die Enleitungen der Vorlesungen über Alte Geschichte 1846/47”. *Historik, Bd.II*, p.71. Das ist die merkwürdige Stelle, wo zwischen Natur und Geschichte ein dunkler Zwischenraum liegt, das Gesetz geistiger Autonomie hat noch nicht angefangen, das Naturgesetz in seiner Starrheit hat schon aufgehört; hier ist es, wo jener Kreis der Zufälligkeiten, wie unsere Erkenntnis sie nennen muß, jener dunkle Kreis von Unbegreiflichkeiten liegt, die dann doch wieder in ihren Wirkungen maßgebend, richtungbestimmend, für immer das tiefste Warum umhüllend bleiben.

historicamente com a consciência de que a história, nas palavras medularmente hegelianas de Droysen, é “o percurso do espírito em busca da consciência de sua liberdade inata, e, assim, a ação e realização desta liberdade”.⁸¹

Sua perspectiva sobre os caminhos da civilização grega, e sobretudo o papel desempenhado pela filosofia, será bastante semelhante a que encontramos nas preleções da filosofia hegeliana da história. Semelhança não quer dizer todavia cópia, e algumas sutilezas precisam ser observadas. A antigüidade grega será ela mesma uma luta entre a poesia dos mitos e a prosa racional da filosofia. Para Droysen, se a filosofia, ou melhor dizendo, a sofística cuidou de

Descascar uma camada de certeza após a outra; e logo estava encaminhada toda a nulidade da percepção humana, restando apenas utilizar a afiada arma da dialética contra o resto de positivities e libertar o espírito das amarras de tudo que era dado. Foi a grande obra da sofística mostrar que nada há senão opinião subjetiva, que tudo que vigora foi imposto e é arbitrário, e que o homem, em sua subjetividade, é a medida de todas as coisas.⁸²

Todavia, cabe muito bem perceber o que significa esta luta. Se em Ésquilo Droysen vê a completa ausência de arbitrariedade, nos sofistas, e sobretudo na retórica de Isócrates, ele verá como o descarte do conhecimento objetivo e positivo levará a um risco: a absoluta arbitrariedade de tudo que é dito, uma vez que será a forma do discurso, criada de modo absolutamente independente em relação ao seu objeto, que será atribuidora de sentido. Droysen não somente será capaz de diferenciar a filosofia da sofística, mas também, o que é vital para entendermos sua teoria da história, contingente (expressão do absurdo) não será sinônimo de caprichoso (manipulação formal), mas também verá que o desenvolvimento da filosofia em Platão e Aristóteles será de significado central para os rumos da própria

⁸¹ DROYSEN, J.G. “Die Einleitung der Vorlesung über Alte Geschichte, 1838/39”. *Historik. Bd.II*, Der Inhalt der Geschichte ist das Ringen des Geistes nach dem Bewusstsein seiner ihm angeborenen Freiheit, und damit die Betätigung und Verwirklichung der Freiheit selbst.

⁸² DROYSEN, J.G. *Texte zur Geschichtstheorie*, p.44. Sie hatte eine Hülle nach der andern abgeschält, schon war die gänzliche Nichtigkeit des menschlich Wahrnehmbaren prädiziert, es blieb nur noch übrig, die scheidende Waffe der Dialektik gegen den letzten Rest von Positivitäten zu wenden und den Geist von aller Schranke des Gegebenen zu befreien. Es war das grosse Werk der Sophistik zu zeigen, dass nichts sei als das subjektive Meinen, dass alles Bestehende nur Gesetztes und Willkürliches, dass der Mensch in seiner Subjektivität das Mass von allem sein

Grécia, e, sobretudo, devemos nos perguntar se aqui justamente não se cria uma fissura no pensamento do próprio Droysen, ou seja: por mais que, como veremos, o destino da Grécia seja ser superado pelo cristianismo, seu legado não será apagado. Um conflito se instala em tal permanência, o que fará justamente de sua teoria da história algo necessário, pois exatamente sairá deste conflito uma pergunta que dará força ao nascimento da hermenêutica.

