

#### 4. A História como formação.

Vimos no primeiro capítulo que uma visão teleológica e hegeliana da história era capaz de animar parte da historiografia de Droysen. De cara, um problema se manifesta: se a compreensão, marca do método histórico – e não do método filosófico, teológico, físico – se dava no e durante o ato de pesquisar, como poderíamos entender adequadamente a própria pesquisa de Droysen realizada, por exemplo, sobre o helenismo? Não seriam todos os seus livros e todas as suas preleções simples ilustrações do que o público de então poderia colher nas lições de Hegel sobre filosofia da história?

Um segundo capítulo se fez necessário: o método compreensivo procura demonstrar o que é a pesquisa, ou seja, intervenção decisiva e criativa no significado de um mundo que se apresenta de uma determinada e imediata maneira. Droysen não tinha maiores dúvidas quanto à função de sua *Historik*: explicitar as competências da ciência histórica, demonstrar que o homem pensa historicamente e pode aprender a fazê-lo sistematicamente, procurar estabelecer as estruturas de representação deste mesmo conhecimento, e, mais importante, tentar expôr qual a visão-de-mundo que sustenta a necessidade de uma consciência histórica, necessidade esta que não era de modo algum evidente. Do contrário, de que outra maneira teria Johann Gustav Droysen, um historiador bem estabelecido profissionalmente, perguntado já ao cabo das preleções teóricas: “mas por que é importante se instruir sobre passado?”<sup>1</sup> Como bem notou Friedrich Jäger, “somente a própria formulação da pergunta mostra que a história perdeu sua inquestionável evidência-de-si”.<sup>2</sup> Se havia alguma esfera da vida que perdera sua espontaneidade e sentido, ao menos para Droysen, foi a própria história. Sua necessidade de explicitação é para Droysen mais do que urgente, e, assim, este processo de explicitação só pode se cumprir através do conhecimento das formas de mediação. O século XIX, ao menos o visto por Droysen na Alemanha

---

<sup>1</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p. 256. Aber warum ist es wichtig, sich übe die Vergangenheit zu belehren?

<sup>2</sup> JÄGER, F. *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung*, p.86.

prussiana, é um século que não se deixa facilmente reduzir a poucos termos. Pode ser identificado com o romantismo e seu elogio da espontaneidade que remete ao *Sturm und Drang* do século XVIII – mas também tem suas sombras; afinal, a idéia de mediação implica, no mínimo, uma crítica à espontaneidade apaixonada. A pergunta que Droysen se faz sobre a necessidade de se conhecer historicamente deve ser entendida para além do que seu impacto inicial impõe: ou seja, não se trata de ver como Droysen tenta incentivar os seus alunos a devorar livros de história. Mas sobretudo ele questionava o próprio sentido da pesquisa: por que pesquisar história grega? Afinal, já não esgotara a filosofia da história de Hegel o assunto ao submeter os seus fatos a uma determinada ordem dentro do percurso que o espírito percorre até o conhecimento de si mesmo?

Cabe-nos entender em que as pesquisas de Droysen sobre Grécia não somente alterariam a visão sobre este período histórico específico, mas sobretudo porque a visão sobre este período histórico específico – Grécia, e não Idade Média ou Egito – foi capaz de servir de lugar para que o século XIX, na figura de Droysen, pudesse pensar a si mesmo e suas crenças mais arraigadas. Cumprido este percurso, teremos mostrado como o conhecimento de uma particularidade termina por ser um conhecimento que se faz de si mesmo um objeto. O que caracteriza a pesquisa histórica propriamente dita, o que a leva a se apoiar em um objeto “externo”, por mais que jamais dispense a pergunta prévia que define, segundo Hegel, uma ciência do espírito? Estamos empenhados em compreender porque a história se torna uma necessidade justamente pela situação de crise que ela se encontra como forma de pensamento – entenda-se que esperamos das páginas seguintes mais do que o habitual, ou seja, afirmar que a consciência histórica nasce das crises, tendo a elas diferentes respostas (como já fez muito bem Jörn Rüsen em sua tipologia exibida em *Lebendige Geschichte*).

Para que possamos encaminhar o presente capítulo, lembremos o que nos diz Christoph Menke a respeito da superação do trágico na filosofia da história de Hegel:

Hegel formula esta metafísica antitrágica da reconciliação através da forma de uma filosofia da história, que culmina na concepção do estado de uma razão que se dirige até si mesma e que se completa em si mesma, na qual não há mais colisões

necessárias, trágicas. Esta é na filosofia da história de Hegel a situação do moderno: a moderna vitória da Razão é também a morte do trágico.<sup>3</sup>

O mesmo não valerá para Droysen: para ele, e aí a importância da culpa, da falta, cumprirá papel decisivo. Sua consciência de burguês, consciência que se alimentava de elementos nacionalistas e liberais ficando os dois pés no protestantismo luterano - significativamente sem se deixar reduzir a qualquer uma destas tendências – está implícita em uma idéia de *Bildung* que é mais do que uma ideologia, um recurso discursivo que mascara as mediações sociais deste “produto”. Na verdade, é o selo deste auto-exame, a consciência desta falta, que será elaborada na *Historik*, ou seja, uma demonstração de que a história é uma ciência que se organiza através do método compreensivo, mas sobretudo a demonstração que a história é uma forma necessária de pensar, porque irreduzível a qualquer outra. Teremos cumprido o objetivo desta capítulo se provarmos que em Droysen podemos falar em uma concepção não-metafísica, e por isso, ainda trágica, da história. E ela será ainda trágica na medida que o referente que ela sempre se utilizará será uma marca que não poderá dispensar ou subsumir.

A primeira marca será, para Droysen, a da ciência. Ao invés de resolver os conflitos trágicos, na verdade ela os incorpora.

#### **4.1. Crise da Europa, progresso da ciência.**

Para começar, ressaltamos que a idéia de ciência para Droysen cobria algo mais amplo do que uma área meramente interessada em marcar aqui ou acolá suas fronteiras acadêmicas e disciplinares. O problema da ciência era um problema da Europa. Quando pretendia se desvencilhar da filosofia hegeliana da história,

---

<sup>3</sup> MENKE, C. *Tragödie im Sittlichen*. p.23. Und zwar formuliert Hegel diese antitragische Metaphysik der Versöhnung in Gestalt einer Geschichtsphilosophie, die in der Konzeption eines Zustandes zu sich selbst gekommener und vollendeter Vernunft gipfelt, in dem es tragisch notwendige Kollisionen nicht mehr gibt. Das ist in Hegels Geschichtsphilosophie die Situation der Moderne: der moderne Sieg der Vernunft ist auch für Hegel der Tod der Tragik.

indiscutivelmente ele tinha intenções semelhantes em relação às ditas ciências naturais, e a sua busca de uma reconciliação entre os dois métodos em prol de um terceiro não era capricho. Afinal, a busca de um método próprio parte do pressuposto de que o método histórico não somente deve buscar em si mesmo sua fonte, mas também evitar a visão parcial das ciências especulativas, de um lado, e físico-matemáticas, de outro, e, assim, uma visão parcial do próprio homem deveria ser evitada. Neste ambiente, a concepção de História de Droysen foi concebida lentamente, e em uma situação histórica específica, da qual ele tinha a devida consciência expressada em seu artigo “Para a caracterização da crise européia” (“*Zur Charakteristik der europäischen Krisis*”), publicado em 1854:

Quem está em condições de observar com calma e pensar de modo claro precisa se convencer de que se modificaram, há duas gerações, todas as condições básicas da vida européia, todas as forças sociais e estatais, todos os fatores espirituais e materiais. A um conteúdo de tal modo modificado teriam sido encontradas novas formas, foram indicados novos impulsos às novas direções? E teriam sido organizadas para as violentas forças latentes e explosivas algo mais do que a simples repressão que as abafa?<sup>4</sup>

Droysen caracteriza ao longo do artigo a crise européia como a saída de uma situação histórica em direção a uma outra ainda incerta: e este processo se mostra marcado pelo desgarre do homem europeu de sua situação real, ou seja, se na ciência histórica não se compatibilizavam precisão conceitual e riqueza de material, se nas ciências em geral igualmente estavam separadas a especulação e a observação empírica, na vida cultural, social, econômica, a situação não se mostrava em grau diferente, ou seja, também se vivia uma cisão radical na medida que, seguindo o olhar de Droysen, no lugar do solo a ser trabalhado, encontra-se uma propriedade para ser especulada; no homem, força de trabalho; na poupança, crédito; nos juros, valores fictícios que transformam o dinheiro em algo fluido, irresponsável, sem correspondência com a realidade; a universidade deixaria de ser lugar de pesquisa e

---

<sup>4</sup> DROYSEN, J.G. “Zur Charakteristik der europäischen Krisis”. IN: *Politische Schriften*. p.322 Wer im Stande ist, ruhig zu beobachten und klar zu denken, muss die Überzeugung gewinnen, dass sich seit zwei Menschenaltern alle Voraussetzungen und Bedingungen des europäischen Lebens, alle sozialen und staatlichen Kräfte, alle geistige und materiellen Factoren verwandelt haben. Sind zu so verwandelten Inhalt neue Formen gefunden, den neuen Impulsen neue Richtungen gewiesen, für die gährenden , explosiven Gewalten mehr als der Druck, der sie momentan niederhält, organisirt?

conhecimento desinteressado em fins práticos e passaria a ser meio de ascensão social e sobrevivência (*Brotstudim*); a memória e a consciência passam a ser funções cerebrais e o desenvolvimento histórico passa a ser medido pela estatística; a religião passara a ser uma patologia, ou, quando muito, efeito de umas tantas combinações físicas em nosso corpo, e, por isso, a modernidade daria à religião um lugar estreito, no qual somente se movimentariam sentimentos exaltados, sensualistas e nervosos, de que seria exemplo, para o luterano Droysen, os artificios do catolicismo afeito aos sentimentos exaltados, irracionais e sensualistas. A destruição dos pilares antigos progride, segundo Droysen, de acordo com a evolução das ciências naturais, e, assim, a situação presente da Europa de então era avaliada com extremo pessimismo: e como já citamos no capítulo anterior, o passado estava consumido e falsificado, e o novo que nascia, sem forma e caótico, somente destrutivo.

Ela [a destruição do antigo] encontra seu ápice nas regiões da vida espiritual em uma visão-de-mundo que, não importa o que lhe seja dito, já encontrou as justificativas mais brilhantes em grandes áreas da atividade científica (...) Seria ridículo não se alegrar com os progressos notáveis das disciplinas físico-matemáticas; que seus pressupostos, seu método, seu resultado sejam os únicos a adquirir validade científica confiável e que seja determinante, não é uma crítica que se lhes faz (...) Seu pressuposto é a matéria e a causalidade imanente, de acordo com as quais elas se determinam. (...) Seu método é, observando, encontrar o que há de normativo nos fenômenos, cuja gênese deve ser achada também nas suas condições e formas, e as analogias encontradas devem ser expressas como lei (...) Por fim, seu resultado é que, sem considerar os incomensuráveis efeitos para a vida prática, para compreender as coisas que estão dispostas para a satisfação das necessidades humanas e para o domínio da natureza (a soma de todas as condições previsíveis da vida), não é necessário outro pressuposto além da eternidade da matéria e da continuidade da transformação objetiva.

Com o sucesso evidente deste método na pesquisa do mundo dos fenômenos, não é preciso muito (...) para derrubar a ponte daquilo que até então se chamara espírito<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> DROYSEN, J.G. "Zur Charakteristik der europäischen Krisis". IN: *Politische Schriften*. pp. 324-5. Sie gipfelsich in den Bereichen des geistigen Lebens in einer Weltanschauung, die, was man auch von ihr sagen mag, in einem grossen Bereiche wissenschaftlicher Thätigkeiten und Anwendungen bereits die glänzendste Rechtfertigung gefunden hat und wieder von ihnen aus Methode und systematische Begründung empfängt. Es wäre lächerlich, sich nicht an den herrlichen Fortschritt der mathematisch-physikalischen Disciplinen zu erfreuen; dass ihre Voraussetzungen, ihre Methode, ihre Resultate bereits als die allein wissenschaftlichen, massgebenden, zuverlässigen Geltung gewinnen, ist kein Vorwurf für sie, höchstens ein Tadel für diejenigen Bereiche des wissenschaftlichen Lebens, die sich ihrer nicht zu erwehren vermögen. Ihre Voraussetzungen ist die Materie und die immanente Causalität, nach der sie sich bestimmt und ihre Erscheinungsform wechselt. Ihre Methode ist beobachtend, in den Erscheinungen das Normative, die Bedingungen und Formen ihrer Genesis zu finden und die Formel der gefundenen Analogie als Gesetz auszusprechen (...)

O conhecimento, segundo Droysen, deveria necessariamente buscar mais do que a descoberta de determinadas funções que estavam interessadas em fins práticos. Na verdade, deve ser indicado qual é o pressuposto que informa o pensamento de Droysen, qual o valor que ele parece querer defender a qualquer preço. Para Droysen, pensar historicamente não é delinear fatos e conhecê-los detalhadamente; pensar historicamente é despertar o sentido para a realidade, ou seja, “despertar a capacidade de reconhecer em todo ente humano a força vital de seu devir (...) e assim conquistar a certeza de sua reconciliação, certeza que é o próprio mundo ético, após superar o dualismo que só existe abstramente e que do início ao fim é aético”.<sup>6</sup> Este era o papel a ser cumprido pelo pensamento histórico em uma Europa de passado obsoleto e futuro sem perspectivas. E presente incapaz de recuperar o primeiro e se orientar em direção ao segundo. A passagem de Droysen é sobretudo uma crítica ao utilitarismo burguês, crítica que se revela tanto mais significativa quando lembramos que Droysen era um partidário de centro-direita.

Todavia, somente experimentaríamos como choque inconciliável tal visão se admitíssemos sem exame posterior a identificação absoluta e sem restos dos valores da *Bildung* com a *Bildungsbürgertum*, com a burgueia culta. Sim, esta visão pessimista de Droysen está solidamente ancorada no ideal alemão de *Bildung* – um ideal difuso, presente em diferentes áreas do conhecimento e na própria prática cotidiana da Alemanha da época, mas por isso mesmo bastante útil como instrumento que nos permite perceber as semelhanças dentro do próprio mundo intelectual. Trata-

---

Ihr Resultat endlich ist – abgesehen von unermesslichen Wirkungen für das Güterleben – dass man zum Verständnis der Dinge, die da sind, zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und zur Beherrschung der Natur, das ist der Summe aller berechenbaren Lebensbedingungen, keine andere Voraussetzung braucht und brauchen kann, als die Ewigkeit der Materie und die Continuität des Stoffwechsels.

Bei den evidenten Erfolgen dieser Methode in der Erforschung der Erscheinungswelt liegt es nahe, mit ihr und von den gewonnenen Resultaten aus auch die Brücke zu schlagen nach diejenigen Gebieten, welchen man bis dahin die des Geistes nannte.

