



Géssica Góes Guimarães Gaio

**A tarefa do Historiador no alvorecer do
Historicismo**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, do Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro
Agosto de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Géssica Góes Guimarães Gaio

A tarefa do Historiador no alvorecer do Historicismo

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profº Marcelo Gantus Jasmin

Orientador
Departamento de História
PUC-Rio

Profº Antonio Edmilson Martins Rodrigues

Departamento de História
PUC-Rio

Profº Pedro Spínola Pereira Caldas

Instituto de História-Universidade Federal de Uberlândia

Profº João Pontes Nogueira

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de agosto de 2007.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Géssica Góes Guimarães Gaio

Graduou-se em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em 2004. Coursou o mestrado em História Social da Cultura, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, obtendo o título de mestre em agosto de 2007. Atualmente é doutoranda no mesmo Programa de Pós-Graduação.

Ficha Catalográfica

Gaio, Géssica Guimarães

A tarefa do historiador no alvorecer do historicismo / Géssica Guimarães Gaio ; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2007.

111 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em História)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. Historia social da cultura. 3. Historicismo. 4. Iluminismo. 5. Pietismo. I. Jasmin, Marcelo Gantus. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

*A Henrique, Rita, Sergio e Gian,
que inspiram a minha história.*

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, a Deus por seu incomparável zelo comigo e com aqueles que amo.

Aos meus pais, Rita e Sergio, e ao meu irmão, Gian, pelo amor, carinho e dedicação e por todos esse anos compartilhados. Carrego um pedaço de vocês em meu coração. Com a certeza de que estaremos sempre juntos, porque quando somos 4, na verdade, somos 1.

Ao meu esposo, Henrique, pela presença sempre terna. Por seu coraç

Resumo

Gaio, Géssica Guimarães; Jasmin, Marcelo Gantus. **A tarefa do historiador no alvorecer do historicismo.** Rio de Janeiro, 2007. 111p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho analisa a construção do conceito historicismo na Alemanha – no limiar do século XVIII – a partir de sua relação com o Iluminismo e a sua constituição como uma nova *weltanschauung* e uma nova prática historiográfica, sobretudo nos trabalhos de Herder, Humboldt e Ranke. O estudo abarcou três características centrais do historicismo: primeiramente, a tensão entre o universal e o singular; em segundo lugar, o conflito entre a idéia de progresso e a concepção da história como um processo de amadurecimento; e, finalmente, sua relação muito próxima com o luteranismo e, em especial, com a religiosidade pietista.

Palavras-chave

Historicismo, Iluminismo e pietismo.

Abstract

Gaio, Géssica Guimarães; Jasmin, Marcelo Gantus. **The task of the historian in the dawn of historicism.** Rio de Janeiro, 2007. 111p. MSc. Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The standing work analyzes the building of the concept *historicism* in the Germany – in the border of the XVIIIth century – from its relation with the Enligthenment and its constitution as a new *Weltanschauung* and a new historiographical practice, above all at the works of Herder, Humboldt and Ranke. This study has comprised three central characteristics of historicism: firstly, the tension between the universal and the singular; secondly, the conflict between the idea of progress and the conception of history as a process of maturity; and, finally , its close relation with the lutheranism and, specially, with the pietist religiosity.

Keywords

Historicism, Enligthenment and pietism.

Sumário

1. Introdução	10
2. Primeira Parte – Aufklärung: Iluminismo, história e religião.	
2.1. O Iluminismo e o mundo histórico.	18
2.2. Aufklärung e pietismo.	35
3. Segunda Parte – Historicismo e historiografia.	
3.1. Herder e a emergência do historicismo.	60
3.2. Humboldt e a tarefa do historiador.	73
3.3. Ranke: historicismo e história científica.	89
4. Considerações Finais	103
5. Bibliografia	107

1

Introdução

O conceito *historicismo* reúne significados múltiplos e discordantes, sinal não apenas de um problema de tradução da palavra *historismus* de sua língua original para o português, mas, sobretudo, de sua complicada historicidade. Tal conceito não comporta apenas atitudes intelectuais diversas, como também a própria história destes posicionamentos. Tendo em vista tal discordância, o presente trabalho pretende estudar o que veio a ser conhecido posteriormente como expressão do historicismo de língua alemã nos séculos XVIII e XIX, objetivando o entendimento sobre os seus significados, sem a pretensão de estabelecer um sentido definitivo ou unívoco para tal palavra. Exatamente por isso, o que se quer fazer é analisar a sua constituição sob duas perspectivas, a saber: sua ligação com o Iluminismo e a querela entre o universal e o particular; e sua relação com a religião, sobretudo o pietismo alemão, e as diversas contribuições deste para a concepção do sentido da história encoberto aos olhos humanos. Primeiramente, a investigação perpassa a tendência historiográfica iniciada por Friedrich Meinecke e que entende o historicismo como um movimento cultural, uma *weltanschauung*, originada no seio do próprio Iluminismo, mas cuja crítica foi responsável pela destruição da visão de mundo jusnaturalista. Já na segunda parte, a análise transcorre pela historiografia alemã, representada por Herder, Humboldt e Ranke, cujas idéias foram responsáveis pela consolidação do historicismo como uma atitude historiográfica e pela caracterização da tarefa do historiador a partir de novos parâmetros de cientificidade para a história.

Friedrich Meinecke afirmou que as origens do historicismo remontam, no entanto, aos pensadores setecentistas, não apenas os alemães, mas também franceses e ingleses, cujas idéias e formulações acerca da história permitiram concebê-la como um devir dinâmico.¹

Segundo ele, a gênese do historicismo encontra-se intrinsecamente ligada à história das idéias iluministas, desde seu alvorecer, e naquilo que traz como maior contribuição à história, isto é, a conquista do mundo histórico, até o colapso de sua

¹ MEINECKE, Friedrich. **El Historicismo y su Génesis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

pretensão naturalista e universalizadora da experiência humana no mundo. No entanto, é sobretudo no bojo do desenvolvimento intelectual do século XVIII na França, Inglaterra e, principalmente, Alemanha que o surgimento das idéias de evolução e individualidade foram possíveis, alcançando sua catarse no século XIX com a escola histórica alemã.

O surgimento da idéia de evolução histórica aliado à percepção da individualidade não somente do homem, mas também dos povos, permitiu o desenvolvimento de uma inteligência sobre o mundo que não obedecia mais aos critérios naturalistas e supra-temporais da Ilustração, mas que privilegiava a noção de amadurecimento histórico ao invés de progresso.

“El concepto de individualidad y el de evolución van unidos indisolublemente en el pensamiento historicista. Dicho más exactamente: de los diferentes conceptos posibles de evolución, el concepto historicista de individualidad requiere, como complemento, un concepto determinado de la evolución, es decir, un concepto que, además de las notas biológicas y vegetales de la evolución, esto es, de un mero desarrollo conforme a tendencias congénitas, reúna, además, as notas da espontaneidad espiritual de lo que evoluciona y su aptitud plástica para el cambio bajo la influencia de factores singulares, fundiendo así, de modo indisoluble, la libertad con la necesidad”.²

Contudo, Meinecke assinalou que a Ilustração continuava sendo um manancial para os pensadores do século XVIII e, também, aponta para a eminente importância do neoplatonismo e do pietismo, compondo a tríade fundamental para a gênese do historicismo.

Segundo ele, o historicismo consiste na transformação da idéia de história provocada pelo movimento alemão que se estende de Leibniz a Goethe, mas que não se contenta com a categoria de método. O historicismo alemão representa para o autor uma mudança na maneira do Ocidente se relacionar com o passado-presente-futuro:

“La médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no

² Idem, p. 141.

quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual”.³

A contribuição do historicismo para o Ocidente consistiu na substituição da concepção naturalista e sua crença na imutabilidade da natureza do homem por uma nova razão humana, não mais aquela eterna e independente do tempo, mas agora uma razão que se individualiza incessantemente. Uma humanidade em evolução, isto é, em um ininterrupto *vir-a-ser*, um movimento constante de tornar-se si mesmo através do amadurecimento de suas características próprias e do contato com o universo histórico que o cerca. Ao mesmo tempo individualização e universalismo: o devir do ser individual imerso no mar da contingência histórica.

Georg Iggers, no entanto, analisou a especificidade do termo *historicismo*. Segundo ele, o historicismo consistiu em um movimento intelectual alemão cujas principais prerrogativas podem ser observadas na valorização do papel do Estado. “What distinguished the writing of the historians in the main tradition of German historiography was rather their basic theoretical convictions in regard to the nature of history and the character of political power”.⁴

Para o historicismo alemão, entendido por Iggers como a tradição historiográfica de Humboldt e Ranke até Meinecke e Ritter, os conceitos de individualidade e evolução foram empregados principalmente para a compreensão da política e do papel do Estado. O Estado era visto como um produto das forças históricas, um indivíduo com espírito próprio, um fim em si mesmo. Tal aceção baseava-se na crença destes intelectuais em um mundo moral, cuja história era dotada de sentido. O historicismo alemão não admitia a idéia de um propósito racional ou ético que moveria a história universal, mas não deixava de ver, para além das individualidades e das espontaneidades humanas, um desígnio superior, uma vontade divina. Esta postura

³ Idem, p. 12.

⁴ IGGERS, Georg. **The German Conception of History**. Estados Unidos: Wesleyan University Press, 1988, p. 4.

rendeu-lhe uma significativa contradição: “the historicist attempts to base a positive faith in a meaningful universe on historical relativism”.⁵

As três principais características do historicismo alemão, no século XIX, seriam, portanto, a valorização da idéia do Estado nacional; o conceito de individualidade aplicado não só aos indivíduos, mas também às coletividades e a busca por um novo fundamento epistemológico.

Iggers afirmou que não podemos centralizar a origem do historicismo na idéia de especificidade, já que poderíamos encontrar tal característica até mesmo na historiografia clássica. Sua crítica a Meinecke é veemente, pois, para ele, Meinecke caracterizou o historicismo como um movimento ocidental, cujo ápice acontece no pensamento alemão, sobretudo em Goethe. Todavia, de acordo com Iggers, a análise de Meinecke acerca do historicismo é superficialmente relacionada à emergência de uma abordagem historiográfica. Pontuou ainda que a principal preocupação de Meinecke era a análise do movimento de superação da teoria do direito natural e não a investigação das influências do historicismo na maneira do historiador relacionar-se com a história e a sociedade.

Além disso, de acordo com Iggers, o livro de Meinecke apresenta um embate entre alma e pensamento que encaminha a questão para um desfecho neoplatônico, como se por trás de toda irracionalidade da história existisse um conjunto de idéias eternas. E ao agir desse modo, ele negligenciou a discussão sobre o relativismo e transformou o historicismo em um manancial da *verdade*. Finalmente, Georg Iggers criticou a história apresentada em *El historicismo y su génesis*, pois Meinecke teria contrariado em sua narrativa a noção de história que defendia, ao apresentar sua história das idéias quase como uma dialética hegeliana.

Iggers não negou a contribuição de Meinecke para a compreensão do tema, contudo seu objetivo é outro. Não lhe importava a relação do embrionário historicismo com a Ilustração. O seu tema consistia no historicismo plenamente desenvolvido, presente, sobretudo, na prática historiográfica de Humboldt e Ranke, até sua crise na obra do próprio Meinecke e Gerhard Ritter. A investigação de Iggers percorreu uma Alemanha eufórica consigo mesma e crente em seu poder criativo. E foi no bojo desta

⁵ Idem, p. 13.

euforia que o historicismo se apresentou como uma alternativa para pensar historicamente a condição do povo alemão e da nacionalidade germânica, a partir do questionamento sobre a constituição do Estado e do lugar da Alemanha entre as grandes potências européias.

De acordo com Iggers, e contrariando certa generalização historiográfica, o que caracteriza o historicismo alemão não é seu apego metodológico à crítica das fontes, mas exatamente tal relação deveras próxima com a política e com a consideração a respeito do papel do Estado. Portanto, o historicismo estudado por Georg Iggers consiste na tradição historiográfica alemã cujo alicerce baseia-se na suposição da existência de uma diferença fundamental entre os fenômenos da natureza e da história, diferença esta que requer formas distintas de alcançar o conhecimento, uma vez que a natureza se caracterizaria pela eternidade das formas e a história pela singularidade de seus objetos. Assim sendo, Iggers admitiu que, em última análise, tal aceção do historicismo nos levaria à seguinte conclusão: dada a natureza mutável dos homens, a particularidade de cada homem somente pode ser compreendida no tempo, isto é, no fluxo da história.

Iggers assinalou que a relação entre história e política estreitou-se, não apenas entre escritores conservadores como Burke e Carlyle, mas também entre escritores liberais, democratas, que buscavam na história as raízes do sentimento de liberdade em seu povo. O Estado era visto pelo historicismo alemão como um produto das forças históricas, como uma individualidade genuinamente desenvolvida e proprietária de um sentimento de auto-determinação bastante aguçado, “in place of the utilitarian concept of state, as an instrument of the interests and welfare of its population, German historiography emphatically places the idealistic concept of the state as an “individual”, an end in itself, governed by its own principles of life”.⁶ A escrita da história na Alemanha era politicamente orientada, não exatamente como canto de exaltação à monarquia prussiana, porém com o objetivo de buscar no passado as justificativas para legitimar as pretensões do presente, uma vez que tal historicismo chegou a originar um

⁶ Idem, p. 8.

tipo de pensamento sobre política que podia afirmar que a ética que guia o Estado prussiano é originada em sua própria individualidade e não em valores universais.⁷

O pensamento normativo universalista, ou de maneira mais específica, a idéia de que seja possível estabelecer uma tábua de valores universais consistiu em uma grande crítica do historicismo à filosofia setecentista. Para o historicismo, tudo o que existe no tempo tem um valor único, intransponível, isto é, o historicismo não admite que nenhum indivíduo, povo ou instituição seja julgado por parâmetros que não os seus. Cada individualidade histórica possui o seu próprio centro de valoração e é expressão da variada gama de valores que o ser humano pode criar.

O terceiro aspecto apontado por Iggers para caracterizar o historicismo alemão é a formulação de uma nova teoria do conhecimento, distinta da razão generalizadora do Iluminismo e que percebe a importância do dinamismo particular do fenômeno histórico e cultural. Para os intelectuais cujas idéias estavam, de alguma forma, associadas ao historicismo, as generalizações abafavam a diversidade das ações humanas, que exigiam compreensão e retiravam a espontaneidade da história. Iggers afirmou, contudo, que “this rejection of abstract reason by German historicists does not, however, mean a rejection of all rationality in scientific inquiry. On the contrary, as we shall see, historicism is predominantly a scholarly movement which seeks rational understanding of human reality”⁸; o que nos leva a concluir que, se o historicismo não acreditava na existência de uma razão abstrata capaz de explicar todo o curso da história, ainda assim acreditava na possibilidade de entendimento do aparente caos do devir histórico a partir do reconhecimento da finitude ontológica de tudo que não é Deus. Entretanto, faz-se imprescindível destacar que esta certeza na possibilidade de entender a história foi fundamental para a institucionalização da profissão do historiador e da profissionalização dos cursos universitários de história.

De acordo com Iggers, o historicismo tentou conciliar a crítica ao racionalismo com a ênfase no ideal da liberdade política, sobretudo fundamentado nas guerras de libertação contra a dominação napoleônica. Tal abordagem do passado politicamente orientada possuía três características fundamentais: um ideal de Estado nacional; a

⁷ Idem, p. 75.

⁸ Idem, p. 10.

aplicação às coletividades do conceito de individualidade – até então utilizado como referência à singularidades das pessoas; e a valorização do Estado em relação à nação e a sociedade.

Carlo Antoni observou a importância fulcral dos estudos acerca do historicismo para o mundo contemporâneo:

“Le problème de l’historisme – non seulement valeur théorique, mais morale et politique – est ainsi devenu l’un des principaux problèmes, sinon le problème de notre temps, et son étude, une sorte d’examen de conscience de notre civilisation contemporaine”.⁹

Antoni, assim como Georg Iggers, investigou o significado conferido por Meinecke ao historicismo e destacou que este definiu o historicismo como um movimento intelectual do ocidente que se preocupava, principalmente, com a individualidade dos homens e dos povos e sua evolução. O historicismo se afirmou, a partir dos estudos de Meinecke, como o pensamento de ruptura com a teoria do direito natural.

Para além desta discussão, Carlo Antoni assinalou que o principal mérito do historicismo consistiu na revalorização da história: “l’historisme est la défense et la réhabilitation de l’histoire même, de cette histoire où les Philosophes du XVIII^e siècle ne voyaient qu’une suite d’abus, de superstitions et des violences”.¹⁰

Dada a impossibilidade de tratar neste trabalho de todo o debate historiográfico acerca do sentido e da utilização do conceito historicismo, adotamos como prioridade investigar, na primeira parte, a origem do historicismo, como proposta por Meinecke no interior da Ilustração e sua diferenciação na Alemanha – a partir do Aufklärung, da religiosidade pietista e da filosofia de Leibniz. Na segunda parte, objetivamos analisar em Herder, Humboldt e Ranke a consolidação do historicismo não apenas como visão de mundo da Alemanha do século XIX, mas também como exercício historiográfico que possibilitou a institucionalização da história como uma disciplina acadêmica. Na composição de ambas as partes duas características se destacaram nesse estudo que intentamos realizar sobre o tema, são elas: a valorização das individualidades e a

⁹ ANTONI, Carlo. **L’Historisme**. Genebra: Librairie Droz, 1963, p. 1.

¹⁰ Idem, p. 9.

concepção de que a história consiste no processo de maturação dessas individualidades, e a relação intrínseca entre o desenvolvimento do historicismo e a religião protestante na Alemanha, até mesmo na acepção de que o sentido e o direcionamento da história pertencem unicamente a Deus. Ernst Benz analisou as origens místicas da filosofia alemã e afirmou que o idealismo germânico e, em geral, o pensamento alemão do século XVIII, foram profundamente influenciados pela mística cristã medieval, tendo sido dessa forma afetados pelo sentimentalismo e pela sensibilidade dessa experiência religiosa que exaltava a individualização do “eu” no contato com Deus. A revitalização da mística na Alemanha processou-se, principalmente, através dos estudos do professor da Universidade de Munique, Franz von Baader, e da releitura de teólogos da Idade Média, fortalecendo-se em um ambiente às vezes desfavorável ao radicalismo das Luzes. Segundo Benz, a característica essencial da filosofia idealista alemã é

“que ce ne sont plus les objets de la réalité eux-mêmes qui sont considérés comme la base de l’interprétation de la réalité mais la conscience de l’homme, l’esprit, devenu conscient de soi-même dans l’homme, le Moi. La philosophie idéaliste progresse de la base de l’ontologie classique vers la découverte de la personnalité humaine comme centre de toute connaissance et de toute activité. L’absolu, vu par les philosophes des siècles antérieurs, dans un au-delà transcendant et loin de nous, se réalise dans la conscience de l’homme, dans l’esprit conscient de lui-même, dans le Moi”.¹¹

E ainda sob inspiração religiosa, o pensamento alemão dos oitocentos formulou uma concepção de filosofia e de história em que Deus não se distanciava do homem, ao invés disso, realizava-se no espírito humano. O único ser absoluto e universal, que conhece toda a história, realizar-se-ia no cumprimento de seu plano divino na vida dos homens, indivíduos singulares, finitos e incapazes de compreender a plenitude deste plano. Portanto, a prática historiográfica alemã, que aqui investigamos pelo signo do historicismo, consolidou-se no âmbito do idealismo alemão, concebendo a história como um processo cognoscível e dotado de sentido, mesmo este sendo definitivamente negado aos homens.

¹¹BENZ, Ernest. **Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, p. 27.

A intenção do presente trabalho é proporcionar, ao final das duas partes, uma apreciação sobre a história do conceito historicismo nos séculos XVIII e XIX, e buscar dar continuidade à discussão de um tema que tem recebido poucas tentativas de compreensão na historiografia brasileira.¹²

¹² Faz-se importante destacar alguns importantes estudos sobre o tema que tem sido produzido por historiadores brasileiro, tais como: CALDAS, Pedro Spinola Pereira. **Que significa pensar historicamente**: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em abril de 2004; CALDAS, Pedro Spinola Pereira. **Teologia da história**: o fundamento do historicismo em Johann Gottfried Herder. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 30 de agosto de 1999; CARVALHO, André Odenbreit. **Wilhelm Dilthey e a fundamentação das ciências do espírito**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, orientada pelo Prof.º César Guimarães, em 1993; DERIZANS, Marcos Benito Paiva. **Os fundamentos lógicos da teoria da história de Benedetto Croce**: Gênese e significado da tese da identidade entre história e filosofia. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, orientada pela Profª Berenice de Oliveira Cavalcante, em 1992; FALCON, Francisco J. Calazans. ““Historicismo””: a atualidade de uma questão aparentemente inatual”. In: **Tempo**. Rio de Janeiro, Vol. 4, 1997, p. 5-26; HOLANDA, Sérgio Buarque de. “O atual e o inatual em Leopold von Ranke”. IN: **L. von Ranke: História**. São Paulo: Ática; WEHLING, Arno. **A invenção da história**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Gama Filho, 1994.

2

Primeira Parte – Aufklärung: Iluminismo, história e religião.

2.1

O Iluminismo e o mundo histórico.

Ao irromper na cultura ocidental, no final do século XVIII e início do século XIX, o historicismo carregava consigo mais que uma indumentária metodológica e cientificista para o ofício do historiador; ele inaugurava no horizonte do oeste europeu uma nova *Weltanschauung*. É compreendendo o historicismo menos como um fenômeno historiográfico e mais como uma experiência cultural que trilharemos por este capítulo, de forma a direcionar nossa análise a um entendimento da abrangência e amplitude do historicismo como uma visão de mundo que se dissipou no pensamento europeu ao longo do oitocentos.

