AS DIMENSÕES DO HISTORICISMO: UM ESTUDO DOS CASOS ALEMÃES

Pedro Spinola Pereira Caldas[1]

Resumo: Este estudo é um experimento, e nosso objetivo consiste em aplicar o conceito do filósofo alemão Walter Schulz de historicismo. Baseados nos resultados de Schulz, lidaremos com o conceito de historicismo de três maneiras distintas: primeiramente, é uma filosofia da história, ainda que crítica em relação à tradição metafísica. Para tanto, a filosofia da história de Herder será nosso tema. Em segundo lugar, é uma metodologia que desvenda o conhecimento histórico. Para esta parte, a Historik de Droysen é mais do que essencial.; e, finalmente, mas não menos importante, é a consciência de uma parte essencial da vida humana, e este tipo de abstração pode ser encontrada na obra *Viagem à Itália*, de Goethe.

Palavras-chave: historicismo, filosofia da história, teoria da história, subjetividade, Walter Schulz.

Abstract: This study is an experiment, where our aim is to apply Walter Schulz´s conceptualization of historicism. Based on Schulz´s scheme, we will deal with the concept of historicism in three ways: firstly, it is a philosophy of history, yet a critical one towards the metaphysical tradition. In order to show this form of abstraction, Herder´s philosophy will be our theme; secondly, it is a methodology that disclosures the historical knowledge. For this part, Droysen´s *Historik* is more than important; and last but not least, it is the consciousness of an essential part of human life, and this sort of abstraction can be found in Goethe´s *Voyage to Italy*.

Key-words: historicism, philosophy of history, theory of history, subjectivity, Walter Schulz.

Quem trabalha cotidianamente com teoria da história, sabe perfeitamente que a área, ao menos no Brasil, ainda dá seus primeiros passos. Mesmo no exterior, é menor o volume de estudos em teoria, se comparados com as histórias nacionais, por mais que nos seja claro que o papel do Estado nacional, hoje, é bem mais modesto do que no século XIX, por exemplo. Mas, muitas vezes menos por hábito e mais por constrangimento, ficamos circunscritos às histórias locais, regionais e nacionais, pois precisamos de documentos e arquivos que sejam acessíveis.

Qual o papel de uma teoria da história em nossos dias? Difícil dizer, mas creio que ainda é possível, por exemplo, falar em filosofia

[1] Professor Adjunto do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: pedro.caldas@gmail.com

da história quando, a todo o instante, pensamos em sujeitos da história (seja ele o império americano ou Wall Street, seja a União Européia ou o Islã). De modo mais modesto, e, sobretudo, justamente porque preocupado com o nosso vocabulário diário, creio que a tarefa da teoria da história consiste em demonstrar as dimensões reflexivas da história; tal como em um exercício de abstração, a teoria da história não deve se arrogar uma superioridade em relação à pesquisa, mas não pode ser furtar a examinar pressupostos presentes na escrita historiográfica. Não sei se serve a comparação, mas creio que a teoria da história, aqui entendida de maneira ampla como a dimensão reflexiva do historiador, deve perfazer um movimento semelhante às vanguardas artísticas modernistas nas artes plásticas do início do século XX, ou seja: deve expor os elementos componentes de toda e qualquer representação e expressão possível, sendo esta mesma exposição a evidência dessa estrutura.

Curiosamente, e aí reside um pequeno paradoxo, parte deste desprezo descuidado pela teoria é atribuído ao século XIX, mais especificamente ao historicismo, que teria feito o esforço de se libertar de qualquer resquício de sotaque filosófico e naturalista para, finalmente, fazer sua historiografia de maneira independente. Ora, e aqui reside o tema de minha conversa de hoje, é justamente no historicismo que se encontra uma capacidade reflexiva que perfaz os níveis de abstração existentes na prática historiográfica. Este movimento já se inicia no final do século XVIII, e encontra seu ponto de maturação no XIX. Isto posto, minha proposta consiste em compreender estas dimensões reflexivas, das quais faz parte o que denominamos geralmente de teoria da história.

As dimensões reflexivas do historicismo

Proponho que o historicismo alemão sirva de eixo a partir do qual possamos pensar as diferenças entre as dimensões reflexivas da história; afinal, o historicismo é uma filosofia da história, uma teoria da história e uma cultura histórica. O que entendo por filosofia da história, teoria da história e cultura histórica? Sem querer, nem de longe, esgotar-lhes os sentidos possíveis, percebo que, se à filosofia da história cabe a investigação do sentido da história através dos tempos, e, muitas vezes, à própria possibilidade real deste sentido, a teoria da

história já parte da premissa de que a história é dotada de sentido, ainda que permaneça por esclarecer de que maneiras este sentido torna-se legítimo como escrita e pesquisa. E, se tanto a filosofia da história como a teoria da história, esta mais do que aquela, permanecem atadas ao concerto das ciências, a cultura histórica haverá de mostrar como a vida humana, em várias de suas facetas, é, em si, histórica: biografias, estados psicológicos (luto e culpa, por exemplo), filmes, memória, arquivos, entre outros, são elementos componentes de uma cultura histórica. Estou convencido de que estas três dimensões – as quais poderia ser juntada uma quarta, que aqui não desenvolverei, a saber: a história da historiografia – surgem de própria atividade, e não são artificiais: qual o fim de todas as nossas atividades? Por que mesmo o que nos parece nobre, acaba por passar, morrer, ser tão fugaz quanto o que é vulgar? *É* a pergunta que dá origem à filosofia da história. Como posso conhecer e transmitir fugacidades e imperfeições? É a pergunta da teoria. E por que, ora, sou fugaz, como me relacionar com o passado, ou como ela me lembra de minha própria historicidade, assaltando-me? É a pergunta da cultura histórica.