<sup>6</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. pp.40-1. (...) die Fähigkeit erwecken, in allem menschlichen Seienden die Lebenskraft seines Werdens und zu aller lebensvollen Kraft die Gestaltung und Verwirklichung, die sie sich zu geben hat, erkennen und so für den falschen Dualismus, der nur in der Abstraktion entsteht und der von Anfang bis zu Ende unsittlich ist, die Gewissheit der Versöhnung, die die ethische Welt ist, zu gewinnen.

se de um valor que não é necessariamente antigo no sentido insinuado no texto de Droysen, mas sim é uma resposta possível ao novo ainda em elaboração, ainda que estajamos a lidar com um termo que provém do fim do século XVIII: *Bildung*, cuja definição dada por Hans-Georg Gadamer como “crítica ao perfeccionismo” iluminista<sup>7</sup> só é entendida plenamente se prestamos atenção ao que nos diz Thomas Nipperdey, que claramente define *Bildung* como “um processo vitalício e inconclusivo (...) destacado do mundo da praxis, do trabalho, da economia, do ganho de dinheiro”.<sup>8</sup> O que Gadamer percebe como elogio à imperfeição será lido em Nipperdey como a presença constante de uma angústia de aperfeiçoamento e mudança. Podemos pensar que o texto de Droysen critica os ideais burgueses em seus ideais de solipsismo utilitário e desejo de conforto, que será por exemplo o principal mote das críticas de um autor como Ernst Jünger (e isso não transforma em hipótese alguma Droysen em um profascista); neste ponto, o ideal “burguês” de conhecimento, a saber, de um conhecimento voltado para si mesmo e que se não deixa instrumentalizar, admitamos, é a base de cada ciência “regional” (ou seja, que destaca para si o conhecimento de um conjunto de objetos presentes na cultura e/ou na natureza) que desde o início do século XIX se deseja autônoma e que procura atrair para si uma legitimidade que muitas vezes lhe é negada. Saindo dos rincões acadêmicos, a consequência é sobretudo política: se uma historiografia não se pensa, ou seja, se não reflete sobre seus métodos, sistemas e sobretudo sobre sua necessidade, será facilmente alugada para diferentes propósitos pelos quais ela dificilmente terá condições de responder, pois estes se decidem fora de seu âmbito de conhecimento.

A definição de Nipperdey que utilizamos não pode portanto passar despercebida, pois contém dois aspectos essenciais que servem-lhe de base: continuidade e crítica à especialização. Lida sem atenção, parecerá que o autor faz o elogio do saber geral e enciclopédico, do saber pouco rigoroso e que sabe um pouco de tudo, e nada de maneira muito profunda. Não é disso que se trata. Ao pensarmos

---

<sup>7</sup> Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. pp.14-5.

<sup>8</sup> Cf. NIPPERDEY, T. *Deutsche Geschichte 1800-1866*. p.58.

em continuidade (processo ininterrupto) e crítica à especialização, ou seja, crítica a uma atividade fechada, ou melhor, a uma atividade que encobre horizontes e tudo centraliza em somente um ponto, podemos perceber sem demora que há, por detrás, o elogio da “ação”. Ou seja, a ação como processo, evidência de transformação e, acima de tudo, a ação como uma atividade cujo sentido ultrapassa o fim a ser obtido imediatamente, simplesmente funcional, revelando-se portanto lentamente.

Todavia, a definição de Nipperdey é igualmente perigosa, assim como é todo o problema da *Bildung*. É justamente este ideal de separação do mundo do trabalho – ou da vida em geral – que será motivo para as críticas de Nietzsche, afinal, um saber distanciado da práxis poderá ser um saber que ignora completamente as circunstâncias com as quais se confronta e das quais se alimenta, permanecendo sem referências e insular.

De acordo com suas metas, forças e necessidades, todo homem e todo povo precisa de um certo conhecimento do passado (...): não como um grupo de puros pensadores, que apenas contemplam a vida, não como indivíduos ávidos de saber, que só se satisfazem com o saber e para os quais a ampliação do conhecimento é a própria meta, mas sempre apenas para os fins da vida, e portanto sob o domínio e condução suprema destes fins.<sup>9</sup>

O que temos todavia são dois lados de uma visão sobre o saber no século XIX, no qual naturalmente se inscreve o saber histórico. Ao mencionar a crise européia, Droysen a relaciona com o método das ciências naturais; Friedrich Nietzsche, por seu turno, vê historiografia e *Bildung* indissociadas. Devemos neste momento ver como foi recebida tal concepção de *Bildung*. Está em questão a própria forma como a cisão entre saber e mundo era pensada, ou seja, se esta cisão era de fato produtiva, uma necessária quebra de imediaticidade, ou se simplesmente significava um desejo de pureza, uma postura defensiva e compensatória. *Bildung* nos servirá a princípio como formidável instrumento heurístico: poderemos examiná-lo em alguns momentos importantes, e a acepção diversa que o termo receberá poderá ser eficiente para que sejam compreendidas as diferenças entre alguns dos autores, e, por isso, a

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. p.32

especificidade de Droysen. Iniciaremos, por mais insólito que pareça, pela sua crítica feita por Nietzsche – na verdade, e se o fazemos, é porque de alguma maneira esta concepção nietzscheana influenciará boa parte da recepção do termo no século XX. Depois será interessante retroceder a Hegel e Droysen para vermos as diferenças entre a *Bildung* filosófica e a *Bildung* histórica propriamente ditas. Estabelecida a diferença, teremos dois modelos que indicam mais do que uma mera diferença entre territórios disciplinares, mas sobretudo dois tipos de conhecimento que apontam para um ideal de homem culto. E assim comecemos pela parte na qual a história não será, como seria em Hegel, uma etapa do conhecimento ou uma ciência regional ou secundária – será mesmo desnecessária, para não dizer prejudicial, se for praticada a partir de sua absoluta pretensão de universalidade objetiva.

#### 4.2.

#### **Excursus nietzscheano: a crise do homem culto.**

Veremos então que é possível pensar a *Bildung* como um valor do século XIX essencialmente burguês; mas como é possível pensar um burguês que não seja somente pragmático e utilitário? Veremos posteriormente como tal questão foi esquecida ou subestimada em alguns estudos excessivamente obcecados pelo exame das condições possibilitadoras do nacional-socialismo; mas a *Bildung*, e principalmente a *Bildung* propiciada pela ciência histórica, será, logo no século XIX, atacada de frente por Nietzsche. O que vale ressaltar é o seguinte: apesar de muitas das considerações de Nietzsche terem de fato se mostrado inatuais, logo atualíssimas por não terem perdido sua força provocadora, por outro lado, parte de sua crítica à historiografia já poderia, por exemplo, ser lida na obra de Droysen. Não se trata exatamente de verificar quem falou primeiro, ou simplesmente ver se “a” influenciou “b”, mas sim de perceber logicamente que uma crítica determinada à história não necessariamente implica críticas à sua capacidade formativa. Por isto, julgamos

interessante tomar um pequeno atalho, até para que, justamente através da técnica do contraste<sup>10</sup>, possamos compreender melhor o pensamento de Droysen.

Há pontos conflitantes, sem dúvida: como leria Droysen a sugestão de Nietzsche de que o homem que tudo lembrasse seria incapaz de seguir adiante, e que estivesse condenado a ver em toda a parte um contínuo vir-a-ser? Afinal, dada a importância da culpa no próprio processo de conhecimento histórico, como poderíamos ver em Droysen a função vital do esquecimento que encontramos em Nietzsche? Droysen enfatiza incessantemente a continuidade e atribui à lembrança um papel decisivo para que se estabeleça a mediação necessária para o conhecimento histórico, mas, por um lado, ele vê no saber histórico não exatamente o registro deste constante fluxo, mas sim a reação primeira à vivência insuportável deste fluxo. Por outro lado, não é somente Nietzsche que vê na plasticidade de um indivíduo<sup>11</sup> e de um povo, ou seja, sua capacidade de assimilar experiências, cicatrizar feridas e tornar próprio o que lhe parecia um sofrimento externo e objetivo – e neste sentido, podemos arriscar, há também em Nietzsche um lugar reservado para a idéia de continuidade – mas também o primeiro passo dado por Droysen para que o homem possa de alguma maneira escapar desta fluxo constante é justamente o de reconhecer como suas as lembranças, é a de examinar seus pressupostos, é a de se reconhecer e estabelecer uma identidade. Ou, nos termos de Nietzsche, um horizonte. Suspeitamos porém que “lembrança” em Droysen e “esquecimento” em Nietzsche podem indicar a mesma solução, a saber, assimilação e apropriação do que se apresentava objetivo e opressor. A lembrança em Droysen é o esquecimento da objetividade absoluta de um objeto, e sua conseqüente introjeção no mundo de representações de um sujeito. Fundamental no método compreensivo, vimos no capítulo anterior, é verificar que

<sup>10</sup> Em texto bastante interessante, Ulrich Muhlack percebe como, em espaço curto de tempo, o estatuto da *Bildung*, ou mais especificamente da capacidade formativa da história, deixa de ser positivo, mesmo exemplar, para ser negativo e prejudicial. Identificando Droysen e Wilhelm vom Humboldt em uma ponta, e Friedrich Nietzsche e Jacob Burckhardt em outra, Muhlack lamentavelmente não desenvolve sua idéia. Cf. MUHLACK, U. “Bildung zwischen Neuhumanismus und Historismus” IN: KOSELLECK, R. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*.

<sup>11</sup> Plasticidade que podemos de alguma maneira também encontrar em Droysen. Basta que leiamos cuidadosamente sua crítica à idéia de uma interpretação psicológica dos agentes históricos. A base é frágil posto que tais agentes não somente se deixam determinar pelas relação que estabelecem em sua época mas também pela acolhida que se lhes dará no futuro, ou melhor, pelas conseqüências impensadas e não planejadas de seus próprios atos.

mesmo na maior pretensão de objetividade, podemos encontrar presente a marca da subjetividade.

Talvez ainda mais forte do que este ponto seja o laço entre o que Droysen afirma ser “o presente”, a história que não deve buscar nem origens nem fins, e o que Nietzsche poderiam chamar de “instante”. Possivelmente a diferença está no matiz com que cada qual pinta tal idéia: para Droysen, o presente se determina como algo inescapável. A consciência é sempre tardia, e o saber é sempre inútil, ineficaz. Para Nietzsche, a vivência do instante é a própria “felicidade”. Este não chega a ser um termo droyseniano, ainda que, para ele, Deus se revele justamente no presente. Mas não é de felicidade que trata Droysen. A “felicidade” em Nietzsche poderia ser, em Droysen, o momento de revelação que se experimenta na contingência que todo presente é. Ou seja, lugar de conhecimento, ainda que aquilo que se conheça no presente seja antes angustiante do que alentador, como podemos conferir na citação feita em que Droysen lamenta o estado em que se encontra a vida científica, cultural e política da Europa.

Como sabemos, para Nietzsche a história serve à vida ao ser monumental, antiquária e crítica. Para Nietzsche, a monumentalidade seria a afirmação de que a grandeza um dia existente, justamente por ter existido, é novamente possível. É o ideal da exemplaridade, que, segundo Nietzsche, por mais que convide à grandeza, por outro lado reduz toda a variedade do passado a um ponto só. Se compararmos com Droysen, não será algo exatamente novo. Pelo contrário: Droysen chega a ser mesmo até menos generoso do que o filósofo no que diz respeito à idéia de exemplaridade. Não bastasse a própria demonstração do limite da interpretação psicológica da história e de seus agentes (que é o pressuposto do próprio elogio da monumentalidade, sua condição indispensável), e da redifinição por Droysen da caracterização de um grande homem como aquele que ao invés de tudo reduzir à esfera de ação que lhe cabe, na verdade expõe o conflito entre as esferas da cultura justamente pela superposição de uma delas, causando um novo desequilíbrio, podemos ler em Droysen que a história é tudo, menos meio para que se possa imitar grandes ações. Baseado na idéia de que o objeto da história é a anomalia, e não a analogia, jamais a identidade da lei com o evento, e portanto da lei consigo mesmo,

mas sim o descompasso entre sentido e ação, ele dirá que a busca de monumentos será adequada para “a etiqueta” e para “as convenções”, para as coisas que “se repetem”, mas jamais para a história.<sup>12</sup> Formação não é pois seguir um modelo prévio.

A segunda forma de conhecimento histórico para Nietzsche é a antiquária. Diríamos que esta é a visão nietzscheana para a concepção orgânica da história em geral, ou seja, a visão que tem o instinto sobretudo conservador e preservador, em que qualquer mísera manifestação dentro de um horizonte – ou corpo – determinado possui significado como parte deste todo. É útil para a vida, segundo Nietzsche, por justamente configurar um horizonte. Mas é deletéria à vida porque não somente ela, ao tentar preservar, se esquece de criar, e, ainda por cima, tenta preservar tudo indistintamente, e, assim, não estabelece qualquer diferença entre os fenômenos. O selo do passado lhe basta, e, assim, os efeitos dos pensamentos de Lutero ou das conquistas de Alexandre Magno são tão importantes quanto um utensílio pessoal que lhes tenha pertencido. Também já havíamos visto em Droysen que o presente em momento algum pode ser confundido com experiência imediata. Presente, se nos permite usar a linguagem de que o próprio Nietzsche se vale e a qual Hans-Georg Gadamer dará lugar privilegiado, é o horizonte. A diferença entre o horizonte do antiquário e o horizonte de Droysen, Nietzsche e Gadamer está justamente no estranhamento que o primeiro negará por completo. Para Droysen, mesmo o presente, diríamos mesmo sobretudo o presente é instável, jamais uma fonte segura de identidade.

A terceira forma de perceber a história seria a crítica: nela, nos parece que tanto a utilidade quanto a desvantagem estão em um ponto só, a saber, o risco. O risco que Nietzsche percebe muito bem, e que, neste ponto, parece burilar o que fora antecipado por Droysen, o risco de saber herdar o passado. Sim, porque a crítica é de fato a possibilidade de esquecer o passado, mas este esquecimento não é simplesmente ignorá-lo, mas reconhecê-lo sim em todo o seu poder como pressuposto que informa as vidas dos homens e das culturas, mas um pressuposto que não é dado e natural, e sim algo que também já foi criado. É algo que se disfarça por natureza

---

<sup>12</sup> Cf. DROYSEN, J.G. *Historik*, Ed. Leyh. p.250.

dada, mas que também já foi, segundo Nietzsche, esforço de superação de um outro passado. Trata-se de saber andar com grilhões. É um reconhecimento radical da estrutura trágica da história, conforme vimos no próprio Droysen, uma estrutura em que a consciência é sempre tardia e toda busca por origens absolutamente vã, conforme vimos nos próprios estudos de Droysen sobre a Grécia, na qual, segundo ele, nem mesmo os mitos refletiriam uma certa naturalidade que expressaria identidade absoluta do homem com a natureza.

Mas as próprias semelhanças entre Nietzsche e Droysen não seriam espantosas, pois, como afirma o filósofo, nestas três maneiras estaria a possibilidade da história ser útil para a vida. Todavia, a ambição de fazer da história ciência teria justamente aniquilado a possibilidade da história recuperar este elo com a vida. E Droysen quer fazer da história ciência, sem que considere todavia que uma tal tipologia, como elaboraria Nietzsche, tenha perdido seu sentido na Europa e na Alemanha do século XIX.

Devemos todavia ainda ressaltar alguns aspectos da crítica de Nietzsche aos efeitos que a historiografia produz, ou mais ainda, o que ela pressupõe: uma idéia de justiça, teleologicamente concebida, que implica a ausência absoluta da participação do historiador naquilo que ele descreve. Sua necessidade cosmopolita de tudo englobar e ver sob um determinado processo cultural – um processo de formação da *Bildung* segundo a visão de Nietzsche – faria de seu imenso saber algo absolutamente destacado de si mesmo, um saber que não o transforma. De fato, é realmente intempestiva a pergunta do filósofo<sup>13</sup>:

Suponhamos que alguém se ocupe com Demócrito, então a pergunta sempre fica para mim na ponta da língua: Por que não Heráclito? Ou Filon? Ou Bacon? Ou Descartes? – e assim por diante. (...) O passado não é grande o suficiente para encontrar algo em que vós não vos apresentais de maneira tão risivelmente arbitrária?<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Sem citar o filósofo, Reinhart Koselleck levanta questão idêntica em artigo escrito em 1979, denominado “Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft” (“Sobre a necessidade que a ciência histórica tem da teoria”), que pode ser encontrado em sua coletânea de textos teóricos *Zeitschichten*. (Cf. Bibliografia)

<sup>14</sup> NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva*, p. 45

Desta vez Droysen não teria chegado a uma pergunta tão precisa: a história como pesquisa e conhecimento se mostra necessária quando não é indiferente o referente que ela toma como “objeto”. O máximo a que Droysen chega é o de pensar que os objetos da história são “anômalos”, e, neste sentido, jamais indiferentes. Mas ainda não nos contentamos. A busca da “marca trágica” em Droysen é o mesmo que Nietzsche pede para os historiadores, ou seja: o evento insubstituível e irredutível.