A emergência do historicismo é frequentemente associada à dissolução do *topos* iluminista e à descrença nas antigas certezas do século das Luzes. Consiste em lugar comum a afirmação de que o pensamento do século XIX em tudo negava o racionalismo do período que o precedeu. Contudo, tal consenso abafa uma discussão inegavelmente proveitosa, presente de maneira significativa nos debates historiográficos do século passado e audível, sobretudo, nas obras de Ernest Cassirer, Friedrich Meinecke e Peter Hans Reill.¹ A aparente ruptura entre Iluminismo e Historicismo é aqui recusada, um e outro são apresentados não por uma linha de continuidade, mas por um movimento dinâmico de sobrevivência mútua, até que o historicismo, originado na própria crítica iluminista, ganhasse autonomia.

O historicismo, enquanto fenômeno cultural que provocou uma grande valorização das idéias de individualidade e evolução no mundo intelectual, e como uma maneira de interpretar o curso da história, segundo destacou Meinecke, só poderia ser compreendido a partir de sua origem no seio da filosofia ilustrada. De acordo com esta

¹ CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1994; MEINECKE, Friedrich. **El historicismo y su génesis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982; e REILL, Peter Hans. **The German Enlightenment and the Rise of Historicism**. Los Angeles: University of California Press, 1975.

interpretação foi através do trabalho de pensadores como Leibniz, Hume, Montesquieu, Shaftesbury, Herder – e outros que também viveram no século XVIII – que as duas categorias supracitadas puderam se desenvolver e alcançar seu ápice na obra de Goethe e na historiografia alemã, freqüentemente representada por Leopold von Ranke.

Traçar o surgimento do historicismo no domínio do racionalismo moderno nos permite dois movimentos analíticos interessantes: primeiramente, pensar a perspectiva do Iluminismo não apenas como uma filosofia mecanicista ou indiferente àquilo que poderia ser considerado *des-razão*; e, num segundo passo, investigar no historicismo, para além da negação do racionalismo e do naturalismo ilustrados, as interseções com o que de mais fecundo as Luzes nos legaram, a saber, a superação da filosofia dedutiva cartesiana.

Entretanto, não podemos obliterar as divergências marcantes entre ambas filosofias, notadamente as questões acerca do direito natural e do delírio regulador racionalista por um lado, e da busca pelo específico e pelo singular por outro. Contudo, a questão relevante talvez seja compreender a diversidade dos movimentos que chamamos de Iluminismo e, ao refletirmos sobre as peculiaridades do Iluminismo na França, na Inglaterra e na Alemanha, estabelecer uma relação entre a filosofia ilustrada e o surgimento do Historicismo.

2.1.1

A filosofia racionalista das Luzes

A despeito da grande diversidade de autores e idéias reunida pelo signo do Iluminismo, Isaiah Berlin afirmou ser possível perceber uma unidade nesta vasta produção intelectual do século XVIII. Segundo ele, o que denominamos por Luzes deve ser compreendido como o conjunto de idéias partilhadas pelos defensores do progresso e da civilização, incluindo a certeza de que o mundo natural – e não diferentemente a história, uma vez que estavam certos acerca da unidade e imutabilidade da natureza humana – era dotado de leis racionais e inteligíveis, passíveis se serem apreendidas pelo conhecimento humano. Portanto, de acordo com Berlin, a doutrina iluminista possuía três pilares comuns à maioria de seus pensadores, são eles:

1- a fé na razão; 2- a permanência da natureza humana ao longo do tempo e 3- a capacidade racional do homem de realizar na história as metas universais do inexorável progresso. Não obstante, para ele o que de fato conferia unidade aqueles pensadores era a sua pré-disposição para erguer uma nova sociedade, baseada nos ideais de civilização.

“engendrer une nouvelle société humaine, saine, rationnelle, heureuse, juste, éternelle et qui, ayant atteint une possible perfection, se garantira de toute influence hostile à l’exception, peut-être, des forces de la nature, en remplaçant l’amalgame chaotique fait de conjecture, de tradition, de superstition, de préjugé, de dogme, de visions et “d’erreurs calculées” qui, jusqu’ici, ont servi de base à la connaissance et à la sagesse humaine et dont l’Église est de loin le principal instigateur et protecteur”.²

O século XVIII foi talvez o período da história ocidental de maior otimismo na força criadora do homem e no sucesso da humanidade em sua jornada pela história. Contudo, tal otimismo era herdeiro de um pensamento cujas bases se assentavam no predomínio da razão e do modelo científico newtoniano, confiante na habilidade do homem de desvendar os mistérios da natureza e desbravar toda a criação divina. Essa filosofia que pretendia iluminar a existência do homem não se deu conta da falácia de sua premissa universalizadora da natureza humana.

Seria desnecessário retomar aqui as teses contra a fé iluminista no progresso e na razão. Mas, certamente, nenhum outro ponto de sua filosofia foi mais bravamente combatido pelo historicismo do que sua tentativa de avaliar qualquer outra época, qualquer feito humano, a partir de sua própria escala de valores e sua pretensão em aferir o passado histórico através de categorias que ambicionavam a universalidade.

Todavia, Ernest Cassirer, ao analisar *A Filosofia do Iluminismo*, deslocou seu olhar do aglomerado de críticas ao pensamento predominante nos setecentos, e dedicou-se à averiguação da “unidade de sua fonte intelectual e do princípio que a rege”³, buscando compreender a amplitude de sua contribuição ao desenvolvimento intelectual do mundo ocidental

² BERLIN, Isaiah. **Le Mage du Nord, critique des Lumières**. J.G. Hamann 1730-1788. Presses Universitaires de France, 1997, p. 47.

³ CASSIRER. Op. cit, p.7.

“O movimento que nós propomos descrever, longe de estar concentrado e fechado em si mesmo, encontra-se, muito pelo contrário, ligado por múltiplos vínculos tanto ao futuro quanto ao passado. Ele constitui apenas um ato, uma fase singular do imenso movimento de idéias graças ao qual o moderno pensamento filosófico adquiriu a certeza, a segurança de si mesmo, o sentimento específico de si e sua autoconsciência específica. (...) Os resultados decisivos, verdadeiramente duradouros, que ela produziu não consistem em um conteúdo doutrinal que ela teria tentado elaborar e fixar dogmaticamente. (...) a Época das Luzes permaneceu, no tocante ao conteúdo de seu pensamento, muito dependente dos séculos precedentes, (...) [mas] nem por isso deixou de instituir uma forma de pensamento filosófico perfeitamente nova e original.”⁴

Um dos aspectos importantes levantado por Cassirer nesta passagem consiste na aceção do Iluminismo como uma filosofia que não se encerra em seu tempo, pois sofreu influências das temáticas do período que a precedeu e criou as armas para a crítica historicista. Embora o Iluminismo tenha dado continuidade a alguns debates já presentes em períodos anteriores, é imprescindível assinalar a substituição do espírito de sistema – derivado da filosofia de Descartes, que a partir de um *a priori* elaborava um sistema de explicação lógica válido universalmente – para um espírito sistemático – no qual a indução e a experimentação eram os alicerces do pensamento científico.

O século XVII confiava aos seus sistemas filosóficos herméticos a certeza de suas proposições, compostas por deduções sistematizadas desde o início até o fim da cadeia de conclusões, como expresso no *Leviatã* de Hobbes, por exemplo. Para Hobbes, a realidade empírica significava o caos e o seu sistema filosófico deveria organizar a vida social através do racionalismo. Assim sendo, podemos entender que nos setecentos a razão é exterior à vida, pertencente apenas ao filósofo. sendo sua a obrigação de ordenar a desrazão do mundo.

A época do Iluminismo rompeu com este tipo de racionalismo, substituindo o método dedutivo pelo indutivo e alçando a empiria a patamares de senhora da ciência. Seu espírito sistemático não se contentava com a imaginação de como a vida e a natureza deveriam ser, interessava-lhe experimentar e recriar a obra celestial. As

⁴ Idem, p. 8 e 9.

Regulae philosophandi de Newton mais do que paradigma de seu tempo, tornaram-se uma cartilha de condutas do bom cientista. A física newtoniana era a prova de que não somente as partes – como para Kepler e Galileu – mas todo o universo poderia ser compreendido a partir de conceitos e leis rigorosas. O mundo aparecia aos olhos ilustrados como um cosmo sujeito à verificação racional.

“Nature and nature’s law lay hid in night,
God said: “Let Newton be” and all was light”.⁵

A razão não é extrínseca aos fenômenos; para a filosofia do Iluminismo ela não deve ser buscada em uma revelação apriorística, mas na ligação interna e na própria imanência do objeto analisado. “A benevolência da natureza colocou, porém, uma bengala nas mãos do cego, que é a análise. Munido dessa bengala ele vai poder abrir o caminho entre as aparências, ser informado dos seus efeitos e de seu ordenamento, de nada mais necessitando para orientar-nos intelectualmente, para organizar sua vida e a ciência”.⁶

E o mérito do pensamento iluminista talvez seja esse deslocamento em relação ao objeto de conhecimento, pois se ele manteve as mesmas questões do século XVII em sua agenda científica, não se contentou com as respostas que recebeu e, ao invés de dar por resolvidas aquelas aporias, pôs-se a investigar tudo que chegava aos seus sentidos. Cassirer afirma que a grande contribuição do século XVIII para o pensamento moderno consiste nesta re-significação dos problemas do passado, que deixaram a condição de objetos prontos para a de pontos de partida para a averiguação. O que havia de revolucionário no ideal iluminista não era a insistência na utilização da razão, mas o lugar que a razão ocupava no pensamento. “Não se trata apenas de que o pensamento se esforça para alcançar novas metas, desconhecidas até então; é que quer agora saber para onde o seu curso o leva e quer, sobretudo, dirigir o seu próprio curso”.⁷

O equivalente pode ser dito a respeito da ciência da natureza. Não foi o estabelecimento de um determinado conteúdo científico que lhe conferiu a primazia na

⁵ POPE. Apud: CASSIRER. Op. cit., p. 74.

⁶ Idem, p. 31. Comentário de Cassirer sobre *Tratado de Metafísica* de Voltaire.

⁷ Idem, p. 21.

filosofia iluminista, mas em outra medida, foi a sua capacidade de gerar o auto-conhecimento e a autoconfiança do homem e de estimular sua habilidade de equiparar-se a Deus que lhe proporcionaram tal papel de destaque. A “filosofia popular”⁸ do período acreditava que os mistérios da natureza estavam escondidos atrás do véu do preconceito e das idéias arbitrárias, mas que assim que a ciência fosse evocada a verdade das leis de seu funcionamento revelar-se-ia ao espírito humano. A própria teoria do conhecimento vigente na época, interessava-se em estabelecer a natureza e o conhecimento em seus próprios fundamentos, isto é, sem recorrer a um fenômeno exterior ou mágico para explicar-lhes. Uma explicação que não fosse proveniente da experimentação somente poderia trazer resultados ilusórios. Afinal, a filosofia do Iluminismo entendia a natureza da seguinte maneira:

“Pertencem à “natureza”, sem prejuízo de seu conteúdo, todas as verdades suscetíveis de um fundamento puramente imanente, as que não exigem nenhuma revelação transcendente, as que são certas e evidentes per se. Tais são as verdades que se busca não só no mundo físico mas também no mundo intelectual e moral, pois são essas verdades que fazem do nosso mundo um só “mundo”, um cosmo que repousa em si mesmo e em si mesmo o seu próprio centro de gravidade”.⁹

Até mesmo na discussão acerca do Direito, o naturalismo exerceu influência determinante, pois a filosofia da Ilustração aceitou uma concepção apriorística do direito, baseada na aceção de que existiam normas jurídicas absolutas e universalmente obrigatórias, concebidas pelos homens, de forma natural, na vida em sociedade. Seria por meio de uma moral natural e de um conhecimento natural do direito, conservados pela razão na mente humana após a queda do paraíso, que a conduta de cada indivíduo poderia guiar-se segundo os preceitos idealizados por Deus. Porém, se esta consciência não se mostra pela revelação, como pode se manifestar na vida humana? Exatamente através da razão e da capacidade natural com a qual Deus dotou a humanidade, assim como alguns animais, de viver em sociedade.

⁸ Idem, p. 99.

⁹ Idem, p. 325-326.

Voltaire considerava improvável que a natureza rompesse com a sua unidade, com sua ordenação perfeita, justamente a respeito de sua criatura mais sublime: o homem. Ele estava convicto de que ela não cometeria o gravíssimo erro de reservar suas leis e regras apenas para o mundo físico, negligenciando o mundo moral e a vida humana. Contudo, faz-se pertinente assinalar que a filosofia iluminista não se limitou ao referido apriorismo natural e delegou à experiência a tarefa de relacionar, de modo adequado, o direito naturalmente embutido na razão humana e a prática da vida em sociedade, dos instintos e das necessidades dos indivíduos.

Analisando o século XVIII em comparação ao período que o precedeu podemos prontamente observar o traço da modernidade assinalado por Reinhart Koselleck. A idéia de progresso *ad infinitum* e a concepção da história como o aperfeiçoamento da razão humana afastam cada vez mais o espaço de experiência do horizonte de expectativa. Aquilo que se experimentou não é mais capaz de oferecer base para o que se espera. A crença no progresso é tão devastadora que não consegue conceber um futuro similar ao presente e ela desenha um horizonte de expectativas com tintas e cores que ainda não conhece. Se até o século XVII o modelo ciceriano de história ainda encontrava acolhida, nos oitocentos a *história mestra-da-vida* não pode mais ensinar sobre a conduta ou a moral humana, pois a história do Iluminismo não se repete. Se por um lado a natureza humana é universal, por outro, ela se modifica no tempo, não como um movimento que gera a diferença, mas como uma autonomização de sua própria razão. Por isso, a história – *Geschichte* – como conjunto das coisas do passado ou a história como um “ser” passível de conhecimento é a medida para a história universal escrita por Voltaire e Condorcet.¹⁰ A vitória das Luzes é inevitável, resolve-se a querela entre os antigos e modernos: os modernos são imbatíveis!

Esse arrebatamento da Era das Luzes à razão científica não se limitou ao estudo da natureza, tão breve as ciências morais também estariam envolvidas pelo método newtoniano. Mas para tal campo do saber ainda havia o desafio de adequar-se a este paradigma para alcançar a legitimidade da *ciência*.

¹⁰ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Para uma semântica de los tiempos históricos. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

“What can be said must be stateable in quase-mathematical terms, for language less precise may turn out to conceal the fallacies and obscurities, the confused mass of superstitious and prejudices, which characterized the discredited theological or other form of dogmatic doctrine about the universe, which the new science had come to sweep away and supersede”.¹¹

Um destacado exemplo da influência do paradigma científico newtoniano e da crença incondicional no progresso no estudo da história consiste na história do gênero humano elaborada por Condorcet. Jean-Antoine-Nicolas, mais conhecido como Marquês de Condorcet, em seu *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, realizou o desafio de escrever uma *História Universal* que abarcava desde os primeiros homens, nas sociedades sem escrita, até os dias contemporâneos à sua reflexão – na verdade até os dias vindouros – e que não se restringia a uma simples narrativa acerca dos sucessos pretéritos. Muito mais do que narrar a história, importava a Condorcet filosofar sobre o sentido de seu desenvolvimento. A tentativa intelectual abraçada pelo autor consistia em compreender o desenrolar da história do homem enquanto espécie, isto significa dizer que o *Esboço* realizado pelo pensador francês consiste em um exemplo notório de *filosofia da história* do século XVIII.

O título da obra já nos diz bastante a respeito de suas pretensões. Em primeiro lugar, o autor preocupa-se em explicitar que esse *Esboço* é de um *Quadro Histórico* e não de um pensamento metafísico. Consistia em questão fulcral para o autor analisar os *Progressos* humanos sob a perspectiva da categoria *tempo*. E é exatamente esta a peculiaridade de sua empreitada, a necessidade de que o avanço da capacidade racional do homem seja contemplada no tempo, pois já aí está revelado o pressuposto de seu pensamento: a certeza de que com o deslizar do tempo o homem aperfeiçoa incessantemente sua habilidade racional, apontando para um futuro sempre, e cada vez mais, perfeito.

Cabe a nós também ressaltar que os *Progressos* são do *Espírito*, e não da política, economia ou ciência, mas do espírito humano. Não interessava a Condorcet o

¹¹ BERLIN, Isaiah. *The Age of Enlightenment: the 18th century philosophers*. New York: The New American Library, 1959, p. 15.

esquadrinhamento das casas dinásticas ou das guerras e tratados diplomáticos, mas sim o processo através do qual o homem civiliza-se e expande a civilização, ou mesmo, a história do avanço das luzes e de sua vitória sobre a escuridão. Condorcet pretendia, em cerca de duzentas páginas, contemplar toda a história da humanidade. Trata-se, portanto, de uma *história universal*, ou, até mesmo, de uma **História**, com o “H” maiúsculo: simplesmente **A História**.

Para realizar tal empresa, ele contava com uma poderosíssima ferramenta: a razão. A partir do pensamento racionalista da filosofia do Iluminismo acreditava ser possível desvendar as leis do desenvolvimento da história e, uma vez em posse de tal conhecimento, interpretar os acontecimentos pretéritos e prever os sucessos futuros. Certo de que tal feito seria possível, ele sentenciou: “a filosofia não precisa adivinhar mais nada, não precisa mais formar combinações hipotéticas; só lhe resta relacionar, ordenar os fatos e mostrar as verdades úteis que nascem de seu encadeamento e de seu conjunto”.¹² E, de acordo com Condorcet, a constância das leis da natureza assegurava que o último estágio a ser alcançado seria de pleno progresso da razão humana.

Porém, para que essa história realmente pudesse traçar o progresso do espírito humano no fio do tempo, ela precisaria selecionar cuidadosamente o que deveria ser narrado. Distinguindo-se do *topos* pragmático-pedagógico da história “mestra da vida”, o *Tableau* de Condorcet recusou-se a privilegiar as ações políticas e decidiu retirar o foco dos “grandes personagens” para considerar “aquilo que verdadeiramente forma a espécie humana, a massa das famílias que subsistem quase exclusivamente de seu trabalho, [e que] foi esquecido”.¹³ Contra uma história dos indivíduos, ele propôs uma história do povo, ou melhor, dos povos, que fosse reveladora dos momentos em que as luzes venceram a batalha contra o obscurantismo, “já que todos os efeitos intermediários dessas mesmas causas só podem ser vistos como meios de agir sobre esta parte que constitui a massa do gênero humano. (...) é apenas ali que se pode julgar o verdadeiro aperfeiçoamento da espécie humana”.¹⁴ Todavia, o discurso contrário a uma história “acontecimental” também revelava a crítica embutida contra a erudição antiquarista.

¹² CONDORCET. *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*. P. 25.

¹³ *Idem*, p. 173.

¹⁴ *Idem*, p. 174-175.

Seguem, assim resumidas, as intenções da obra nas palavras do próprio Condorcet,

“tal é a meta da obra que empreendi, e cujo resultado será mostrar pelos fatos, assim como pelo raciocínio, que a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfectibilidade do homem é realmente indefinida: que os progressos desta perfectibilidade, doravante independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não tem outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou. Sem dúvida, estes progressos poderão seguir uma marcha mais ou menos rápida, mas ela deve ser contínua e nunca retrógrada enquanto a terra ocupar o mesmo lugar no sistema do universo”.¹⁵

Sobre a necessidade e a importância do *erro* para o avanço das luzes, destacamos um trecho – embora esta seja uma longa transcrição, entendemos que o valor do que foi dito não poderia ser convertido senão pelas palavras do próprio autor – em que Condorcet fala a respeito do *erro* de Descartes, apontando suas falhas, todavia, principalmente, ressaltando o seu lugar nos progressos do espírito humano; e ao mesmo tempo, mostrando como o paradigma científico do século XVII havia sido superado pela física newtoniana e pela filosofia do Iluminismo.

“Ele queria estender seu método a todos os objetos da inteligência humana; Deus, o homem, o universo alternadamente eram os temas de suas meditações. Se nas ciências físicas sua marcha é menos segura do que aquela de Galileu; se sua filosofia é menos sábia do que a de Bacon; podemos censurá-lo por não ter aprendido suficientemente pelas lições de um, pelo exemplo de outro, a desconfiar de sua imaginação, a só interrogar a natureza por experiências, a só acreditar no cálculo, a observar o universo em lugar de construí-lo, a estudar o homem em lugar de adivinhá-lo, a própria audácia de seus erros serviu aos progressos da espécie humana. Ele agitou os espíritos que a sabedoria de seus rivais não pudera despertar. Ele disse aos homens que sacudissem o jugo da autoridade, que só reconhecessem aquela que fosse admitida por sua razão; e ele foi obedecido porque subjugava por sua audácia, conduzia por seu entusiasmo”.¹⁶

¹⁵ Idem, p. 20-21.

¹⁶ Idem, p. 130.

Mas o que, enfim, garantiria a vitória derradeira das Luzes na décima etapa descrita por ele? Para Condorcet, a vitória das Luzes era inevitável, pois o progresso humano gradualmente havia se espalhado por toda a parte e, impedindo, assim, que as luzes se apagassem em definitivo. Essa democratização da razão somente foi possível com a invenção da tipografia, pois ela era capaz de multiplicar indefinidamente, e a baixos custos, as obras do espírito humano. Com a tipografia, os livros, e, conseqüentemente, o “saber” do mundo se espalharam pelos mais diversos territórios: “as luzes se tornavam, de alguma maneira, um objeto de comércio”.¹⁷ Formou-se, por conseguinte, uma opinião pública que promoveu a conscientização dos homens e ensinou-lhes que seu destino era a liberdade. A invenção da tipografia marcava a vitória definitiva das Luzes sobre qualquer tentativa de impedir que a luz da razão resplandecesse em qualquer lugar.