Droysen descreve brevemente como a obra de Platão viria como reação à sofística e à retórica. Permanecendo dentro da interpretação convencional de Platão, mas enfatizando o que lhe interessa – a consciência de estranhamento em relação ao mundo – Droysen enfatizará que através do Sócrates platônico dá-se um grande passo em direção a uma consciência livre de naturalidades e acidentes, que passa a respirar fora de um mundo repleto de infelicidades. Será Aristóteles, segundo Droysen, aquele capaz de reconciliar o Sócrates de Platão com a sofística através da observação cuidadosa da realidade, mas uma observação atenta interessada em buscar-lhes a essência. Nada seria indigno de observação.

Todavia, para Droysen esta relativa reconquista da realidade através de Aristóteles não será de modo algum um retorno à naturalidade: na verdade, a naturalidade dispensa a forma expressiva utilizada por Aristóteles, e, vale dizer, por Platão e pelos sofistas, a saber: a prosa. Infelizmente, Droysen não desenvolve tal aspecto, e talvez no momento apenas uma conclusão nos seja permitida: o trágico se libera da forma de expressão dramática. Fiquemos com um exemplo decisivo: seria ilusório acreditar que o surgimento do cristianismo seja a própria e eterna reconciliação dos conflitos. Afinal, quando falamos que há uma permanência grega na modernidade, ou ao menos em Droysen, falamos sobretudo da sua insistência em fazer da historiografia uma ética que ocupa a lacuna que não existia no mundo do pensamento grego. Afirmando a importância central do modelo grego, Droysen dirá que “com uma visão profunda, os sábios gregos dividiram toda a área do conhecimento em três disciplinas: ética, física e lógica”.⁸³ E, como vimos, sobram no século XIX a observação empírica, o estabelecimento de leis e a especulação. Para ser

⁸³ DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.36. Mit tiefer Einsicht, haben die grieschichen Weisen das ganze Gebiet der Erkenntnis in die drei Disziplinen Ethik, Physik und Logik verteilt.

breve: não há qualquer problema na física e na lógica, parece-nos dizer Droysen. Mas haveria uma ausência da ética que, segundo ele, daria sentido às outras duas e ao conhecimento. Esta necessidade de recorrer aos gregos sem que todavia seja mais possível se apropriar de seu modo específico é possivelmente o que empresta ao século XIX percebido por Droysen a sua face trágica. Além de ser o herdeiro da revolução francesa e da tentativa de auto-afirmação do homem, o problema da faceta trágica reside também no que significa ser cristão – não simplesmente no sentido confessional, mas sobretudo cultural – ou seja, o que significa ter superado o paganismo. Entramos neste momento em um aspecto que aproxima Droysen de Hegel: sua teleologia da história. Paganismo, cristianismo e liberalismo colidem entre si, e em Droysen esta colisão é bastante sentida.

De cara, é necessário dizer que o próprio Droysen não confundia terminologicamente filosofia da história com o que ele mesmo chamaria de teologia da história. Geralmente motivo de confusão semântica gerado por um pressuposto muitas vezes acriticamente aceito, podemos pensar que uma trilha se abre quando teologia da história e filosofia da história ou bem podem ser diferentes (desde que se admita, o que não é o nosso caso, mas muitas vezes é o de um Burckhardt e mesmo por vezes o de Droysen, que a filosofia da história é uma teleologia vulgar da história), ou que, justamente por causa da vulgarização da idéia de filosofia da história, Droysen pretendia, possivelmente dada a crescente secularização já em curso e por ele percebida, dizer que a verdadeira filosofia da história era uma teologia da história. No prefácio para *História dos Epígonos*, o terceiro volume da *História do Helenismo*, Droysen procura justificar o sentido de se estudar o período do helenismo. Discretamente orientado por Hegel, ou seja, vendo que um período considerado normalmente à época como simples período degenerativo, Droysen tentará mostrar que há na aparente decadência um sentido, ou seja, que a verdade não se revela imediatamente e que ela reflete sobre si mesma. Por outro lado, trata-se de um período até então deixado em estado quase virginal pela pesquisa, como nota Arnaldo Momigliano.⁸⁴ Mesmo Hegel, como já dissemos, não teve a sensibilidade