A razão pela qual escolho o historicismo como tema deve-se às formulações do filósofo Walter Schulz, que entende historicismo de forma bastante ampla, nomeadamente como o momento do percurso do pensamento ocidental em que a história torna-se um princípio que se contrapõe ao tradicionalmente estabelecido pela metafísica, ou seja: é crucial para o homem que este reconheça sua determinação histórica, e este reconhecimento, diz Schulz, "é a precondição para que não pairemos em generalidades, mas que conheçamos e realizemos as possibilidades que nos são abertas, o isto quer dizer, que ajamos e pensemos em consonância com o tempo" (SCHULZ, 1977, p. 470). Para Schulz, o historicismo é um movimento de ampla abrangência, que, segundo ele, possuiria três características:

a) representa um *rompimento com a tradição metafísica,* na qual Schulz descarta a possibilidade de identificação do historicismo com o relativismo niilista e irresponsável. Para Schulz, há verdade na concepção historicista de mundo, ainda que esta verdade esta não se assegure de forma imediata, absoluta e atemporal, mas mediada e suscetível apenas através de uma perspectiva histórica e genética. O termo de Schulz não poderia ser

mais adequado, mesmo porque alguns estudos[2] (feitos por autores como Ernst Cassirer e Peter-Hans Reill), já provaram que a relação do historicismo com o iluminismo, classicamente apresentado como o antagonista do historicismo, não era necessariamente de exclusão.

b) o historicismo se posiciona defensivamente contra as ciências naturais, procurando *estabelecer seu próprio método***,** e é justamente aí que nos deteremos com a teoria da história, talvez a principal contribuição do século XIX para o caráter reflexivo da história; e

c) o historicismo representa uma *remissão à interioridade,* face à vitória esmagadora das ciências naturais, que criam, através da tecnologia, um mundo inteiramente novo. Portanto, a definição de historicismo proposta por Schulz enquadra-se no que proponho: ele pode ser uma filosofia da história (não devemos confundir filosofia da história com metafísica), uma teoria científica, e, por fim, uma cultura baseada na história. Estes três parâmetros, somados à recepção do conceito que o situa na história do conhecimento, formam a estrutura do que apresento a partir de agora.[3]

Sendo este apenas um caminho proposto, mas não imposto, considero pagas as faltas que o leitor sentirá ao não encontrar os nomes de autores fundamentais para o historicismo, como Leopold von Ranke, Wilhelm von Humboldt e Jacob Burckhardt. O percurso será feito, então, de acordo com as três características apresentadas por Schulz: historicismo como filosofia da história que rompe com a metafísica (a ser feito a partir de Herder), historicismo como fundamentação teórica de uma ciência particular (a ser feito a partir de Droysen), e, por fim, historicismo como lugar da interioridade (a ser

[2] Ver CASSIRER (1992) e REILL (1975).

[3] Creio que a tipologia de Schulz é abrangente e, ao mesmo tempo, um feixe capaz de unir as matizes que fazem do historicismo um conceito tão complexo: penso que é mais útil coordenar tais diferenças do que, como quer Francisco Falcon, ainda apostar na diferença conceitual entre historicismo e historismo. Embora não a esteja partir de um pressuposto nominalista, creio que a diferenciação é quase escolástica (claro, não inventada por Falcon), uma vez que, ao menos no caso alemão, só há uma palavra para o termo: Historismus. Ver: FALCON (2002).

feito a partir de Dilthey). Claro que o ouvinte atento já reparou que trato de dois autores cujos textos são produzidos no século XVIII, mas a estratégia é intencional: procuro destacar em Droysen o próprio lugar assumido pela teoria, como dimensão reflexiva do saber histórico, no século XIX.

a) J.G. Herder e a filosofia historicista da História: rompimento com a tradição metafísica.

Johann Gottfried Herder, que nasceu em Mohrungen em 1844 e morreu em Weimar no início do século XIX, precisamente em 1803, é situado por autores como Isaiah Berlin e Friedrich Meinecke como um dos fundadores do historicismo. Ainda que pertença cronologicamente ao século XVIII, sua influência no século XIX é considerável. Trechos de Herder tornaram-se a verdadeira certidão de nascimento do historicismo A seguinte frase é comumente citada: "cada nação tem em si o seu centro de felicidade, como cada esfera o seu centro de gravidade" (HERDER, 1990, p. 35).

Todavia, se lida em comparação com outra passagem, a ambigüidade só se ressalta. Leiamos:

> Fossem os homens animais nacionais, em que cada um tivesse inventado a sua língua de modo totalmente separado e independente dos demais, então certamente mostrariam os homens línguas uma diferenciação tal como as talvez houvesse entre os habitantes da Terra e de Saturno. E contudo entre nós tudo se origina a partir de um só fundamento (HERDER, 1993, p. 116).

Parece que temos dois autores inteiramente distintos, mas é o mesmíssimo Herder, a escrever em um insignificante intervalo de dois anos entre um trecho (o primeiro é de 1774) e outro (que data de 1772). As passagens de Herder remetem à questão simples: como comparar as épocas? Como conhecer outro período histórico? Há uma visão total e filosófica, que tudo explica e que implicaria, necessariamente, em reconhecer uma natureza humana, uma essência imutável explicável em leis?