O futuro seria o país da liberdade e da perfectibilidade humana, plenamente conquistadas através do movimento histórico de sua razão em busca do autoconhecimento. O *télos* da *história dos progressos do espírito humano* apontava implacavelmente para frente, distanciando-se cada vez mais, e em ritmo acelerado, do passado que o originou. Na filosofia da história de Condorcet, *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa* afastam-se diametralmente. Aquilo que se espera já não pode mais ser imaginado a partir do que foi experimentado.

Remo Bodei assinala que a referência temporal dominante nas filosofias da história dos setecentos consistia na concepção retilínea e indivisível do tempo, reafirmada pela física newtoniana, na qual o presente avançava em busca do futuro e deixava para trás de si um passado inimitável e irreversível. No entanto, ele analisou que Condorcet escreveu seu *Esboço* dividindo a história da humanidade em dez etapas que se sucedem e revelam o progresso da razão na passagem de uma etapa à outra. Sob essa perspectiva, a concepção de tempo do filósofo francês não consistiria em uma simples “linha reta”, mas em uma escadaria, em cujos degraus efetivar-se-iam as

¹⁷ Idem, p. 109.

diversas fases da história do homem e cujo topo simbolizaria o décimo estágio por ele caracterizado: a vitória derradeira e definitiva das Luzes.¹⁸

2.1.2

Para além do racionalismo

Nem todos os intelectuais do Iluminismo mantinham-se fiéis ao universalismo da razão e à fé na inevitabilidade de seu progresso. É exatamente aqui que a Ilustração abriu a brecha para que a crítica às suas bases fosse formulada e para que um novo pensamento pudesse emergir.

O século do qual estamos tratando foi fecundo em idéias contrárias, ou pelo menos distantes, do baluarte racionalista de sua filosofia e foi por meio destas idéias que o historicismo originou-se.¹⁹

Até mesmo na França é possível visualizar o desenvolvimento de tais idéias. Voltaire e Montesquieu, mesmo sendo personagens destacadas na história do Iluminismo, deixaram grandes contribuições para o desenvolvimento de idéias historicistas, aquele em seu *Ensaio sobre os costumes* e este ao se interessar pelo *espírito* das leis.²⁰ No mundo britânico Hume representou a vertente cética da filosofia deste século. Sua descrença na imutabilidade da natureza humana e na possibilidade de a razão ser idêntica em todo lugar fizeram-no duvidar da existência de um pensamento absoluto na ciência. Giambatista Vico e suas idéias não causaram muito impacto em seu tempo, mas tornaram-se grande fonte de inspiração para o século XIX, entre outros, no amadurecimento da noção de individualidade. E na Alemanha, os gênios de Leibniz e Herder abriram o caminho para o surgimento e ulterior campanha do historicismo contra o naturalismo ilustrado.

Todavia, segundo o estudo de Ernst Cassirer, o campo do conhecimento que em primeiro lugar permitiu o questionamento do racionalismo ilustrado e da valorização do ofício da história foi a religião. De acordo com o autor citado, a conhecida

¹⁸ BODEI, Remo. **A História tem um sentido?** São Paulo: EDUSC, 2001, p. 35-36.

¹⁹ MEINECKE, Op. cit..

²⁰ Trataremos deste assunto de maneira mais pormenorizada posteriormente.

caracterização do Iluminismo como um movimento anti-religioso pode até mesmo ser utilizada para a análise de suas idéias na França, mas o

poder fundamentá-las à semelhança das expressões de certos instintos primitivos e profundos da natureza humana”.²²

Embora os pensadores escoceses se entendam enquanto intelectuais do *Enlightenment* e até mesmo advoguem pelo uso da razão em detrimento da superstição e possuam a física newtoniana como modelo científico, resguardam características específicas em relação ao Iluminismo francês. Como, por exemplo, uma certa dúvida acerca dos poderes da razão. E também a percepção do desenvolvimento histórico mais como destino, como um movimento natural da vida humana, do que como um projeto racionalmente delineado. O que, de certa forma, explicita uma incerteza sobre a intencionalidade das ações humanas.²³

Para o nosso trabalho é mais significativo destacar a conclusão de Cassirer, de que a história apresentou-se à filosofia do Iluminismo primeiramente através da questão da religião, a partir dos estudos da história dogmática e da investigação do passado religioso e, podendo, por meio deste exercício, individualizar-se e ganhar maior autonomia, realizando o movimento que o autor caracterizou como *a conquista do mundo histórico*.²⁴

A afirmação do século XVIII como o momento da conquista do mundo histórico é uma das contribuições mais importantes do estudo realizado por Cassirer, pois ao recusar a máxima originada no âmago do movimento romântico de que o Iluminismo era avesso a tudo que possuía historicidade, ele procurou demonstrar em sua pesquisa que a investigação do passado e a apreciação da história eram matérias de dedicação de alguns dos mais importantes representantes da filosofia do século em questão.²⁵

Para a filosofia do Iluminismo, a natureza e a história eram compostas pelos mesmos elementos e deveriam ser analisadas sob as mesmas bases. Partindo desta idéia de unidade, aqueles que se dedicaram ao estudo do passado o fizeram buscando as mesmas regularidades e leis que encontravam na ciência natural. Almejando encontrar

²² Idem, p. 97.

²³ SCHNEIDER, Louis. **The Scottish Moralists: on Human Nature and Society**. Chicago/London: Phoenix Books.

²⁴ CASSIRER. Op. cit., p. 261.

²⁵ Tal afirmação não era inédita no mundo intelectual, e o mesmo Cassirer nos lembrou que foi Dilthey um dos primeiros, em seu artigo “O século XVIII e o mundo histórico”, a creditar o Iluminismo pelo desenvolvimento dos estudos históricos modernos.

a razão do devir histórico, ocorreu a naturalização da história. E estes homens tinham uma dupla tarefa: efetuar a conquista do mundo histórico e fundamentar esta modalidade do conhecimento nos moldes das ciências físicas e matemáticas. Seu sucesso foi fazer da história o modelo metodológico do século XVIII para as ciências humanas.

A filosofia da história do século das Luzes auxiliou o desenvolvimento do saber histórico especialmente em um sentido, a saber, quando afirmava que a história não era apenas um amontoado de fatos desordenados, mas que havia um processo histórico e que este seria cognoscível. A esse respeito, podemos relacionar as obras de Voltaire e Montesquieu, guardadas as especificidades de cada uma delas. Montesquieu procurou no *Espírito das Leis* a razão para as diversas organizações políticas criadas pelo homem – monarquia, república e despotismo. Segundo ele, não é o acaso que domina o mundo, e o estudo dos fatos aliado à interpretação do espírito das leis, permitiriam a compreensão de uma realidade histórica. Em alguns momentos, Montesquieu tentou equilibrar a razão e a consideração daqueles elementos que não se deixam racionalizar. Ele mesmo defendeu que para conhecer um povo diferente era necessário colocar-se em seu lugar. Afirmou também que “o próprio excesso da razão nem sempre é desejável e que os homens quase sempre acomodam-se melhor no meio do que nas extremidades”.²⁶

Já Voltaire mostrou habilidade em narrar o universal e dotar-lhe de sentido, feito elogiado até mesmo por Lessing, um de seus maiores críticos contemporâneos. Embora os fatos não sejam o cerne de sua narrativa histórica, como o eram para Bayle, Voltaire e sua história do gênero humano combateram a interpretação mítica do passado e o culto dos heróis, afirmando mais uma vez que o principal interesse da história deve ser o homem. Importava-se em fazer de sua narrativa uma ocupação agradável ao seu leitor, livrou sua história do excesso de erudição e da sucessão de relatos enfadonhos.²⁷ Para pensar o homem não se deve olhar para a política, mas para o espírito dos homens. A política não é a medida do progresso. O progresso apenas pode ser percebido na cultura, na vida dos homens em sociedade; destarte, a história

²⁶ MONTESQUIEU. Apud: CASSIRER. Op. cit., p. 289.

²⁷ Ver em Cassirer a crítica de Voltaire ao capelão sueco Nordberg. Voltaire afirmou que um historiador deveria assumir o compromisso de não caluniar e não entediar. IN: CASSIRER. Op. cit, p. 297.

deve deixar de ser a história do indivíduo e do particular e passar a ser percebida e desejada enquanto história universal: a história da espécie humana.

Muitos progressos para a autonomização do conhecimento histórico foram alcançados. Com Bayle, que rompeu com o cartesianismo e tomou os fatos como sustentação de sua ciência, a história passava a ser interessante a partir do momento em que era concebida como um conjunto de fatos averiguáveis e cujo entendimento é possível. Seu gosto antiquarista o fez reunir em seu *Dicionário histórico e crítico* menos aquilo que poderia ser considerado historicamente importante, do que as curiosidades, o singular, aquilo que a erudição de seu autor arbitrariamente escolheu. Mas, embora ele afirme que temos mais certeza a respeito de um fato histórico, como a existência de um Cícero, do que a existência real de um objeto criado pela matemática, ele ainda percebe a história como um amontoado de informações incompletas e de difícil domesticação. Todavia, é na construção da idéia de *fato* que Bayle dá à história sua grande contribuição, ao elevar a investigação do fato à categoria de *problema*. Em seu *Dicionário* realizou a crítica da tradição e compilou uma grande coletânea de erros. Para Bayle, “nenhuma informação alterada deve escapar a essa prova; nenhuma citação inexata é permitida, nenhuma deve ser citada de memória, sem referência à fonte real”.²⁸ Foi o seu rigor crítico que o possibilitou substituir um dado objetivo prévio pela análise subjetiva das fontes.

Sem dúvida, um dos pensadores dos setecentos que mais contribuíram para a conquista do mundo histórico foi Hume. Seu pensamento desviou-se da tendência universalista dominante na Ilustração, pois valorizava, sobretudo, a mudança e a concepção de história como um processo. Mas embora concebesse a história como o *mais belo divertimento do espírito*, ele não mais poderia acreditar na possibilidade de descobrir as leis que regem tal processo ou mesmo de predizer seu rumo. Até mesmo Hamann leu os *Diálogos sobre a religião natural* de Hume com bastante atenção e admirou, em suas linhas, uma certa descrença na racionalização do mundo.²⁹ Contudo, equivocou-se quem julgasse tal postura como simples ceticismo. Esta atitude de

²⁸ CASSIRER. Op. cit. , p. 278.

²⁹ BERLIN, Isaiah. *Le Mage du Nord, critique des Lumières. J.G. Hamann 1730-1788*. Presses Universitaires de France, 1997, p. 50-51.

Hume ao invés de criar um problema para o conhecimento histórico, abre-lhe uma porta, que será seguida pelo historicismo no século seguinte.

Nenhum outro pensador do século XVII teve tanta influência no surgimento do historicismo do que o alemão Leibniz. Sua teoria das mônadas foi capaz de unir duas idéias aparentemente opostas: universalidade e individualidade. A concepção de mônada como um ser individual que se modifica infinitamente para realizar sua natureza, constantemente reintegrando-se ao universo ao qual pertence, garante que ela mantenha ao mesmo tempo uma identidade e um contínuo aperfeiçoamento. A *metafísica* de Leibniz influenciou os mais importantes intelectuais do historicismo, entre eles Herder, que segundo Cassirer elabora do interior do Iluminismo a crítica mais contundente à filosofia desse próprio movimento.

2.2

Aufklärung e Pietismo.

2.2.1

O Aufklärung

Podemos ressaltar as proximidades entre o Iluminismo e o surgimento do Historicismo e até mesmo apontar autores franceses e ingleses que no século XVIII colocaram em cheque o triunfo da razão. Todavia, o Iluminismo continuaria a ser predominantemente caracterizado pela quimera racionalista se nos detivermos apenas à experiência franco-britânica. Portanto, é se afastando desta tradição e investindo na análise das idéias surgidas na Alemanha dos oitocentos que o elo entre Iluminismo e Historicismo se completa e revela a especificidade da escola histórica alemã.

O Aufklärung¹ não consiste em uma mera imitação do Iluminismo ocidental. Ele possui suas próprias questões e caminhos específicos para responder às indagações de seu século, inclusive a sensibilidade para lidar com as questões herdadas dos pensadores franceses e britânicos e que encontraram soluções específicas em solo germânico. O movimento intelectual alemão gozou da vantagem e da desvantagem de ter emergido décadas após o aparecimento do Iluminismo na França e na Grã-Bretanha, sofrendo positiva e negativamente as influências das idéias estrangeiras, mas, sobretudo, aproveitando-se da experiência alheia para não cometer os mesmos erros e avançar no campo filosófico. Provavelmente, este foi um dos motivos de diferenciação entre Iluminismo e Aufklärung. Esta particularidade do Aufklärung não apenas realça sua identidade dentro do movimento intelectual genericamente denominado Iluminismo, como também nos esclarece como o historicismo foi engendrado a partir da crítica setecentista.

Peter Reill, em *O Iluminismo Alemão e o Surgimento do Historicismo*, investigou a produção de historiadores menos conhecidos em nossa tradição historiográfica, porém, determinantes para o desenvolvimento das idéias na Alemanha do século XVIII. Em

¹ Usarei daqui a diante o termo alemão *Aufklärung* para me referir ao Iluminismo na Alemanha e como forma de diferenciá-lo do termo *Iluminismo*, que será utilizado para denominar o movimento intelectual francês e britânico.

seu trabalho, empreendeu uma reinterpretação do “Iluminismo Alemão”, negando sua pretensa identidade essencialmente cosmopolita, bem como evitando a comparação pejorativa entre o Aufklärung e outras tradições do pensamento alemão, aleatoriamente consideradas superiores. A tese de Reill consiste na afirmação de que os historiadores alemães do século XVIII, tais como Johann Christoph Gatterer, Johann David Michaelis, Johann Schmaub, Johann Stephan Pütter e Johannes von Müller, propuseram questões e encaminharam soluções para problemas que nortearam toda a produção historiográfica do século seguinte. Destarte, é sua contenda que o pensamento histórico moderno possui suas raízes no Aufklärung. Vejamos, então, o que nos diz Reill:

“For many scholars the recognition of the historicity of all things is the hallmark of modern thought, that which differentiates a Hegel or a Marx from a Descartes or a Hobbes. Today, after long scholarly debate, the legend about the antihistoricism of the Enlightenment has finally been laid to rest. The question of the modernity of the Enlightenment’s appreciation of history has taken on a new dimension; whereas scholars recognize the fact that the Enlightenment had a historical consciousness, they do not universally agree that its historical consciousness approximates the modern historical consciousness. It is my belief that as long as one concentrate solely upon the Franco-British experience, such a demonstrations remains open to debate. A careful analysis of the German Enlightenment can help to resolve this debate.”²

Após os trabalhos de Meinecke e Cassirer, o debate historiográfico sobre o Iluminismo não poderia mais ignorar aquilo que este chamou de “*a conquista do mundo histórico*” e as contribuições dos pensadores ilustrados para o desenvolvimento do pensamento histórico. Contudo, uma vez aceita a existência de uma consciência histórica no Iluminismo, isto não equivale à afirmação de que suas bases teóricas e práticas metodológicas seguem os mesmos pressupostos da consciência histórica predominante no século de Ranke e Hegel. Reill acredita que tal aproximação pode ser estabelecida se voltarmos nosso olhar para a produção historiográfica de um número significativo de ilustres desconhecidos que ele denomina como Aufklärers.

² REILL. Op. cit., p. 2.

Entretanto, seria um equívoco pensar no Aufklärung como um movimento homogêneo, uma vez que a própria Alemanha não era mais do que uma colcha de retalhos, onde se encontravam províncias mais próximas à cultura francesa e outras que expressavam os traços gerais do que viria a ser uma cultura alemã. E a diversidade entre os intelectuais alemães dos setecentos eram agravadas por suas diferenças políticas, sociais e religiosas.

No âmbito político, a disputa era travada entre dois grupos: aqueles que eram, majoritariamente, membros da corte, adeptos das idéias francesas e que desejavam o fim das tradicionais obrigações políticas e o estabelecimento de uma monarquia absolutista centralizada, ou, se quisermos, de um “Absolutismo Esclarecido”; e aqueles que preferiam a reforma política sem a destruição das tradições do *Ständestaat* – Estado estamental. Geralmente, estes últimos habitavam cidades provincianas, sobretudo, cidades universitárias e ocupavam-se do comércio ou exerciam algum cargo de pouca influência do monarca na burocracia estatal. Os Aufklärers pertenciam a este segundo grupo.

Esta disputa consistia, por assim dizer, em um confronto entre a Corte e as províncias, entre o absolutismo esclarecido e a burocracia esclarecida. E, embora a Corte e as províncias mais próximas ao território francês se identificassem mais com as idéias originadas na França, é imprescindível destacar que autores franceses como Montesquieu e Rousseau exerceram grande influência sobre os Aufklärers. Portanto, não seria prudente caracterizar este conflito em termos nacionalistas, isto é, o Aufklärung não consiste em um movimento nacionalista, ou em uma revolta contra a cultura francesa.

O Aufklärung pode ser visto, basicamente, como um movimento da burguesia alemã. Peter Reill empregou o termo *bürgerlich* para enfatizar que não se trata do moderno conceito de burguesia, que não podemos pensar este grupo de pessoas como uma classe econômica unitária, mas destacando sua composição heterogênea: famílias de comerciantes, de pastores protestantes, de funcionários da burocracia estatal, professores universitários, entre outros. Eram características deste grupo o pietismo, o respeito pela educação, moderação na maneira de falar e de se vestir e um certo desprezo pelas honrarias feudais. Geograficamente, o Aufklärung desenvolveu-se nas

províncias do sudoeste (Cantões Suíços), do norte (Baixa Saxônia e Hamburgo) e nordeste (Prússia e Saxônia). De acordo com Reill, um dos aspectos que nos permite compreender as diferenças entre o posicionamento político dos iluministas franceses e alemães consiste na diferença de enquadramento da burguesia nas duas sociedades, pois, se na França a burguesia teve que assumir uma veia revolucionária para chegar ao poder, na Alemanha seu status político e social já lhe era favorável, portanto sua ação política não se fez revolucionária. Senão, vejamos o que o autor nos diz sobre a *bürgerlich*:

“Though not “rising”, they certainly were prospering. The impotence experienced by French bourgeois intellectuals, an impotence that drove them to radical social, intellectual, and religious criticism, was less evident in Germany. As a whole the Aufklärers worked within the system. They decried the abuses of privilege, but they were loath to abolish privilege immediately or completely”.³

Outra grande diferença entre os difusores do Iluminismo na França e na Alemanha era o local onde eles discutiam suas idéias – embora as sociedades secretas tenham feito adeptos na Alemanha.⁴ Em território germânico as universidades cumpriram o papel desempenhado pelos salões na França. Isto levou Reill a concluir que, em relação aos Aufklärers, poderíamos dizer que “all these groups consisted of university-trained members” e que a discussão na Alemanha produziu maior pedantismo do que no ocidente. Mas tal pedantismo foi compensado pela maior densidade filosófica do pensamento alemão. Os principais centros de discussão dessas novas idéias foram as recém-criadas Universidades de Halle e Göttingen e, no século seguinte, a Universidade de Berlim.

Segundo Leopold von Ranke, as universidades alemãs eram caracterizadas pela rigidez de seus métodos e, por esse motivo, as camadas mais altas perderam o interesse pela cultura germânica, aproximando-se da cultura francesa. Mas na segunda metade do século XVII houve uma renovação da poesia e da filosofia alemã que garantiram a sobrevivência da cultura alemã frente ao avanço francês. De acordo com o historiador

³ Idem, p. 5.

⁴ KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**. Rio de Janeiro: Eduerj / Contraponto, 1999.

alemão, “até a religião vai readquirir sua importância e, o que é mais importante, impõe-se sem arreatamentos mas com última aquiescência”.⁵

O terceiro fator contribuinte para a especificidade do movimento alemão foi a crescente influência do pietismo sobre a população protestante. Em sua grande maioria, os Aufklärers eram protestantes e, embora não seja correto afirmar que todos os protestantes fossem pietistas, o pietismo ao menos ativou um novo questionamento sobre a religiosidade. Em seu motivo a religião foi reavaliada, assim como a Escritura Sagrada, e para tal, era imprescindível o estudo da história para a melhor compreensão das palavras e ensinamentos divinos.

Além de todas estas características já relacionadas ao Aufklärung, devemos somar a influência da filosofia de Leibniz. Embora tal influência não possa ser superestimada, pois segundo Reill, muitos Aufklärers rejeitaram as soluções filosóficas de Leibniz ou então as modificaram sensivelmente, poucos pensadores alemães do século XVIII ficaram imunes ao legado da filosofia leibniziana, principalmente, porque “it provided German thinkers with a philosophical alternative to both French Cartesianism and British empiricism. (...) The interaction between western ideas and Leibnizian assumptions gave the philosophy of the Aufklärung its own unique character, a philosophy that directed German thinkers to evolve a method of social analysis founded on history”.⁶

Na tentativa de conciliar pensamentos tão díspares, tais como pietismo e racionalismo, os Aufklärers recorreram ao estudo da história. Os principais temas discutidos por eles eram: a relação entre a religião e o direito; a criação de uma nova teoria do conhecimento para legitimar o estudo da história; a utilização da “causa” na análise histórica; a investigação sobre a relação entre a história e a estética e o redescobrimento da Idade Média.