⁸⁴ Cf. MOMIGLIANO, A. “J.G. Droysen entre los paganos e los judíos”.

para perceber na aparente degeneração helenística a possibilidade de um rejuvenescimento. Possivelmente para manter a diferença em relação a Hegel, Droysen irá preferir falar em “teologia” da história ao invés de “filosofia” da história. Para ele, a teologia da história seria a percepção justamente do que Burckhardt diria ser o princípio coordenador do conhecimento histórico, ou seja, a confluência de vários vetores dentro de uma determinada unidade histórica. Sobre o alegado caráter decadente do helenismo, diz Droysen:

(...) Nem sempre a decadência das configurações estatais se dá simultaneamente com as da vida religiosa ou do desenvolvimento social; em grau ainda menor o vigor dos negócios, do comércio, das artes condiciona necessariamente o progresso moral e a força nacional. As infinitas e ricas relações tecidas de mil modos apresentam em primeiro lugar a história raramente podem ser reduzidas à expressões gerais e abstratas. Todavia há a decadência histórica de um povo em específico; ela ocorre quando o conteúdo espiritual e estimulador desaparece de sua vida, quando ele cessa de possuir uma força vital capaz de lhe dar novas metamorfoses, novas ligações, e quando ele regride a um estado vegetativo e natural de existência empírica. E muito pouco disto pode ser dito sobre o período helenista⁸⁵

Em momento algum encontramos nas preleções sobre a filosofia da história de Hegel uma tal valoração do período helenístico. Por outro lado, como conciliar tal afirmação com uma concepção radical e assumidamente cristã e teleológica da história, quando vemos que, para Droysen “a civilização grega é a conclusão do paganismo, o desenvolvimento mais completo e rico do homem a partir de suas próprias forças”.⁸⁶ A contrapartida é (teleo)lógica: “Todo o conteúdo da história antiga não é senão a gradual destruição do paganismo, a dissolução da existência

⁸⁵ DROYSEN, J.G. *Theologie der Geschichte*. IN: *Historik*. Ed. Rudolf Hübner, pp.378-9
Nicht immer ist mit dem Verfall staatlicher Gestaltungen der des religiösen Lebens, der sozialen Entwicklungen gleichzeitig; noch weniger bedingt die Blüte der Gewerbe, des Handels, der Künste notwendig die des sittlichen Fortschrittes, der nationalen Kraft. Die unendliche reichen Beziehungen, die in ihrem tausendfach geschürzten Gewebe erst das Leben der Geschichte darstellen, wie selten lassen sie sich auf so abstrakte Gesamtausdrucke zurückführen. Allerdings gibt es ein geschichtliches Verfallen des einzelnen Volkes; es ist dann, wenn der belebende, geistige Inhalt aus seinem Leben schwindet, wenn es aufhört, die Lebenskraft zu neuen Metamorphosen, zu neuen Verimpfungen und Angliederungen zu haben, wenn es in seinen Urstände, in jene bloss natürlich vegetative Weise des empirischen Daseins zurücksinkt. Wie wenig das von der Zeit des Hellenismus gesagt werden kann.

⁸⁶ DROYSEN, J.G. *Texten zur Geschichtstheorie*. p.42. Das Griechentum ist diese Vollendung des Heidentums, diese vollste und reichste Entwicklung des Menscheistes nach seiner eigensten Kraft.

espiritual do solo da finitude, na qual nasceu e que é simultaneamente a base de sua força imediata e seu veneno inerente.”⁸⁷