No final do século XVIII, este problema se resolve somente quando se percebe uma ambigüidade fundamental, qual seja: a natureza ora parece fundamentar a história, ora se mostra como seu oposto

mais radical. Na primeira acepção, a natureza é sinônimo de impulso, de espontaneidade criadora, algo ainda não domesticado sob as regras que devem ser aplicadas sobre a realidade. Ao contrário: Natureza é criação, conforme deixa claro Goethe em um de seus fragmentos sobre a natureza: "Ela cria constantemente novas formas; o que é, nunca havia sido; o que foi, jamais voltará – tudo é novo, e ainda assim sempre o mesmo" (GOETHE, 1977, p. 29).

Por outro lado, na segunda acepção, a natureza é justamente o ambiente formado por um conjunto de fenômenos cujas regras podem ser apreendidas pelos homens. E assim, ao invés de parecer que cria constantemente novas formas, ela na verdade parece estar submetida a leis inalteráveis. Afinal, para que a história passasse a ter sentido para si seria decisivo que adquirisse o caráter reflexivo adquirido graças ao pensamento histórico no final do século XVIII – principalmente na Alemanha – que, a partir de uma determinada idéia de natureza humana, tentava justificar um sentido da história. Como bem resume Georg G. Iggers, a natureza humana é inconstante, e, por esta razão, o método a ser desenvolvido por uma ciência humana haverá de considerar esta característica de seu objeto – que, claro, é também o seu sujeito (IGGERS, 1988, p. 5).

Parece-nos acima de tudo que a natureza serve à história ao afirmar a criação e a espontaneidade, sendo neste sentido, um modo de ser dos agentes históricos. É isto, pois, que caracteriza uma filosofia historicista da história: ver como, a partir da relação ambígua da idéia de história com a idéia de natureza, a primeira ganha sentido em si, ou por outra, um sentido reflexivo.

Sua crítica a toda e qualquer forma de comparação levou Herder a ser considerado um dos fundadores do historicismo. Seu ensaio sobre William Shakespeare confirma o que está dito em seu texto de filosofia da história. E, para nós, não é acidental que o texto mais historicista de Herder seja justamente sobre poesia. Para Herder, Shakespeare é absolutamente original, e por sê-lo é um equívoco querer enquadrá-lo dentro dos padrões clássicos do teatro francês. Mais do que nunca aparece a originalidade como dever. Na poesia de Shakespeare não pode ser encontrado nenhum princípio mimético. A poesia tem regras próprias. E isto porque ela é como a natureza é. Ao falar da espontaneidade da natureza, acreditamos que Herder fala da sensibilidade, daquilo que dificilmente se deixa articular verbalmente.

Por isso, a poesia criará um mundo paralelo, sem que a ele estejam referidos conceitos ou idéias abstratas. Enfim: uma tempestade (*Sturm*) e um assalto (*Drang*), os quais podemos ver nas palavras "nunca vi um Garrik", "vejo paixões", um mundo em si, que, para sê-lo, não encontra semelhança nem respaldo no "outro" mundo. Diz Herder:

> Como um colosso se põe o poeta sobre a superfície do mundo. Arranca aqui uma história e de lá uma cena de seus contextos. E assim se torna o historiador um poeta. Shakespeare criou para os acontecimentos um novo tempo de acordo com seu novo mundo, e o quão poderoso é o sentimento deste novo, se assim posso dizer, tempo shakespeareano. Como na natureza, o acontecimento entra em cena lenta e silenciosamente e como que penosamente (HERDER, 1984, p. 570).

Esta dualidade do sentido de natureza no pensamento de Herder nos remete ao que Hans-Georg Gadamer pensou com acuidade (GADAMER, 1990, p. 14-15): com Herder há a crítica a uma idéia de perfeição na história, e, assim, apesar da importância de sua formação teológica, o rompimento com a tradição metafísica, aqui entendida nos termos de Schulz, a saber, aquela que pensa ser imediato e certo o acesso à verdade. Nenhuma época pode pretender ter a visão completa do processo histórico, e, isto, em Herder, fundamenta-se antropologicamente. A mesma natureza espontânea e criadora com a qual podemos identificar um Shakespeare é aquela que retirou dos seres humanos algo que caracteriza os animais: a direção em torno de um instinto, de um impulso. A própria estrutura da sensibilidade humana é histórica. O exemplo de Herder é ilustrativo:

> O ouvido é o órgão central da linguagem considerando-se o tempo em que atua, e assim sentido para linguagem. O tato nos joga tudo de uma vez só; movem intensamente as nossas cordas, mas brevemente e aos pulos, a visão nos defronta com tudo de uma vez só e intimida o aprendiz através de sua desmedida tábua de contigüidades. Através do ouvido, repara! Como nos poupou a mestra da linguagem. Ela nos fornece à alma somente um som após o outro, dá e não satura, dá e sempre tem mais a dar - ela exercita assim toda a sua habilidade o método: ela ensina progressivamente! (HERDER, 1993, p. 60).

Com Herder demonstra-se um elemento fundamental do his-

toricismo: o rompimento com a metafísica, expressa na valorização do tempo como lugar de conhecimento da verdade.

b) A teoria historicista da história de J.G. Droysen: a história no mundo das ciências.