Assim sendo, o Aufklärung pode ser caracterizado como um movimento da burguesia provinciana alemã – *bürgerlich* – que pretendia modernizar o Estado alemão sem destruir a tradição do *Ständestaat* e cujas principais influências intelectuais eram as idéias do Iluminismo francês e britânico, estas em especial, pois os Aufklärers

⁵ RANKE, Leopold von. As grandes potências. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **L. von Ranke: História**. São Paulo: Ática, p. 167.

⁶ REILL. Op. cit., p 7.

consideravam a Inglaterra um exemplo bem sucedido de conciliação entre mudança e tradição; o pietismo e a filosofia de Leibniz. A natureza corporativa da política na Alemanha levou-os a uma postura política moderada. Cultivaram o apreço pela tradição e identificaram-se com projetos reformistas de construção do Estado Alemão. A verve revolucionária francesa não se tornou pólvora para os alemães, ao contrário, por vezes a ameaça revolucionária até mesmo os direcionava para uma postura mais conservadora.

Não poderíamos falar a respeito do Aufklärung sem levar em consideração o célebre artigo de Immanuel Kant, *Resposta à pergunta: o que é o Aufklärung?*.⁷ Este artigo foi publicado em 1784, mesmo ano de publicação de *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*.

Para Kant, o *esclarecimento* consistia no processo através do qual o homem desenvolveria sua maturidade. Embora Kant não tenha conceituado tal estado de maturidade, ele sugeriu que esta poderia ser medida pela saída do estado de tutela, isto é, o *esclarecimento* seria o movimento através do qual o homem adquiriria a capacidade de pensar por si próprio e não pela direção de outros.

De acordo com Kant, a humanidade encontra-se em estado de tutela não por falta de conhecimento do homem acerca da natureza, mas por sua falta de decisão e coragem. Para ele a *iluminação* da mente humana não era o suficiente para retirar o homem de sua menoridade, ou seja, a “luz” da razão iluminista não bastaria para mudar a vida dos homens. Para o Aufklärung, o homem deveria ter coragem para “ousar/usar o seu saber”⁸, pois a maturidade humana apenas é alcançada pelo ímpeto de usar o seu conhecimento.

A noção de crítica oferecida por Kant neste artigo impõe à razão criticar-se a si própria; o filósofo alemão convidava cada sujeito a criticar sua razão e a apoderar-se da liberdade de pensar. O Aufklärung, portanto, era entendido por ele como a reforma do espírito humano; *reforma*, pois o amadurecimento da razão não se efetivaria por um súbito golpe revolucionário, mas como um processo de educação do homem tutelado até transformar-se no cidadão cosmopolita. A transformação que ele propôs era moral,

⁷ KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

⁸ Idem.

o homem do esclarecimento somente seria capaz de transformar o mundo a sua volta, se ele mesmo tivesse sido envolvido por um novo posicionamento crítico. A história de acordo com as idéias de Kant, converte-se em política, em ética, uma vez que leva o homem à ação.

Mesmo em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* o autor não nos ofereceu um resumo da história da humanidade, uma filosofia da história teleológica, tal qual o fez Condorcet. Sua exposição consiste em um pensamento sobre a história dos homens a partir de seus instintos e sua capacidade racional, na tentativa de compreender – e não predizer – o que poderia vir a se processar.

O Aufklärung assumiu essa característica presente tanto no pensamento de Kant quanto no de Lessing: a idéia de que o esclarecimento do homem efetivar-se-ia por meio de uma maturação, por via do pleno desenvolvimento de suas qualidades internas e que a história deveria narrar o movimento de educação do gênero humano, no qual o espírito dos homens se aperfeiçoa.

2.2.2

Pietismo: a religião e o sentimento do historiador

O pietismo formou, junto com o Iluminismo e o neoplatonismo, a tríade apontada como originária do historicismo. Segundo Friedrich Meinecke, o surgimento do historicismo ocorreu em território protestante e em grande conexão com o pietismo. No século das Luzes, a Alemanha protestante foi o único território no qual a tradição religiosa foi mantida. A igreja luterana era uma espécie de Igreja do Estado e o déspota esclarecido confiava aos pastores a tarefa de edificar moralmente seus súditos e esclarecer seus espíritos contra a superstição e o fanatismo.⁹

Vários escritores alemães dos setecentos foram influenciados pelo pietismo, sobretudo através dos escritos de Hamann.¹⁰ Além de seu pietismo, Hamann também influenciou por meio de sua crítica às doutrinas ilustradas. Isaiah Berlin nos contou que o próprio Hamann se considerava “comme un David choisi par le Seigneur pour battre

⁹ ANTONI, Carlo. **L’Historisme**. Genebra: Librairie Droz, 1963.

¹⁰ Meinecke destacou a grande influência do pietismo de Hamann sobre Herder e Goethe. IN: MEINECKE. Op. cit.

cet immense et effroyable Goliath”; sem reforços, sem escudeiros, Hamann considerava-se sozinho em sua batalha contra o naturalismo das Luzes, mas ainda sim confiante em sua vitória, pois fora escolhido pelo Senhor para defender o que de fato deveria ser valorizado. Essa inspiração religiosa esteve em todos os momentos do confronto entre Hamann e seus opositores iluministas.¹¹

Além de destacar a importância das idéias pietistas para nosso tema, nos interessa compreender o pietismo como fenômeno religioso e, a partir de então, averiguar sua relação com o movimento de idéias que estamos investigando.

O pietismo surgiu no bojo da reforma calvinista, inicialmente na Inglaterra e na Holanda e permaneceu associado à ortodoxia calvinista até que, através das idéias de Spener, fez sua incursão pelo luteranismo no final do século XVII. Contudo, o pietismo somente se tornou um movimento sectário por influências hussitas, presentes na fraternidade dos irmãos morávios – “hernutenses” – e cuja corrente religiosa foi liderada por Zinzendorf.¹²

A aproximação entre o pietismo e o luteranismo foi gradual e em nenhum momento irrestrita. O pietismo conservava muitas proximidades dogmáticas com o calvinismo, como a teoria da predestinação, a concepção acerca da *vocação profissional* e a *ascese intramundana*.

Comumente os protestantes são acusados de materialistas ou de valorizar demasiadamente os bens deste mundo. Contudo, Max Weber assinalou que em meios reformados, a ascese era vivida como um método rigoroso de dedicação e trabalho, sem o fausto ou o esbanjar das coisas materiais. E, se o fruto do trabalho racional fosse a acumulação de bens e o sucesso financeiro, isto não deveria ser convertido em desapego religioso, mas entendido como sinal da aprovação de Deus e motivação para prosseguir com o trabalho.

Isaiah Berlin afirmou que os pietistas alemães destacaram-se no início do século XVIII por seu sentimentalismo e, na segunda metade deste século, por sua propensão à vida humilde e à mortificação, por uma negação dos prazeres do mundo, inclusive da

¹¹ BERLIN, Isaiah. **Le Mage du Nord, critique des Lumières. J.G. Hamann 1730-1788.** Presses Universitaires de France, 1997, p. 48.

¹² WEBER. Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 87-88.

arte secular, assim como os calvinistas de Genebra, da Escócia e da Nova Inglaterra. Para ele, o pietismo consistiu em uma experiência religiosa de ascese e introspecção.¹³

Mas a ascese protestante não era idêntica à ascese monástica do catolicismo medieval, principalmente porque os monastérios eram erguidos para além da vida cotidiana, isto é, o ascetismo medieval precisava do isolamento em relação ao mundo terreno para dedicar-se exclusivamente à religião. Entretanto, na ascese reformada a prática religiosa deveria ser vivida com rigor e severidade no mundo compartilhado e na vida do dia-a-dia. A ascese intramundana reformista calcava-se na concepção de que cada cristão deveria ser um monge por toda sua vida.

O trabalho consiste em um aspecto central no desenvolvimento da religiosidade protestante, mas não de maneira materialista, como muitos pretendem explicar a relação entre a reforma religiosa e o sucesso do capitalismo. Mais do que isso, a relação entre o trabalho e a religião fecundou uma aceção acerca das obrigações de ofício alicerçada na idéia de vocação profissional.

A tarefa executada profissionalmente não poderia estar voltada apenas para a satisfação da vida material. O trabalho passou a ser encarado por Calvino, e pelos grupos religiosos influenciados por sua doutrina, como virtude e vocação inspirada por Deus, cujas atribuições deveriam ser cultivadas pelos homens. A profissão era entendida como um dever, uma obrigação que o fiel possuía com Deus, pois, uma vez inspirado por Ele, o bom desempenho de suas atividades significava o respeito às determinações divinas e a bênção do criador sob sua vida. O florescimento econômico não era menos do que o sinal da graça divina. Portanto, idéia de vocação profissional favorecia uma execução racional do trabalho, metodicamente realizado e com fins religiosos.

“Pois aqui não se faz indispensável simplesmente um elevado senso de responsabilidade, mas também uma disposição que ao menos durante o trabalho esteja livre da eterna questão de como, com um máximo de comodidade e um mínimo de esforço, ganhar o salário de costume; e mais, uma disposição de executar o trabalho como se fosse um fim absoluto em si mesmo – como vocação”.¹⁴

¹³ BERLIN, Isaiah. **Le Mage du Nord**. P. 28.

¹⁴ WEBER. Op. cit., p. 54.

Segundo o conceito de *Beruf* – profissão como vocação – o único meio de agradar a Deus não consistia no ascetismo monástico, porém na ascese metódica intramundana e na realização de seus deveres para a glorificação de seu Senhor. A realização do trabalho vocacional era encarado como demonstração do amor ao próximo. Mas com Lutero o conceito de vocação não ganhou a mesma expressão moderna que teve para a reforma promovida por Calvino, pois para aquele a Providência era encarada de forma tradicionalista: “o indivíduo deve permanecer fundamentalmente na profissão e no estamento em que Deus o colocou e manter sua ambição terrena dentro dos limites dessa posição na vida que lhe foi dada”.¹⁵ Já no calvinismo e no puritanismo o sucesso na profissão e o enriquecimento não somente eram lícitos como também entendidos como meios de glorificar a Deus.

A teoria da predestinação é geralmente utilizada para caracterizar a religião inspirada por Calvino. A pré-seleção dos homens por Deus, o Seu prévio conhecimento daqueles que alcançarão a glória eterna e os que estão destinados à danação, consiste no fundamento básico desta crença calvinista. Segundo Calvino, a Lei e a vontade de Deus são imensamente perfeitas para serem compreendidas pelos homens e mesmo interpeladas pela ação humana. Assim sendo, nada importam as boas obras para garantir a salvação, pois o destino dos homens pertence apenas a Deus e por Ele já foi traçado. O calvinismo e o puritanismo estão marcados pelo *desencantamento do mundo*; os rituais, os sacramentos e os mistérios não podem mudar a sorte de cada indivíduo. Todavia, as boas ações não são totalmente descartadas pela Igreja calvinista, porque, se por um lado elas não são capazes de redimir os pecados, por outro lado, são um sinal da graça de Deus atuando no indivíduo.

O predestinado é previamente separado por Deus, e Ele troca seu coração de pedra por um coração de carne, renova sua vontade e o determina para o que é bom, enquanto que, aos homens maus e sem fé, Ele não apenas sonega Sua graça, como retira seus dons e os expõe a objetos que sua corrupção transforma em pecado.¹⁶ Segundo o calvinismo, não cabe ao homem manobrar o seu próprio destino, nem mesmo barganhar com Deus sua situação, pois Ele já conhece o coração bom e o coração

¹⁵ Idem, p. 77.

¹⁶ Idem, p. 92.

condenado, e para Sua glória vê o coração bom frutificar entre os seus e o coração ruim dar testemunho de sua perdição. Senão, vejamos o que diz Calvino:

“Aplicar critérios de “justiça” terrena a seus desígnios soberanos não faz sentido e é uma ofensa à sua majestade, posto que ele e somente ele é livre, ou seja, não se submete a nenhuma lei, e seus decretos só nos podem ser compreensíveis ou em todo caso conhecidos na medida em que ele achar por bem comunicá-los a nós. (...) De uma coisa apenas sabemos: que uma parte dos seres humanos está salva, a outra ficará condenada. Supor que mérito humano ou culpa humana contribuam para fixar esse destino significaria encarar as decisões absolutamente livres de Deus, firmadas desde a eternidade, como passíveis de alteração por obra humana: idéia impossível”.¹⁷

Diferentemente do calvinismo, para Lutero a graça divina poderia ser perdida e recuperada em um ato de redenção, através da penitência humilde e da fé na palavra de Deus. No Calvinismo e nos demais grupos religiosos surgidos a partir de sua doutrina, a salvação ou a condenação já estavam sacramentadas e restava ao indivíduo a revelação ou a confirmação de sua condição. “Uma vez estabelecido que seus decretos são imutáveis, a graça de Deus é tão imperdível por aqueles a quem foi concedida como inacessível àqueles a quem foi recusada”.¹⁸

Weber acentuou que a idéia de predestinação foi o ponto de partida para a formação do pietismo e que, enquanto este movimento se manteve ligado à Igreja Calvinista, era até mesmo difícil diferenciar os calvinistas pietistas e os calvinistas não-pietistas. Por muito tempo, o traço distintivo do pietismo foi a radicalização da ascese calvinista.

“O pietista queria puxar para a terra e tornar visível a Igreja invisível dos santos e, recolhido nessa comunidade, sem chegar ao ponto de formar uma seita, levar uma vida para a vontade de Deus, e assim permanecer com a certeza da própria regeneração, mesmo nos aspectos externos e mais corriqueiros de sua conduta de vida. A ecclesiola dos verdadeiros conversos desejava assim – traço comum a todo pietismo em sentido

¹⁷ CALVINO. Apud: WEBER. Op. cit., p. 94.

¹⁸ WEBER. Op. cit., p. 95.

específico – saborear já neste mundo, em ascese intensificada, a comunhão com Deus em sua bem-aventurança”.¹⁹

Neste parágrafo, já aparece desenhado por Weber aquilo que caracteriza o pietismo em relação ao calvinismo – a ascese pietista levava a um cultivo do lado sentimental da experiência religiosa, até mesmo próxima à mística luterana, pois o sentimento desviava a prática religiosa em direção da bem-aventurança eterna ainda neste mundo, diferentemente da ascese calvinista que visava ao regozijo no “outro mundo”. A religiosidade pietista era vivida no cotidiano, Isaiah Berlin afirmou que o pietista freqüentemente lia a Bíblia do início ao fim e acompanhava seu desenvolvimento espiritual dia após dia.²⁰

Embora a idéia de predestinação tenha sido o ponto de partida para o surgimento do pietismo, em terreno luterano ela não se fez presente. A associação entre pietismo e luteranismo realizada, sobretudo, por religiosos como Spener, Francke e Zinzendorf, significou a introdução da ascese calvinista na experiência religiosa luterana, isto é, a penetração de uma conduta de vida metodicamente cultivada e controlada.

É escusado dizer que tal racionalismo e sistematização da religiosidade eram diferentes da predominância do sentimento da Igreja luterana, portanto, não podemos negar o fato de que, por onde o pietismo se infiltrou, também infiltraram-se características calvinistas. Dessa forma, Weber concluiu que quando a religiosidade estava baseada em uma ascese racional, em detrimento do sentimento de influência luterana, duas concepções daquilo que ele pesquisava, ou seja, do “espírito” capitalista moderno se apresentavam: o desenvolvimento metódico da santidade pessoal a partir dos critérios da Lei divina como prova do estado de graça e a idéia de que tal estado era o sinal da providência de Deus; e que o sinal de tal dádiva consistia na perseverança e na manutenção da ascese de maneira metódica.

“Tudo somado, se considerarmos o pietismo alemão dos pontos de vista que aqui nos interessam, teremos de constatar no embasamento religioso de sua ascese uma hesitação e uma incerteza que contrastam a olhos vistos com a férrea coerência do calvinismo e que

¹⁹ Idem, p. 118.

²⁰ BERLIN, Isaiah. n. P. 34.

em parte se deve a influências luteranas, em parte ao caráter sentimental de sua religiosidade”.²¹

Destarte, podemos entender que a experiência religiosa desenvolvida nas localidades de cultura germânica, sob a denominação de pietismo, uniu aspectos racionalistas da ascese calvinista e o sentimentalismo da religião de Lutero, resultando deste enlace um tipo de religiosidade que buscava viver neste mundo tanto os passos para a santidade, quanto a bem-aventurança do estado de graça. Segundo Max Weber, o pietismo alemão conduziu a um cristianismo sentimental de traço íntimo. O próprio ato da conversão como o surgimento de uma vontade piedosa de estar em comunhão com Deus era expressão desse compromisso sentimental.

O historiador italiano Carlo Antoni afirma que o pietismo conservou o espiritualismo místico da reforma e o compromisso com a religião primitiva, entendida como pura, através dos séculos XVII e XVIII. Do luteranismo os pietistas também conservaram o método de leitura da Bíblia e interpretação pessoal de suas palavras. Os “regenerados” pietistas se reuniam em pequenos grupos e liam a Bíblia em uma comunhão de almas:

“tandis que Luther recommandait surtout au fidèle de s’en tenir strictement au texte, les piétistes confiaient l’interprétation au “coeur”, à la vie intérieure sentimentale et émotive, à la “chaleur” de l’âme. Ce qu’ils cherchaient surtout dans cette lecture, c’était à sentir leur âme vibrer, à éprouver le sentiment religieux pour lui-même, ils recherchaient les manifestations de vie intérieure, ses effusions dans la communication avec d’autres “belles âmes””.²²

Socialmente, o pietismo teve sua formação nos centros comerciais, entre famílias de comerciantes. Essa “aristocracia de regenerados” combinava a devoção piedosa e metódica para com a religião ao “senso de negócios e sucesso econômico igualmente muito desenvolvidos”.²³ No desenvolver de sua argumentação, Weber analisou a postura profissional de moças e mulheres operárias e concluiu que, entre

²¹ WEBER. Op. cit., p. 124.

²² ANTONI, Carlo. Op. cit., p 53.

²³ WEBER. Op. cit., p. 38.

povos de cultura tradicionalista, as mulheres operárias tinham dificuldade ou falta de vontade de abandonar os modos de trabalho tradicionais, há muito assimilados, em favor de formas mais práticas ou mais rentáveis de realizar sua função. Já com moças de formação religiosa pietista a atitude era diferente, seja por sua educação econômica, seja por sua capacidade de concentração mental. O sentimento de vocação profissional revela um espírito acostumado ao rigor e um severo domínio de si, proporcionando um desempenho racional da profissão e uma mentalidade que valoriza o sucesso no trabalho como sinal de uma severa postura religiosa.

A relação do calvinista com Deus se dava de forma solitária, em profundo isolamento interior. O calvinismo é apontado como uma religião que acentua o individualismo da fé e do destino humano. Se o pietismo conservou este traço do calvinismo, talvez isso tenha influenciado a ênfase no individualismo na cultura do Aufklärung.

Em outra medida, Meinecke ressaltou que a mística luterana conservada pelo movimento pietista inspirou profundos questionamentos no campo da alma e despertou a subjetividade nos contatos entre os homens, abrindo espaço para a valorização daquilo que era considerado irracional e produzindo inteligibilidade sobre o mundo da diferença. Isto, certamente, contribuiu para a valorização do específico na vida dos homens e dos povos.

De acordo com Peter Hans Reill, o Aufklärung foi fortemente marcado pelo protestantismo e, em especial, ao influxo do pietismo sob o luteranismo e o calvinismo. Como filhos de pastores, professores, comerciantes e intelectuais, os Aufklärers foram criados a partir dos preceitos bíblicos e das histórias contidas na Bíblia, “they knew themselves to be Christians and felt bound to God”.²⁴ E o pietismo engendrou uma nova espiritualidade, resultante de uma reavaliação da Escritura Sagrada e de uma nova associação entre a religião institucionalizada e a alma, que agitou os círculos intelectuais na Alemanha setecentista – embora Reill tenha nos alertado para o fato de que nem todos Aufklärers eram pietistas, mas que, por certo, grande parte deles foram afetados e motivados pelo pietismo. Vejamos o que Reill nos diz a respeito da relação entre os Iluministas alemães e a religião:

²⁴ REILL. Op. cit., p. 77.

“They sought to resolve the contradictions between Pietism, orthodoxy, and rationalism through the use of history supported by critical reflection and philosophic inquiry. Their goal was to rescue religion, not destroy it, through a transformation of its meaning and function. In so doing, they were forced to confront an ever-widening circle of historical, psychological, and philosophical problems. As Ernst Troeltsch noted long ago, the Aufklärung marked the beginning of modern German Protestant thought”.²⁵

Tal ligação estreita com a religião dificultou, inclusive, a modernização do pensamento historiográfico entre os Aufklärers, sobretudo acerca da cronologia, pois muitos deles não se apraziam com a idéia de substituir a cronologia cristã por uma outra laica.²⁶ Porém, a disputa do pietismo contra a ortodoxia luterana reforçou o antidogmatismo e a renovação dos conhecimentos históricos. A importância do pietismo reside também no fato de que, em grande medida, foi a partir desta nova religiosidade que a filosofia do Aufklärung se tornou acessível à burguesia alemã, além de ter difundido o ideal de *vita activa* em detrimento da *vita contemplativa*, enfatizando a vida prática da religião.