O problema não é de fácil solução, pois Droysen, como veremos, ao mesmo tempo que defende a permanência do trágico alertando para a impropriedade da eleição do Estado como objeto principal dos estudos históricos, por outro lado, e ainda mais, em consequência deste alerta, exigirá que o historiador possa ver a conexão entre as diferentes forças éticas da vida. Isto poderá resultar na ambição integralmente intelectualizante em tudo compreender e aceitar a partir da universalidade ambicionada - é o risco do projeto da *Bildung*. Quando o saber se volta somente para o saber, os objetos podem se tornar indiferentes, e, neste sentido, estão longe da própria definição dada por Droysen para o objeto mais apropriado da historiografia como sendo a anomalia. Segundo Nietzsche, porém, e aí possivelmente reside a sua principal diferença em relação a Droysen, a anomalia só poderia ser aceita se descartássemos a visão de processo, que tudo concebe e absorve e nada ama e por nada se deixa arrebatado. A conclusão seria a apatia, o estar em todos os lugares não estando em qualquer lugar, ou, nas palavras de Nietzsche, “perder cada vez mais este sentimento de estranheza, não se espantar excessivamente com coisa alguma e, por fim, estar contente com tudo – é isto que se chama de sentido histórico, de cultura histórica”.<sup>15</sup> Se lembrarmos as palavras de Gadamer, que certamente refletem uma tradição sobre o conceito de *Bildung* de que Droysen faz parte, é de se perguntar qual universalidade é possível, ou seja, como se pode ter noção de processo sem que se deixe pertencer ao presente. É a questão que já foi formulada em capítulo anterior: como refletir a eternidade sem todavia ser a própria divindade, e, ainda por cima, ser criativo justamente por refletir esta eternidade? Mais ainda: Droysen demonstrará a singularidade da história como forma de pensamento sobretudo quando preservar nela

---

<sup>15</sup> NIETZSCHE, F. *Segundas considerações intempestivas*, p.62

a centralidade da experiência trágica que já se dissolvera com Hegel e que, claro, estaria presente em toda pretensão de objetividade historiográfica.

Seria o caso de assumir de imediato que em Droysen está fortemente presente o ideal da *Bildung*, que, neste aspecto, não seria uma ideologia de conforto burguês, mas sobretudo o símbolo de sua tragicidade. Ou seja: Droysen não pensa somente na autonomia de uma determinada forma de saber – a historiografia – mas se empenha sobretudo em ver na história a constituição do próprio saber mesmo, sem com isso deixar de reconhecer limites, ou seja: de um saber que não se reduz a outro, e, por isso, é imprescindível. Um saber que contribui.

Antes de prosseguirmos, duas perguntas deveriam ser formuladas: deveria Droysen ser visto como mais um alvo pressuposto das críticas de Friedrich Nietzsche? Ou ainda mais: se quando falou da lembrança como visão objetiva de nosso ser subjetivo, ou seja, como a capacidade de enxergar a própria situação histórica, podemos concluir que esta visão objetiva realizada na e pela lembrança pressupõe necessariamente uma cisão – e o que seria a vida europeia descrita por Droysen como uma vida cindida? **Haveria dois modos de cisão?**

Respondendo à primeira pergunta, acreditamos em um primeiro momento que não; simplesmente Nietzsche tematizará questões já presentes de outra maneira em Droysen. É pena que não encontremos no escrito do filósofo qualquer referência a Droysen<sup>16</sup>, pois há passagens nas quais vemos o espírito do historiador fortemente presente. A própria exigência de Nietzsche de que a origem da cultura histórica “precisa ser ela mesma conhecida uma vez mais historicamente; a história precisa resolver o próprio problema da história, o saber precisa voltar o seu ferrão contra si mesmo”,<sup>17</sup> já vinha sendo cumprida em larga medida por Droysen, e deste aspecto vem a necessidade de comparar o nosso historiador com Nietzsche. Através desta breve comparação, ou antes deste contraste poderemos ver melhor as possíveis contradições do próprio pensamento de Droysen, e, assim, as próprias sutilezas não só do autor da *Historik*, mas da própria idéia de história que vigorava na cultura

---

<sup>16</sup> Como era renomado em vida, dificilmente Nietzsche deixou de saber da existência de Droysen, nem que este conhecimento pelo filósofo tenha sido mediado por Jacob Burckhardt, admirador de Droysen e que era admirado por Nietzsche.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F. *Segundas considerações intempestivas*. p.69.

intelectual alemã no século XIX. Possivelmente Nietzsche se irritaria justamente com o papel destacado à *Bildung*, e, por extensão, à importância da “moralidade” expressa na eticidade em Droysen e, ainda mais, não gostaria dos termos providencialistas nem do luteranismo do historiador, ainda que tal religiosidade tanto contribua quanto embaralhe uma ênfase da história no presente, e não no futuro – basta lembrar que Droysen dirá que o método histórico não habilita o seu praticante a enxergar a “entrada do templo”, e que será cegado aquele que se arroga enxergar a luz pura. Mas não temos documentos que atestem; apenas levantamos a hipótese.

Para que possamos responder a segunda pergunta precisamos entrar assim em um ponto importante do pensamento sobre a idéia de *Bildung*, no qual Droysen terá papel destacado. Se focássemos somente a sua avaliação da crise européia, sua concepção de história facilmente poderia ser enquadrada dentro da nostalgia romântica e conservadora de um passado idealizado. Apostamos que deve ser lida todavia como sintoma de um luterano liberal-nacionalista que se examina. É inevitável a questão: ao negar de um lado à filosofia hegeliana o seu direito absoluto sobre a história como conhecimentos dos fins últimos, e, mais ainda, ao tentar relativizar a ascendência da filosofia como o único lugar em que a *Bildung*, o saber absoluto e desinteressado, pode se realizar plenamente, e ao avaliar, do outro lado, os efeitos nocivos das ciências naturais, que, segundo Droysen, tiram do homem suas raízes e o separam da vida, o que estaria ele defendendo, senão a afirmação de uma história capaz de ser o lugar da *Bildung*, sem todavia cair no otimismo ingênuo que se manifesta seja na ilusão do conhecimento objetivo, seja na da afirmação do progresso linear da civilização européia? De alguma maneira, Droysen já percebera que a história poderia tanto ser útil quando prejudicial à vida, como apontaria o filósofo pouquíssimo tempo depois. Mesmo podendo ser prejudicial quando simplesmente segue métodos alheios, a História pode ser a própria *paideia* – mais do que uma simples fonte de *paideia*. A pergunta é necessária: **Como, mesmo com uma visão pessimista de seu próprio presente, pôde Droysen ver na História a essência da própria *Bildung*?** Orquestrar tais elementos em seu pensamento poderá nos ajudar a montar um quadro do pensamento de Droysen que certamente ajudará a dar um perfil do intelectual alemão do século XIX, principalmente o intelectual assumidamente

burguês, muito mais sofisticado do que o traçado por aqueles que julgaram ser seus algozes no início do século XX (avaliação ainda muito sedutora para muitos intérpretes de hoje). Parece que, justamente por ser condenado com alguma pressa por adotar posturas epistemologicamente ingênuas, o pensamento alemão sobre a história durante o século XIX sequer pôde se defender, não sendo chamado a mesmo ao debate em que é observado enquanto fala de si mesmo. O contraponto com Nietzsche tem um propósito muito claro: pode-se falar sim em uma concepção ativa da história, e, pelo que lemos em Nietzsche, a história também leva à resignação e à ação (ainda que os historiadores, segundo ele, estão mais empenhados na primeira), mas todavia, com a leitura de Droysen, vale a pena mostrar como ambas estão ligadas medularmente. Ou seja, há uma cisão na Europa em si, uma cisão particular e específica, e uma cisão que é essencial ao próprio modo histórico de pensamento. Mas a separação é didática, em larga medida.

Um possível caminho para a resposta nos parece pois ser o seguinte: Droysen deseja evitar a polarização que ele, em sua fase helenista, via expressa na literatura grega nas figuras de Ésquilo e Eurípides. Como já vimos, Ésquilo representa o primeiro passo de tentativa de superação de visão resignada da história, na qual não há escapatória nem ajuda, mas culpa, e, portanto, participação. Ou seja, com outras palavras, Droysen diz que a visão resignada não se cria tanto pela previsibilidade das leis, mas na verdade ela se define pela descoberta de uma estrutura superior, opressora e necessária a qual não se tem acesso por um fato contingente. Do outro lado, teríamos Eurípides como modelo. Com o autor de *Medéia*, “a arte deixa de ser uma configuração necessária e fechada em si mesma; ela é uma forma capaz de assimilar qualquer conteúdo.”<sup>18</sup> Este é evidentemente o risco do historiador e da hermenêutica; em momento algum o que se entende por criatividade deve deixar de ser “espelho da eternidade de Deus” e passar a ser uma expressão arbitrária, uma degeneração da idéia de liberdade (*Verwesung der Freiheit*). É bom então que se tenha em mente o seguinte: a consciência de culpa de Ésquilo, ou seja, a perda da naturalidade expressa na inocência da identidade absoluta do homem com o mundo

---

<sup>18</sup> DROYSEN, J.G. *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*. p. 287. Die Kunst hat aufgehört in sich nothwendigerweise und geschlossene Gestaltung zu sein; Sie ist eine Form, die fahig ist, jeden Inhalt in sich aufzunehmen.

não leva necessariamente ao desvario da imposição arbitrária da vontade. Não estamos a dizer que é este o pensamento de Nietzsche, mas simplesmente preparando o caminho para a compreensão de que o significado do pensamento histórico, em Droysen, não pode se prender a um dos dois pólos. Os dois tragediógrafos são mais do que meramente ilustrativos: apontávamos no início do capítulo que estava em jogo a importância da experiência trágica em Droysen, experiência que Hegel tentara apagar através da idéia de reconciliação.

#### 4.3.

#### **À sombra da cruz suástica: uma auto-crítica hermenêutica.**

Podem parecer que estamos simplesmente tentando limpar o terreno, desobstruindo o caminho de obstáculos que não nos permitam ter uma visão pura de Droysen. Mas não é o nosso caso. Nem por isso, porém, deveremos simplesmente aceitar acriticamente tudo que é dito sobre o século XIX, principalmente sobre a ciência histórica. E Nietzsche, claro, não é o caso mais grave. Não podemos todavia perder de vista o nosso próprio horizonte, e parte deste dever pode ser cumprido se tentarmos ver o que forma a nossa própria imagem do intelectual alemão do século XIX. Sem medo de errar: é o homem da *Bildung*. Isto não somente porque o termo *Bildung* (formação, cultura), *gebildeter Mensch* (homem culto), aparecerá em textos de quase todo o espectro das ciências do espírito, sendo pois um formidável instrumento de análise. Mas sobretudo porque nos parece ser uma consequência do que foi exposto até o momento. Mas é necessário avançar vagarosamente. Dizíamos que o termo *Bildung*, por mais que ainda seja utilizado por alguns autores destacados em suas respectivas áreas (Hans-Georg Gadamer, Walter Schulz, Thomas Nipperdey, Jörn Rüsen), se apresenta vulgarmente como a roupagem do intelectual oitocentista auto-centrado e distante do mundo. É a imagem difundida por autores como Norbert Elias e Fritz Ringer, que tentaram provar como a cultura alemã, desde o século XIX, criou para si mesma uma imagem em que não havia espaço para a falha e o erro, compondo assim um código de conduta distante da realidade, absolutamente ideal e exigente, sendo que tal código ideal e alheio ao “mundo real” seria reforçado por uma

vida política imatura e quebradiça compensada pelas elegias de Hölderlin e as *Kinderszenen* de Schumann.

Mencionar tais interpretações serve a um papel: descrever parte da situação hermenêutica atual. Afinal, ler um autor do século XIX alemão implica, em nossos dias, uma série de questões. E quando se trata do conceito de história, a questão se torna ainda mais presente. Qualquer estudo sobre a história alemã, principalmente sobre a consciência histórica alemã que não se distancie muito da primeira metade do século XX, inevitavelmente se põe à sombra da cruz suástica. É forçoso admitir que muitas das nossas imagens sobre o século XIX alemão estejam formadas a partir do molde criado pelos anos entre 1933 e 1945, e se não é interessante ignorar algo que simplesmente está presente como questão histórica (o nacional-socialismo) não nos parece também a melhor alternativa ver todos os momentos da história alemã como eventos que pavimentaram o caminho para Adolf Hitler. Este é de alguma maneira o pathos da obra de Fritz Ringer<sup>19</sup> ao ver todo intelectual alemão, principalmente aquele dedicado às ciências do espírito, um mandarim inteiramente alheio à realidade social, cultural e econômica da Alemanha. Em um outro estudo bastante difundido, desta vez feito por Elias, podemos encontrar a descrição das raízes do mal alemão do século XX através da intolerância alemã com o erro e de sua busca de pureza:

A auto-imagem alemã dificilmente propicia qualquer orientação aos indivíduos, quando têm que valer-se apenas de seus próprios recursos. Não estava ligada a um código específico de conduta que dotasse os indivíduos, como ocorre com a auto-imagem britânica, de um padrão moderadamente firme, internalizado como uma camada de sua própria consciência, e pelo qual podiam julgar os outros assim como a si mesmos. (...) **O ideal alemão, o código de comportamento, não fazia**

---

<sup>19</sup> RINGER, Fritz. *O Declínio dos mandarins alemães*. p. 35. “Houve algum protesto intelectual na Alemanha do século XVIII; mas este protesto concentrou-se nos eternos problemas da condição humana, mesmo quando tratava, por implicação, das deficiências contemporâneas dos arranjos sociais alemães. Os homens eram tratados como meios, e não como fins, e o indivíduo mais bem-dotado intelectual e espiritualmente pesava pouco na balança do poder arbitrário e da convenção bárbara: foi esse o lamento recorrente na literatura, na filosofia moral e na teoria social da Alemanha do século XVIII. Os remédios propostos implicavam um afastamento parcial da situação existente, bem como a revolta total contra ela. Os temas eram sempre os mesmos: o puro saber, a contemplação absolutamente desinteressada do bem e da verdade, é a principal vocação do homem. Serve melhor a humanidade quem cultiva ao máximo o seu próprio espírito; pois o mundo não tem propósito e realidade em si mesmo”

**concessões às fraquezas e imperfeições humanas. Suas exigências eram absolutas e inflexíveis.<sup>20</sup>**

Elias não somente pressupõe um comportamento ideal ou desejável – que, no caso, seria tangível nos britânicos –, ele parte do princípio, ao menos ao tratar dos alemães, de que a cultura é uma segunda natureza sem fraturas internas, e, quando estas existem, as conseqüências podem custar milhões de vidas humanas. Além de ver na cultura britânica uma estabilidade objetiva e dada, o pressuposto desta afirmação da auto-imagem do alemão é a vivência radical de um divórcio entre sentido e ação, entre exigência e realização. Não nos interessam neste estudo os britânicos, por isso apenas ressaltamos que é absolutamente fundamental, neste registro, pensar a partir de Droysen que **não há** problema em si neste divórcio entre sentido e ação – ele é essencialmente trágico, e, ainda que no momento ainda não tenhamos tratado exatamente de hábitos e condutas do povo alemão ou de alguma de suas camadas, a própria idéia de *Sittlichkeit*, de conduta ética, terá para Droysen um lugar central. A questão se apresenta da seguinte forma: Droysen reconhece a crise da própria Europa, tinha sensibilidade para perceber no ato da compreensão uma faceta trágica que daria contornos e não exatamente “otimistas” do conhecimento histórico, mas nem por isso deixou de ver nas forças éticas da vida o elemento central da história. Sob este ângulo, Droysen torna-se um autor que é capaz de problematizar a idéia por vezes muito abstrata e vaga do “intelectual alemão”.