Johann Gustav Droysen viveu ao longo do século XIX (1808-1884), e este percurso faz dele uma figura singular, uma vez que ainda carrega consigo traços do século XVIII, mas que, de certa maneira, antecipam questões a serem vividas plenamente no século XX. Para o helenista Droysen, autor de uma trilogia sobre o período helenístico e tradutor de Ésquilo e Aristófanes, o fato da história ser uma ciência que não dispense a pesquisa não implicava o elemento idealista e subjetivo que nela estava presente; Droysen já sabia, em meados do século XIX, ser impossível uma objetividade garantida metodologicamente, e, tal como Nietzsche faria décadas depois, chamará de "eunuco" o historiador que cultivar esta ilusão da objetividade. O mundo dos objetos históricos, se construído pela interpretação do historiador, tampouco será uma mera reprodução de sua mente, mera folha em branco na qual o historiador haverá de inscrever o que melhor lhe aprouver. A história é ambígua, e, por esta razão, é a própria tematização da relação entre o homem e a sua circunstância.

Antes de compreender o que era ciência histórica para Droysen, deve-se entender o próprio ambiente intelectual alemão, no qual era discutido o próprio conceito de ciência. No caso específico de Droysen, parece-me indiscutível que, se não tivesse freqüentado os cursos de Hegel na Universidade de Berlim, ele teria elaborado outro conceito de ciência. As semelhanças são evidentes. Em determinado momento, ainda bastante introdutório, de suas preleções sobre teoria da história, Droysen afirma:

> Movimento e unidade são ambos momentos, através dos quais o espírito é espírito, através deles ele se polariza em direção a uma vivacidade incansável que se consumiria a si mesma sem a energia da unidade e que se afundaria morta sem o movimento constantemente ativo e periférico.
> Desta duplicidade desenvolvem-se os dois métodos […] o físico e o especulativo (DROYSEN, 1977, p. 10).

Se, por um lado, lamenta a pobreza de consciência irmanada

à riqueza de experiência, Droysen em momento imediatamente posterior dirá que a acusação feita ao conhecimento excessivo dos fatos não deve adormecer a sensibilidade para as particularidades. Assim, o método histórico procurará, segundo ele, estabelecer a identidade entre os dois métodos, cujo maior problema consiste não exatamente em sua parcialidade, mas na ilusão de, em sua parcialidade, acreditarem estar dando conta da totalidade.

Isto posto, faço uma breve alusão ao que Hegel afirma em sua *Fenomenologia do Espírito*, obra planetária que, está claro, não irei sequer arranhar neste trabalho. A crítica à bipolaridade das ciências, da qual Droysen parte para tentar justificar a existência da *Historik*, também foi identificada por Hegel cinqüenta anos antes, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito,* e é uma das alavancas de seu imenso projeto filosófico.

> Essa oposição parece ser o nó górdio que a cultura científica de nosso tempo se esforça por desatar, sem ter ainda chegado a um consenso nesse ponto. Uma corrente insiste na riqueza dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza […] essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade (HEGEL, 2002, p. 32).

É importante compreender o que ele entende por contingência. Se à filosofia cabe a formação de uma totalidade de perspectivas, não é porque estas tenham curto alcance. Para Hegel, a crítica à contingência é a mesma que dará base à crítica ao empirismo ingênuo, pois não será um momento imediato que, segundo a razão, poderá dar sentido à história, mas sim será o espírito que assumirá a forma final:

> O espírito só tem consciência, quando ele é consciência-de-si; isto é, eu somente sei de um objeto na medida em que, nele, eu saiba de mim mesmo, que minha determinação saiba que aquilo, que eu sou, também é objeto para mim […]. Eu sei de meu objeto, e eu sei de mim. Ambos não são separáveis (HEGEL, 1994, p. 54).

E como sentimos estas passagens presentes quase trinta anos depois no curso de Droysen sobre teoria da história, dado em 1857? As lacunas deixadas por Droysen sobre os detalhes da filosofia de Hegel, e principalmente sobre a sua filosofia da história, começam a ser preenchidas – e a apresentar problemas interessantes.

Há dois momentos. Primeiramente, um que diz respeito à

própria noção de objeto. Ora, quando Hegel afirma que não se separa o saber do objeto do saber-de-si como objeto, ainda que em Hegel em última instância o si do objeto não seja jamais contingente, fica difícil imaginar que Droysen não pudesse partir de semelhante pressuposto. Afinal, toda a sua crítica aos historiadores "eunucos" (alerta aos testemunhos de Zaratustra: a expressão não foi inventada por Nietzsche!) estaria baseada justamente em uma crítica à existência de objetos em si, que poderiam ser descobertos por qualquer historiador que usasse um método correto, universalmente válido. Para Droysen, a contingência seria mais do que mero fato porque é um momento em que o fato de conhecer altera o próprio objeto e o próprio sujeito.

O objetivo do curso teórico ministrado em Jena no ano de 1857 consistia em algo muito simples: despertar em seus alunos a capacidade de pensar historicamente.

A busca de fundamentação metodológica da história feita por Droysen não se confunde com insulamento e delimitação de território. Conforme se vê na passagem supracitada, para Droysen, a história tem uma função integradora: será ao perceber a essência histórica da vida humana que o pesquisador haverá de conciliar os dois métodos predominantes e rivais durante o século XIX alemão.