Segundo Reill, a idéia de história predominante no Aufklärung era o resultado da interação entre a tradição intelectual e a condição existencial daqueles pensadores alemães, e as principais questões que enfrentavam giravam em torno da política e da religião, tendência do movimento Iluminista em geral. Mas, diferentemente de outros intelectuais ilustrados, os Aufklärers não tencionavam destruir a religião, mas salvá-la e, para tal, eles tentavam reconciliar pietismo e racionalismo. Aquele enfatizava os limites da razão e expressava uma religiosidade pessoal e sentimental, enquanto que este buscava leis perenes e universais. Se o espírito pietista dissipava a razão; a razão buscava racionalizar o sentimento da alma; e nenhuma das duas posturas isoladas agradava os Aufklärers. Para eles era fundamental associar as duas perspectivas. Em sua tentativa de resolver o conflito entre revelação e razão, a solução encontrada foi historicizar ambas.

²⁵ Idem, p. 6.

²⁶ Reill nos conta que Johann Christoph Gatterer, um destacado intelectual alemão do século XVIII, foi um dos primeiros a laicizar a cronologia cristã, mas sua história ainda começava com Adão e ele ainda sim desconfiava da antiguidade tão remota pleiteada pelos chineses: “*they wish to appear far older than they are, even though they are one of the oldest peoples. They play with millions of years as children play with balls*”. In: REILL. Op. cit., p. 78.

“According to the Aufklärers, reason and spirit were distinct yet joined. They were not identical, at least not in a simple manner. The Aufklärers directed their attention to probing the manner in which reason and spirit were related. In this endeavor they historicized the concept of reason. Reason became the concrete manifestation of an age’s appreciation of truth. Beneath this manifestation the Aufklärers discerned the action of an inborn energy – spirit – which, they contended, defines man’s freedom. Thus every product of reason contains a spiritual element”.²⁷

Assim sendo, os Aufklärers puderam valorizar as especificidades do espírito de cada indivíduo, cultura ou povo como o agente transformador, pois dotado de liberdade, e conceber um campo do conhecimento legítimo para o estudo daquilo que é singular, uma vez que acreditavam na razão como organizadora da vida de um povo em um dado período. Este tipo de experiência religiosa engendrou um pensamento no qual a dialética entre razão e espírito conferiu ao mundo intelectual ferramentas para apreciar as individualidades, bem como buscar a compreensão deste mundo plural, mesmo sem almejar leis newtonianas. Contudo, ainda assim, acreditando na possibilidade de compreender a evolução histórica dos diversos povos.

Segundo Georg Iggers, o pietismo contribuiu para o entendimento do entrelaçamento entre a emoção e o intelecto e para a dissipação da oposição entre razão e desrazão. “Gottfried Arnold and Johann Georg Hamann stressed the interrelation of reason and passion, and Hamann saw in History “the cyphers, hidden signs” and “hieroglyphs” of God”.²⁸

Esse tipo de religiosidade valorizava a individualidade e a emoção ao encorajar o fiel a elaborar a sua própria interpretação da Bíblia e buscar a comunhão de sua alma com Deus. Carlo Antoni ressaltou que a espiritualidade pietista contribuiu sobremaneira para o desenvolvimento do lirismo da poesia alemã e que até mesmo a língua germânica enriqueceu-se significativamente de palavras que expressam sentimentos de emoção e que não possuem correspondentes em outros idiomas.

²⁷ Idem, p. 216.

²⁸ IGGERS, Georg. **The German Conception of History**. Estados Unidos: Wesleyan University Press, 1988, p. 31.

2.2.3

A influência de Leibniz

As idéias de Gottfried Wihelm Leibniz (1646-1716), embora elaboradas no final do século XVII e, em grande medida, em debate com o paradigma cartesiano, frequentemente são associadas ao Aufklärung e, escusado dizer, ao surgimento do historicismo. Meinecke o aponta como um dos *precursores*, isto é, um pensador dos seiscentos cujas idéias ou motivaram debates no meio intelectual ilustrado ou surtiram um efeito tardio ao inspirar temáticas historicistas no final do século XVIII. Ao lado de Shaftesbury, Arnold e Vico, Leibniz representa um dos débitos que o historicismo possui com o século do racionalismo de Descartes e nos convence de que as idéias não estão aprisionadas ao seu tempo.

Leibniz nasceu em Leipzig, no seio de uma família tipicamente *bürgerlich*: seu pai era professor universitário e sua formação religiosa era luterana. Em sua vida adulta, mesclou o trabalho científico com a diplomacia, mas evitou a vida universitária, talvez pelo caráter arcaico de muitas universidades européias da segunda metade do século XVII, que proporcionavam pouco contato com as novas idéias da “Revolução Científica”. Segundo nos diz Nicholas Jolley,²⁹ Leibniz provavelmente achava a universidade o lugar menos adequado para o desenvolvimento mútuo de áreas do conhecimento tão diversificadas como as que lhe interessavam investigar. Sua incursão pela ciência deu-se a partir de campos de conhecimentos como a matemática, política, religião e metafísica. Na matemática, viu seus esforços subtraídos e multiplicados os seus constrangimentos, após a disputa com Newton, em 1675, e a acusação de ter plagiado a solução newtoniana para o cálculo diferencial. Os estudiosos de Leibniz o defendem da acusação e, embora reconheçam que ele provavelmente tenha lido muitos escritos de Newton, afirmam que ambos elaboraram a fórmula separadamente. Já o estudo sobre teologia rendeu a Leibniz o seu único livro publicado em vida, *Teodicéia*, além de questões para o desenvolvimento de sua filosofia metafísica, cujo produto mais conhecido consiste na monadologia.

²⁹ JOLLEY, Nicholas (editor). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge University Press, 1995.

Apesar de Leibniz ser considerado um precursor do Aufklärung, não podemos exacerbar sua importância sobre os pensadores do movimento citado, pois, como concordam Meinecke e Reill, sua influência sobre os Aufklärers se fez mais pela negação de suas soluções metafísicas do que pela associação irrestrita desses intelectuais à sua filosofia. Contudo, a presença de Leibniz nas discussões do período era inegável, seja pelo emprego constante de suas categorias e termos filosóficos ou frases, seja quando se debatia, o que ficou conhecido como a *Leibniz-Wolff Philosophy*.³⁰ E, acima de tudo, Leibniz elaborou uma filosofia baseada no conceito da harmonia pré-estabelecida, o que garantiu aos alemães uma fonte de análise distinta do cartesianismo francês e do empirismo britânico. O tipo de concepção filosófica leibniziana trazia à tona a indagação acerca daquilo que é espontâneo ou necessário, individual ou condicionado.

“Leibniz’s injunction to view the world as a harmonious conjunction of individually discrete and spontaneous elements inspired the Aufklärers to probe into the problems of being and becoming, spontaneity and necessity, and to branch out into an analysis of action and perception. As they developed their thought, the Aufklärers increasingly rejected Leibniz’s fixation with the mathematical model as a universal norm for all forms of knowledge. Still the image of the monad haunted them; the impetus to investigate a given entity as though it contained logical, epistemological and aesthetic categories that were harmoniously conjoined formed a starting point for most of their endeavors.”³¹

A formação intelectual de Leibniz conciliou os Antigos e os Modernos, uma vez que, embora tenha sido um ávido leitor de Descartes e Hobbes, por exemplo, é inegável a presença de problemas herdados da escolástica e a influência das idéias do Renascimento, especialmente do neoplatonismo. Stuart Brown observou que o pressuposto central da filosofia de Leibniz, a saber, a concepção de cada substância individual como um microcosmos do universo, representando em sua individualidade tudo aquilo que existe no todo, consiste em uma idéia que pode ter sido inspirada pelo

³⁰ WILSON, Catherine. The reception of Leibniz in the eighteenth century. In: JOLLEY, Nicholas (editor). **The Cambridge Companion to Leibniz**. Cambridge University Press, 1995, capítulo 13, p. 444.

³¹ REILL, Peter Hans. Op. cit., p. 7.

neoplatonismo, cuja tendência idealista se faz notável na obra do filósofo alemão aqui discutido.³² Mas sua valorização dos Antigos pode ter sido um dos motivos da recepção pouco calorosa dos franceses ao seu sistema, pois estes o consideravam ainda muito associado à escolástica. Entretanto, ao voltar-se para a escolástica, Leibniz pretendia muito mais uma reavaliação do aristotelismo. Tendo sido aluno de Jacob Thomasius – que criticou severamente a apropriação de Aristóteles pelos escolásticos – Leibniz conservou da escolástica, sobretudo, o estudo acerca das idéias deste filósofo grego e desenvolveu sua metafísica a partir de um princípio aristotélico: a noção de que uma substância deve ser auto-suficiente. Leibniz ampliou o conceito aristotélico e afirmou que todas as substâncias são independentes e auto-suficientes, sofrendo influência somente de Deus, mas imunes a qualquer outra influência externa contra sua individualidade. Brown concluiu que Leibniz entendia seu próprio pensamento dentro de uma tradição filosófica e que ele mantinha “*the spirit of retaining what is best from the past*”.³³

Durante sua vida, Leibniz não possuiu discípulos ou seguidores; era mais admirado por seu trabalho como diplomata e matemático que por sua filosofia. Seu livro, *Teodicéia*, e suas demais publicações podem ser encontradas no *Acta Eruditorum*, de Leipzig, e no *Journal des Savants*, de Paris, onde foram publicados os principais escritos sobre a teoria das Mônadas. Todavia, a recepção da filosofia leibniziana na Alemanha, a partir de 1780, modificou-se, não somente porque mudaram os leitores e a conjuntura intelectual, mas, principalmente, porque um novo volume da filosofia de Leibniz foi publicado, o *Nouveaux essais sur l'Entendement humain*, Foi este livro o responsável pelo redescobrimto de suas idéias e pela proximidade de sua obra com o surgimento do historicismo.

Para além da formação intelectual de Leibniz e suas investidas científicas pela matemática, o que nos interessa diretamente aqui são as suas formulações filosóficas, em especial sua metafísica sobre a existência e a perfectibilidade de Deus e a harmonia pré-estabelecida por Ele sobre as coisas deste mundo.

³² BROWN, Stuart. The seventeenth-century intellectual background. IN: JOLLEY. Op. cit. P. 48.

³³ Idem.

A formação luterana de Leibniz lhe forneceu a idéia de um Deus absoluto, mas ainda assim um Deus benevolente, que organizou o mundo para Sua Glória, garantindo aos homens as condições mais adequadas para o desenvolvimento da vida. Uma das frases mais conhecidas de Leibniz consiste naquela em que ele afirma ser este o melhor de todos os mundos possíveis. Voltaire, em seu *Cândido*, ironizou esta afirmação perguntando-se como poderiam ser os outros mundos... Mas, para Leibniz, este era o melhor dos mundos, pois a harmonia entre o perfeito e o defectível era plena. A existência de um Deus soberano e onipotente garantia a harmonia de todas as coisas a partir de sua criação e a sustentação das substâncias que compõem o mundo.

Através do estudo de *teologia natural*, Leibniz pretendia provar racionalmente a existência de Deus e sua suprema bondade. Este era um passo fundamental para sua filosofia, uma vez que sua argumentação a respeito das Leis regentes do mundo natural está fundada na concepção religiosa de um mundo como um organismo criado e mantido por Deus; dessa forma, para que o mundo natural possua regras e seja inteligível, este Deus deve ser perfeito em sua excelência e magnitude.

Esse Deus perfeito de Leibniz é a todo o tempo comparado a um geômetra, e o filósofo alemão esforça-se para comprovar que tudo o quanto Ele cria é perfeito não apenas por causa de sua imensa bondade, mas, em decorrência de sua suprema *razão*. O filósofo alemão acreditava que as obras divinas eram boas por excelência, simplesmente por serem frutos da vontade de Deus. Porém, a beleza e a bondade eram traços de um Deus preocupado com aquilo que constrói e consciente do que está gerando. Vejamos as palavras de Leibniz sobre este assunto:

“Também me parece que se destrói, sem em tal pensar, todo o amor e glória de Deus, afirmando que as coisas são boas tão só por vontade divina e não por regra de bondade. Para que louvá-lo, portanto, pelo que fez, quando seria por igual digno de louvor se fizesse precisamente o contrário? Onde, pois, a sua justiça e sapiência se afinal apenas restasse determinado poder despótico, se a vontade substituísse a razão(...)”.³⁴

³⁴ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia – Discurso de Metafísica**. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1946, p. 39.

Ao empregar o termo *regra de bondade*, Leibniz pretendia enfatizar que a benevolência de Deus não era aleatória – suas ações não obedeciam a um impulso tirânico de sua vontade. Tudo o que Deus criara tinha a sua razão de ser ou estar, e, certamente, este é o melhor dos mundos possíveis, pois sua criação foi executada com infinita destreza. Apenas aquele que não está esclarecido e informado sobre a obra de Deus, não a acharia excelente e inteiramente ajustada ao que se pode desejar.

Dessa acepção de um Deus benevolente e racional, Leibniz elaborou o *Sistema Novo*, que foi publicado em 1695, no *Journal des Savants*, motivando, inclusive, um interessante debate com Pierre Bayle, após este último incluir uma nota sobre a teoria do filósofo alemão no *Dicionário Histórico e Crítico*. O *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* discordava das duas principais teorias que pretendiam explicar a comunicação entre a alma e o corpo. A primeira consistia na teoria da influência mútua entre duas substâncias, como se, de alguma maneira, as percepções do corpo provocassem reações na alma e a vontade da alma pudesse movimentar o corpo. A segunda, chamada de *ocasionalista*, alicerçava-se na noção de um constante ajuste realizado por Deus entre a vontade da alma e a alteração do corpo. A primeira explicação foi abandonada por grande parte dos filósofos do final do século XVII, devido a sua ineficácia em convencê-los acerca de tal comunicação, tendo em vista que não poderia ocorrer por troca de partículas nem materiais, nem imateriais. A tese ocasionalista, cujo principal defensor foi Nicolas de Malebranche, recorria com demasiada frequência às interposições de Deus no mundo e, segundo Leibniz, isso gerava uma certa banalização das intervenções miraculosas de Deus e acabava com qualquer espontaneidade das substâncias.³⁵

A solução de Leibniz ambicionava respeitar a individualidade e espontaneidade de cada substância, bem como evitar o recurso abusivo à interferência divina. Para tal, sua hipótese afirmava a impossibilidade de uma substância sofrer influência de outra e o fato de que as mudanças que ocorriam nelas eram fruto de leis internas, inspiradas somente por Deus e cujo funcionamento era harmonioso porque cada substância refletia em si todo o universo, estando cada uma delas em plena conformidade com as

³⁵ MARQUES, Edgar. Apresentação In: LEIBNIZ, Gottfried Wihelm. **Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

outras. “Desse modo, apesar da autonomia absoluta de cada substância, o universo pode emergir como uma totalidade cujas partes estão tão harmonicamente dispostas

dela surge um ser complexo. E em seu íntimo, já estava delineado o seu futuro desenvolvimento e a essência do seu ser.

E de onde se originam todas as mônadas? Leibniz responde assegurando-nos que Deus é a fonte de tudo que existe neste mundo: “Há em Deus o *Poder*, origem de tudo; depois o *Conhecimento*, contendo a singularidade das idéias; por fim a *Vontade*, que provoca as mudanças ou produções segundo o princípio do melhor”.³⁹ E além de criador deste mundo ele também é aquele que o mantém, promovendo a adequação e a harmonia entre as incontáveis substâncias. “Ora este *enlace* ou esta adequação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras faz cada substância simples ter relações que exprimem todas as mais e ser, portanto, uma espécie de espelho vivo e perpétuo do universo”.⁴⁰ E como um reflexo do todo, cada mônada comporta em sua unidade tudo o que se passou, o que ocorre e aquilo que acontecerá em sua existência, bem como a adequação a tudo que se sucede a sua volta. Por esta razão, Leibniz afirmava que a mônada era uma janela para o universo, um ponto de vista da totalidade que, embora não sinta nem experimente o todo, possui em sua essência o entendimento da multiplicidade. “E, assim como a mesma cidade parece outra e se multiplica perspectivamente sendo observada de diversos lados, o mesmo sucede quando, pela infinita quantidade de substâncias simples, parece haver outros tantos universos diferentes, que, portanto, apenas são as perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada”.⁴¹

Se os adeptos de Wolff não foram afetados diretamente pela filosofia Leibniziana o mesmo não pode ser dito sobre grande parte dos aufklärers. A publicação dos *Nouveaux Essais* e o redescobrimento das idéias deste filósofo dos seiscentos mobilizou intelectuais como Herder e Lessing, que reavaliaram a mensagem proclamada por Leibniz. Outros pensadores, sobretudo aqueles interessados nos estudos de História, encontraram em Leibniz uma solução – ou pelo menos uma tentativa – para a tarefa de conferir significado à conjunção de fatos isolados. Leibniz combinou diversidade e unidade sem que uma estivesse submetida à outra e suas metáforas sobre mudança e individualidade multiplicaram-se pelos trabalhos das

³⁹ LEIBNIZ, Gottfried Wihelm. *A Monadologia – Discurso de Metafísica*. Op. cit., p. 19.

⁴⁰ Idem, p. 22.

⁴¹ Idem, p. 22.

últimas décadas do século XVIII na Alemanha. Peter Hans Reill concluiu que Leibniz elaborou um método de análise no qual a individualidade e a diversidade eram entendidas de modo orgânico e a mudança concebida associada à idéia de especificidade: “the life process is the development of a specific something (*Ein Etwas*) that while changing still remains individual and true to its nature. The present, therefore, partakes of the past and contains within itself a picture of the future”.⁴²

A filosofia de Leibniz, assim compreendida, contribuiu para a valorização da história e da dinâmica entre passado-presente-futuro e para o ulterior desenvolvimento das categorias historicistas da individualidade e da evolução. A monadologia alçou reconhecimento entre os intelectuais alemães do final dos setecentos e ofereceu um modelo para a compreensão da complexa relação entre a especificidade de cada homem e a totalidade da raça humana, e entre a especificidade de cada povo e as diversas nações. Também aqui poderia ser encontrado um entendimento sobre o processo da mudança, que passou a ser encarado como amadurecimento, autoconhecimento e desenvolvimento das qualidades intrínsecas ao ser. Reill destacou ainda que a influência da filosofia de Leibniz, associada à consciência religiosa da época, promoveu o reconhecimento de fatores não materiais como valores, religião, cultura, costumes, crenças, e outros. “Like Rousseau, Herder, and later de Tocqueville, the Aufklärers recognized that societies were regulated by the feelings, the beliefs, the ideas, the habits of heart and mind of the man who compose them”.⁴³

A esse respeito, as idéias de Leibniz fomentaram mais uma diferenciação entre o Iluminismo franco-britânico e o Aufklärung e o surgimento do historicismo, a saber, a valorização da religião. Para os ilustrados franceses, a religião era um produto histórico cuja função era apaziguar os espíritos e alienar as consciências, algo para saciar a ignorância das massas e que a razão e o progresso da ciência deveriam abolir. Já em terreno germânico, a religião não era combatida pelos intelectuais, ao invés disso, muitos deles reconheciam na religião o sentimento de um povo. A metafísica de Leibniz forneceu aos alemães a acepção da religião como uma parte do espírito e o ceticismo que era encarado como um distúrbio ou, ao menos, uma *des-harmonia*.

⁴² REILL. Op. cit., p.38.

⁴³ Idem, p. 161.

Esta valorização da religião como constituinte do espírito e do sentimento como constituinte da ciência, tão presentes na obra de Leibniz, inspirou a origem de um movimento mais do que historiográfico, um movimento intelectual que buscava a compreensão sobre o único, mas afirmando que sua existência possuía inteligibilidade em meio a toda multiplicidade.

Entretanto, existe algo que devemos ponderar: a teoria de Leibniz acerca da independência absoluta das substâncias motive um historicismo conservador, uma vez que para ele a essência de uma substância não pode ser modificada através do contato com uma outra substância, o que levaria à concepção da individualidade como pureza, cuja essência jamais poderia ser violada. Disso podemos concluir que ele não desenvolveu a noção de historicidade, isto é, o historicismo originado em sua filosofia poderia cair na falácia da idolatria da individualidade, sem perceber que o contato humano gera a transformação e que nenhum ser vivo está imune ao toque da história.

3

Segunda Parte – Historicismo e Historiografia

3.1

Herder e a emergência do Historicismo.

Peter Hans Reill já havia enunciado que a relação entre o Iluminismo e o historicismo somente seria desvendada, caso os pesquisadores se interessassem menos pelos pensadores das *Lumières* e procurassem as origens do historicismo na produção, hoje obliterada, dos *aufklärers* alemães. Apesar de termos enumerado alguns intelectuais do Iluminismo franco-britânico, cujas idéias contribuíram sobremaneira para a origem de uma nova forma de pensar a história, Reill acertou quando atribuiu à produção intelectual alemã do século XVIII o desenvolvimento desta nova *Weltanschauung*. Assim como Reill, Meinecke e Iggers também já haviam eleito o alemão como a língua materna do historicismo, e ambos concordaram que Herder foi um dos primeiros expoentes da filosofia da individualidade em permanente formação.

O historicismo em gestação na Alemanha dos setecentos era uma nova possibilidade de pensar a história e o papel do homem nessa epopéia, influenciado por três grandes tendências do pensamento europeu em voga nesta época, a saber, o Iluminismo e a filosofia da história, o neoplatonismo de Leibniz e o pietismo. Não sem ser afetado por essas correntes de pensamento, Herder produziu seu próprio tributo ao historicismo. Foi dialogando com Voltaire, tentando resolver a equação leibniziana da individualidade na diversidade e mergulhando na experiência religiosa partilhada com seu amigo pessoal e também pastor luterano Johann Georg Hamann, que seu interesse histórico transformou-se em um dos principais registros do pensamento historicista alemão.¹ Uma quarta influência ainda é apontada por Meinecke: os dramas de Shakespeare.