A visão do intelectual burguês do século XIX se disseminou de tal modo por todo o espectro ideológico, que não somente especialistas acadêmicos como Elias ajudarão na sua perpetuação. Na verdade, é uma imagem que já encontramos, por exemplo, em Ernst Jünger em sua obra *O Trabalhador*, onde vemos a Alemanha descrita como uma paisagem “de gelo e fogo”, hostil à burguesia desejosa de conforto e tranquilidade, incapaz de compreender o movimento incessante da história. É nele que lemos: “olhando para mais de um século de história alemã, é com orgulho que

---

<sup>20</sup> ELIAS, N. *Os alemães*. pp.288-9

afirmamos que fomos maus burgueses”.<sup>21</sup> E mais do que simplesmente afirmar orgulhosamente um quase metafísico caráter anti-burguês do alemão, Jünger sempre mostra que o burguês é aquele que tenta se assenhorar da vida, tornando-a confortável e domesticada, deixando de enxergar sua periculosidade essencial e se iludindo com ideais de segurança e universalidade<sup>22</sup>. A própria referência a autores de espectros ideológicos e campos culturais tão diversos mostra a difusão e conseqüente cristalização da imagem do burguês oitocentista; não estamos negando que existia de todo tal tipo de burguês, mas não se pode negar que a própria burguesia (admitindo aqui que Droysen era um burguês) também participava de sua crítica. A frase de Jünger é apropriada e podemos convertê-la em pergunta: teria sido Droysen um mau burguês?

Vejam os brevemente as palavras de autor bem mais famoso que Ringer ou mesmo Elias.: o filósofo marxista húngaro Georg Lukács, em 1923, definirá o pensamento burguês sobre a história de uma maneira tal que nesta definição dificilmente reconheceríamos Droysen. E tal prova de incompatibilidade dos termos de Lukács com o que estamos desenvolvendo sobre Droysen não somente poderá ser demonstrado quando tratarmos do conceito de *Bildung*, mas sobretudo porque na própria idéia de ciência, já analisada no primeiro capítulo, vemos na proposta droyseana algo que Lukács via como uma lacuna do pensamento burguês:

Posto que seu ponto de partida e seu objetivo é, mesmo que por vezes de modo inconsciente, sempre a apologia da ordem vigente das coisas ou ao menos a comprovação de sua imutabilidade, o pensamento burguês necessariamente encontra aqui um limite intransponível (...) pois o [pensamento burguês] ou bem supera voluntariamente o processo histórico e concebe a organização do presente como eternas leis naturais que (...) não se realizaram de todo no passado ou apenas parcialmente. Ou bem precisa retirar do processo histórico tudo que faz sentido, ficando apenas na “individualidade” das épocas históricas (...)<sup>23</sup>

<sup>21</sup> JÜNGER, E. *O Trabalhador*. p.49.

<sup>22</sup> Ibid, p.77. “O burguês (...) deve ser concebido como o homem que reconhece a sua segurança como um valor supremo e que determina a condução de sua vida de acordo com isso.”

<sup>23</sup> LUKÁCS, G. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. p.220. Das bürgerliche Denken muss jedoch, da sein Ausgangspunkt und sein Ziel stets, wenn auch nicht immer bewusst, die Apologie der bestehenden Ordnung oder wenigstens der Nachweis ihrer Unwandelbarkeit ist, hier auf eine unübertretbare Schranke stossen. (...) Dann es muss den Geschichtsprozess entweder vollends aufheben und die Organisationsformen der Gegenwart als ewige Naturgesetze auffassen, die sich in

Por mais que tenhamos destacado apenas um trecho do complexo pensamento de Lukács, ele no momento nos basta para que compreendamos os riscos que envolvem uma interpretação do pensamento alemão sobre a história. Lembremos o que dizíamos no segundo capítulo: de forma alguma podemos ver em Droysen alguém que compreende o presente como um lugar de aplicação de leis naturais e eternas. Bem visto, pudemos compreender na verdade que o presente é uma possibilidade que se conquista a partir de uma tensa relação com o passado.

Recentemente, algumas pesquisas indicam caminhos que ultrapassam os perigos oferecidos pelas visões sempre autorizadas de autores como Nietzsche e Lukács. Em estudo erudito, Georg Bollenbeck<sup>24</sup> acusará o limite deste tipo de análise – sem indicar diretamente este ou aquele autor – afirmando que uma tal filosofia da história em versão nacional (a história alemã marcada pela irresponsabilidade, auto-engano ou covardia das próprias elites culturais e intelectuais) pode fazer sentido, mas não resiste à análise dos textos. *Bildung* se mostra porém como um termo realmente impreciso, mas em geral sua definição gira em torno do elogio do saber teórico, divorciado do trabalho cujo resultado imediato é o maior objetivo. Para Georg Bollenbeck, por exemplo, isto é tradução de um individualismo baseado na idéia de vocação protestante, e que, por isso, não exclui de modo algum a atividade piedosa neste mundo. É um fenômeno que não se pode dissociar mesmo do protestantismo, e, dado o luteranismo de Droysen, precisamos admitir que Bollenbeck não está longe da verdade.<sup>25</sup> Mais ainda: protestante e moderno, pois justamente seria um movimento antifeudal, ou seja, por ser individual e fomentar o desenvolvimento das potencialidades de cada indivíduo, a *Bildung* seria a marca de uma suposta burguesia culta. Vale lembrar que Bollenbeck inicia seu livro sobre o lugar dos intelectuais na sociedade alemã ao lembrar da tentativa de veto ao direito de

---

der Vergangenheit (...) bloss unvollkommen oder gar nicht durchgesetzt haben. Oder es muss alles bei der blossen "Individualität" der Geschichtsepochen (...) stehen bleiben.

<sup>24</sup> Cf. BOLLENBECK, G. *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*.

<sup>25</sup> Ibid, p.165 passim.

voto àqueles sem diploma universitário<sup>26</sup>. O estudo de Bollenbeck, indispensável no tratamento do tema da *Bildung*, peca pelo seu próprio e principal mérito, a saber, sua enciclopédica abrangência, faltando-lhe análises mais sutis de autores específicos. Droysen que, apesar de não ter a centralidade de Goethe e Schiller para a cultura alemã, merece um cuidado maior por sua rara sensibilidade capaz de articular, no século XIX, as idéias de moralidade e crise histórica – somente isto já torna sua ausência no livro de Bollenbeck uma lacuna.

Günther Buck por sua vez enfatizará a idéia do saber da *Bildung* como desapegado da prática, só que de maneira ainda mais radical. Para Buck, homem culto é todo aquele que pode ser definido como um homem que tem a si mesmo como tema, que não é constrangido pelos afazeres cotidianos, e que faz de si mesmo meio e fim, um ser quase absoluto<sup>27</sup>. Trata-se de uma versão do que Hegel dizia ser o próprio fim da fenomenologia do Espírito – a experiência que a consciência faz de si mesma a leva a concluir que todo o processo indica esta experiência, ou seja, ela faz de si mesma seu objeto. No caso de Buck, trata-se de uma visão idealizada em demasia, pois tal concepção otimista de homem não poderemos encontrar em Droysen, que verá na história algo de que simplesmente não se deve livrar, mas apropriar, e na apropriação, o homem se coloca como reflexo criativo da eternidade de Deus – e de acordo com a definição de Buck, nos parece que o homem culto é o próprio Deus, pairando acima de qualquer circunstância. É sempre bom entender que esta apropriação, ao invés de transformar o homem em algo absoluto, lhe empresta a consciência de sua parcialidade, como vimos em Droysen. Por vezes, não nos espanta a crítica de Nietzsche ao homem culto como aquele desprovido de pathos, de circunstância e de horizonte. Mas não será necessário recorrer ao filósofo de Zarathustra para que seja considerada a importância de ser determinado, e por vezes nem mesmo a Droysen: já podemos lê-la em Hegel, que em sua filosofia do direito afirma: “na determinação o homem não deve se sentir determinado, mas na medida que observa o outro como outro, conquista justamente daí seu sentimento-de-si. A

---

<sup>26</sup> Donde se conclui que, como lembraram os social-democratas contra os conservadores agrários, Friedrich Schiller, um dos heróis da cultura nacional, não teria direito de votar.

<sup>27</sup> Cf. BUCK, G. *Rückwege aus der Entfremdung*. p.22

liberdade não está na indeternidade, nem na determinidade, mas em ambas”.<sup>28</sup> A questão parece oscilar claramente entre os termos propostos por Hegel, a saber, entre a determinação e a indeterminação, entre a consciência de ser situado historicamente e não se deixar confundir entre este estar situado e a ilusão de que a imediaticidade é portadora de sentido. Hans-Georg Gadamer será capaz de ajudar no debate em torno do conceito ao afirmar que

É a essência mais universal da formação [Bildung] humana tornar-se espiritual em uma universalidade. Ela exige o sacrifício da especificidade perante a universalidade. Sacrifício da especificidade tem todavia um sentido negativo: repressão dos instintos e com isto liberar-se do objeto dos mesmos e assim conquistar a liberdade para o seu próprio caráter objetivo.<sup>29</sup>

A passagem de Gadamer é notável, e não nos surpreende que a partir dela possamos entender a Bildung como base para a afirmação da responsabilidade em toda a historicidade: sim, o geral a que faz referência Gadamer não é o abstrato sem carne e osso, o abstrato sem terra e atemporal e utopicamente válido, mas na verdade a circunscrição de um horizonte a partir de uma perspectiva, ou seja, a ampliação que só é possível a partir de um ponto específico. Mais uma vez, porém Gadamer destaca lamentavelmente tal afirmação de uma análise concreta do pensamento de Droysen, colocando-a pura e simplesmente na trilha de Hegel. Não nos parece difícil concluir que tal sacrifício da especificidade perante a universalidade é o que dá forma ao próprio horizonte de interpretação. Tendemos todavia a concordar antes com a visão de Reinhart Koselleck, que, por mais que verifique a relação do ideal de *Bildung* com o protestantismo e a burguesia, não tenta ver a incipiente formação política alemã como motivo de vergonha que os alemães tentaram cobrir com bens culturais, ainda que seja interessante ressaltar que tal caráter incipiente da política alemã pressupõe

<sup>28</sup> HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. p.57. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das Andere als Andere betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl. Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides.

<sup>29</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode*. p.17. Es ist das allgemeinste Wesen der menschlichen Bildung, sich zu einem allgemeinen geistigen. Sie verlangt aufopferung der Besonderheit für das Allgemeine. Aufopferung der Besonderheit heisst aber negativ: Hemmung der Begierde und damit Freiheit von Gegenstand derselben und Freiheit für seine Gegenständlichkeit.

que haja alhures um desenvolvimento político modelar e maduro, pressuposto este sempre obscuro e não-assumido. Para Koselleck, enfim, a *Bildung* é um termo que não se deixa reduzir a uns tantos outros elementos sociais e políticos<sup>30</sup>. É um fator histórico genuíno, criativo. Sobretudo, ele seria elaborado a partir dos princípios de autodesenvolvimento e autoafirmação; princípios aparentemente iluministas, mas que na verdade já são a resposta histórica ao iluminismo. A tipologia básica da *Bildung* é a resposta da visão perspectiva do mundo sobre a visão total do iluminismo. Justamente esta ausência de uma instância superior que conforte e dê respaldo ao homem, obriga o homem ao seu próprio desenvolvimento; e aí, ao contrário do que impõe a habitual figura do homem culto e contemplativo, a *Bildung* conduz à *vita activa*. A consequência social é evidente, segundo Koselleck: nenhuma autoridade se impõe simplesmente pela sua força. **A *Bildung* capacita o homem a criticá-la**<sup>31</sup>.

Não partilhamos em todos os instantes com o otimismo conceitual quase absoluto de Koselleck: como já dissemos, em nosso trabalho, ele é sobretudo um excelente instrumento de comparação, pois lembrando a própria visão que Droysen tinha se sua situação intelectual e cultural, é absolutamente indispensável um conceito que viabilize o debate entre correntes que ultrapassem as fronteiras disciplinares – historicismo, ao final das contas, é um termo que desafina quando nos deparamos com Hegel, e romantismo, ou historiografia romântica, é um outro conceito que definitivamente não cabe no próprio Droysen. E, de mais a mais, também gostaríamos de lembrar que a crítica de Nietzsche à historiografia é antes baseada não exatamente em um historicismo que vagueia entre Herder e Ranke, mas sim na própria *Bildung*, ou seja, na capacidade formativa do saber histórico. Nietzsche mesmo dificilmente poderia entrar em um diálogo com os autores da tradição historicista a não ser pela pura e simples oposição. Queremos mostrar que não é bem o caso, e, assim, a própria idéia de história pode receber melhor tratamento se for pensada a partir da *Bildung*, e não a partir do historicismo, termo cuja capacidade de dialogar seja com o “vitalismo” da vontade da potência nietzscheana ou com o “universalismo” da filosofia do espírito

---

<sup>30</sup> KOSELLECK, R. “Einleitung – zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung”. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, p.13.

<sup>31</sup> Ibid, pp. 19-21.

absoluto de Hegel é bastante reduzida. E *Bildung*, justamente por apostar no futuro, no devir, em uma idéia de *Bildung* como formação-de-si e não na formação para algo exterior, é capaz de dialogar com ambos, sem todavia se confundir com este ou aquele autor. Koselleck todavia parece ter esquecido de ver o que a idéia de *Bildung* indica: sim, sua quase onipresença no pensamento alemão a torna em si um objeto digno de estudo. O problema é: a *Bildung* é sempre uma *Bildung* para uma coisa, mesmo que seja para si mesmo, mesmo que seja em direção a uma forma que dê conta do saber que se transforme a si mesmo em objeto. O problema é que isto parece ser aplicável somente para a filosofia do absoluto de Hegel. Como resolver um problema que já apareceu no primeiro capítulo? O interessante é que neste caso a história irá se acotovelar entre a filosofia de Hegel e a de Nietzsche: no caso da primeira, a *Bildung* só seria possível nos moldes da filosofia do absoluto; considerada as fraturas da filosofia da história, expressas na idéia de destino e na tentativa de tratamento narrativo-hermenêutico das contingências, não cairíamos nas garras da crítica nietzscheana, em que nenhuma *Bildung* histórica é mais possível? Enfim, Koselleck descreve o caminho histórico da *Bildung* sem todavia mostrar os diferentes momentos concretos que o termo assume – em Hegel, em Droysen, em Nietzsche, e, sobretudo, o que isto significa para a imagem do intelectual burguês alemão do século XIX. Neste sentido, a tipologia elaborada por Koselleck é útil, mas insuficiente. Será necessário retornar a Hegel para que possamos refazer um debate em torno do termo, ainda que tal debate jamais tenha se dado explicitamente e que nos terá sido útil se demonstramos como a *Bildung* é justamente esta capacidade de crítica.