A semelhança com Hegel é surpreendente em certos aspectos, sobretudo no que diz respeito ao significado do cristianismo como revelação de que é o espírito motor da história. Por outro lado, na mesmíssima preleção em que Droysen afirma as palavras imediatamente supracitadas, ele dirá que na mitologia haverá um espaço em que se terá cessada a naturalidade e suas leis rígidas sem que tenha se iniciado a lei da autonomia espiritual. É o lugar do espanto, o reino da contingência. Ou por outra: não seria justamente este intervalo a própria forma da experiência de “decadência”? Tais preleções são todas da década de 40, e, por isso, acreditamos que o pensamento de Droysen ainda está repleto de contradições que poderão ter algum outro encaminhamento na própria teoria da história de 1857. Por ora, nos contentemos com a sua avaliação do próprio helenismo: o que se conquista com ele não é somente uma ampliação territorial do mundo grego, via Alexandre, que tornará futuramente possível a disseminação ampla de uma religião. Sobretudo o grande legado é o que poderíamos chamar de princípio de interioridade. O fim do paganismo, para Droysen, não é exatamente o helenismo; na verdade, a quebra da naturalidade não implica exatamente uma aquisição de um sentido de universalidade como consciência da liberdade; na verdade, a primeira forma de expressão desta universalidade será o despotismo romano, a opressão das expressões nacionais, naturais, particulares. Na verdade, Droysen vê configurado na história um princípio ao qual ele dará futuramente um tratamento teórico; às expressões individuais não se deve contrapor puramente o dogmatismo que as renega. Todavia, mesmo neste espaço em que se rompe uma certa naturalidade e ainda não se adquiriu a autonomia espiritual, é justamente nesta lacuna que se instaura o princípio cristão da interioridade, dando fim à história antiga. O cristianismo é sobretudo, em Droysen, um modo de ver, de relação com o mundo exterior:

⁸⁷ DROYSEN, J.G. “Die Einleitung der Vorlesung über ‘Alte Geschichte’ 1846/47, p. 78. *Historik Bd.II*. (...)der ganze Inhalt der Alten Geschichte ist nichts als die stufenmäßige Zerstörung des Heidentums, die Ablösung des geistigen Daseins von dem Boden der Endlichkeit, auf dem es erwachsen ist und der zugleich die Basis seiner unmittelbaren Kraft, seine Mitgift ist.

Em tempos tão difíceis o olhar do homem se interioriza, pois está ameaçado, contaminado e até mesmo renegado quando olha em qualquer direção da mundanidade, procurando então consolo e esperança em um além que não o ponha em perigo. Aqui escravizado e sobrepujado, ele se refugia nas regiões da vida espiritual, em um reino que não é deste mundo, no qual ele encontra tanto consolo como reconciliação; (...) Esta é a verdadeira liberdade que se dá com o cristianismo; com esta mudança termina a história antiga⁸⁸.

É verdade que nos perguntamos se Droysen simplesmente não transpôs para o surgimento do cristianismo o que ele mesmo vira já nos gregos, lacuna que se põe entre o fim da naturalidade e o início da vida espiritual autônoma como o lugar em que surgem as contingências. Droysen não irá traçar paralelos neste sentido, e, por isso, apenas indicamos um possível encaminhamento: se o cristianismo é um evento de reconciliação, não deixará de ser estranho que ele se dê justamente como hiato antes preenchido pelo contingente. Seria o cristianismo neste ponto o contingente que se torna o destino? É o que nos satisfaz no momento, até porque não encontramos outra maneira de compreender a atribuição da tarefa máxima da história como teodicéia: “Estamos convictos de que nenhum pássaro cai do teto que não seja pela vontade de Deus; trazer esta crença para o conhecimento, fundamentá-lo da particularidade até as dimensões mais amplas possíveis, esta é a tarefa da ciência.”⁸⁹

⁸⁸ DROYSEN, J.G. “Die Einleitung der Vorlesungen über ‘Alte Geschichte’ 1846/47”, IN: *Historik. Bd. II.* p. 79. (...) In so schweren Zeiten wendet sich der Blick des Menschen nach innen, in jeder Richtung der Weltlichkeit bedroht, gekränkt, ja negiert, sucht er Trost und Hoffnung in einem Jenseits, das ihm nicht gefährdet werden kann. Hienieden geknechtet und belastet, flüchtet er sich in die Regionen des geistigen Lebens, eines **Reiches**, das nicht von dieser Welt ist, und in dem er zugleich Trost und Versöhnung findet; er fühlt sich geistig wiedergeboren zur Kindschaft Gottes, und in dieser weiß er sich frei und unendlich berechtigt. Dies ist die wahre Freiheit, die mit dem Christentum gegeben ist; mit dieser Wendung endet die Alte Geschichte.