Esta totalidade é possível pelo estabelecimento do método compreensivo. Este é geralmente analisado sob o prisma da idéia de empatia entre o historiador e o passado, que, na verdade, consistiria em um movimento no qual o primeiro transpor-se-ia para o segundo, anulando a distância temporal (e espacial, por vezes) que os separa. A hermenêutica fenomenológica de Gadamer se constrói a partir (também) desta suposta ingenuidade historicista-romântica (GADAMER, 1990, p. 174-175). Não consigo ver tal ingenuidade em Droysen.

Droysen delimita o terreno do método histórico ao dizer que a ciência histórica não constrói leis que expressam a recorrência de analogias, tampouco deve ser simplesmente um exercício analítico de tentar compreender a totalidade histórica através da erudição, ou seja, pela divisão constante do material em áreas, para que então, pelo domínio cada vez mais rigoroso de pequenas áreas, possa se dominar o todo. Se a soma das partes não configura plenitude, por outro lado, não será procurando a origem de um fenômeno em um encadeamento retrospectivo que poder-se-á compreender o que é história; assim, o presente não poderá ser assoberbado por uma herança de materiais

como um museu que não tem galerias e salas suficientes para expor seus quadros e esculturas, e também não é um lugar indiferente no qual, de qualquer ponto, conhece-se a ação do mesmo princípio histórico. A busca da "causa das causas" e do "fim dos fins" é justamente o que o método histórico não deve fazer.

> É aí que finda a força de nossa indução – e de qualquer indução. Afinal, o entendimento do homem capta somente o meio, não o início, não o fim. O nosso método não descobrirá o último segredo, nem mesmo o seu caminho, nem mesmo a entrada para o templo. Não entendemos a totalidade absoluta, o fim dos fins, mas compreendemos uma de suas expressões que já está compreendida em nós. A partir da história aprendemos a compreender Deus, e somente em Deus podemos compreender a história (DROYSEN, 1977, p. 30).

Há dois elementos importantes nesta passagem: *primeiramente,* a afirmação do "meio" como lugar de conhecimento da história, ou, se quisermos, o campo por onde pode ser possível compreender Deus. E este lugar do conhecimento da história, o ponto "central" da criação (e não o final), dará o sentido de atividade desejado, ou seja, a atividade não será utópica, a ser concretizada em um futuro que se projeta.[4] O uso da expressão "compreender Deus", ainda mais em uma obra cuja importância dada ao termo "Compreensão" é decisiva, não pode ser descartada. É bastante comum vermos identificadas a teodicéia com a teleologia. Ao afirmar que através do "meio", e não do "fim", podemos conhecer Deus, Droysen sofistica e complica uma questão cuja resposta é geralmente dada por conhecida. Mas a palavra "meio", e a nossa insistência em falar de mediação encontra aqui sua justificação mais literal, tem alguns significados possíveis.

Em segundo lugar, o "meio" seria o lugar ocupado pela *Historik*,

[4] Não há espaço aqui para desenvolver os fundamentos teológicos, ou luteranos, da teoria da história de Droysen. Contento-me, portanto, com a observação que o uso da expressão "compreender Deus", ainda mais em uma obra cuja importância dada ao termo "Compreensão" é decisiva, não pode ser descartada. É bastante comum vermos identificadas a teodicéia com a teleologia. Ao afirmar que através do "meio", e não do "fim", podemos conhecer Deus, Droysen sofistica e complica uma questão cuja resposta é geralmente dada por conhecida. Mas a palavra "meio", e a nossa insistência em falar de mediação encontra aqui sua justificação mais literal, tem alguns significados possíveis.

que exerceria, segundo Droysen, o papel de mediador entre a bipolaridade existente em um mundo científico cindido entre ciências da matéria e ciências do espírito, entre natureza e espírito: este meio é o lugar do homem.

O conhecimento humano – não só do historiador – além de tardio, ou seja, por ser sempre uma reflexão situada em um passado tornado presente, é necessariamente também inútil, pois ele também não desvendará "o fim dos fins", e não mostrará o mapa que leva o homem à entrada do templo. Logo, o entendimento histórico do homem, se não vê no passado a fonte de autoridade absoluta, pois não encontrará nele uma suposta origem autêntica, também não é um simples desvendar de condutas racionais, ou seja, meios que servem a fins determinados, e, assim, o conhecimento histórico é pouco afeito à nostalgia quanto à utopia, e, assim, precisa se guardar de ser tanto um canto restaurador como um instrumento.

E qual a relação entre tal posição "mediana" e o caráter interpretativo? Explico: trata-se de uma salvaguarda da subjetividade do historiador, que não se deixa instrumentalizar. Não é de se espantar que Droysen fosse um liberal. De acordo com Estevão de Rezende Martins:

> A teoria política do historicismo funciona também como crítica da ideologia, e em duplo sentido: por um lado, critica toda a orientação do agir político por utopias. Ela exige a experiência histórica como instância de teste das chances de realização de expectativas políticas. Por outro lado, ela critica também toda orientação do agir político pela manutenção do *status quo*, pois, ao transpor relações sociais dadas para o processo de seu surgimento, ela requer também a prova de serem aptas a efetivar-se de acordo com as idéias da realização cultural do espírito humano que agiam nela. O fato de que muitos dos primeiros defensores do historicismo tenham participado da revolução de 1848 depõe em favor de que o historicismo deve ser contido, ao menos na fase de fundação, no movimento histórico de emancipação burguesa (MARTINS, 2002, p. 10).

Vemos esta posição confirmada na seguinte passagem de Droysen:

> 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 (DROYSEN, 1977, p. 325-326).