#### **4.4. Concepção de *Bildung* em Hegel e Droysen.**

Lamentavelmente não é este o espaço para uma exposição detalhada da evolução do conceito de *Bildung* – seria necessário, para tanto, analisar textos de Lessing, Goethe, Schiller, Herder e Wilhelm von Humboldt, para ficar em alguns

nomes mais evidentes. Haveremos de nos contentar com parte do pensamento de Nietzsche em que a *Bildung* já é criticada,<sup>32</sup> e sobretudo com Hegel e Droysen.

É comum e até mesmo esperado verificar em Wilhelm von Humboldt a semente do projeto da *Bildung* que não se dê no âmbito ficcional – onde Goethe terá papel destacado. Em Humboldt podemos de fato encontrar semelhanças com o que posteriormente veremos em Droysen; para Humboldt, a *Bildung* sobretudo é o rótulo que englobará em si a **possibilidade** de aperfeiçoamento individual do homem, aperfeiçoamento que não pode ser atribuído pelo Estado. Humboldt entrou para a história como um dos grandes teóricos do liberalismo justamente por ver no Estado um órgão menos capaz de fomentar, mas sobretudo de garantir, através da segurança, o terreno livre para o desenvolvimento da capacidade de cada indivíduo<sup>33</sup>. Um autor como Ernst Jünger certamente pensa em nomes como o de Wilhelm von Humboldt ao talhar o perfil do burguês alemão que deseja segurança. Mas a segurança aqui é mais do que estabelecimento de ordem civil: a argúcia de Jünger ao evitar mencionar nomes certamente o livrou da tarefa de explicar por que um Hegel, que fez o elogio do Estado (como faria também Jünger), de alguma maneira também desejava uma certa segurança com sua filosofia do absoluto em que todos os momentos, mesmo o mais insignificante, indicavam um caminho para a verdade – ou seja, tinham sentido. O problema não está tanto em criticar ou elogiar o Estado, mas sim em ver em algum momento uma possibilidade de asseguramento. A preocupação de Humboldt era perceber que a religião, ou seja, o meio através do qual o homem poderia representar para si mesmo uma idéia de perfeição, era algo que simplesmente dizia respeito ao interior da alma humana, à qual o Estado não poderia ter acesso. Humboldt descreve um mundo cindido, em que Estado e Religiosidade estão separados (portanto,

---

<sup>32</sup> Ainda que a freqüente recorrência de Nietzsche a Goethe e Schiller – o filósofo abre seu texto sobre história com uma citação do primeiro – nos faça levantar a hipótese que Nietzsche não se posicionava contra o projeto da *Bildung* em si, ao menos não como ele pode ser encontrado nos dois autores acima, mas sobretudo se posicionava contra o que foi feito dele, principalmente na historiografia.

<sup>33</sup> HUMBOLDT, W.v. *Werke. Bd. 1* p.121. “Eu retorno agora (...) à questão se o Estado pode ou não agir sobre a moral dos cidadãos através da religião. (...) Toda formação tem como origem o interior da alma, e pode ser somente possibilitada através de instituições externas, jamais por estas produzidas.” *Kehre ich jetzt (...) auf die Frage zurück, ob der Staat durch die Religion auf die Sitten der Bürger wirken darf oder nicht? (...) Denn alle Bildung hat ihren Ursprung allein in dem Innern der Seele, und kann durch äussere Veranstaltung nur veranlasst, nie hervorgebracht werden.*

civilidade e virtude também), e que por isso a perfeição humana, ou seja, a possibilidade de que fossem atendidas todas as dimensões humanas, seria na verdade atingida pela ação e pelo sentimento que a religião permitia. Todavia, Humboldt vê uma inédita produtividade nesta separação entre religião e Estado. Para ele, “a religião era em outros tempos somente um meio de coerção, e por isso agora ela é meio de formação”.<sup>34</sup> Tirando-a das amarras do Estado, a religião seria pois capaz de ser nacional e restrita por fronteiras, e assim, poderia realizar sua humanidade e seu ideal de perfeição abrangente.<sup>35</sup>

Veremos posteriormente como Droysen também pensava a *Bildung* através de um conjunto complexo de fatores – daí possivelmente a sua pouco explicada devoção por Wilhelm von Humboldt – mas não manterá o tom otimista em relação à capacidade de asseguramento da ordem civil pelo Estado; ou seja, não é porque o Estado deixa de ser um elemento conciliador que as outras esferas da vida entram em harmonia. Uma leitura nos próprios textos de época revela que os autores como Hegel e Droysen, que defendem o ideal da *Bildung*, em momento algum tentam pensá-la exclusivamente como exigência de distanciamento da realidade. Se a *Bildung* através do pensamento histórico de Droysen será possível pelo despertar do sentido para a realidade, ela terá de se cumprir minimamente quando justamente mostrar que há uma diferença entre saber distanciado da realidade e o saber que é capaz de se criticar e se renovar como saber. Em Humboldt, vemos na *Bildung* realmente esta secularização da religião, mas em Droysen ela será sobretudo a capacidade crítica que se mantém mesmo quando se sabe que o Estado não mais cicatriza as feridas e imperfeições. Droysen fala em mudança e em liberdade; mas o “estar em si e para si”, nele, terá outro sentido. O homem culto não será o homem aperfeiçoado de Humboldt, em quem dificilmente vemos o elogio da imperfeição que Gadamer vê, por exemplo, em Johann Gottfried Herder. Já na filosofia da história de Hegel porém temos uma definição diferente do que é o homem culto, e que servirá de ponto de partida mais rico para a discussão com Droysen:

<sup>34</sup> HUMBOLDT, W.v. *Werke. Bd.1.* p.4. Daher war die Religion in jenen Zeiten nur Zwangsmittel, und daher ist sie jetzt Bildungsmittel.

<sup>35</sup> HUMBOLDT, W.v. *Werke Bd.I.*, p.5. Unsere Religion lehr keine nationale, sondern eine allgemeine Gottheit; ist Religion nicht des Bürgers, sondern des Menschen.

O homem culto é aquele que sabe imprimir em tudo o selo da universalidade, é aquele que renunciou à sua particularidade, e que age de acordo com fundamentos gerais. A *Bildung* é forma do pensamento; visto com mais proximidade, podemos ver que isto significa dizer que o homem sabe se conter, e não simplesmente age segundo suas inclinações e desejos, mas é alguém que se concentra. Com isso, ele dá aos objetos um campo livre e está acostumado a se comportar teoricamente.<sup>36</sup>

Quando Hegel diz que a *Bildung* é uma forma de pensamento, devemos tentar compreender isto em seu significado mais radical. *Bildung* não é uma quantidade determinada e selecionada de determinados conhecimentos; o homem culto age de acordo com fundamentos gerais, o que de modo algum significa dizer que ele obedece palavras-de-ordem ou simplesmente é escravo de utopias vagas, alguém que desconhece profundamente a realidade e as determinações. O homem culto é aquele que se livra das sensações imediatas e se desprende da ilusão de uma unidade naquilo que não é simples, mas sim complexo. Desta forma, ele percebe o objeto em várias de suas determinações, e não somente como representação de si mesmo ou de algo. Neste ponto são exemplares e elucidativos os comentários de Wolfgang Wieland sobre a primeira figura da experiência de si da consciência (a certeza sensível) descrita por Hegel. Para Wieland, mesmo na certeza sensível, a mais cotidiana e corriqueira forma de representação (isto é uma árvore, agora é manhã, etc), há uma ambição do absoluto. O absoluto já está no homem, donde se conclui que o absoluto não é uma substância verdadeira e pré-existente ao homem, tampouco algo que

---

<sup>36</sup> 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. Die Bildung ist Form des Denkens; näher liegt hierin, dass der Mensch sich zu hemmen weiss, nicht bloss nach seinen Neigungen, Begierden handelt, sondern sich sammelt. Er gibt dadurch dem Gegenstande, dem Objekte eine freie Stellung und ist gewöhnt, sich theoretisch zu verhalten. Podemos encontrar ainda em outros momentos de Hegel passagens que demonstram claramente que, para ele, a *Bildung* é esse caminho que o homem faz rumo à universalidade. Hegel dirá que “a *Bildung* é uma libertação, que “no sujeito é o trabalho duro contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos instintos bem como contra a vaidade subjetiva do sentimento e a arbitrariedade da preferência. Que ela seja trabalho duro, faz parte do desprazer que recai sobre ela. Mas através deste trabalho da *Bildung* a vontade subjetiva ganha e si a objetividade”. Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die blosse Subjektivität des Behmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfingung und die Willkür des Beliebens. Dass sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der *Bildung* ist es aber, dass der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt. Cf. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*. pp. 344-5.

somente se mostra no final, como poderia ser em uma tosca teleologia. Quando Hegel, de acordo com Wieland, mostra que a certeza sensível ao indicar um isto indica uma multiplicidade de “aquis” e “agoras” mesmo sem sabê-lo, o que se está mostrando é o percurso do absoluto – e é isto a *Bildung*. Não é um cânone a ser seguido, atingido e copiado, não é uma capacidade inata, não é a senha de uma sociedade secreta. Está dada como possibilidade, pois em todo instante, mesmo no mais corriqueiro, há a presença da vontade de absoluto<sup>37</sup>. É este o sentido de universalidade, mais do que aquele construído pela mera erudição. Disto tinha perfeita clareza o próprio Droysen, que escreveu em sua *Historik* que “a determinação do conceito de *Bildung* exclui a definição de um povo como culto porque ele tem uma multiplicidade de histórias, um sistema urbano altamente desenvolvido e uma variedade riquíssima de maneiras de bem-aproveitar e gozar a vida”.<sup>38</sup> – no que novamente não fazia senão refletir palavras de Hegel, que geralmente a bibliografia esconde. Assim como Droysen diria posteriormente, Hegel também era bastante reservado quanto à idéia de aperfeiçoamento sobretudo no que diz respeito à adoção de critérios que poderiam medir e determinar tal aperfeiçoamento<sup>39</sup>. Ou seja, *Bildung* é ação, mas não é sinal de “aperfeiçoamento” e desenvolvimento. Acreditamos que tanto em Hegel quanto em Droysen, como já havíamos dito em outro momento, tal ceticismo reside em uma posição crítica em relação às ciências naturais. O aperfeiçoamento é possível quando as possibilidades são limitadas anteriormente e previsíveis, aplicável sobretudo ao crescimento que pode ser observado na vida orgânica.

---

<sup>37</sup> Wieland diz em seu texto “Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit”: “não se pode ver o absoluto como um fundamento anterior ativo e simultaneamente como uma última instância. O absoluto é antes, como diz Hegel na introdução da Fenomenologia, “em si e para si entre nós”. Isto precisa todavia fazer sentido para o saber imediato e para o senso-comum do homem. O absoluto está ‘entre nós’ como ambição de verdade na medida em que está sempre relacionado com todas as formas e configurações de nosso saber, cuja essência já seria uma ambicionar pela verdade, não importando se nós queremos tal ambição ou não.” IN: FULDA, H. & HENRICH, D. *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, pp.79-80

<sup>38</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.252. Diese Begriffbestimmung der Bildung schliesst es aus, dass eine Zeit oder ein Volk schon darum gebildet ist, weil es vierlei Geschichtlichkeiten, hochentwickelten Verkehr, eine reiche Entfaltung von Wohlleben und Genuss hat.

<sup>39</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. pp.150-1.

Sensível a esta definição de Hegel, Jörn Rüsen perceberá porque, justamente por mesmo o mais insignificante dos atos terem sentido universal, a *Bildung* é o meio de reconciliar prática e teoria, ou ao menos de estabelecer um diálogo – neste sentido, diálogo é a capacidade de demonstrar, como exhibe Wieland, de que há um pressuposto em uma atividade determinada que não está consciente para quem a realiza. Não precisamos mostrar longamente que esta é uma tarefa absolutamente hermenêutica, ou seja, a de demonstração de pressupostos. Mas, retornando a Rüsen, a *Bildung* aí deixa exatamente de ser compensatória, e passa a ser um elemento central.

Como mera compensação a *Bildung* fortalece nos especialistas a ignorância perante o geral, fortalece a timidez perante a responsabilidade que ultrapassa a função técnica do saber prático e ainda fortalece a fraqueza do ego de sujeitos que simplesmente se sentem como funcionários, como peça útil de uma engrenagem, (...) homens cujos serviços podem ser alugados para qualquer fim.<sup>40</sup>

Um dos estudos que tratou com mais cuidado da relação entre crise europeia e a capacidade de formação da história e a partir da história é a tese de doutorado de Friedrich Jäger. Nela vemos que o autor ressalta a consciência de Droysen de que “a história não obedece a lógica da vontade humana”.<sup>41</sup>, logo, de que há estruturas objetivas capazes de solapar qualquer ilusão de identidade entre ação e sentido. Jäger todavia deixa clara qual é a estrutura que impede o homem de simplesmente se prostrar perante o reconhecimento destas estruturas objetivas, deixando a entender que o limite da eficácia pragmática da vontade não é causa do enfraquecimento da ação. O próprio reconhecimento deste limite, afirmará Jäger, convida à ação. Neste instante de reconhecimento de suas condições históricas, o homem “mostra plenamente sua necessidade de não ser mais uma vítima apática de condições objetivas, mas no conhecimento hermenêutico destas determinações objetivas ele pode simultaneamente se emancipar destas determinações”.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> RÜSEN, J. *Lebendige Geschichte*. pp. 86-7.

<sup>41</sup> JÄGER, F. *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung*. p.45.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.66

A definição de Jäger se encaixa muito bem nas passagens de Droysen, nas quais podemos ler que a caracterização do homem culto se dá pela “consciência das profundas raízes do presente”.<sup>43</sup> Todavia, a questão permanece. Não parece ser muito problemático ver que a *Bildung* não é um refúgio confortável, mas consciência de um processo; a questão é saber na verdade o que fazer desta consciência – e deste processo – quando se chega a uma visão angustiada, ou mesmo pessimista, da história. O problema se encontra naturalmente em perceber a articulação entre a consciência do processo histórico – que poderia resultar em uma perspectiva resignada – e o fato desta consciência se dar em um instante determinado, em um presente específico. Segundo Droysen, *Bildung* significa:

A consciência sobre a relação dos tempos passados, sobre o manter-presente dos tempos passados, sobre o ter revivido espiritualmente os passado. E tal revivesvência espiritual deve ser feita, para que se possa decidir e agir a cada momento na consciência e na seqüência desta continuidade, mas que se prossiga com o devir das coisas de acordo com o seu percurso e sentido conhecidos<sup>44</sup>.

Uma leitura das preleções sobre as guerras de libertação, curso oferecido por Droysen no início da década de 40, nos mostra como a *Bildung* será justamente esta capacidade de crítica – e, mais, não como conceito fechado em um sistema filosófico, mas sim como algo cujo percurso histórico sempre foi tal consciência crítica. Nestas notáveis lições, Droysen, a pretexto de escrever sobre a formação da Alemanha no século XIX, elabora um quadro da história europeia pintado de modo tal que diferentes esferas da vida em diferentes nações formavam um conjunto de tendências convergentes e divergentes. Para ficar em um exemplo: as diferentes tradições intelectuais da Alemanha, França e Inglaterra existiam, mas todas, sem exceção, marcaram-se por uma libertação de princípios hierárquicos e teológicos do

<sup>43</sup> Cf. DROYSEN, J.G. *Historik*, Ed. Leyh, p.69.

