

## 5. Conclusão

Em seu longo ensaio *Considerações de um apolítico*, Thomas Mann definiu os alemães com uma pergunta retórica: “Não seria da essência alemã ser o meio, o mediano e o mediador, e o homem alemão o homem médio em grande estilo?”<sup>1</sup> Por mais que não seja recomendável verificar se nesta situação se encontram todos os alemães desde Lutero até os ativistas do Partido Verde, ela cabe muito bem para entender Johann Gustav Droysen.

Mas a pergunta surge imediatamente: como poderia ser Droysen um autor mediano? Não nos deixemos enganar pela ironia de Thomas Mann. Sim, o romancista via no alemão e em si mesmo também o acomodado e disciplinado burguês. Por outro lado, vê também em uma aparente mediocridade um grande estilo. É o caso de Droysen. Nele podemos encontrar o “grande estilo” enquanto nos deparamos com sua obra, que revela uma impressionante consciência da própria época e de sua herança cultural. Historiador produtivo, ele jamais fez de sua disciplina uma fé absoluta, sabendo que, se ela haveria de conquistar sua dignidade, tal jamais poderia ser obtida sem que ela soubesse fazer parte de uma cultura em torno da qual deveria orbitar e, posteriormente, participar e contribuir. Aluno de Hegel, é difícil de podermos ignorar a importância do filósofo em sua formação; protestante luterano e professor universitário, dificilmente ele deixaria de imprimir em suas obras as marcas da hermenêutica religiosa e de manifestar as preocupações com o próprio conceito de formação e cultura, já muito presentes na vida intelectual alemã desde a formação da Universidade de Berlim, em 1810. Droysen pode não possuir as dimensões planetárias de autores como Hegel e Goethe, sendo, neste sentido e somente neste sentido, um autor “mediano”, cumprindo porém na verdade e sobretudo um papel de mediador, pois via como tarefa imprescindível tentar compreender o que era a história para além de seus fundamentos ditos epistemológicos, mas, sem desconsiderá-los,

---

<sup>1</sup> MANN, Thomas. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt am Main: Fischer, 2001, p.129. Ist nicht Deutsches Wesens die Mitte, das Mittlere und Vermittelnde und der Deutsche der mittlere Mensch im grossen Stille?

entender como eles determinam o homem decisivamente e como cabe então aos historiadores o dever de desenvolver certas perguntas que não foram originalmente levantadas por historiadores, mas pelas quais eles poderiam também se responsabilizar.

Se era mediano, também parece ser um privilegiado. Ao menos é este o lugar que a história lhe reservou, desde que se pense no próprio conceito de história. Sabemos que os historiadores não são os únicos a pensarem a história de modo conceitual; na verdade, os filósofos se ocuparam com prazer desta missão, muitas vezes com tal prazer que desabonaram os historiadores a fazê-lo. Estamos convencidos todavia de que o historiador, neste caso, ocupa de fato uma posição ambígua. Na zona cinzenta em que habita, precisa se preocupar com o objeto de seu estudo, com os documentos e as referências materiais e históricas. Mas elas inevitavelmente colocam questões: não somente ao biógrafo que precisa honestamente se perguntar se o sujeito faz a história, mas sobretudo porque, ao contrário do biólogo preocupado com bactérias e estruturas celulares, do físico com ondas de luz e expansão do universo, do psicanalista com nossas neuroses, o historiador não tem objeto previamente definido. É dono de um império sem metrópole, de um império formado somente por províncias; e, como tal, dificilmente é bem vindo em qualquer uma delas, todas se julgando perfeitamente independentes – por vezes, não sem razão.

Impiedosamente expulsa, a consciência histórica vê-se como o rei flagrado sem roupas. É quando o historiador se pergunta pelo caráter de seu objeto. E o confronto com a filosofia se faz inevitável. E Droysen não terá o “azar” de Jacob Burckhardt, que terá em Friedrich Nietzsche um companheiro de viagem que já realiza uma brutal crítica da filosofia; mas também, será Droysen o primeiro historiador realmente a entrar sem cerimônias no terreno filosófico; não imaginamos que historiador tenha se incomodado em se debater com Kant, por exemplo, afinal, Herder era um pastor polígrafo, e Giambattista Vico, crítico de Descartes, não conseguimos vê-lo exatamente como historiador; ou seja, como alguém que escreve obras cuja referência objetiva é um corte dado no passado, ainda que um corte necessariamente determinado, ou seja, jamais indiferente e substituível, e esta escolha

indiscutivelmente já opera uma transformação determinada no próprio conceito de história, ou ainda se Leopold von Ranke tecia secretamente um conceito de história mundial, sabemos que por outro lado ele em momento algum demonstrará a pertinência conceitual de Droysen, muito menos o interesse em possuí-la. Esta conjunção de rigor conceitual e diligência historiográfica não a encontramos em momento algum do século XIX – nem mesmo em Burckhardt.

Esta era a posição de Droysen em seu tempo. Uma posição confortável. E em nossos dias, estamos precisando de Droysen? Em certa medida, sim. Assumimos que é difícil ler as passagens francamente teológicas e luteranas, nas quais ele se refere à história como teodicéia – todavia este é o preço a se pagar na diferença temporal, até mesmo porque a influência do protestantismo na ciência histórica e o pensamento histórico em geral é essencial, jamais circunstancial, de que servem de provas os já citados Herder e Ranke.