⁸⁹ DROYSEN, J.G. “Der erste Abschnitt der Einleitung der Vorlesungen über ‘Alte Geschichte’ 1843/44”, *Historik. Bd. II.* p.65. Es ist u n s e r G l a u b e daß kein Sperling vom Dache fällt ohne Gottes Willen; diesen Glauben zur Erkenntnis zu bringen, ihn im einzelnen weit und weiter zu begründen und zu betätigen, das ist die Aufgabe der Wissenschaft

2.6.

Afinidades (nem sempre) eletivas entre Droysen e Hegel.

Parece-nos então que não há como negar a marca bastante evidente da teleologia no pensamento de Droysen. Isto posto, como herda Droysen o legado de Hegel? Que espaço restará para a contingência, se tudo é vontade de Deus? Teria o historiador somente a ilusão da contingência que futuramente se dissolveria em um sentido mais amplo? As perguntas só são aparentemente arbitrárias: sim, ela faz sentido na medida que pensamos na possibilidade da autonomia da ciência histórica, que, muito mais do que simplesmente demarcar fronteiras, se preocupa antes em mostrar a historicidade do homem. Qual a diferença desta historicidade ser afirmada por um filósofo, ou por um historiador? Que diferença fará a dita pesquisa histórica para a própria consciência do que seja história? Dado o pensamento teleológico presente em Droysen, haverá de fato uma diferença entre a abordagem de Droysen em relação a de Hegel, no que diz respeito à lide com o nó górdio, que deve ser cortado ou desatado, de modo a livrar o espírito tanto do empirismo superficial como do formalismo, infenso à tudo que seria concreto? E simplesmente poderemos descartar a teleologia de Droysen, considerando-a simplesmente uma fase inicial, sintoma de imaturidade de seu pensamento, ou deveríamos mostrar que esta teleologia será a base para que posteriormente possamos perceber uma diferença entre uma filosofia da história e uma teoria da história propriamente dita, como queria Droysen?

Por ora nos basta entender Droysen como um autocrítico da história: essencialmente, a crítica de Droysen aos historiadores e à situação historiográfica no final da década de 50 do século XIX consistia essencialmente no fato dos seus colegas de profissão desconsiderarem essencialmente o próprio modo de operação, e, mais do que isso, que mesmo antes de serem historiadores profissionais, eles carregariam consigo categorias que permaneceriam intocadas pelo trabalho histórico – o que seria menos grave, se tais categorias não fossem decisivas para a realização do próprio trabalho. Logo no princípio da *Historik*, Droysen mostra que ao pensar a própria história, estamos determinados por pressupostos determinados pela educação,

pela formação histórica, pelos costumes e preconceitos. Ou seja, Hegel não partira de ponto diferente ao criticar a pretensão de objetividade e ao mostrar que ação e lei são simultâneas, mas, como vimos, Droysen inclui a própria filosofia da história neste elenco de pressupostos que os historiadores por vezes assimilam sem elaboração, até mesmo porque Hegel, partindo da idéia de superar a superfície ocupada por vasto material empírico, dirá que a visão filosófica da história deverá se livrar do ocasional e buscar o fim último do mundo, com o que Droysen dificilmente concordaria:

Nós falamos de desenvolvimento histórico, de contexto orgânico, de causas e efeitos, e mal reparamos o quanto nós impomos ao percurso objetivo das coisas informações antecipadas pelo resultado: Rapidamente pressupostos teológicos e filosóficos nos conduzem inconscientemente a verificar fins últimos, princípios gerais, determinação de um plano mundial, nos quais finalmente o todo ganha solidez e contexto.⁹⁰