<sup>44</sup> Ibid., p.269. Bildung heisst (...) das Bewusstsein über die Verhältnis, das Gegenwärtig-Behalten, das geistige Durchlebt-Haben der Vergangenheiten. Und geistig durchlebt haben soll man sie, damit man in jedem Moment in dem Bewusstsein und nach der Anleitung dieser Kontinuität sich entschliesse und handle, damit man die Dinge nach dem erkannten Gang und Sinn ihres Werdens weiterführe

conhecimento<sup>45</sup>. Na Inglaterra, o empirismo científico de Bacon e o empirismo dramático de Shakespeare eram a experiência de um homem abandonado e entregue à natureza, objetiva e subjetiva, sem nada que lhe anteparasse e confortasse. O que poderia parecer desesperador, na verdade era para Droysen o que se mostraria na pintura holandesa do século XVII: “a alegria do aparecer” (*Erfreulichkeit des Scheinens*)<sup>46</sup>. E a ausência da teologia como fundamento último será, para Droysen, decisivo, pois o conhecimento não terá uma direta tradução na estrutura política. Vejamos o que ele diz sobre o impacto de Descartes e Lutero, representantes de culturas diferentes, mas que sinalizam ambos, de modo diverso, para o surgimento da modernidade na fundação do sujeito: “Esta certeza de si mesmo – ‘é necessário decidir por si’, como diz Lutero, como decididamente se direcionou contra o sistema hierárquico dominante”.<sup>47</sup> O mais interessante, todavia, reserva Droysen para a sua análise da própria cultura alemã; em passagens que lamentavelmente não foram consideradas por aqueles que vêem na cultura burguesa da *Bildung* alemã pouco mais do que solipsismo conformado consigo mesmo e devaneador, Droysen fazia já a crítica do ideal Fáustico. Ele jamais negará a diferença da formação alemã em relação à francesa ou inglesa, ou seja, para ele os alemães jamais serão empíricos como os britânicos e tampouco tão positivos na ambição legisladora dos franceses; os alemães ocupariam o “meio”. Seriam a figura da própria cisão: se o protestantismo, principalmente o luterano, será uma das principais marcas da subjetividade alemã, por outro lado o luterano Droysen não deixa passar em branco o fato dos três “líderes” da

---

<sup>45</sup> DROYSSEN, J.G. *Das Zeitalter der Freiheitskriege*. p.95. “E é justamente este o ponto decisivo. Por quase um século a teologia se manteve como fundamento; ela parecia absorver todo interesse científico. Mas de um golpe só tudo parece ter mudado, abandona-se o solo teológico, e mesmo a filosofia se livrou de seus hábitos antigos; e a partir de fundamentos empíricos e matemáticos ela se constrói a partir do zero.” Und eben dies ist der entscheidende Punkt. Fast ein Jahrhundert lang hatten die theologischen Fragen im Vordegrung gestanden; sie scheinen alles andere wissenschaftliche Interesse zu absorbieren. Nun wie mit einem Schlage scheint alles verwandelt, man verlässt den theologischen Boden, selbst die Philosophie reisst sich von der altgewohnten Weise los; von empirischen mathematischen Grundlagen aus auferabut sich von neuem.

<sup>46</sup> Ibid. pp. 92-4.

<sup>47</sup> Ibid. p.103. Diese Selbstgewissheit – ‘du musst es selbst beschliessen’, wie Luther sagt -, wie entschieden war sie gegen das System der herrschenden Hierarchie gerichtet.

cultura alemã do século XVIII estarem longe dos púlpitos: Goethe, Kant e Wolff<sup>48</sup>. E como entender, dentro de uma cultura fortemente luterana, a adoração pelo paganismo helênico? Falar de uma “cultura alemã”, organicamente derivada de Lutero, petrificada e unívoca, era para Droysen uma impossibilidade. Era uma cultura cindida, e mesmo sua maior alegoria, o mito de Fausto, não poderia representar a plena consciência de que esta cultura poderia ter de si mesma. Pelo contrário: o ideal de plenitude de Fausto não era endossado por Droysen. A passagem não é curta, mas merece ser citada.

Sua dignidade ética é que ele não se esgotou de trabalhar e deixar agir em si tal força vital; saudável, forte, uno de corpo e alma, um homem pleno, poder-se-ia dizer, a imagem do homem natural em sua realização mais perfeita e nobre; ele é o fundamento de toda cultura humana pura e autêntica que fundou nosso desenvolvimento nacional; no meio da barbarização e deformação do mundo moderno, ele nos serviu de modelo. (...) Ele é o ápice deste direcionamento subjetivo, mas na medida que atinge o máximo de sua energia, ele acaba por sair dela. O novo Fausto é o que nos segreda tudo isso.

Mas este Fausto é uma alegoria da reconciliação. Através de todas as coisas da vida se passa esta peça de tanto significado; mas o Eu monádico, se ele espelha o mundo em si, não se livra de si mesmo; em sua paralisia ele não deixa de ser uma gota na torrente da humanidade.<sup>49</sup>

Droysen então já será um crítico da autonomia do sujeito fáustico, por assim dizer, em sua pretensão de reconciliação – não há mais reconciliação possível para

---

<sup>48</sup> DROYSEN, J.G. *Das Zeitalter der Freiheitskriege*. p.127. “Aqueles três líderes da nossa cultura, e com eles uma grande parte de nosso nobre percurso, eram absolutamente estranhos ao cristianismo positivo; nós nos posicionamos, de modo muito peculiar, muito proximamente à antiguidade pagã.” Jene genannten drei Führer unserer Bildung, und mit ihnen ein grosser Teil unseres edelsten Strebens, sie waren dem positiv Christlichen, so schien es, völlig entfremdet; wir standen einen Augenblick dem heidnischen Altertum auf merkwürdige Weise geistig nahe.

<sup>49</sup> Ibid. p.123. Seine Sittliche Würde ist, dass er nicht müde geworden ist, diese Lebenskraft – ihre Berechtigung nimmt er unmittelbar und ohne Grübeln an – in sich arbeiten und wirken zu lassen, gesund, kräftig, einig an Leib und Seele, ein voller Mensch, man möchte sagen, das Bild des natürlichen Menschen in höchster, edelster Vollendung; er ist es, der die Grundlage aller echten, rein menschlichen Kultur für unsere nationale Entwicklung gegründet hat, inmitten der verzerrten, fieberhaften Verbildung und Verwilderung der modernen Welt uns ein Vorbild (...) Er ist die Spitze jener subjektiven Richtung, aber indem er sie zu ihrer höchsten Energie vollendet, führt er sie über sich hinaus. Der neue Faust ist es, der das bekennt.

Aber dieser Faust kommt nur zu der Allegorie einer Versöhnung. Durch alle Lebensreife hindurch führt das bedeutsame Spiel; aber das monadische Ich, ob es die Welt in sich spiegele, es kommt nicht von sich selber los; in seiner Starrheit löst es sich nicht, nur ein Tropfen im Strome der Menschheit zu sein

Droysen. Podemos a partir daí ensaiar um encaminhamento do problema, deslocando o problema para a questão da responsabilidade. *Bildung* e avaliação crítica do próprio presente não se devem excluir; na verdade, é evidente a relação propiciada pela ênfase de Droysen no presente tanto quando o percebe órfão do passado e pouco promissor, logo, um presente entregue a si mesmo, que só tem a si mesmo na frente (neste sentido, é um objeto, um Gegen-stand), como também no presente como horizonte de sentido fundador de uma hermenêutica. Somente assim não seria possível um presente distanciado de si mesmo, um presente que se tornasse horizonte, mas que não adie ou retroceda o problema e que sobretudo não se deixe iludir por uma vaga utopia ou uma vaga promessa de eternidade?

A imagem semelhante da eternidade para o homem é o instante, o presente, e quando a observação histórica compreende o passado a partir da plenitude viva do presente, então ele não tem de fato o ponto de vista absoluto, mas um ponto de vista relativo e elevado<sup>50</sup>.

A questão em torno da *Bildung* nos parece ser a seguinte: sendo ela a possibilidade de escapar da parcialidade imposta por um horizonte limitado (horizonte limitado que é parte da educação estabelecida pelas ciências materialistas e naturais, segundo Droysen), como não ver nesta ampliação de horizonte, no ato de imprimir em tudo o selo da universalidade, de reviver criativamente o processo da história simplesmente um retorno à idéia de teleologia já vista no primeiro capítulo? Se a teleologia leva a hermenêutica, esta por seu turno leva à *Bildung*, e assim por fim não cairíamos em um terrível círculo vicioso, pois a exigência de universalidade da *Bildung* não seria exatamente uma volta aos pressupostos teleológicos da história, e, assim, a visão resignada acabaria rompendo a tensão existente entre ação e resignação, se impondo como ponto final do processo de consciência histórica? Ou por outra: como pensar uma visão universal da história sem que ela nos leve à resignação em última instância, resignação que tem no cosmopolitismo teleológico (no qual um telos é capaz de reduzir a si a multiplicidade que o antecede) e na

<sup>50</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.254. Das Ebenbildliche der Ewigkeit für den Menschen ist der Augenblick, die Gegenwart; und wenn die geschichtliche Betrachtung aus der lebensvollen Erfülltheit der Gegenwart deren Vergangenheiten erfasst, so hat sie freilich nicht den absoluten Standpunkt, aber den relativen höchsten

erudição dos conhecimentos geral seus emblemas máximos, seus sintomas? Como não concordar ao fim e ao cabo com as críticas de Nietzsche? Afinal, o problema maior da idéia de *Bildung* será visto por Nietzsche como o cosmopolitismo vaidoso de seu próprio conhecimento adquirido, cuja base é um intelectualismo sem critérios que, ao tudo entender de uma mesma distância, simplesmente se faz passivo. Ou seja, o oposto que a hermenêutica poderia ensinar. O que se revelava como “forma de pensamento” em Hegel e “reviver para prosseguir” em Droysen se transforma em paralisia com Nietzsche. O que se pretende moralmente justo é na verdade inativo. O mesmo poderia ser aplicado ao pensamento histórico segundo Droysen?

“Reviver para prosseguir”: ora, não seria justamente este o ponto que nos leva a encontrar a medida exigida por Droysen, medida que ele localiza entre Ésquilo e Eurípides, entre a submissão ao destino que se revela forte demais de um lado e a vontade que, arrogante, se crê capaz de tudo apagar? A seguinte passagem de Droysen poderá nos ajudar a entender que, embora exista o risco, não necessariamente as conseqüências da hermenêutica nos levam de volta a uma filosofia da história de moldes hegelianos, nem tampouco a um ideal “eunuco” e objetivista de justiça. A *Historik* é de fato a ciência que poderá tratar desta questão:

Ela [a *Historik*] discutiria a questão da responsabilidade do indivíduo e de sua legitimidade; ela mostraria, como o homem a partir de sua participação no eterno de fato se põe por sobre esta corrente de eventos finitos ou, ainda, deve procurar mais e mais se pôr sobre eles e sabe que pode fazê-lo. Em suma: esta ciência seria um cânone (...) poder-se-ia chamar tal ciência de ética, e a ansiedade com que tal disciplina vem sendo praticada há vinte anos, desde a morte de Hegel, poderia até mesmo se tornar frutífera se nos tornássemos conscientes de que a ética tem uma relação com a teoria da história, que o mundo ético é o mundo da história. A ética seria a verdadeira filosofia da história<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.55. Sie würde die Frage von der Verantwortlichkeit des einzelnen und von seiner Rechtfertigung erörtern, sie würde zeigen, wie der Mensch nach seinem ewigen Teil doch über diesem Strom der Endlichkeiten stehe oder vielmehr sich fort und fort zu erheben suchen soll und sich erheben kann. Kurz, es würde ein Kanon. Man kann die Ethik als diese Wissenschaft nennen, und vielleicht würde der Eifer, mit der gerade diese philosophischer Disziplin seit 20 Jahren, seit Hegels Tode, betrieben wird, fruchtbar sein, wenn man sich bewusst würde, dass die Ethik ein Verhältnis zur Historik hat, dass die ethische Welt die Welt der Geschichte ist. Die Ethik wäre die rechte Philosophie der Geschichte

A passagem nos convida para uma próxima etapa do nosso argumento: o que será esta ética de que fala Droysen? Ele a desenvolve na sistemática, segunda parte de sua *Historik*. A decisão de Droysen em tratar da ética de modo sistemático nos parece uma consequência quase natural se prestamos a devida atenção ao que foi até aqui desenvolvido: não é de outro aspecto, senão o ético, de que tratamos até aqui. Pensar historicamente de modo resignado, ou de modo ativo, é pensar eticamente, é pressupor uma razão prática que deriva dos modos de conhecimento históricos. E mesmo que Hegel tenha tratado igualmente da dimensão ética, ou do que ainda poderíamos chamar de eticidade ou moralidade objetiva (ambas soluções de tradução para o termo *Sittlichkeit*), ficaremos satisfeitos se demonstrarmos que a intenção do filósofo em subsumir a eticidade/moralidade objetiva ao Estado não se verifica em Droysen, e esta diferença não será simplesmente pontual: na verdade, está em questão um dos temas que jamais abandonariam Droysen: a tragicidade, que não se dissolve na capacidade de síntese e redentora do Estado. Sua visão sobre o Estado sempre foi cautelosa e sutil, para não dizer crítica. Para ele, era um fator histórico entre outros, jamais aquele nos quais os demais deveriam se refletir. Vejamos a seguinte passagem de um preleção oferecida quinze anos antes da primeira versão da *Historik*:

Só teoricamente o Estado é um bem comum de todos, uma configuração da *volonté generale*; segundo a prática são todas as suas funções comprimidas em dois órgãos, em dois sistemas de atividades. Ao invés da magistratura “soberana” da França e do *selfgovernment* da Grã-Bretanha, surge ao fundo uma essência burocrática, (...) que está totalmente dependente da chefia do Estado (...)<sup>52</sup>

Ou seja, há sobretudo uma razão de Estado aplicada pela burocracia que de modo algum é capaz de fazer com que cada esfera da vida possa ser participativa. Na verdade, o Estado, ao menos o Estado moderno desenvolvido durante todo o século XVIII na Inglaterra e na França, de maneira alguma é um Estado que permite a participação do cidadão ou mesmo do súdito. É, neste sentido, tão dogmático quanto cindido entre aquilo que aparenta e o que realmente realiza. Argumentar que se trata

---

<sup>52</sup>DROYSEN, J.G. *Das Zeitalter der Freiheitskriege*, p.55. Nur theoretisch ist der Staat ein Gemeingut aller, eine Gestaltung der *volonté generale*; der Tat nach sind alle seine Funktionen in zwei Organen, in zwei Systemen von Tätigkeiten zusammengedrängt. Statt jener “souveränen” Magistraturen Frankreichs, statt des *self-gouvernement* Grossbritaniens tritt nun ein Beamtenwesen in dem Vordegrund, das in völliger Abhängigkeit von dem Staatsoberhaupt (...) angehalten ist.

apenas de uma visão sobre o Estado pré-revolucionário não bastaria: se relembrarmos do que disse Droysen sobre a Europa de 1854, poderemos confirmar que a conjunção entre ciência e política, base da vida européia, continua a fazer com que todas as esferas da vida sejam utilizadas como meios para um fim. No que diz respeito à *Bildung*, ela permanecerá sendo um protesto, ainda que um protesto burguês, jamais uma forma de ideologização. Em questão está algo mais do que simplesmente um problema epistemológico; está na verdade a desconfiança de Droysen que o Estado seja capaz de ser uma instância neutra, exemplar, para o retrato do que é uma determinada unidade histórica. Ou seja, quando Droysen fala que não há uma instância histórica que seja privilegiada em si para o estudo da história, ela está dizendo que nenhuma instância histórica é moralmente justa o suficiente para que nela sejam resolvidos os conflitos que existem no corpo do objeto que se estuda. Mesmo sem esta possibilidade de justiça, Droysen falará em uma dimensão ética. Como será possível tratar dela sabendo desde o início que uma justiça neutralizadora não é possível?