A subjetividade do historiador não se revela, portanto, através de caprichos inspirados. Não é dada ao historiador a imputação aleatória e arbitrária de significados; esta subjetividade é reflexiva. Entenda-se: ela se constrói criticamente a partir da relação com o que lhe é externo, e não é só por ele alterada, bem como tem consciência deste movimento de modificação. A subjetividade forma-se, então, como uma consciência de parte integrante e decisiva de construção do conhecimento.

A relação entre ciência e subjetividade é crítica, e não psicológica. Portanto, por mais que tenha elementos convergentes, não deve ser necessariamente idêntica à dimensão introspectiva do historicismo, parte final deste estudo.

c) A cultura historicista da História: Goethe e a remissão à interioridade.

Na passagem sobre historicismo de seu luminoso livro, Walter Schulz não detalha o que viria a ser a remissão à interioridade. Diz, claro, que ela é conseqüência da autonomia das ciências históricas e do espírito em geral, como se fosse uma reação ao avassalador processo de crescimento das ciências exatas, ocorrido em relação umbilical com a industrialização na Europa. É curioso, para não dizer contraditório: a mesma emancipação burguesa que permite a consolidação do princípio interpretativo e a ênfase do lugar do historiador no ato de conhecimento também redunda em mudanças radicais e irreversíveis na ciência, na economia e na sociedade que, por gerarem a massificação, aniquilam um princípio essencial do historicismo e do pensamento histórico: consciência de individualidade histórica e de pertencimento a uma tradição.

É bem verdade que podem ser identificadas reações distintas. Haverá uma reação marcadamente conservadora, como se encontra, por exemplo, em Edmund Burke. Crítico da Revolução Francesa, Burke alertava contra toda tentativa de fundação da história a partir do

zero, que fatalmente aniquilaria o intercâmbio do presente com o passado para a modulação do futuro; no próprio Herder encontra-se uma crítica a todo tipo de redução do processo histórico a fórmulas, crítica acompanhada pelo elogio da espontaneidade (como se dá, como vimos, em seu ensaio sobre William Shakespeare). Ou em um autor como Friedrich Schiller que se manteve crítico perante os acontecimentos na França, sem, todavia, cair em profundo conservadorismo. Um século após Burke, Schiller e Herder, um autor como Wilhelm Dilthey se esmera em estabelecer um método para as ciências do espírito, no qual ganha especial destaque a vivência pessoal, a biografia e a abordagem que permita a possibilidade, por parte do intérprete, de compreender o outro em seus próprios termos e em sua própria experiência. Possivelmente, é esta a dimensão mais obscura do historicismo. A este respeito, Friedrich Meinecke dirá:

> O historicismo, em geral, não era somente uma maneira de ver do historiador, sem de toda a vida humana, levou este processo de individualização à consciência de si mesmo, porque ensinou a compreender toda a vida histórica como evolução do individual (MEINECKE, 1982, p. 492).

O individual, anunciado por Meinecke, é comumente confundido com individualismo ególatra. Permanecer nesta acepção limitaria profundamente a leitura possível deste sentido de individualismo. Ele já se apresenta no final do século XVIII nas viagens de Goethe pela Itália. Ali se configura o que Meinecke indica como a essência do processo de individualização (MEINECKE, 1982, p. 404). Este não se confunde com o romantismo vulgar, banhado em lágrimas solitárias. É, na verdade, a recusa do pragmatismo, a postura que vê cada ação em si mesma, e não a partir de sua intenção, ou de seu resultado final. Como Goethe não viveu o processo de industrialização e massificação da Europa, devemos entender esta remissão à interioridade como fuga, já necessária no final do século XVIII, de uma concepção mecânica dos agentes históricos e de toda ação.

Ainda jovem, Goethe parte para Itália, escapando sorrateiramente de Weimar, uma cidade cujo provincianismo sufocava aquele que já era, a esta altura, um autor acossado por sua própria fama. Quem é o Goethe que, com quase quarenta anos, escapa sorrateiramente para o sul da Europa? Não é o Goethe de *Werther*, obra que

traz o selo do *Sturm und Drang*, que sofre com os limites e acusa como ilusão qualquer forma de contentamento.

É um outro Goethe que rumará à Itália. Sentindo-se incompleto, ele sai de seu ambiente próprio, dos ritos de Weimar e das glórias literárias que já lhe caíam sobre a cabeça, e, dizendo-se arquiteto, chega a Bolzano, de onde segue caminho para Trento. Em uma manhã de setembro, ele vigia seu próprio entusiasmo, sem, todavia, deixar de manifestá-lo. A espontaneidade e a naturalidade tão buscadas em si, ele já as encontra nas ruas. Termina o dia anotando:

> agora, ao anoitecer, com o vento suave e as montanhas rodeadas de poucas nuvens, mais fixas do que atravessando o céu, o zumbido agudo das cigarras começando a se fazer ouvir logo após o pôr-do-sol, sentimo-nos afinal em casa no mundo, e não qual estivéssemos escondidos ou no exílio. Desfruto disso tudo como se tivesse nascido e sido criado aqui, e retornasse agora de uma caça à baleia na Groenlândia.
> Se esse meu entusiasmo fosse ouvido por alguém que mora ou nasceu no Sul, tal pessoa julgar-me-ia bastante infantil. Ah, mas aquilo a que dou expressão, eu já o sabia há tempos, há tanto tempo quanto o que venho suportando viver sob um céu ruim, e me agrada bastante sentir essa alegria excepcional, da qual deveríamos desfrutar sempre, na condição de uma eterna necessidade natural (GOETHE, 1999, p. 31-32).