Assim sendo, além de ser necessário compreender por que motivo a *Historik* dispensa ao menos parcialmente a filosofia, mantendo todavia os traços de uma ciência filosófica do espírito, deve ser perguntado se seria possível para a *Historik* desatar o nó górdio percebido por Hegel na cultura científica alemã de fins do século XVIII e início do século XIX. A pergunta ainda se impõe: como foi possível para Droysen pensar a autonomia da história depois de Hegel? Sobressai de todo modo uma visão resignada da história em ambos os autores. Walter Schulz observa que toda e qualquer teleologia é capaz de retirar do homem a idéia de responsabilidade perante a história; sendo a razão, o Estado ou a teodicéia os verdadeiros sujeitos da história, o homem fica em uma posição bastante segura e confortável:

Os caminhos de Deus são estranhos e maravilhosos, mas Deus tem sempre em vista o melhor para o homem. Em nossa época que se fez ametafísica mal se sente como esta fé em uma regência divina – a providência na história – forneceu ao homem durante séculos uma incondicionada sensação de segurança. Aqueles que se sentem diminuídos e humilhados, tal fé os educou para que tivessem a paciência perante um

⁹⁰ DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh, p.7. Wir sprechen von historischer Entwicklung, von organischem Zusammenhang, von Ursachen und Folgen, und beachten kaum, wie viel wir aus der antizipierten Kunde des Resultats hineingetragen in den objektiven Verlauf der Dinge: Bald theologische, philosophische Voraussetzungen führen uns unbewusst dazu, letzte Zwecke, allgemeinen Prinzipien, Bestimmung eines Weltplanes usw. nachzuweisen, in dem das Ganze erst Halt und Zusammenhang gewinnen (...)

destino que lhes foi predeterminado, e para os ativos, esta mesma fé lhes dava a consciência de ser um instrumento de Deus⁹¹.

Estaremos satisfeitos se a identidade entre ambos os autores tiver sido estabelecida; caberá agora ver como tal visão resignada da história poderá se desenvolver no pensamento teórico de Droysen.

Importa sobretudo afirmar por ora que a teleologia nos é muito mais próxima do que imaginamos: admitida a base especulativa, ela dificilmente pode ser negada integralmente. Na verdade, ao marcarmos claramente a idéia de que o sentido jamais ou dificilmente se adquire de imediato, ou seja, de que ele se revela posteriormente, o futuro passa a possuir importância inegável: para ficarmos em um exemplo bastante trivial, imaginemos que somente uma primeira leitura de um texto que se pretenda mais do que simplesmente informativo não seja na maioria das vezes suficiente para um entendimento que permita mais do que assimilação objetiva de seu conteúdo, mas a elaboração de seus efeitos no leitor; se admitíssemos que um intrincado texto de filosofia ou que uma composição poética adquire sentido imediato, teríamos que concordar que a linguagem neles presente nada mais é do que um instrumento a serviço da expressão subjetiva de um autor. Analogamente, é o que está de alguma maneira presente nas concepções de Droysen e Hegel a respeito do fim do paganismo; não se trata tanto de tirar-lhes a autonomia e cair em desbragado anacronismo, mas sim de jamais deixar de perceber que o sentido de um evento ou fenômeno não se encerra naquilo que ele explicitamente é. Ao ser também para um outro, ele adquire assim uma dimensão teleológica que dificilmente gostamos de admitir; da mesma maneira que ainda mais difícil é ver a história expressa nos termos metafísicos de uma ética passiva e resignada.

⁹¹ SCHULZ, W. *Philosophie in der veränderten Welt*. p.603. Die Wege Gottes sind seltsam und wunderbar, aber Gott hat immer das Beste des Menschen im Auge. Es ist heute in einer unmetaphysisch gewordenen Epoche kaum mehr nachzuempfinden, wie dieser Glaube an das göttliche Walten – die Vorsehung in der Geschichte – jahrhundertlang den Menschen ein unbedingtes Sicherheitsgefühl gegeben hat. Die Erniedrigten und die Beleidigten erzog er zur Geduld dem vorbestimmten Geschick gegenüber, und den Handelnden gab er das Bewusstsein, das Werkzeug Gottes zu sein.