Johann Gottfried Herder nasceu em 1744, em Mohrungen, e faleceu em 1803, em Weimar. Sua vida pessoal e interesses intelectuais foram além de sua vocação religiosa,

¹ Segundo Meinecke, Herder estava mais interessado pelo universal que Hamann, e por isso, permaneceu mais próximo do Iluminismo do que ele, que era inimigo radical das idéias ilustradas. MEINECKE. Op. cit..

o que lhe permitiu, inclusive, uma estada na França na companhia de Goethe. Meinecke, para medida de estudo, dividiu a obra de Herder em três períodos: 1- de 1764-1776: os anos de Riga (1764-1769), os anos de viagem (1769-1771), passados com Goethe em Estrasburgo e a época em Buckeburgo (1771-1776); 2- os quinze primeiros anos de Weimar (1776-1791), época em que produziu *Idéias para a filosofia da História da humanidade* e 3- o período final até 1795.²

Grande parte de seus analistas o qualifica como um escritor dinâmico e inquieto, cujas idéias não se oferecem docilmente e de conclusões que se digladiam entre si. Pedro Caldas chamou a atenção para o fato de que a escrita de Herder, por vezes confusa, na verdade consiste em um traço de sua própria concepção do papel da linguagem na estruturação do pensamento humano e na impossibilidade do homem de conhecer todas as coisas deste mundo. Meinecke descreveu Herder como um homem intranquilo, problemático, “el tipo de la pura sabiduría en problemático devenir”.³ Mas, atribuiu a ele qualidades de um bom historiador, como a *hipertrofiada força imaginativa* ou a *superabundância da imaginação*, mas não uma imaginação vazia, que julgava arbitrariamente, porém que permitia a conexão com o não-dito nos documentos. No entanto, para o crítico alemão, o sentido ético-pedagógico que guiou sua historiografia e a freqüente união deste sentido com o religioso converteu-se em um obstáculo à grandiosidade de seu pensamento. Opinião não partilhada por outros analistas como Isaiah Berlin e Pedro Caldas, como veremos a seguir.

O pensamento de Herder está exposto em obras de interesses distintos, tais como a teoria da linguagem, com a publicação de *Estudo sobre a origem da linguagem*, de 1772; a filosofia da história com *Mais uma filosofia da história para a educação da humanidade*, de 1774, e *Idéias sobre uma filosofia da história da humanidade*, escrita entre os anos 1784 a 1791, vividos em Weimar, e a crítica literária no artigo *Shakespeare*, de 1773. Entretanto, em qualquer área do conhecimento, Herder expressou seu interesse histórico e sua sensibilidade para o específico. Na contramão

² Meinecke afirmou que em sua maturidade Herder não apresentou um pensamento tão vibrante quanto em sua juventude. Ele o acusou de ter radicalizado a noção de individualismo até um radicalismo relativista. As influências de acontecimentos como a Revolução Francesa inquietaram sua alma. Meinecke assinalou que com Goethe ocorreu o contrário, isto é, sua velhice foi também o período de maior maturidade e efervescência de seu pensamento. MEINECKE. Op. cit..

³ MEINECKE. Op. cit. p. 306.

de uma filosofia da história representada por Condorcet, e, até mesmo, pelo cosmopolitismo de Kant – no qual a história, apesar de adotar uma grafia no singular, cunhava o seu sentido no plural – a história universal, a história da humanidade – Herder foi um representante do modelo germânico que preconizou uma filosofia da história preocupada em perceber nas particularidades um sentido comum, visualizando no devir histórico menos um télos rumo ao inexorável progresso que um movimento ininterrupto de encontrar-se a si mesmo. Para Herder, o que torna os homens iguais não é sua identidade homogênea ou o fato de que um é a origem do outro. Ao contrário, sua semelhança está calcada na capacidade de produzir a diferença. Assim sendo, aquilo que é inerente a toda raça humana, segundo esse pensador alemão, não é a natureza imutável de sua razão, mas o poder criativo de seu espírito.

A importância das idéias de Herder para a consolidação do historicismo como um novo entendimento e uma nova abordagem da história, em grande medida, é devida à profundidade que ele conferiu às categorias de individualidade e evolução. Se concordamos que o pleno desenvolvimento dessas duas categorias como noções dotadas de dinamismo caracterizaria a forma do historicismo se relacionar com a história, então não poderíamos prescindir de Herder nesta tentativa de compreender a consolidação do historicismo. O valor que Herder conferiu à individualidade e à originalidade de cada povo lhe garantiu uma interpretação da história na qual as nações ganharam destaque, não segundo uma postura xenófoba, mas em uma exaltação da diferença, um elogio à diversidade humana. Quando defendeu o preconceito, Herder não o fez pregando a intolerância, mas a auto-estima nacional e a valorização da cultura como único caminho para o conhecimento de si. Em *Ensaio sobre a Linguagem e Idéias sobre a filosofia da história*, Herder apresentou a noção de evolução como um eterno aperfeiçoamento, o ininterrupto movimento no qual o homem constrói a si mesmo. Ao pensar a história como evolução, negou a escatologia progressista das Luzes e interpretou o curso da história como uma constante maturação do ser humano. Como para ele o homem era um vaso no qual não cabia a perfeição, para conhecer um novo estágio a humanidade teria que abrir mão de algo. Isto significava dizer que a evolução do homem ao longo da história, em hipótese alguma, é quantitativa e, nem mesmo, qualitativa, pois, se por um lado, a humanidade ganha novas habilidades,

também perde suas antigas virtudes. Pedro Caldas viu nessa dinâmica a noção da existência do homem no tempo, além da dialética entre tradição (passado) e formação (futuro).

Através da metáfora dos povos como meninos que amadurecem, mas que, em sua infância, possuem, ao invés do sentimento da maturidade incompleta, a idéia de um estágio pleno em sua especificidade, Herder desenvolveu uma idéia de evolução dos povos como amadurecimento: “la niñez de cada individuo es igual a la niñez de todo el gênero”.⁴ A esta idéia também está relacionada a sua concepção de individualidade: os povos, em sua peculiaridade, amadurecem suas características no devir histórico. As noções de evolução e individualidade desenvolveram-se ao lado das metáforas de infância e de maturidade do gênero humano.

Quando Herder afirmou que cada povo e época possuem o seu centro de felicidade, o que pretendia era enfatizar que toda cultura possuía seus próprios valores e que a medida da felicidade e do sucesso não é universal. Cada *felicidade* só poderia ser conquistada e desfrutada uma vez; se mudarem as condições, será necessária uma nova *felicidade*.

Em *Uma outra filosofia da história*, Herder atacou as filosofias francesas da história acusando-as de cometer o gravíssimo erro de julgar outras épocas a partir de seus próprios parâmetros – julgavam uma criança por um ancião! Em seu texto, Herder analisou as diversas civilizações da história universal em analogia com o desenvolvimento do homem: o despotismo oriental representaria a infância da humanidade, assim como os gregos seriam os adolescentes e Roma a chegada à fase adulta. Sendo assim, Herder tencionava tornar inteligível a ação daqueles que viveram outrora, sem impor-lhes as concepções de verdade do século XVIII. Ao utilizar tal analogia, objetivava compreender os orientais por seus próprios valores e, mais do que justificar a diferença, tencionava analisar a constituição mesma da história, como o teatro do drama humano, em vários e diversificados atos. A crítica que Herder endereçou ao pensamento histórico francês tinha o seguinte tom:

⁴ Idem, p. 318.

même que chaque sphère a en elle son centre de gravité!”.⁸ E concluiria afirmando que, se o bem foi disperso na Terra, não apenas uma nação deteria toda a verdade em si, mas o bem e a verdade do mundo estariam espalhados por cada nação. E que, se cada parte da humanidade possuía uma parte da verdade, não seria prudente negligenciar nenhuma possibilidade de entender o mundo.

Se a história não é a certeza do progresso humano, quem decide o que será de cada época ou nação? De acordo com Herder, apenas Deus sabe o futuro dos povos e só a Providência pode escolher seu destino, pois “la formation et la croissance d’une nation n’est jamais autre chose qu’une oeuvre du destin; le résultat de Mille causes concourantes et en quelques sorte de l’élément entier dans lequel elles vivent”.⁹ E, para ele, o desenrolar da história humana não tinha exibido povos em progressão, superando-se uns aos outros, mas sim a sucessão de erros e virtudes, uma após a outra: a edificação do homem e sua destruição. Para Herder a história do homem lhe parecia mais uma eterna revolução.

“D’autre qui virent ce que cette rêverie a de déplaisant sans trouver rien de mieux – virent les vices et les vertus alterner comme les climats, les perfections surgir et disparaître comme feuilles printanières, les moeurs et les penchants humains voler et se retourner comme les feuilles du destin – pas de plan! pas de progression continue! une éternelle révolution! – toujours le même tissu qui se tisse puis se déchire! – travail de Pénélope!”.¹⁰

Contudo, se até aqui enumeramos algumas das contribuições de Herder para uma nova utilização dos termos evolução e individualidade e suas principais críticas ao Iluminismo, agora devemos expor a interpretação que alguns de seus analistas elaboraram acerca de sua obra e seu papel na consolidação do historicismo como uma nova *Weltanschauung*.

Para Isaiah Berlin, a maior parte das temáticas e dos questionamentos de Herder não evidenciava um pensamento original, mas sim o reflexo da discussão intelectual em que ele vivia: o debate com os filósofos franceses, a valorização da cultura

⁸ Idem, p. 183.

⁹ Idem, p. 253.

¹⁰ Idem, p. 189.

germânica e, até mesmo a perspectiva da individualidade de cada povo inserida na história da humanidade já estavam sendo discutidos em solo leibniziano.¹¹ Entretanto, Berlin não negligenciou aquilo que de original, ou pelo menos de inovador, havia no turbilhão das idéias de Herder. Segundo ele, três contribuições do pensamento de Herder são fundamentais: 1- a noção de que o homem, para desenvolver todas as suas habilidades, deve estar em sociedade – o que Berlin denomina sob o termo *populismo*; 2- a afirmação de que a mais importante produção humana não são objetos materiais, mas sua própria alma em formação – que ele caracteriza como *expressionismo*; e 3- a idéia de que cada época deve ser avaliada sob seus valores – aspecto que evidencia o *pluralismo* no pensamento de Herder.

As características supracitadas demonstram a incompatibilidade das idéias de Herder com doutrinas centrais do Iluminismo: o direito natural e a imutabilidade da natureza humana; a valorização do progresso material e a concepção de um curso histórico previamente estabelecido e que contempla todos os homens que já existiram e que haverão de existir. Ao invés disso, o fundamento do historicismo em Herder baseia-se no desafio de conciliar unidade e diversidade. Sua pretensão, assim como de outros representantes desse novo pensar histórico, consistia em compreender a dinâmica estabelecida entre o individual e o universal, buscando o ponto exato onde o indivíduo passa a ter mais relevância do que a espécie.

Embora Isaiah Berlin tenha chegado mesmo a caracterizar Herder como um nacionalista, ele ponderou que tal ênfase no individualismo não significava para o autor um elogio ao ódio racial. Como muitos dos analistas de Herder, Berlin não o caracterizou como um nacionalista da mesma verve radical que os da década de 1930. Segundo ele, o nacionalismo de Herder nunca foi político, mas sim a expressão da valorização do papel da cultura na constituição da diversidade da vida humana. Berlin também nos diz que, para Herder, o nacionalismo agressivo é detestável em todas as suas manifestações, e que variedade não implica inexoravelmente conflito. De acordo com Herder, a natureza criava as nações e não os Estados. As verdadeiras relações humanas se dariam no contato familiar e na comunidade à qual o indivíduo pertencia, entre seus pares e amigos. O Estado é um artifício, e sua condição artificial não é a

¹¹ BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p 135-138.

mais apropriada para o desenvolvimento da cultura dos povos. Assim sendo, vejamos a conclusão de Isaiah Berlin:

“Ainda que a palavra Nationalismus pareça ser obra sua, seu conceito de uma boa sociedade está mais próximo do anarquismo de Thoreau, Proudhon ou Kropotkin, e da concepção de uma cultura (Bildung) da qual são proponentes liberais tais como Goethe e Humboldt, que dos ideais de Fichte, de Hegel ou dos políticos socialistas. Para ele, die Nation não é uma entidade política. (...), e quando celebra as origens alemãs é porque elas formam parte e iluminam sua própria civilização, e não porque a civilização alemã se situe mais alta do que as outras, em alguma escala cósmica”.¹²

Pedro Caldas afirmou que, para Herder, o mais importante para entender cada nação seria penetrar em sua alma e conhecer o que de natural cada uma possuía. A noção de naturalidade aproxima-se aqui da idéia de originalidade; cada nação é mais natural na mesma medida em que não há nela imitação e sim a expressão de suas próprias características. A naturalidade da nação consiste em sua espontaneidade, na ausência de intencionalidade em suas representações, em sua capacidade de mostrar si mesma. Senão, vejamos o que Caldas nos diz a esse respeito: “Parece-nos fundamental enfatizar que, para Herder, dadas as bases antropológicas por ele levantadas, não há princípio imitativo na alma. Esta não imita, e é sempre algo que se mostra como algo individualizado, infenso a reduções e que somente pode ser vislumbrada desde si mesma. Não é de origem animal nem de origem divina. Está só e individualizada”.¹³

Todavia, se por um lado afirmamos que Herder não foi o defensor da *raison d'État* e que sua concepção de nacionalismo não corrobora as posteriores apropriações pelo nazismo alemão, agora se faz imprescindível um esclarecimento sobre a valorização da cultura e a constituição das nações dentro do curso da história. De acordo com Herder, o desenvolvimento interno de uma cultura (*Fortgang*) não deve efetivar-se em absoluto isolacionismo, mas também não pode permitir a dominação

¹² Idem, p. 162.

¹³ CALDAS. Pedro Spinola Pereira. **Teologia da história**: o fundamento do historicismo em Johann Gottfried Herder. Dissertação de Mestrado defendida pelo Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 30 de agosto de 1999, p. 64.

cultural de um povo por outro. Sobretudo, porque na história não há povo eleito ou cujo estágio de desenvolvimento histórico deva ser imitado, ou, ainda, uma experiência histórica que seja menos significativa. “A Idade Média não foi o corredor para a Renascença, nem o paganismo foi a ante-sala da Cristandade”.¹⁴ Guardadas as particularidades de cada período, aquele que buscar entender a história da humanidade deve saber que ao homem não é permitido ver tudo, todo o drama – apenas o Criador possui tal privilégio –, mas ele não se deve deixar enganar pela pluralidade e julgar equivocadamente o plano divino, impedindo seus próprios olhos de contemplar a beleza geral. “Embora somente Deus possa fazê-lo completamente, devemos ver tanto as árvores quanto o bosque. Toda a história é um conflito interminável entre a idéia geral e a particular, todas as idéias gerais são abstrações perigosas, enganosas e inevitáveis. Devemos procurar ver o conjunto, por muito inatingível que isso possa ser”.¹⁵

Essa concepção da diferença na história pode também causar um segundo efeito, a saber, a descrença total em qualquer possibilidade de se conhecer o passado, pois se cada época e cada nação possui formas específicas de desenvolver a sua cultura, como compreender uma cultura cuja manifestação se deu no pretérito? O passado como uma impossibilidade fecha-se ao conhecimento do historiador. Mas, se Herder pensava

desconforto entre historicistas, agora Herder pode preferi-lo sem causar constrangimentos históricos, uma vez que – na fórmula de Berlin – “Shakespeare é nosso, outros grandes gênios, como Homero ou Moisés, não o são”.¹⁸

Além do passado, as dimensões do presente e do futuro também aparecem como uma preocupação nos escritos de Herder. Caldas identificou sua idéia de presente como reflexão e de futuro como ideal de formação do homem.

O presente como reflexão estava implícito na atitude de Herder face às idéias do Iluminismo, e a crítica de Herder a tais idéias não significava uma negação de seu pertencimento àquela tradição de pensamento, mas uma reflexão sobre o seu tempo. A principal crítica de Herder atacava, principalmente, o mau hábito ilustrado de banalizar os sentidos, de racionalizar a vida e desprezar a força do imensurável. Ele manteve o universalismo em sua concepção de história, mas – diferentemente dos *philosophes* franceses – não pretendia nem se apoderar das leis do desenvolvimento histórico, nem desdenhar da intervenção da vontade divina no destino humanidade. Pedro Caldas diz que,

“O objetivo de Herder era o de conduzir seu próprio tempo à sua vocação e, nesse sentido, o “iluminismo” não pode ser interpretado no código herderiano como um obstáculo a ser superado, e sim como algo que há de ser recuperado. Herder não pode, portanto, ser taxado nem de Iluminista, tampouco de anti-iluminista e pré-romântico. Nele está clara uma reflexão sobre a história, que, como ressaltou Hans Dietrich Irscher, não se desloca do presente”.¹⁹

O historiador brasileiro ainda destacou que Herder se aborrecia com a auto-suficiência do Iluminismo, com a sua pretensão de desvendar a verdade do mundo e a certeza que os filósofos da história tinham de que viviam no melhor dos mundos possíveis. Ao apontar os erros de seu século, Herder não pretendia afirmar o primado da desrazão, porém, alertar para o fato de que os parâmetros iluministas não eram capazes de contemplar o homem em sua completude: corpo e alma, razão e sentimento.

¹⁸ BERLIN. **Vico e Herder**. Op. cit., p. 163.

¹⁹ CALDAS. Op. cit., p. 61.

Ainda assim, faz-se importante destacar que a crítica ao Iluminismo não era uma negação de suas doutrinas – era uma maneira de refletir sobre o seu tempo.

Meinecke também percebeu a permanência da universalidade no pensamento de Herder, resguardados os limites da uniformização da experiência humana na história:

“Para el joven Herder toda comprensión “del otro” emana de la comprensión de uno mismo. (...) Sólo el alma descubre el alma, sólo un genio puede comprender, atraer y adivinar a otro. (...) Una comprensión de otro sólo es posible si desaparecía la rígida separación entre sujeto y objeto, cuando todo tenía conexión con todo y se influenciaba reciprocamente, no sólo de un modo causal-mecánico, como la Ilustración se imaginaba, sino mediante una interna comunidad de vida y armonía del todo, que sólo aproximadamente se puede captar mediante conceptos, pero que se capta inmediatamente por la intuición y el sentimiento. (...)”La primera idea en la primer alma humana está ligada a la última idea en la última alma humana”²⁰.

Ao contrário do que pode parecer, a frase de Herder não supõe a unidade do espírito humano, imutável ao longo da história, mas, de outra forma, sugere sua historicidade, conectando a etapa mais atual de sua formação com a tradição pretérita que a constitui.

“Pero el agudo sentido de la inseparable coherencia de las buenas y malas cualidades, acciones y realizaciones de un pueblo, le ahondó la idea de la evolución tal como aparece en el esbozo de 1774, y se lo ahondó por su creencia de que los muros existentes entre los diversos pueblos iban ahora a desmoronarse por completo, de que la misma tarea histórico-universal le obligaba a enlazar más íntimamente la cadena de conexión entre los pueblos de significación universal (...) Estas conexiones, mediante las cuales un pueblo constituye el primer escalón para el engrandecimiento de otro, no simplemente, como creía la Ilustración, porque se convirtiera en su maestro, las sintió ahora, arrebatado por el presentimiento de un plan de educación divino sumamente poderoso”²¹.

²⁰ MEINECKE. Op. cit., p. 324.

²¹ Idem, p. 335.

Assim como Lessing, Herder compreendia a história como um plano divino de educação para os homens. Já Meinecke, considerava o cristianismo como o elemento mais ativo da história universal, que, mediado pela idéia de Providência, fez-se presente em todo o pensamento de Herder.

O futuro como *bildung* consistiria na própria realização dos planos da Providência: a concretização das potencialidades espirituais do homem e da harmonia entre os seres humanos, ou no alemão, *Humanität*.²² Nessa acepção de um futuro prenhe – expressa na analogia da humanidade como uma semente que se desenvolve e ao maturar-se conhece a si mesma – está manifesta na idéia do destino como guia do curso da história. Destino ou Providência, o que importa é entender que para Herder era esta dimensão de futuro, cujo conhecimento é negado ao ser humano, que fundamentava a própria condição humana, baseada na distinção antropológica entre homem e Deus ou mesmo entre a finitude do conhecimento e a onisciência. Ao homem foi negado o conhecimento de Deus em sua plenitude e o conhecimento acerca daquilo

multiplicidade para Herder não era apenas uma característica do movimento histórico, mas era também uma característica das interpretações possíveis desse movimento. Sobre este aspecto, com Herder se concluiu a modernização da história, culminando com a formação de um sujeito histórico que sabe de sua ação e sua imersão na história.

“O grande argumento em favor de uma hipótese antropológica e secularizada da fundamentação da multiplicidade e mantenedora da possibilidade de uma infinitude de significados está em um sujeito capaz de desconfiar de si mesmo e da origem de todo e qualquer discurso. Esse “observador de segunda ordem” está acima de tudo consciente de sua posição particular, e, por extensão, de sua própria autonomia - não tanto de uma autonomia absoluta e confiante, mas de uma autonomia que sabe, acima de tudo, reconhecer seus próprios limites”.²⁴

O desafio enfrentado pelo sujeito histórico em Herder consistia em manter a naturalidade, a espontaneidade, quando não se pode mais ser ingênuo. O observador consciente que vislumbra a história de um ponto determinado pode-se deixar contaminar por essa parcialidade intrínseca a seu olhar e passar a buscar de forma vã a neutralidade científica? Ou, o pertinente questionamento de Pedro Caldas, “como não ser mais ingênuo e ainda ser natural, na medida em que ser natural é ser si mesmo e esse si mesmo é um ser não-natural porque desconfiado e inseguro?”.²⁵

Herder talvez tenha nos dado a resposta: este novo observador não será capaz de resolver seu dilema, nem na busca do passado nem na idealização do futuro. É apenas no presente que conseguirá solucionar esse conflito. Através da reflexão surge um historiador desconfiado, capaz de pensar a si mesmo e a seu objeto simultaneamente no passado e no presente e que busca a inteligibilidade entre o que foi e o que está a partir da premissa da diferença.