O nosso entusiasmado viajante não se ilude quanto ao fato de estar quase simulando esta naturalidade – tanto que a escreve, a redige, a registra, como se soubesse que ela haveria de se esvair – mas sempre a liga com o desejo de comunhão com o mundo. Esta comunhão, porém, em momento algum se confunde com certo sensualismo, pois, na verdade, a viagem o tornará sereno e claro. Ao viajar pela Itália, Goethe parece se perguntar se esta realidade é terrível. Esta alegria natural significará que entre ele e o mundo não se interpõe mais qualquer biombo que torne nebulosa sua visão. Em Roma, escreverá:

> Vivo aqui uma clareza mental que havia muito não sentia. Minha prática de buscar ver e ler todas as coisas como elas são, minha fidelidade ao propósito de ter os olhos sempre límpidos, meu completo despojamento de toda pretensão mais uma vez são de grande valia para mim, fazendo-me, em segredo, muito feliz. Todo dia, um novo objeto, digno

> de atenção, pinturas novas, grandes, estranhas, e um todo que pensamos e com o qual sonhamos longamente, mas que jamais logramos alcançar com a força da imaginação. (GOETHE, 1999, p. 159).

Portanto, o que Goethe busca não é o entusiasmo, não é o arrebatamento, mas a pureza inerente a toda contemplação; postura, aliás, que não esconde o seu traço protestante, mas que guarda consigo certa altivez e uma recusa à arrogância. Disposto a ver, Goethe difere o olhar atento e carinhoso do olhar vigilante e usurpador. Uma vez interessado em recuperar uma origem oculta em camadas e camadas de hábitos cotidianos, glórias e formalidades, por outro lado, em momento algum esta pureza do olhar será o egoísmo voluntarista do turista do qual ele tanto caçoa em suas anotações, a saber: o turista que muitas vezes nós mesmos somos, o turista que consome com o olhar, que não vê mistérios e quer encontrar legendas para aquilo que já sabe de antemão.

A naturalidade espontânea, para Goethe, é antes indômita, e, neste sentido, ele não se identifica com os italianos. A mesma naturalidade espontânea que lhes serve de fruição poética, também lhes servirá de impulso criminoso ou pouco civilizado. O que lhe agradará será antes o cotidiano alegre, em que as necessidades básicas são atendidas prodigamente (como ele percebe em Nápoles), mas jamais o impulso superficial, por exemplo, do carnaval romano, que Goethe verdadeiramente desprezou. Barulho e alegria em nada se conciliam. E ainda dirá, a respeito da agitação das ruas romanas:

> Deste povo, eu nada mais saberia dizer senão que se compõe de filhos da natureza que, com toda pompa e circunstância da religião e das artes, não são em nada diferentes do que seriam se vivessem em cavernas e florestas. O que salta aos olhos de todo estrangeiro e é hoje, mais uma vez, o assunto de toda a cidade [...] são os assassinatos, bastante corriqueiros (GOETHE, 1999, p. 170).

O assassinato, ou seja, a morte não-natural, a morte causada pela vontade de outro homem, assusta o viajante Goethe. E isto não pelo motivo mais evidente e justo, ou seja, a indignação moral causada por todo e qualquer assassinato. Goethe parece sentir o transtorno da morte como tal, ou seja, ela não é exclusivamente um fenômeno da natureza orgânica, uma lei que um dia abate-se sobre qualquer

ser vivo. Há uma interrupção deste processo pacífico que, de alguma maneira, é o que o próprio Goethe busca. Desejoso de encontrar a planta primordial, Goethe parece estar interessado em, ao viajar para um país que é a própria casa da história, para um país em que as ruínas são testemunhos da temporalidade da própria civilização, tornar possível o renascimento constante do passado. Para Goethe, não se trata, como já faziam os iluministas naquela mesma época, de negar o passado, mas torná-lo vivo, plasticamente vivo a partir de um olhar para um mundo sem sombras. Ainda em Roma, perante suas ruínas que confirmam a convivência necessária entre passado e presente, ele confessa que "nenhum pensamento inteiramente novo me ocorreu, mas os velhos tornaram-se tão definidos, tão vivos, tão coerentes, que poderiam passar por novos" (GOETHE, 1999, p. 149). Ou seja, o olhar há de estar despido e ser franco; há de se esquecer que estamos olhando; do contrário torna-se reflexivo, uma marca que definirá o idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel. Somente assim, Goethe poderá dizer que Nápoles é um paraíso (cf. GOETHE, 1999, p. 247), pois ali a embriaguez é, antes de tudo, *o esquecimento de si*. A comunhão com o mundo não se dá através do acordo racional e do contrato, e muito menos pelo arrebatamento subjetivo que subjuga este mundo, mas pela rendição estética e pela recuperação da ingenuidade, perante a qual as formas estão dadas em sua diluição cotidiana. O próprio confronto entre a beleza da cidade de Nápoles e o Vesúvio mostra que esta perfeição formal é, sobretudo, uma experiência: "O terrível e o belo, o belo e o terrível, ambos anulando-se para produzir uma sensação de indiferença. Com certeza, o napolitano seria um outro homem se não se sentisse encurralado entre Deus e Satanás" (GOETHE, 1999, p. 257).