#### **4.5. Sujeito da História.**

Víamos no capítulo anterior que um dos principais desafios do pensamento de Droysen consistia em perceber uma totalidade, ou ao menos uma possibilidade de universalização que mantivesse uma dimensão criativa, ou seja, que não recaísse na totalidade resignada da filosofia hegeliana da história. Se é possível uma história da história, de que maneira podemos pensá-la? Quem a governa? Qual o sujeito da história?

A questão deve ser discutida em termos sutis:

A unidimensionalidade racionalista nos obriga a questionar a partir de “ou isto ou aquilo”: Ou bem os homens fazem a história, ou os homens são na história apenas momentos sem qualquer ipseidade; ou como se expressa na falsa alternativa: ou liberdade, ou necessidade. Já a mais simples reflexão mostra que este par expressa uma oposição da mesma forma que vermelho ou doce, virtude ou água. Pois oposto à necessidade está o acaso, ou, entendido a partir de termos subjetivos, o arbítrio; e à

liberdade se opõe a obrigatoriedade, que é o estado da escravatura. Liberdade e necessidade não são excludentes<sup>53</sup>.

Retorna nesta passagem a discussão em torno da ética como verdadeira filosofia da história: sugerimos que ela deva ser posta sobretudo a partir do que foi exposto, ou seja, em torno da noção de *Bildung*. O sujeito da história haverá de ser este sujeito da *Bildung*; um sujeito universal, mas jamais distante de suas circunstâncias. Reformulando: não é porque ele reconhece que é situado historicamente que ele deixa de ser capaz de abstrações. Já vimos anteriormente que Hegel também pretende superar esta dualidade. A solução encaminhada será todavia diferente. Trata-se então de rediscutir o problema. Não há uma ordem cosmológica responsável pela história, tampouco poderá o homem empírico reorganizá-la de modo absolutamente racional e intelectual. O encaminhamento da questão encontraremos na parte sistemática da *Historik*. Nela, acreditamos que Droysen convoca cada região da realidade histórica para uma discussão, como quem deseja incluir em um sistema para que não seja mais possível para o nacionalista ferrenho ou para um historiador da arte uma atitude presunçosa de que tal ou tal manifestação do espírito humano seja, no final, o melhor meio para conhecer o homem – no que Droysen já dera sinais, quando falava que o fato da religião e a arte serem marcos do século XVI e XVII através de Lutero e Shakespeare, não significa que ainda serão no final do século XVIII, nas quais as forças históricas pareciam, segundo Droysen, ditadas antes por Napoleão e Kant, pela política e pela filosofia. Este é um ponto decisivo: pois é nele que veremos que a ampliação do campo de objetos da investigação histórica não significa exatamente uma ampliação objetiva, **mas sim a abertura de possibilidades de identificação da marca trágica de cada época.**

A estratégia de Droysen é baseada no mesmo princípio que norteava suas pesquisas sobre história antiga: não há origem da história em sentido puro, um tempo

---

<sup>53</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.385. Die rationale Einseitigkeit pflegt mit Entweder-Oder zu fragen: Entweder die Menschen machen die Geschichte, oder sie sind in derselben nur die bestimmten und selbstlosen Momente; wie man es auch wohl ausdrückt in flascher Alternative: entweder Freiheit oder Notwendigkeit. Schon die einfachste Überlegung zeigt, dass dies sowenig ein Gegensatz ist, als sagte man rot oder süß, Tugend oder Wasser. Denn der Notwendigkeit gegenüber steht der Zufall oder, subjektiv gefasst, die Willkür, der Freiheit gegenüber der Zwang und als Zustand die Knechtschaft. Freiheit und Notwendigkeit ist also nicht alternativ.

primordial, e da mesma maneira não há forma de vida humana que não seja em si histórica, ou seja, cuja essência não é substancial e sim móvel, cuja verdade não seja perene, mas sim algo que acontece e se revela. Ao conjunto de formas de vida humana que podemos ver em conjunto Droysen denomina de forças éticas (*sittliche Mächte*): estas se dividiram em três grandes grupos, a saber; as forças naturais, ideais e as forças práticas. A estrutura dialética, por mais que Droysen tente afirmar seu caráter puramente didático (ainda que este seja valioso), é inegável. A estrutura de seu próprio argumento, neste sentido, nos parece indicar algo mais do que simples didatismo. Para Droysen, as generalidades naturais são as que determinam o homem de maneira mais substancial e inalterável, como por exemplo o seu próprio corpo. Estas generalidades também são expostas por Droysen através de uma subdivisão em quatro camadas, que seriam família, ancestralidade,<sup>54</sup> povo e etnia. O exemplo da família é claro: sim, ela pode ser objeto de estudo da história, para espanto de muitos em sua época, mas não exatamente como curiosidade particular. Trata-se de ver como histórico o que julga-se natural e dado. Afinal, exemplifica Droysen<sup>55</sup>, como deixar de entender a monogamia separada da civilização cristã, ou a poligamia dos princípios do islamismo? Como não ver presente na família formas primitivas de divisão do trabalho? Da mesma maneira, veremos que a idéia de povo, a princípio “natural” e dada, na verdade se explica historicamente, por transformações. O que Droysen pretende dizer é: não se tome por simples o que é complexo, natural o que desde sempre é histórico.

O exercício será aplicado nas forças ideais, a saber: a linguagem, a arte, a verdade e o sagrado. Droysen fará questão de mostrar como a linguagem depende dos sentidos, ainda que não seja mera reação aos estímulos provocados no exterior<sup>56</sup>. A

---

<sup>54</sup> Devemos salientar que a tradução de comunidade é controversa. Droysen utiliza termos em alemão (*Geschlecht e Stammung*) que não encontramos em português. Gênero é termo perigoso, pois tomado pelos estudos culturais e pós-modernos especializados em estudos sobre as mulheres e minorias sexuais. Stammung refere-se a uma ancestralidade de cunho quase sangüíneo; todavia, a tradução por cosangüineidade daria ao termo uma conotação biológica indesejável e incoerente com o pensamento do próprio Droysen.

<sup>55</sup> Cf. DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. pp.295-7

<sup>56</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. p.316. “A linguagem não se limita a expressar representações específicas. O ato de linguagem é o ressoar da sensação sob a potência do Eu. (...) ao articular-se como linguagem, a alma não dá meramente a sensação ressoada, mas simultaneamente sua apreensão e

linguagem encontrará na arte uma forma de concreção que será por sua vez uma “materialização” do que seria de outra maneira impossível de ser articulado. Importa menos aqui tratar do significado de arte em Droysen, mas sobretudo ressaltar que a esfera “ideal” da linguagem necessita da obra de arte concretizada para que seja historicamente presente; e, vale dizer, a obra de arte é mais do que um pensamento embelezado; é, segundo Droysen, uma obra de imaginação e fantasia sem a qual a linguagem não teria outra maneira de se fazer presente<sup>57</sup>. Todavia, não será a arte, como meio concreto de expressão, nem a linguagem idealizada como uma pura gramática lógica purificada de sentimentos, os lugares do objeto histórico. É necessária mais uma esfera ideal: a verdade. Neste momento, Droysen novamente tenta escapar da dualidade subjetividade-objetividade, demonstrando que

não está nas coisas exteriores a verdade; tampouco está a verdade na nossa percepção sensível (...) Somente quando o Eu se liberta desta mudança e destas peripécias secundárias e reflexivamente se põe, reconhecendo-se como tal e se pensando como tal, como um novo começo, inicia-se o devir da verdade<sup>58</sup>.

De alguma maneira, podemos notar uma tríade formada a partir da linguagem, que se completaria com a arte e a verdade, suas duas configurações possíveis. A linguagem de alguma maneira é análoga, ou mesmo idêntica, ao movimento da própria estrutura do pensamento histórico, a saber, aquele que oscila entre resignação e ação, entre subjetividade e objetividade, sem que definitivamente se deixe reduzir a

---

tratamento desta sensação.” Die Sprache hat aber nicht bloss einzelne Vorstellung auszudrucken. Das Sprechen ist Widerklang der Sensation unter der Potenz des Ich (...) sprechend also gibt die Seele nicht bloss den Widerklang der empfangenen Sensation, sondern zugleich ihre Fassung und Behandlung dieser Sensation.

<sup>57</sup> Ibid. p.321. “Vê-se que a arte é uma linguagem dos homens; mas não uma linguagem de pensamentos, mas de sensações (...) uma expressão daquilo que movimenta a alma (...) que não pode ser apreendido em categorias e formas racionais de representação do pensamento.” Man sieht, auch die Kunst ist das Sprechen der Menschen; aber ein Sprechen nicht von Gedanken, sondern von Empfindungen, (...) ein Ausdruck dessen, was die Seele bewegt, (...) was nicht in den rationalen Formen von Denkvorstellungen und Kategorien zu befassen ist.

<sup>58</sup> Ibid. Pp.325-6. Freilich nicht die Dinge, wie sie ausser uns sind, sind die Wahrheit, noch auch, wie wir sie sinnlich wahrnehmen (...) Erst indem sich das Ich aus diesem peripherischen Wechseln und Taumeln herauslöst und sich denkend und erkennend als einen neuen Anfang setzt, beginnt das Werden der Wahrheit.

qualquer um dos dois pólos. Na verdade, é necessário superar esta polaridade: “Na linguagem, pode-se dizer, o espírito subjetiva o mundo; ele também precisa de uma forma, para que possa simultaneamente se objetivar no mundo”<sup>59</sup>, diz Droysen. Ou seja, compreender o mundo já é também atribuir ao mesmo mundo um sentido que ele, objetivamente, não dava imediatamente. Entra neste momento a esfera do sagrado – é ela que, segundo Droysen, é capaz de sustentar este câmbio instável com o mundo: “A convicção, de que não se é uma particularidade acidental, mas sim que se é algo que se mantém no todo e que nele se está seguro; logo, essa convicção mais elevada de si mesmo e as condições da mesma – isto é a fé”.<sup>60</sup>

O elemento decisivo não é conceptualizar, mas sobretudo mostrar como tais regiões ideais da história se concretizam; assim, a linguagem era sobretudo concretizada na arte (mais do que no pensamento, diga-se), mas a possibilidade de sustentar os dois pólos se dava nas religiões. Tal definição de fé deverá ser percorrida, diz Droysen, ao longo das religiões e nas comunidades que lhes servem de corpo. É imprescindível a consideração das “expressões da fé”. Isto feito, Droysen terá se satisfeito com o obtido, conquanto que se perceba o movimento fundamental: tanto na dimensão das esferas naturais como na dimensão das esferas ideais, é função do modo de pensar histórico que se perceba que nem tanto as primeiras deixam de ser históricas mesmo quando parecem ser estáveis e imutáveis, assim como as segundas, abstratas, necessitam necessariamente de um corpo, de um símbolo, de uma expressão visível e tangível. Daí Droysen ver, na exposição das forças éticas da vida, de um terceiro nível: as generalidades práticas. São elas que serão capazes de, como deseja Droysen, unir o natural e o ideal.

As generalidades práticas dividem-se em três: o Bem-Estar, o Direito e o Estado. Somente a alocação do Estado como mais uma dentre as generalidades indicaria que, em Droysen, ele não é o motor decisivo da história. Aqui consideraremos sobretudo a primeira e a última – Droysen se mostra bastante

---

<sup>59</sup> DROYSEN. J.G. *Historik*. Ed.Leyh. p.329. In der Sprache, könnte man sagen, subjektiviert der Geist die Welt; er braucht auch eine Form, um sich gleichsam in die Welt hinaus zu objektvieren.

<sup>60</sup> Ibid. p.330. Die Gewissheit, dass man nicht bloss dies zufällige Einzelne sei, sondern im Ganzen stehe und sicher sei, also diese höchste Gewissheit seiner selbst und die Bedingung derselben, das ist Glauben.

satisfeito com o que se encontra em Montesquieu, cujo *Espírito das Leis*<sup>61</sup> seria suficiente para mostrar as raízes complexas das leis, que seriam compreendidas historicamente para além da vontade de legisladores e vigilância do Estado.

O Bem-Estar, segundo Droysen, encontraria sua máxima expressão na sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Dentro da sistematização da sociedade civil, Droysen destaca dois aspectos: trabalho e equilíbrio (*Ausgleichung*). Já sobre o trabalho, diz ele que será a sua forma de organização e estratificação que determinará uma determinada ordem política em sua cristalização e forma.

Na história do trabalho encontra-se a essência da estratificação; pois ele surge da oposição de trabalho e não-trabalho, segundo as diferenças dadas entre trabalho físico e intelectual, trabalho público e privado. A essência estratificada é muito pouco determinada pelo Estado, antes mesmo a sociedade tem uma determinada participação na formação e reformulação do Estado.<sup>62</sup>

Mais ainda: Droysen critica ferozmente a tendência nacionalista de estudar historicamente a economia, e já nos finais da década de 50 do século XIX, observa que limitar-se ao estudo da *Volkswirtschaft*, da economia popular e nacional, por assim dizer, seria deixar de perceber que não é o Estado nacional o elemento determinante no equilíbrio econômico; dele só dá conta uma perspectiva cosmopolita.

Para a produção de bens e sua circulação, valem todas as fronteiras, menos as nacionais e políticas; é uma das tarefas mais interessantes, certamente ainda não completada, demarcar as regiões da terra e do mar de acordo com suas regiões econômicas.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Cf. DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh. pp.353-5.

<sup>62</sup> Ibid. p.345. In der Geschichte der Arbeit liegt das Wesen der Stände; denn sie erwachsen nach dem Gegensatz der Arbeit und Nichtarbeit, nach den Unterschieden der geistigen und leiblichen, der öffentlichen und privaten Arbeit (...) Das ständige Wesen ist so wenig durch den Staat gesetzt, dass vielmehr gerade in dieser Form die Gesellschaft ihren bestimmten Anteil an der Formung und Umformung des Staates hat.

<sup>63</sup> Ibid p.351. Für die Gütererzeugung und Güterbewegung gelten ganz anders als die nationalen und politischen Grenzen; es ist eine der interessantesten, freilich noch nicht gelösten Aufgaben, die Weltteile und Weltmeere nach ihren wirtschaftlichen Gebieten zu verzeichnen.

Ao tratar propriamente do Estado, Droysen evita descrever um governo ideal, contentando-se em sugerir que o Estado seja visto historicamente em suas funções específicas de cada época, e que sobretudo seja observado que o principal motivo de estudar o Estado seja o de ver as formas que o poder assume e como funciona – e isto, bem observa Droysen, não é exclusividade do Estado<sup>64</sup>.

Esta breve exposição das características das esferas da vida ética tem como função mostrar como o objeto histórico deve ser construído, não porque ele só o é através da exclusiva operação mental e subjetiva do historiador, que nada faria senão representar seu presente, transpondo-o no passado. Permaneceria como sujeito empírico. E não é este o projeto da *Bildung*. O projeto da *Bildung* passa por uma necessidade de abstração, por uma ambição de história como história da humanidade – e assim ainda permanece um projeto burguês, sem dúvida – ao tentar possibilitar justamente o que significa romper com o sujeito empírico e tornar-se um sujeito que enxerga com os olhos da “humanidade”. A seguinte passagem de Droysen é ilustrativa para o problema que se propõe resolver.