Todavia as passagens sobre a idéia de culpa e pertencimento que encontramos em Droysen ainda nos parecem atualíssimas, ainda mais quando pensamos na própria cultura a que Droysen pertence até hoje – a alemã. Suas semelhanças com Nietzsche, que de alguma maneira antecipa epistemologicamente o terremoto que será causado nas décadas de 60 e 70 do século XX por Michel Foucault, nos servem como alerta curioso: sem que desejemos pensar em uma recuperação concreta do ideal da *Bildung* alemã do século XIX (exigindo que as universidades sejam como a de Berlim, em 1810, e que os ficcionistas passem a escrever somente romances-de-formação, ou que cada família burguesa passe a organizar pequenos eventos com interpretações de *Lieder* de Schubert e Schumann), por outro lado é possível imaginar que sua essência, ou ao menos parte dela, não se perdeu de todo. O ideal da *Bildung*, que é feito dele? Ele está presente sob outro nome?

Sem considerar uma história teleológica de conseqüências invariavelmente fatais – não importando aí que bandeira se veja sobre tal lança, mesmo que seja a bandeira da democracia liberal - podemos pensar sim que a história como singular coletivo ainda é a estrutura de pensamento histórico capaz de estabelecer critérios comparativos. E o singular coletivo haverá de ultrapassar uma categorização, conforme deseja Koselleck (e apresentamos no terceiro capítulo em modesta nota).

Não se trata de recuperar um humanismo que hoje causaria mais risos nervosos do que esperança, ma sobretudo de se adotar um conjunto de referências que tornem possíveis as correspondências entre pólos que se consideram conflitantes ou diferentes, ou seja, de considerar que as diferentes esferas e expressões do homem, em suas diferentes culturas ou mesmo e principalmente dentro de suas próprias culturas, necessariamente entrar em rota de colisão – e estes conflitos não necessariamente levam ao sempre apressado elogio da fragmentação da história, manifesta através de uma completa desilusão quanto à possibilidade de sentido na história. Por mais que os próprios defensores da atomização do objeto histórico por vezes atribuam à tal fragmentação causas contingentes (Auschwitz, Hiroshima) ou lógicas (o passado, mesmo antes dos campos de concentração e da bomba atômica, sempre foi projeção de um discurso que revela a ideologia do historiador e não a essência do que relata), devemos pensar que o discurso histórico de fato precisa se libertar de uma ânsia absoluta de racionalidade, como podemos encontrar em Hegel, mas nem por isso deixamos de considerar que a possibilidade de atribuição de sentido é real. E a história será sempre necessária quando usar, lembremos mais uma vez, a fantasia, o conhecimento e a ação. E, sinceramente, ao pensarmos na estrutura do pensamento histórico como algo que se movimenta como pêndulo entre a ação e a resignação, pensamos sobretudo no que é possível e nos é dado fazer a partir do que herdamos ou do que nós mesmos fizemos. Está em questão a simples idéia de responsabilidade.

Mas não é tão simples. Na verdade, Droysen precisaria ainda ser compreendido dentro de um contexto amplo, em comparação com o materialismo dialético de Karl Marx. Como pensar esta bifurcação depois de Hegel, e, assim, começar a traçar os percursos do pensamento sobre a história que levarão a uma diferença cada vez mais nítida entre o materialismo dialético e a hermenêutica? Da mesma maneira, a centralidade do conceito de Bildung nos obriga a pensá-lo em todas as suas manifestações – por exemplo, na literatura. Pouquíssimos são os conceitos que permitem um trânsito tão livre entre literatura e historiografia – sem falar na filosofia de Hegel, ou no pensamento de Schiller e Goethe – e que poderia servir de condutor até que se chegue mesmo à vivência da queda da burguesia alemã

em Thomas Mann e Oswald Spengler, por exemplo, ambos leitores de Goethe. Falamos não somente das representações e referências que nos permitiria de alguma maneira comparar uma obra historiográfica com uma outra ficcional. Imaginamos que seria possível estabelecer um arco na cultura alemã que atravessasse um percurso que saiu do par “Wilhelm Meister”/Herder e sua idéia de formação da humanidade e desemboca na Veneza de “Gustav von Aschenbach” e no desencantamento weberiano. Isto sem mencionar no papel que a *Bildung*, nos termos propostos por Droysen como universalidade expressa na própria fricção entre fantasia, inteligência e ação, poderia exercer em uma cultura pós-Auschwitz.

Sobretudo, ainda extremamente desafiador é se perguntar pela necessidade e função do pensamento histórico. Estamos tomando como ponto de partida o par ação/resignação para que justamente o pensamento histórico ganhe uma atualidade que escape da moda ditada pelo sucesso oscilante e imprevisível das publicações. As desvantagens de estudar Droysen são, neste sentido, consideráveis – justamente por ser um autor razoavelmente consciente da cultura em que vivia, a partir dele chega-se sem dificuldades ao passado que ele pretendeu herdar e ao futuro que ele ajudou a preparar. Ou seja, seu estudo sempre será necessariamente parcial. Droysen parece não somente ter deixado seu trabalho “no meio” ao não desenvolver plenamente a idéia (pós-kantiana?) de *Bildung* como fantasia, inteligência e ação, mas, justamente por fazê-lo e seu estudo seu exigir conexões consideráveis em seu tempo, antes dele e depois dele, deixa também “no meio” qualquer trabalho hermenêutico sobre sua obra.