²⁴ CALDAS. Op. cit., p. 93.

²⁵ Idem, p. 45.

3.2

Humboldt e a tarefa do historiador.

Wilhelm von Humboldt nasceu em 1767, em Potsdam, irmão mais velho do geógrafo Alexander von Humboldt. Sua vida foi marcada pela inserção no Estado prussiano como diplomata, atuando em Roma, Paris, Londres e Viena. Em tais oportunidades pôde dedicar-se ao estudo das civilizações antigas e, principalmente, à filologia. Em 1790 Humboldt conheceu Schiller, estabelecendo uma amizade duradoura e logo depois foi apresentado a Goethe, com quem se comunicava freqüentemente. Seu primeiro ensaio político foi finalizado em 1792, mas *Os Limites da Ação do Estado* somente foi publicado em 1851. Contudo, sua maior felicidade foi a criação da Universidade de Berlim, em 1810. Seus comentadores afirmam que este foi o momento mais feliz de sua vida.

Em 1819, com a esperança de elaborar uma Constituição para a Prússia, Humboldt compôs o ministério de Metternich, ocupando-se da pasta do Interior. Frustrada sua intenção, em 1819, ele se afastou da burocracia estatal, obtendo tempo suficiente para dedicar-se aos estudos. No ano de 1821, publicou o artigo “*Sobre a Tarefa do Historiador*”. Humboldt morreu no dia 8 de abril de 1835.

Georg Iggers afirmou que Humboldt foi o responsável pela consolidação do historicismo alemão e suas palavras inauguraram o novo pensamento contra o racionalismo ilustrado. Entretanto, Humboldt ainda preservava em sua formação intelectual muito daquilo que estamos denominando pela forma generalizadora de *Iluminismo*. Traços de naturalismo podem ser encontrados em seus escritos de juventude, no tratamento da questão da linguagem e em sua teoria do Estado. Sigfredo Kaehler afirmou que sua postura assemelhava-se ao Jano bifronte, ora buscando uma solução racionalista, ora tendendo para o tratamento histórico do problema.¹

Do Aufklärung Humboldt herdou diretamente as idéias de Leibniz, Lessing e Kant, com o qual dialogou em toda a sua obra, especialmente em sua tentativa de efetivar uma *crítica da razão histórica*, feito não realizado por Kant. Ele também não

¹ KAEHLER, Sigfredo. Introdução. In: HUMBOLDT, W. **Escritos Políticos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p 38.

se manteve imune às influências do *Sturm und Drang*

construtores da cultura. O Estado moderno e seu apelo ao valor da *nação*, de acordo com ele, tinha aumentado suas esferas de interferência na vida cotidiana e de coerção do cidadão, “impõe como leis suas idéias concretas e sufocam a energia, que é como a fonte de toda virtude ativa e a condição necessária para que o homem possa desenvolver-se, adquirindo uma cultura elevada e múltipla”.⁴

O núcleo do interesse intelectual de Humboldt consistia no homem e seu desenvolvimento no mundo da cultura. No tocante ao Estado, cabe-lhe garantir as melhores condições para a sobrevivência coletiva, porém sem tolher as individualidades e o seu poder criativo. O Estado não poderia ser confundido com a sociedade civil, pois esta consistia em um pluralismo de grupos, dotados de individualidade, enquanto o Estado era marcado pela coerção e pela concentração de poder.⁵ Ao Estado estava reservada a administração do território e o monopólio das leis. No entanto, mesmo a Constituição deveria assentar-se em critérios que considerassem as particularidades do processo histórico formador de um determinado povo, bem como as especificidades de sua vida cultural.

O dilema enfrentado por Humboldt consistia na realização de um Estado que pudesse conjugar a unidade e a diversidade, promovendo o crescimento da nação sem comprometer a variedade de individualidades. Tal como Kant afirmava que o homem deveria superar o seu estado de tutela, Humboldt também afirmou que a liberdade de pensamento era condição *sine qua non* para o desenvolvimento da humanidade. E Humboldt asseverava que, “freedom is undoubtedly the indispensable condition, without which even the pursuits most congenial to individual human nature can never succeed (...). Whatever does not spring from a man’s free choice, or is only the result of instruction and guidance, does not enter into his very being, but still remains alien to his true nature ”.⁶

A preocupação com o homem e seu desenvolvimento cultural, entendido como amadurecimento das capacidades humanas, também esteve presente em sua teoria da linguagem, expressa mesmo no longo título de seu ensaio *Sobre a diversidade da*

⁴ Idem, p. 92.

⁵ IGGERS, Georg. Op.cit., p. 45.

⁶ HUMBOLDT, W. **The Limits of State Action**. Editado por J.W. Burrow. Indianapolis: Liberty Fund, 1993, p. 23.

estructura da linguagem humana e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual da humanidade.

Todavia, José Maria Valverde assinalou que, em suas primeiras reflexões sobre o tema, Humboldt apresentava uma postura naturalista, como em *Sobre o estudo comparativo lingüístico em relação com as diversas épocas da evolução da linguagem*, ensaio no qual afirmou que “el lenguaje no podría ser inventado, si su arquetipo no estuviera ya pre-existente en la mente humana” e que “se puede llamar al lenguaje *instinto intelectual* de la razón”.⁷ Neste momento, para Humboldt, a linguagem era inerente ao homem; sendo uma necessidade da natureza humana, ela seria anterior à vida social, pois sua origem estaria na razão e no poder auto-criador. Contudo, a linguagem sempre pressupõe um “tu”, mesmo que este seja um “tu mesmo”, observa Valverde, e mais tarde Humboldt dirá que “hay, pues, en la esencia original del lenguaje, un inmutable dualismo, y la misma posibilidad de hablar está determinada por la interpelación y la respuesta”.⁸

A partir da linguagem o espírito humano seria capaz de realizar e desenvolver seu pensamento para além da comunicação. A linguagem é a própria expressão do espírito, não apenas em sua função intelectual, mas como representação de sua individualidade e originalidade. Humboldt afirmou que a diversidade lingüística e a divisão dos povos eram um indício da atividade criadora da humanidade e, assim sendo, a linguagem exercia um papel primordial na formação de cada povo. Senão, vejamos o que ele nos diz: “la estructura lingüística de un pueblo y su peculiaridad espiritual están tan internamente fundidas que, dada una de las dos, se podría deducir la otra. La lengua es como la manifestación exterior del espíritu de los pueblos; su lengua es su espíritu, y su espíritu su lengua”.⁹

Tendo visto a importância que Humboldt conferiu à linguagem para a constituição da individualidade dos povos, vejamos agora o que ele pensava a respeito da especificidade dos homens e seu papel na história. Um dos aspectos centrais da concepção humboldtiana de história consiste na afirmação do homem como ser

⁷ HUMBOLDT, W. Apud: VALVERDE, José Maria. **Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje**. Madrid: Editorial Gredos, 1955, p. 20.

⁸ VALVERDE. Op.cit., p. 33.

⁹ HUMBOLDT, W. Estructura del lenguaje y evolución espiritual del hombre. IN: VALVERDE. Op. cit., p. 99.

histórico. O reconhecimento da historicidade humana lhe garantiu um considerável distanciamento em direção ao naturalismo ilustrado. Ao enunciar o pertencimento histórico de todas as coisas, ele negava a idéia da imutabilidade da natureza do homem e da existência de uma razão supra-temporal. Desse modo, o indivíduo originário desse novo conceito de homem adquiriu maior poder de ação sobre a história e, uma vez solto das amarras do determinismo e reconhecida sua individualidade, ele pôde gozar do livre arbítrio e criar por si próprio o caminho a trilhar. Mas o reconhecimento do enraizamento histórico do homem também apresenta outras implicações: há o risco de que no lugar do determinismo naturalista, levante-se um determinismo histórico, isto é, uma interpretação demasiadamente rígida da idéia de pertencimento, que, levada ao limite, mais uma vez retiraria do indivíduo o poder de ação/criação sobre a história.

Humboldt apresentou em sua idéia de história uma crítica severa à teleologia, especialmente à teleologia progressista do Iluminismo. Contra este engessamento da história, provocado por uma estipulação prévia de seu desfecho, Humboldt defendeu, assim como Kant, a liberdade dos acontecimentos, de maneira que ficasse reservado ao homem a tarefa de construir o futuro: o devir humano não tem meta, ele mesmo é o seu propósito e objetivo.

Sobre a Tarefa do Historiador pode ser entendido como uma tentativa de responder à crítica kantiana da história. Talvez possamos dizer que Humboldt pretendia oferecer aquilo que Kant não realizou – ou pelo menos não por completo – uma *crítica da razão histórica*. Humboldt criticou a história filosófica, pois ela não permitia pensar a singularidade dos períodos históricos e dos seus sentidos para os homens que a experimentavam, na medida em que entendia que todo e qualquer momento da história obedecia a uma finalidade suprema e soberana dos destinos. Segundo tal crítica, a realização da história no futuro esvaziava o valor do entendimento do passado. O projeto de Humboldt, no entanto, consistia em pensar o fazer historiográfico a partir da idéia de liberdade.

Jean Quillien destacou que um dos problemas centrais do único artigo de Humboldt sobre a história era a articulação entre *necessidade e liberdade*, entre aquilo que condicionava o que há de imutável na natureza humana e a capacidade humana de

criar o seu próprio destino.¹⁰ Quillien afirmou que a publicação deste artigo foi bastante surpreendente, uma vez que Humboldt, há tempos, ocupava-se com assuntos políticos e com o estudo da linguagem e, além disso, não praticava o ofício para o qual propunha uma consideração. Mas, embora sua publicação tenha permanecido esquecida pelos anos que a sucederam, sua influência sobre a historiografia alemã é incontestável, principalmente através de Ranke. O historiador francês nos diz que o artigo

“fait partie de ces textes qu’on ne lit plus mais qu’on cite toujours et qui continuent pourtant à agir, d’une manière en quelque sorte souterraine [e que] ce n’est rien moins que le texte fondateur de l’histoire comme science, le premier travail théorique conséquent pour arracher la connaissance historique à la philosophie de l’histoire, la constituer en discipline autonome et instituer par suite un rapport nouveau entre histoire et philosophie”.¹¹

Quillien ponderou que, se por um lado, a publicação de *Sobre a Tarefa do Historiador* reservava um caráter surpreendente, em outra medida o artigo não era fruto de uma inspiração repentina do autor. Pelo contrário, era resultado do amadurecimento das idéias históricas que desde o início penetraram no pensamento de Humboldt e incidiram sobre toda sua obra, por meio da idéia central de que o homem é um ser essencialmente histórico.

Uma revolução no pensamento histórico, tal qual a promovida por Kant na teoria do conhecimento, assim *Sobre a Tarefa* foi qualificado por Quillien – o texto fundador da história como uma ciência humana. Ao deslocar o foco da história para o historiador, Humboldt afirmava o papel do historiador como sujeito da escrita e construtor dessa história, pois seria a partir da prática efetiva do historiador que poderíamos dizer o que a história é.

E para Humboldt o trabalho do historiador compreendia duas atitudes: uma metódica e empírica e outra criativa e artística. A investigação do objeto, o fato histórico, abrangia a dimensão científica do ofício: a coleta de fontes e sua crítica. Já a

¹⁰ QUILLIEN, Jean. Introduction. In: HUMBOLDT, W. **La tâche de l'historien; Considérations sur l'histoire mondiale; Considérations sur les causes motrices des l'histoire mondiale** (introduction de Jean Quillien). Villeneuve d'Ascq: Press Universitaires de Lille, 1985, p. 18.

¹¹ Idem, p. 10.

organização dos dados coletados e a interpretação de seu significado exigiam do historiador mais do que uma postura objetiva: para compreender a história ele deveria agir como um artista, utilizando-se de sua imaginação para iluminar aquilo que não está dito nos documentos e que somente um sujeito histórico poderia [re]construir. Todavia, persistia a questão: sob quais condições seria possível estabelecer uma ciência histórica? Sem dúvida, a história não poderia ser confundida com a arte, pois o seu ideal é sempre a verdade,

“La visée essentielle de l’historien n’est pas de produire une oeuvre belle, comme l’artiste, mais une oeuvre vraie. Une réflexion sur l’histoire ne peut, par suite, échapper à la question décisive, celle de la correspondance entre l’objet appréhendé, construit par le discours de l’historien et la réalité effective, ce qui a eu lieu indépendamment de la conscience historique ”.¹²

Quillien afirmou que Humboldt foi o primeiro pensador a articular a história objetivista, que se pretendia neutra, e o subjetivismo histórico que valorizava a historicidade e a interpretação. Humboldt não nos forneceu em seu trabalho a história – narrativa sobre o passado – mas nos ofereceu a base científica e filosófica do ofício do historiador, sua tarefa enunciada.

Duas das principais características do historicismo alemão consistiam na valorização da individualidade do homem, dos povos e das experiências históricas e na concepção da história como um devir dotado de dinamismo e liberdade, comumente expresso por um determinado conceito de evolução.

O reconhecimento da individualidade enquanto categoria intrínseca a todo ser histórico evidenciava uma negação do naturalismo setecentista e da idéia de imutabilidade da natureza humana, bem como da concepção progressista da história e sua linha de desenvolvimento idêntica para todos os povos. Foi através desta nova concepção, já presente em intelectuais do século XVIII, com Herder e até mesmo Montesquieu, que o pensamento alemão se distinguiu radicalmente da acepção quantitativa da idéia de evolução e avançou para uma compreensão do movimento da história como um amadurecimento das singularidades: a individualidade não denotava

¹² Idem, p. 24.

apenas aquilo que era específico, mas o que havia de original em cada ser e em cada experiência histórica, asseverando a impossibilidade de prever a história ou estabelecer leis sobre seu desenvolvimento.

Podemos encontrar em toda a obra de Humboldt referências a tal valorização da individualidade. No estudo da linguagem, tal idéia era imprescindível para que ele pudesse conceber a diversidade lingüística e seu valor para a humanidade. Segundo ele, a linguagem em sua singularidade, era a expressão do espírito do povo. Também no tratamento da problemática do Estado lhe foi muito importante considerar que o governo não poderia exercer uma ação uniformizadora, sob o risco de liquidar a riqueza e a variedade cultural. Por essa razão, o Estado deveria garantir a liberdade aos indivíduos.

Foi exatamente investigando os limites da ação do Estado que Humboldt deparou-se com o seguinte dilema: o homem não pode ser totalmente individual, nem mesmo totalmente universal, pois não pode existir individualidade fora da vida coletiva e, mesmo vivendo em comunidade, o homem preserva suas características particulares. Por fim, ele acabou elegendo um caminho intermediário que supunha a universalidade da vida social, mas defendendo veementemente a necessidade do particular.

Em *Sobre a Tarefa do Historiador*, Humboldt nos dizia que “*o mistério de toda existência se encontra na individualidade*”¹³ – o seu poder criador fornecia a força ao movimento da idéia e que era por meio de seu ímpeto a cultura se desenvolvia. A ação humana sempre revelava algo de original. Mesmo após a investigação das causas que determinaram o acontecimento, sempre podemos nos surpreender com a capacidade do homem de engendrar o novo. Sobre o poder inovador da originalidade das nações ele asseverou:

“mesmo no meio de eventos guiados pela necessidade, paixão e aparente contingência, o princípio espiritual da individualidade age de maneira mais poderosa do que os elementos supracitados; no meio da necessidade, da paixão e do acaso o princípio espiritual procura espaço para a idéia que neles habita, e o faz com sucesso, assim como

¹³ HUMBOLDT. W. Sobre a Tarefa do Historiador. In: **Anima**. Ano 1, número 2, 2001, p. 88.

o crescimento orgânico da planta mais delicada é capaz de romper seus recipientes, a despeito da resistência da ação dos séculos”.¹⁴

Jean Quillien assinalou que Humboldt entendia a individualidade como o fator último da história e que, para a perfeita compreensão de uma época histórica, fazia-se necessária a consideração de sua singularidade, daquilo que a diferencia do seu passado e do período que a sucedeu, sem submetê-la a uma etapa do progresso universal, mas entendendo-a como única, como algo experimentado apenas uma vez. A história assim pensada permitia aos homens ascender da condição de simples instrumentos de seu progresso para a de construtores de seu desenvolvimento.

Em *Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana* Humboldt enunciou de forma bastante clara a relação entre a individualidade e a evolução histórica ao assegurar que é a força, do espírito em sua plenitude interior, impondo direcionamento ao curso das coisas do mundo. Pois, este seria o verdadeiro dirigente da evolução da humanidade que, encoberta em mistérios, somente é revelada frente ao impulso deste espírito criador. A virtude deste espírito consistia em que sua ação era sempre inesperada e imprevisível, escapando à pretensão de antecipá-la ou antevê-la.¹⁵

A concepção da história como um movimento dotado de força dinâmica e que nem poderia ser enunciado sob nenhuma lei racional nem controlado totalmente pelos homens, é aqui expresso pelo conceito de *evolução*. A idéia de evolução histórica adotada por Humboldt não diz respeito àquela utilizada pelo darwinismo e, posteriormente, pelo positivismo. Quando falava da evolução da humanidade, Humboldt não pretendia expressar o movimento linear, cujos vértices deslocam-se do menos desenvolvido para o mais desenvolvido, conjurando ao fim de sua trajetória o ápice do aperfeiçoamento dos homens. Ao falar em evolução, Humboldt deixava transparecer uma preocupação com a educação e o amadurecimento da humanidade. A evolução da história não consistia em sua marcha para o progresso, como o era, por exemplo, para Condorcet, mas no aperfeiçoamento das singularidades. Ao pensar em

¹⁴ Idem, p. 88

¹⁵ HUMBOLDT, W. **Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad**. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, p. 35.

evolução, Humboldt tencionava afirmar que a história possuía um sentido, por mais que esse não fosse revelado aos homens, e que o seu devir era também a sua realização.

Segundo ele, o bom historiador deveria investigar os fatos para demonstrar como cada evento fazia parte de um todo vivo e orgânico, através do qual dava forma à história, assim como cada acontecimento particular estava impregnado desta mesma história.

O destino da história não se pode antecipar, mas Humboldt não nega a existência de uma força que a orienta e direciona. Senão vejamos,

“o número de forças criadoras na história não se esgotam naquelas que aparecem imediatamente nos eventos. Mesmo quando o historiador examina todas as especificidades e suas respectivas inter-relações (...) ainda assim restará algo cuja atuação é mais poderosa, que não se mostra imediatamente, mas que atribui a cada força um princípio que as impulsiona e orienta: são **as idéias** [grifo meu], que, de acordo com sua própria natureza, situam-se fora do círculo da finitude, mas que organizam e dominam a história mundial em cada uma de suas partes”.¹⁶

São as idéias e sua duração ao longo do tempo que garantem a inteligibilidade do fluxo histórico. A transmissão das idéias e a sua vitalidade possibilitam a conexão entre passado, presente e futuro. A evolução da história nada mais é do que o percorrer das idéias pelo tempo, sem que seu caminho possa ser desvendado por uma observação lógica. A história da humanidade, nesse sentido, confunde-se com a história das idéias que interpelam os homens e resistem ao tempo, seja para em algum momento perecer, seja para continuar a caminhada.

“A idéia se expressa então de duas maneiras; primeiramente como uma direção que em seu movimento gradual que, de início, ao se mostrar invisível, depois visível e ao fim irresistível, acaba englobando muitas particularidades em lugares diferentes e sob condições diversas; e, depois, como produção de forças que não podem ser deduzidas em todo o seu escopo e majestade pelas circunstâncias que a acompanham”.¹⁷

¹⁶ HUMBOLDT. W. Sobre a Tarefa do Historiador. Op.cit., p. 87.

¹⁷ Idem, p. 87.

Quillien destacou que a *idéia* ocupava lugar fulcral no entendimento da história para Humboldt. Ela era a responsável pela evolução histórica e também a única forma de compreensão do passado. As idéias são toda a formação cultural e intelectual dos povos, a forma como pensam si mesmos e o mundo, como se relacionam com a vida e a história. Mas a idéia é uma energia cega; impulsiona, mas não mostra o caminho.

Humboldt iniciou *Sobre a Tarefa do Historiador* de maneira bastante incisiva: “a tarefa do historiador consiste na exposição dos acontecimentos”.¹⁸ Com essa assertiva, ele pretendia ressaltar a importância dos estudos dos fatos históricos, inventados pelo trabalho dos antiquários, afirmando que o historiador não poderia prescindir do conhecimento das fontes, pois acreditava que o conjunto dos sinais empíricos conferiam sentido à *personalidade* dos povos ao revelarem sua caracterização. No entanto, para além da defesa da pesquisa empírica, Humboldt lançava uma contundente crítica à filosofia da história francesa, lembrando-a de que não é possível efetivar o ofício desta disciplina sem o trato dos acontecimentos.