A natureza do homem se eleva sobre a própria finitude (...) Trata-se de compreender o poder da **fantasia**, que ultrapassa o momento, o que será e o que deverá ser (...) Trata-se de entender o poder da **inteligência**, que a partir de novos pensamentos reconstrói a partir das coisas dadas, que, por assim, dizer, pensa de maneira nova (...) Deve-se por fim entender também o poder da **vontade**<sup>65</sup>, que realiza o novo que foi pensado apesar de toda resistência<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Ed. Leyh, p.357. “Aqui temos a violência eclesiástica, que toma para si parte da violência pública, que pretende dominar completamente as almas; acolá estão as artes e as ciências, que têm o poder das idéias, a iniciativa da vida espiritual; mais adiante a vida material produz as grandes desigualdades sociais.” Da ist eine kirchliche Gewalt, die einen Teil der öffentlichen Gewalt an sich gerissen, die die Gemüter völlig zu beherrschen in Anspruch nimmt; da hat Kunst und Wissenschaft die Macht der Ideen, die Initative des geistigen Lebens; da erzeugt das Güterleben die grosse Ungleichheit der Gesellschaft.

<sup>65</sup> Grifos nossos.

<sup>66</sup> Ibid. p.390. (...) die Menschennatur ist weit über die Endlichkeit erhoben, alle menschliche Begabung erscheint gesteigert und gespannt zur Erfüllung des Werkes. Es ist die Macht der Phantasie, über den Menschen hinaus das, was sein wird und sein muss, zu erfassen (...) Es ist die Macht der Intelligenz, von dem neuen Gedanken aus die Dinge neu zu konstruieren, sozuzagen neu zu denken (...) Es ist die Macht des Willens, das so gedachte Neue auch zu realisieren, trotz allen Widerstandes (...)

Dividindo a *Bildung* em fantasia, inteligência e vontade, Droysen de alguma maneira faz da razão algo menos astucioso do que Hegel pretendia – na verdade, explicitamente a subordina à vontade e à ação. Somente na conjunção destes três fatores fundamentais a história poderá ser história da humanidade. Para Droysen, o homem não se reconheceria somente na intelectualidade do conhecimento e da elaboração de leis, tampouco seria somente um ser a exercer violência institucional sobre outro e, assim não seria livre, ou por outra: não seria em si e para si. Quando comenta que de fato uma história da família concentrada somente em uma família específica seria de pouco ou nenhum interesse geral, da mesma forma uma história concentrada somente no Estado ou em qualquer outra esfera seria menos interessante, pois desprezaria esta constituição antropológica que Droysen considera fundamental: “Se há de existir uma história que seja de interesse geral, uma história que justamente seja chamada de história, então é uma que mostre o seu Eu geral em seu agir.”<sup>67</sup> Entendemos pois liberdade não como algo que se incorpora em uma determinada forma de organização política ou nível de vida material, mas sobretudo como “relacionar-se consigo mesmo e determinação de si mesmo do Espírito”, ou ainda, como algo que “revive para prosseguir”, Droysen considera que tal condição só pode ser plenamente compreendida através do jogo complexo entre fantasia, inteligência e ação, tríade que se dissolve na filosofia da história de Hegel e qualquer outra tentativa de normatização. O que nos salta aos olhos, mas que ainda estava latente, são as diferentes formas manifestas na cisão definitivamente assumida por Droysen nesta tríade. É como se a idéia de tragédia fosse lentamente se modificando: primeiramente, logo no capítulo inicial, ela se mostra como destino, como lei inconscientemente escrita pelo agente, que posteriormente haverá de reconhecê-la como sua. Em um segundo momento, a tragicidade será expressa sobretudo na idéia de “meio”, ou seja, na ação que não tem cura ao buscar se purificar no passado, tampouco poderá se garantir através de um ato redentor do futuro. É tardia e ineficaz, como dizíamos. Por fim, esta idéia trágica ganha mais uma forma, a saber, a partir da impossibilidade de

---

<sup>67</sup> DROYSEN. J.G. *Historik*. Ed. Leyh. p.368. Wenn es eine Geschichte geben soll von allgemeinen Interesse, eine Geschichte, welche mit Recht die Geschichte genannt werden kann, so ist es diejenigen, in der sich jenes generelles Ich seinem Werden zeigt.

uma garantia prévia de que tais três dimensões necessariamente se reunirão. Droysen constantemente fala, ao longo de suas preleções, de que a história há de buscar totalidades relativas. É disto que trata a tríade: cada momento dela jamais poderá ser absoluto, subsumindo as demais. Ela existe em conflito com as outras duas.

Falávamos no início do capítulo que a história jamais se justificaria como ciência empírica se o objeto delimitado por ela em cada caso, ou seja, a anomalia escolhida, não influenciasse diretamente na própria visão do historiador em seu próprio presente. Se a Grécia, no primeiro capítulo, foi na sua etapa helenista, pouco mais do que uma etapa de preparação para o cristianismo, no segundo ela já seria o centro para a visão trágica de hermenêutica, ou seja, a que não pode compreender as origens nem prever fins. Neste terceiro capítulo, vimos sobretudo que deveria ser mantida a marca trágica, ou seja, uma época se estuda a partir dos conflitos que nela podemos encontrar; ou seja, não em suas sínteses, mas em suas questões. Esta não é inclusive a característica principal da hermenêutica, a saber, a de tentar entender as questões que surgem em uma determinada época? O que consideramos notável é que justamente somente no final da preleção sobre teoria da história Droysen mencione os três termos de forma tão clara: fantasia, inteligência e vontade parecem estar presentes em sua obra em outros momentos, e o fato de serem mencionados um tanto “tardamente” tais três fatores, que, lembremos, são modos de saída da imediaticidade, jamais partes de uma síntese regeneradora, indicam que mesmo para ele a questão não era evidente.

Ao pensarmos a tríade formada por fantasia, inteligência e vontade, haveremos de necessariamente considerar com seriedade os limites da normatização no processo de constituição de uma consciência histórica. Indiscutivelmente, a *Historik*, a teoria da história, é uma tarefa imprescindível; e o século XIX é pródigo em compô-las de modo mais ou menos sistemático, e Nietzsche, Burckhardt, mesmo Hegel e, claro, Droysen, nos deixaram rico legado. Autores do século XX mantêm tal prática. Mas a normatização seria capaz de responder pela necessidade, mais do que pela possibilidade, da consciência e do pensamento históricos? E a irreduzibilidade da tríade não seria um indício de que a teoria da história deveria ver na normatização e na sistematização uma etapa, e não somente seu objetivo? Mais uma vez mostra-se

também o limite do historicismo, e aqui falamos do historicismo que um especialista autorizado como Jörn Rüsen considera, a saber, historicismo como o movimento que solidifica o processo de cientifização da história. O ponto é: superar Hegel não significa, no caso de Droysen, reafirmar o historicismo. Na verdade, porque justamente supera inclusive as dimensões narrativas da historiografia ao colocar em questão através da tríade exposta uma linearidade – ou ao menos uma certa coerência ou um sentido de “conclusão” e “fechamento de sentido” – que é pressuposto de toda narrativa.

A questão de Droysen pode ser mais ou menos explícita para ele mesmo. Ela nos interessa em três níveis. Primeiramente, porque ele, como desejava Nietzsche, jogava contra o saber o ferrão do próprio saber. Sua teoria da história não é um asseguramento; na verdade, tem momentos de crítica cultural, crítica da ciência e tentativa de flexibilização da ciência, que deveria se tornar mais plástica seja através da fantasia quanto da ação. Em segundo lugar, há um nível bem menos explícito para o próprio Droysen: sua teoria da História é uma reflexão sobre a burguesia culta – uma reflexão crítica, um olhar para dentro, jamais uma reificação. Não encontraremos em Droysen o elogio do progresso material viabilizado pelas ciências que pretendem dominar a natureza – pelo contrário. Também não encontraremos sua contrapartida romântica, ou seja, um elogio das ciências sem fins práticos – na verdade, para ele, o saber em si e para si não se mostra através da complexidade de conceitos crus que recusam qualquer referência empírica, mas simplesmente o saber que contempla as dimensões possíveis do homem. Esta é a autêntica *Bildung*, a verdadeira complexidade que ela abarca; uma complexidade que exige do historiador ou de quem quer desejar pensar historicamente um exercício que ultrapasse a absorção de normas. Encontrar em Droysen um burguês com tal grau de auto-crítica é digno de nota, ainda mais quando lembramos que sua vida antecede razoavelmente o que consideramos ser em geral o ocaso da burguesia oitocentista européia.

Pode-se falar em sujeito da história? Sim, desde que se considere seriamente que ele não pode ser dominado por um dos três fatores determinados por Droysen como essenciais à *Bildung*, ou seja, ao estágio em que o homem está em si e para si em sua fantasia, inteligência e vontade. Podemos fechar o circuito hermenêutico, em

que a questão que retiramos a partir de Droysen parece ficar mais clara: não estariam tais funções características da *Bildung* expressas nos três tragediógrafos da Grécia antiga? Vimos que, em Ésquilo, há imediatamente um homem consciente de sua própria culpa e desejoso de pertencer à própria existência: ali está presente a idéia teleológica de destino cuja marca da culpa já permite uma consciência participativa. Como a existência se põe fora de si mesma, porque dada em uma falta que sabe ser sua, ela é uma fantasia. Não uma fantasia no sentido vulgar de invenção, mas uma fantasia absolutamente necessária e angustiada que põe a vida à frente de si mesma, e se projeta no futuro a partir da falta com o passado que a circunda. Eurípides, também podemos perceber, é a *Bildung* ativa, ou o que vínhamos chamando de Hermenêutica; é a capacidade de ação dada em qualquer alteração de sentido e significado e a consciência de saber poder fazer tal ação. Por fim, restaria Sófocles, onde a *Bildung* cumpriria sua outra função: a do conhecimento. Para Droysen, em Ésquilo “o mundo está pronto e fechado, cada qual tem seu direito e seu dever, e o que existe se firma sobre leis imutáveis, que são a consciência da própria liberdade e da vontade geral de todos; uma paz divina, solar, feliz.”<sup>68</sup> Todavia, não se trata de uma estabilidade teleológica, definitiva – do contrário não haveria qualquer sentido em mencionar ainda Eurípides, posterior à Sófocles – mas cabe-nos ver como tal estabilidade se expressa através do coro, ou seja, uma instância isenta de qualquer culpa, portanto de qualquer participação, que se contrapõe à ação e culpa do herói. Mesmo neste âmbito, e aqui vemos como Droysen, entendido a partir de sua visão sobre a tragédia grega, liberta-se simultaneamente tanto da visão hegeliana (a qual se aproximava com sua idéia de helenismo) como de Wilhelm von Humboldt, que via na redução dos limites de ação do Estado uma condição suficiente para a realização das possibilidades internas de cada qual. Ou seja: seria como se em Humboldt a fantasia, a ação e o conhecimento necessariamente entrassem em harmonia. O que Droysen diz sobre Ésquilo valerá para o conhecimento histórico, mesmo quando ele se pretende universal.

---

<sup>68</sup> DROYSEN, J.G. *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*, p.285. Die Welt ist fertig und geschlossen, jeder hat sein Recht und seine Pflicht, und das Bestehende gründet sich auf unwandelbaren Gesetzen, die das Bewusstsein der eigenen Freiheit und der gemeinsame Wille Aller sind, ein sonnenhafter, glückseliger Gottesfrieden.

Os coros de Sófocles são a exposição do povo, no qual domina a voz geral em toda participação individual, que se destaca por sua vez através da firmeza digna e da nobre seriedade da sua consciência; constantemente passivo na ação e na culpa individual os coros observam a luta do conflito e naufragam sem tomar partido, posto que no geral todos os partidos são absorvidos e supprassumidos<sup>69</sup>.

É necessário observar que a excessiva ênfase na consciência histórica teleológica e importante, que poderia ser aproximada à *Ésquilo*, levaria à impossibilidade radical de qualquer leitura ou novo entendimento da História. Mas é como está dito: mesmo em *Ésquilo* a consciência de um poder arrasador não é absoluta, e a consciência do destino próprio, ou seja, o que há de tremendo e aterrador é a culpa inerente que, por sua vez, carrega a idéia de participação. Abre-se o caminho para a hermenêutica, e, neste sentido, para a idéia de tragédia em Eurípidés – por isto vale a pena ressaltar que não se trata de uma exposição cronológica, apenas de uma transposição de tipos. Sófocles seria a figura do meio, ou seja, a figura em que o conflito é tematizado de forma mais explícita, em que a falta não é causada somente pela culpa, pela pobreza do agente impotente ou inconsciente, nem causada por um mundo exterior absurdo e decadente, do qual o agente pode se servir e reformular. Trata-se sobretudo do conflito entre tais pólos: um conflito ininterrupto, que certo crítico literário diria ser, aplicando aos romances de formação, uma característica da juventude, jamais da maturidade<sup>70</sup>. A aproximação com os

<sup>69</sup> DROYSEN, J.G. *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*. p.286. Die Sophokleischen Chöre sind als die Darstellung des Volkes, in dem bei aller Theilnahme für den Einzelnen und sein Geschick doch die Stimme des Allgemeinen beherrscht, durch die würdige Haltung und den hohen Ernst ihrer Gesinnung ausgezeichnet; stets theilnahmlos an der That und Schuld des Einzelnen sehen sie den Widerspruch kämpfen und versinken, ohne Parthei zu nehmen, da in dem Allgemeinen alle Parthei enthalten und aufgehoben ist.

<sup>70</sup> O limite imposto pelo prazo de nosso estudo não nos permitiu uma ramificação que só poderia enriquecer a discussão em curso: gostaríamos de ter dedicado uma parte generosa à ficção alemã, mais especificamente aos romances de formação. Acreditamos todavia que a própria descrição feita, já no segundo capítulo, da presença de elementos subjetivos, já contribui em parte para uma idéia de que a exposição do pensamento histórico não depende exclusivamente de elementos considerados pragmáticos e existentes previamente na realidade, que deveriam apenas ser adaptados e refletidos na obra tecida pelo historiador. Ou seja, ele pode ser criador, como sempre quis Droysen e já desejava Wilhelm vom Humboldt. O leitor interessado haverá de se contentar por ora com a obra de Franco Moretti, *The Way of the World: The Bildungsroman in the European Culture*, na qual o crítico italiano demonstra estar presente, por exemplo, em Goethe, algo que de alguma maneira também identificamos em Droysen, a saber, a *Bildung* como sendo sempre uma marca da juventude, ou seja, a recusa da maturidade e da cristalização e a necessidade de exposição dos conflitos. Citamos Moretti: “Para

tragediográficos não é acidental ou meramente exemplar: serve-nos para que possamos ver sobretudo o pensamento de Droysen em sua própria cisão que ironicamente ele via em sua própria cultura, mas que jamais tematizou teoricamente: ou seja, a conjunção do protestantismo com um classicismo grego.

A possibilidade de pensar que o pensamento histórico alemão no século XIX, na figura de Droysen, realizava notável exame auto-crítico, e, assim, podemos ver que se faltaria aos burguês alemão do século XX alguma capacidade de se representar a si mesmo, teríamos no historiador Droysen não exatamente um homem capaz de representar pura e absolutamente a si mesmo – a conjunção entre tragédia e cristianismo, por exemplo, jamais lhe foi clara como questão – mas sobretudo alguém que lançou contra o saber o seu próprio ferrão ao declarar que suas funções não poderiam se limitar à casta objetividade ou à distante especulação. Na verdade, estar em si e para si significava para Droysen contemplar suas diferentes faces divergentes.

---

Schiller e Goethe, felicidade é o oposto de liberdade, o fim do devir. Seu surgimento marca o fim de toda tensão entre o individual e seu mundo, todo desejo para metamorfoses futuras se extingüe.” For Schiller and Goethe, happiness is the opposite of Freedom, the End of becoming. Ist appearance marks the end of all tension between the individual and his world; all desire for further metamorphosis is extinguished IN: op.cit..p.23.