Desta passagem decorrem dois problemas interessantes: primeiramente, por que Goethe contempla a violência da natureza, aceitando-a em seu ímpeto, mas nega a violência do gesto humano, como, ficou claro em passagem anterior, é o caso do assassinato? Neste ponto, de fato o homem não pode copiar mimeticamente a natureza, agir conforme ela. Esta contemplação dá-se através de uma discrepância que somente seria superada quando o homem fosse anulado na sua ação espontânea e serena. Mas este drama encontra em Goethe uma solução: a indiferença. Esta frieza indiferente parece ser a chave indicada por Goethe para o sentido do historicismo como interioridade,

uma vez que tal ação, serena e indiferente, não espera recompensas futuras, tampouco se vê como redentora de uma culpa primordial. Não quer restaurar, nem edificar, e traduz-se, sobretudo, como contemplação estética do mundo, que pouco, ou nada tem a ver com a frieza, o cálculo racional e o pragmatismo; na verdade, esta indiferença é possível justamente por conta da ausência da racionalidade vigilante e controladora.

Mas, aí talvez esteja o aspecto mais intrigante de *Viagem à Itália*, o elogio da fluidez não esconde a busca pela planta primordial, pelo elemento unificador que ele tanto anseia encontrar nos jardins públicos de Palermo:

> As muitas plantas que eu, em geral, só estava acostumado a ver em cubas e vasos, por trás das vidraças a maior parte do ano, encontram-se aqui felizes e viçosas ao ar livre e, cumprindo seu destino em sua plenitude, fazem-se mais compreensíveis a nós. À visão de tantas formas novas e renovadas, voltou-me à mente a velha fantasia de poder, talvez, descobrir aqui, em meio a toda essa variedade, a planta primordial (GOETHE, 1999, p. 314).

O que resta, já se disse certa vez, é o silêncio, de maneira que a interioridade historicista torna-se uma atitude reservada e atenta às manifestações do mundo. Goethe não encontra a planta primordial. Esta permanece como fantasia. Mas, em Goethe, esta é vivida na embriaguez do próprio fluxo. Ainda em Roma, Goethe escreve algo que antecipa sua admiração pelo "esquecimento-de-si" vivido por ele e por cada napolitano:

> durante uma viagem, aprende-se o que se pode pelo caminho; cada dia nos traz algo de novo, e apressamo-nos em refletir e opinar a respeito. Aqui, porém, está-se numa escola muito grande [...] Na verdade, faríamos bem em, mesmo passando anos aqui, observar um silêncio pitagórico (GOETHE, 1999, p. 315).

A Itália que Goethe conhece incute-lhe a serenidade. Mas a forma imaginada da planta primordial, de alguma maneira, é a própria objetivação que testemunha esta serenidade, uma vez que, como diz Meinecke, é a metamorfose de um princípio que se desenvolve ao longo do tempo.

Esboço de uma conclusão

Historicismo é um termo que dificilmente se presta a conclusões. Não fugirei à regra, e deixarei de lado todo e qualquer tipo de definição cabal. O que se encontrou nestas linhas foi uma proposta para que as discussões sobre o tema sejam encaminhadas e apresentadas. A união entre a possibilidade de sentido objetivo no percurso histórico (filosofia da história), método científico (o historiador descobre-se como um narrador que produz conhecimento) e vida histórica (que existiria mesmo sem as reflexões) faz-se necessária para que a teoria da história possa se mostrar como tarefa inadiável da tarefa historiográfica. Pretendi, dessa maneira, esboçar níveis de abstração. Este me parece, por ora, o melhor caminho para que a teoria da história seja demonstrada em sua necessidade intransferível e inadiável, ou seja: demonstrar que, mesmo quando não estamos debruçados sobre um árido texto de teoria, estamos refletindo historicamente.

Referências Bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do iluminismo*. Campinas: EdUNICAMP, 1992.

DROYSEN. Johann Gustav. *Historik*. Editado por Peter Leyh. Stuttgart: Forman-Holzboog, 1977.

_____. *Historik*. Editado por Rudolf Hübner. München: Oldenbourg, 1960.

_____. *Texte zur geschichtstheorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

FALCON, Francisco. Historicismo: Antigas e novas questões. *História revista*: Revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História da UFG, Goiânia, v. 7, n. 1/2, p.23-54, jan/dez. 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und methode*: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1990.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Schriften zur naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 1977.

_____. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2005.

_____. *Viagem à Itália 1786-1788*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HEGEL, Georg W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Die Vernunft in der geschichte*. Hamburg: Meiner, 1994.

HERDER, Johann Gottfried. Shakespeare (1773). In: _____. *Werke*. Band 1. Herder und der Sturm und Drang 1764-1774. München: Hanser, 1984.

_____. *Auch eine philosophie der geschichte zur dildung der menschheit*: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts (1774) org. por Hans Dietrich Irmscher. Stuttgart: Reclam, 1990.

_____. (1772) *Abhandlung über den ursprung der sprache*. Stuttgart: Reclam, 1993.

IGGERS, Georg. *The German conception of history*: The national tradition of historical thought from Herder to the present. 2 ed., Hanover: Wesleyan University Press, 1988.

MARTINS, Estevão de Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. *História revista*: Revista do Departamento de História e do Programa de Mestrado em História, Goiânia: Ed. UFG, v. 7, n.1/2. 2002.

MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su genesis*. México, D.F: FCE, 1982.

REILL, Peter Hans. *The German Enlightenment and the rise of historicism*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1975.

SCHULZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1977.

Artigo recebido em agosto 2007 e aceito para publicação em dezembro 2007.