Todavia, o fato histórico não é a história. Para que os fatos isolados transformem-se em uma *história* é necessário conectá-los através da interpretação. O acontecimento só é parcialmente visível; aquilo que não podemos ver deve ser intuído e deduzido. O passado apresentava-se estilhaçado; caberia ao historiador organizá-lo e esclarecer o particular de maneira a revelar o todo. A análise das fontes nos forneceria o material da história, mas nunca a história em si.

“A verdade do acontecimento baseia-se na complementação a ser feita pelo historiador ao que acima chamamos de parte invisível do fato. Visto por este lado, o historiador é autônomo, e até mesmo criativo; e não na medida que produz o que não está previamente dado, mas na medida que, com sua própria força, dá forma ao que realmente é, algo impossível de ser obtido sendo meramente receptivo”.¹⁹

Caso o trabalho do historiador seja limitado à coleta das fontes, sua tarefa estará mal realizada; a segunda etapa deste ofício é ainda mais importante do que a primeira. O historiador não é apenas receptor de conhecimento, mas também produtor, como nos

¹⁸ Idem, p. 79.

¹⁹ Idem, p. 80.

disse Humboldt. É imprescindível à história a alma do historiador, sua imaginação e criatividade. Humboldt convocava o historiador a usar a imaginação, tal como o poeta, porém ponderou que no trabalho do historiador a imaginação deveria ser subordinada à experiência e à investigação da realidade. Por esse motivo, ele acreditava que deveríamos falar em “faculdade de intuição” e “dom de estabelecer conexões”. Dessa maneira, cruzar-se-iam os dois caminhos obrigatórios à tarefa do historiador: a fundamentação objetiva na crítica dos acontecimentos e a articulação dos resultados da pesquisa através da imaginação do historiador. “Aquele que segue somente o primeiro caminho ignora a essência da própria história, e quem o despreza corre o risco de falsificar as particularidades”.²⁰

Dessa posição podemos perceber uma dupla valorização da história. Em primeiro lugar, uma valorização do fato histórico como registro da história acontecida. Humboldt ressaltou a importância do trabalho reservado aos antiquários até o século XVIII. Também não podemos deixar de pontuar o traço empirista dessa valorização que enunciava a história como uma ciência cujo objeto não pode ser observado, mas, verificado. Em segundo lugar, a valorização da história enquanto experiência, pois, ao dotar o historiador de poder intuitivo de construção da história, Humboldt apostava no potencial de sua historicidade para compreender o que também é histórico. Acreditava que somente um ser imerso na história poderia compreender o seu devir, uma vez que ambos continham a mesma essência: o tempo. Georg Iggers assinalou que a concepção humboldtiana de história pressupunha o observador não apenas dotado de suas faculdades racionais, mas da totalidade de sua personalidade e em sua unicidade. Vejamos o que Humboldt nos diz:

“A tarefa do historiador terá tanto mais se aproximado da perfeição, quanto mais profunda for, através do gênio e do estudo, a sua compreensão da humanidade e suas ações, ou quanto mais humana for a sua disposição junto à natureza e às circunstâncias, ou ainda quanto mais pura sua humanidade puder fluir”.²¹

²⁰ Idem, p. 80.

²¹ Idem, p. 81.

História é alma, é vida ativa. Por esse motivo Humboldt insistia que ela não poderia dar lições, nem ensinar sobre o futuro. Não poderia ser desvendada por leis racionais, pois a lógica da vida é dinâmica e sofre a imediata ação dos homens em seu *vir-a-ser*. Porém, ele não encerrou a possibilidade de o historiador compreender os percursos do devir histórico. Em sua opinião, há uma força que move a história e lhe empresta o seu contorno:

“Todo esforço espiritual que age sobre a totalidade do homem possui algo que pode ser denominado seu “elemento”, sua força ativa, o mistério de sua influência sobre o espírito(...) O elemento, em que se move a história, é o sentido para a realidade, e nele se encontram o sentimento da transitoriedade da existência no tempo e ainda a dependência em relação às causas passadas e simultâneas; a tais sentimentos se contrapõem a consciência da liberdade espiritual interna e o conhecimento racional de que a realidade, a despeito de sua aparência contingente, articula-se por uma necessidade essencial”.²²

Isso quer dizer que necessidade e liberdade enfrentam-se cotidianamente a cada passo da humanidade, compondo a realidade de sua história. Para Humboldt, o historiador deveria colocar-se no mesmo movimento desta realidade, expondo cada evento como pertencente ao todo, formando a história em sua narrativa. Para que seu trabalho seja legítimo, o historiador deveria ser preciso na exposição dos fatos, separando o necessário do contingente e escrevendo a história como imitação do real, mimesis da forma verdadeira.

Mas a maneira mais eficaz de manter-se em contato com a realidade da história é através das *idéias*, “entende-se por si mesmo que as idéias provêm do próprio seio dos eventos, ou, para dizer de modo mais preciso, provêm do espírito através da consideração dos eventos a partir de um sentido autenticamente histórico”.²³ As idéias não são apreendidas da história, elas são a própria história. São aquilo que permeiam o espírito e alcançam as gerações. Há aqui uma valorização da idéia de *tradição*, não com a conotação pejorativa de apego ao passado, mas como fluxo histórico, assim como Gadamer desenvolveu muito tempo após a publicação de *Sobre a Tarefa do*

²² Idem, p. 81.

²³ Idem, p. 84.

Historiador. Tradição como composição do devir histórico, como movimento dinâmico da história da humanidade. Humboldt nos disse que qualquer idéia transformada em matéria e não mais elemento do espírito, isto é, não re-apropriada pelas gerações seguintes não mais faria parte da história. A tradição garantia a vivacidade das idéias e também as assegurava a sua legitimidade, o caráter de verdade frente àqueles que reconhecem tal tradição. Por meio da tradição, as idéias constituem a história, revelando, até certa medida, a articulação entre tempo e espaço e a vida humana.

A partir dessa concepção de tradição, Humboldt pôde pensar a evolução da humanidade como um movimento de amadurecimento das idéias e desenvolvimento das características próprias a cada individualidade, e não como um progresso linear universal. Também por isso criticava a filosofia da história francesa que supunha um tólos pré-determinado cuja meta deveria ser inexoravelmente alcançada pelo homem.

“A filosofia dita um objetivo aos eventos, e assim esta busca por causas finais, sejam elas deduzidas da essência da natureza ou do próprio homem, perturba e falsifica toda visão livre sobre a ação própria das forças. A história teleológica jamais alcança a verdade viva dos destinos do mundo, porque, afinal, o indivíduo sempre precisaria encontrar o seu apogeu dentro do limite de sua existência transitória, não conseguindo de maneira alguma incorporar à vida o que seria o objetivo final dos acontecimentos, mas sim em instituições mortas e na busca de conceitos que falam de uma totalidade ideal”.²⁴

Humboldt asseverou que as idéias e a maneira como elas interpelam os homens através da tradição são a verdadeira força criadora da história, porque não somente o movimento realizar-se-ia ao efeito delas, mas também à sua influência delinear-se-iam a forma e o conteúdo deste mesmo movimento. Iggers destacou que tais idéias não deveriam ser entendidas no sentido platônico, como formas puras das quais poderíamos encontrar sua forma equivalente no mundo físico.

Entretanto, o devir histórico não é apenas impulsionado pelas idéias e pelos aspectos objetivos – tipo de solo e clima no qual se encontram um povo – mas os acontecimentos também podem emergir subitamente sem qualquer relação com os aspectos acima mencionados, como um milagre, fruto de “forças intuitivas e obscuras,

²⁴ Idem, p. 84.

visivelmente urdidas por idéias eternas, profundamente arraigadas no seio da humanidade”.²⁵ Afastando-se do aparente niilismo suscitado pela concepção da história como nada mais do que um amontoado de vontades e ações individuais, Humboldt acreditava que a história da humanidade obedecia, em alguma medida, a um mistério divino, um plano superior que não revelado integralmente aos homens.

Humboldt afirmava que esta força impedia o espírito de assumir uma forma única, permanentemente idêntica através dos tempos, pois o milagre instaurava o imprevisível na história, sua ocorrência trazia à tona o incalculável, aquilo que contrariava qualquer intenção de predizer o seu futuro.

Iggers afirmou que para Humboldt a história consistia na única fonte de conhecimento acerca do homem; contudo, como o homem é irracional e a história é o enredo de suas ações, ela deveria ser estudada sob uma perspectiva que considere sua irracionalidade e que a compreensão da história apenas seria efetivada quando o historiador tentasse fazer justiça à natureza irracional da história, bem como do homem. Portanto, ele mantém o desafio, afirmando que a tarefa do historiador deveria ser realizada pelo uso harmônico da observação racional e da imaginação poética.

A busca pelas especificidades da história motivou a pesquisa das fontes e documentos – herdeira do trabalho dos antiquários. O empirismo implícito nessa atitude diferenciava-se da filosofia da história da Ilustração, a crítica documental incentivada pela valorização do passado contrapunha-se radicalmente ao conhecimento historiográfico sistemático francês, como o *Tableau* de Condorcet. A busca pela individualidade e especificidade dos povos revelava uma preocupação com o que o homem poderia criar de singular; não apenas a diferença, mas, sobretudo, a originalidade era fundamental para o entendimento da história e do espírito humano.

Em sua tentativa de completar a revolução kantiana, produzindo uma crítica da razão histórica, Humboldt tentou estabelecer os limites e as obrigações do ofício do historiador. Alternando racionalismo e historicismo, ele afirmou que a coleta e o tratamento crítico das fontes é imprescindível ao estudioso de história; contudo enunciou que não há história sem o historiador, isto é, a história constitui-se da alma e da vida de seu narrador, em sua historicidade e imaginação.

²⁵ Idem, p. 81.

Humboldt comparou o historiador ao artista, que, mesmo sob a tarefa de imitar a natureza, imprime em seu trabalho o seu ânimo. A representação do real não consistia apenas em sua imitação, mas na re-apropriação das idéias que interpelam os homens ao longo do tempo. O caminhar das idéias e seu movimento de constante re-significação são o elemento responsável pelo devir histórico, afirmava Humboldt. Entretanto, sem deixar de reservar ao imprevisível um lugar primordial no fluxo histórico. Humboldt negava a possibilidade da previsão do futuro ou da certeza da regularidade da história. Todavia, consolidou a disciplina história como um saber legítimo através do reconhecimento da historicidade intrínseca a todas as coisas.

3.3

Ranke: o historicismo e a história científica.

Ranke comumente é caracterizado como um empirista, mas para Iggers o empirismo entende que o conhecimento só pode ser obtido através de um dado racional e das deduções a partir dele. O empirismo implica em uma posição filosoficamente nominalista. Para os empiristas, o fenômeno é a única fonte de conhecimento; não é possível conhecer além dele. Contudo, Ranke entendia o fenômeno como uma expressão de forças metafísicas, e para desvendar o que aconteceu, ele sabia que precisava recorrer à intuição. Ele acreditava que por trás dos eventos havia uma totalidade, uma realidade espiritual. Para conhecer a história, Ranke não contava apenas com sua criteriosa análise das fontes documentais. Ao invés disso, sua narrativa sempre recorreu à noção de que a história é uma arte e, enquanto tal, ela só existiria através do engenho humano. Ranke possuía a perfeita convicção de que era o homem quem atribuiria ânimo aos acontecimentos pretéritos e com seu sopro inspiraria a vida novamente aqueles que já não estão entre nós.

O interesse inicial de Ranke pela história está baseado em duas negações: a recusa do romance histórico de Walter Scott e a crítica ao hegelianismo. Aquele lhe era muito envolvente, mas Ranke passou a se incomodar com a falta de veracidade nos romances historicamente ambientados de Scott. Motivado a conhecer melhor o passado, Ranke começou a achar a realidade dos fatos mais colorida e atraente do que a criatividade do romancista inglês, e esta mesma inclinação para a pesquisa documental o alertou para as singularidades da história e para a impossibilidade de estabelecer regras que controlem o seu desenvolvimento. Assim sendo, sua concepção de história deslocava-se completamente da filosofia da história de Hegel e da sua pretensão de compreender todo o enredo da história universal. Para Ranke, “there are really only two ways of acquiring knowledge about human affairs – through the perception of the particular, or through abstraction; the latter is the method of philosophy, the former of history”.¹

¹ RANKE. Apud: GILBERT, Felix. **History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt**. Princeton University Press, 1990, p. 24.

Contudo, alguns historiadores perceberam em Ranke um traço do idealismo alemão, exatamente quando entra em questão sua idéia sobre o conhecimento da história. Para ele, a história só é cognoscível na medida em que as singularidades são investigadas; mas o todo não se revela aos olhos humanos, pois nem a história tem leis que regulam seu desenvolvimento, nem seu plano é acessível aos homens: *só Deus conhece a história universal* e seu itinerário pertence apenas a este guia. Portanto, o que pretendemos discutir aqui consiste em nada mais do que as bases da historiografia rankiana e, de posse deste dado, analisar a especificidade da concepção que Ranke sustentava acerca da história, bem como sua idéia sobre a possibilidade do conhecimento do passado a partir de perspectivas historicistas.

A receptividade de Ranke nos Estados Unidos contribuiu para a idéia que freqüentemente se faz deste historiador como um empirista e fundador da história enquanto ciência. Mas este Ranke transformou-se em uma espécie de antiquarista despreocupado com o sentido daquilo que estava descobrindo. A história escrita por ele ficou estigmatizada como uma negação da filosofia e do pensamento teórico. Porém Georg Iggers afirmou que nenhum outro historiador alemão do século XIX preocupou-se mais com as fundações teóricas da prática historiográfica do que Ranke. E o próprio empirismo não era uma novidade trazida a luz por ele. Antes, historiadores como Barthold Georg Niebuhr já haviam se debruçado sobre a análise documental. Portanto, esta idéia que se faz de Ranke não condiz com a sua prática historiográfica. Ao analisar suas fontes, Ranke sempre se preocupou em preencher os vazios com o seu entendimento crítico sobre o tema investigado. Ele advogava por uma narrativa isenta, sem excessos do observador, mas estava ciente de que, sem a compreensão dos fatos, não haveria história. Pensar o legado de Ranke apenas sob a ótica do empirismo significaria reduzir a um ponto mínimo sua perspectiva de história e negligenciar sua contribuição à consolidação do historicismo como uma atitude historiográfica.

O idealismo na Alemanha desenvolveu-se junto à religiosidade pietista. O sentimentalismo da religião de Lutero inspirou um certo otimismo sobre as coisas do mundo terreno. Georg Iggers assinalou que mesmo o crescente interesse pelas ciências naturais não foi suficiente para diminuir o interesse dos pensadores alemães sobre a história e a sua certeza de que esta fazia parte de um grande processo racional e

cognoscível. Ele também nos alertou para o fato de que tal otimismo não se baseava na idéia da história como uma realidade ideal, porém como um processo passível de conhecimento. A historiografia de Ranke, analisada no seio do idealismo alemão, apresentava-se como uma tentativa de entender a história sob uma dupla abordagem, a saber, a análise criteriosa das fontes e a interpretação e compreensão dos fatos analisados. Segundo Felix Gilbert, o idealismo apresentava-se na escrita da história de Ranke da seguinte forma: “Here the view is that there are forces at work in human existence and social life whereby ideas attain realization; and the task of the historian is to show the relationship of the struggles of the past to the ideas that stood behind them. Thus the historian has not only to set forth the story of past events but to reach for what is behind them”.²

apresentava acompanhado por um segundo questionamento, motivado pelos acontecimentos contemporâneos da Revolução Francesa: há continuidade na história?

Para Ranke, a Revolução Francesa e, sobretudo a Era Napoleônica, foram de extrema importância para o desenvolvimento da história, não porque abriram uma ruptura entre o passado e o presente, mas porque com a derrota de Napoleão e a Restauração foram fortalecidos os laços de pertencimento no interior das várias nacionalidades européias, além de rejuvenescimento das antigas tradições, bem como do Estado Nacional. Segundo Felix Gilbert, o período da Restauração conferiu aos Estados libertados da invasão napoleônica “greater fullness, higher importance and wider extent”.³ A experiência da Era Napoleônica legou dois grandes ensinamentos para os alemães: primeiramente, a invasão francesa mostrou que sentimentos compartilhados entre um povo, como religião, nacionalidade e afinidades intelectuais, não são facilmente suplantados por pressão externa e, em segundo lugar, a derrota de Napoleão comprovou a força desses laços que unem os povos e as nacionalidades. Tal constatação aumentou o interesse pela história e a possibilidade de estabelecer uma ligação entre o passado, o presente e, até mesmo, o futuro, através do estudo das instituições que garantem tal unidade e que possibilitam uma organização social estável e durável; daí a importância de estudar os Estados Nacionais e sua relação ao longo da história.

E, se por um lado, a experiência de Napoleão serviu como exemplo do poder do indivíduo sobre a história, da ausência de racionalidade nas ações humanas e da impossibilidade de prever o futuro, por outro lado, conferiu ao historiador uma nova tarefa. Não caberia mais ao historiador a pretensão de desvendar o mistério da história e antever seu desfecho, sua tarefa tornava-se mais terrena, pois relacionada com a vida

A valorização do Estado Nacional não era aleatória. Integrava uma ampla concepção de história baseada na idéia de que os homens são fundamentalmente diferentes e produzem formas diferentes de vida, expressas no curso da história. Portanto, embora Ranke acreditasse em um sentido para a história universal, para ele não eram valores universais e imutáveis que guiavam os homens, mas o seu conjunto moral e ético individual. O valor historicista da individualidade faz-se bastante presente nesta postura frente à história. O específico emergia como o signo da investigação histórica, a história como ciência confirmava o singular como seu principal objeto de investigação. E como narrativa do único, a história aprimorou seu discurso relativista, ressaltando que a principal característica de todos os objetos de estudo da ciência histórica é sua historicidade.

O indivíduo apenas existiria no Estado, por isso, a história que Ranke escreveu privilegiou os fatos políticos e negligenciou a análise econômica e social. O Estado é a expressão da coletividade e estava organizado para representar a nação perante as outras nações. A ética que guiava o Estado deveria estar alicerçada em sua própria individualidade e não em valores universalmente válidos.

Embora houvesse tal valorização da vida política em sua historiografia, Ranke considerava a história como uma arte e isto não significava para ele um paradoxo. Admitir tal viés artístico na escrita da história não era uma inclinação ao irracional ou uma posição sem possibilidades de conciliação com sua preocupação com os rumos das Grandes Potências. Ao contrário, para contar as disputas e arranjos entre os grandes países europeus, Ranke precisava de sensibilidade para perceber os momentos de maior tensão e harmonia entre os diversos interesses. E precisava também encontrar a medida certa de cinismo para um Henrique IV, ou de arrogância para Filipe II, a fim de que sua narrativa fosse capaz de mostrar que o passado também tem sentimentos e que a história universal nada mais é do que um grande drama, no qual se desenrola uma trama desconhecida por aqueles que estão em cena. O historiador francês Antoine Guillard também destacou a importância que Ranke conferiu à forma, e afirmou que a narrativa de Ranke era rica em vivacidade e graça. Destarte, o dever do historiador seria exatamente o de – depois de encenado o ato – recolher vestígios do drama representado e tentar, da forma mais verdadeira possível, entender e explicar o antes

vivenciado, escrevendo um roteiro póstumo, um post-scriptum pulsante, trazendo nova vida ao que julgava-se perdido, irrecuperável. O papel do historiador era de reaver a vida que não mais vivia e fazê-la viver para que o presente fosse o presente, o passado fosse o passado. E o futuro a Deus pertence.

Ao contrário do que se poderia imaginar, a escrita de Ranke está repleta de recursos literários: caracterização dos personagens, ritmo através da pontuação, utilização do clímax como uma ferramenta de construção de texto, entre outros. Peter Gay analisou o estilo na escrita da história de Ranke e concluiu que a construção de texto do historiador alemão evidencia uma preocupação em garantir ao leitor certa satisfação na leitura. Sobretudo, com a sua habilidade para montar cenários históricos, narrar cenas dramáticas e expressar em palavras, em ritmo breve, uma decisão incisiva, ou em sua delonga para traçar todos os movimentos de uma disputa diplomática. E Peter Gay concordou que o fato de a leitura de um texto historiográfico proporcionar prazer em nada comprometeria sua veracidade. A máxima rankiana continuava vigente e confirmava que o que realmente aconteceu somente poderia ser revelado pelo trabalho conjunto da crítica e interpretação dos fatos, da imaginação e criatividade, preenchendo as lacunas do não documentado.

O rigor científico nem sempre foi o principal aliado de Ranke, se por um lado, lhe garantiu o *status* de “pai da história”, por outro, legou a ele o fardo da imparcialidade e as críticas pela pretensão de isolar-se do objeto investigado. Mas, se para alguns tal postura científica caracterizava sua pequenez de espírito, para Ranke significava um grandioso esforço ético. Não julgar o diferente, não impor-lhe seus próprios valores não era fácil para Ranke e ele era consciente dessas dificuldades. Contudo, buscou com seriedade apenas narrar o que chegava a seus olhos e, sob esta condição, entedia que a história somente poderia contribuir para o mundo científico se contasse a história realmente como aconteceu. Talvez Ranke também estivesse retirando de sua história elucubrações filosóficas que ele considerava evasivas e posturas religiosas tendenciosas. Dois dos equívocos que ele mais gostaria de evitar eram os posicionamentos políticos extremados e o desrespeito aos sujeitos históricos e suas particularidades. Ao escrever sobre a Alemanha no tempo da Reforma, Ranke se negou a assumir uma postura exclusivamente luterana e lamentou o cisma católico

expresso na Confissão de Augsburg, que, afinal, acabava com a unidade européia – e afetava a tese conhecida de Ranke sobre a unidade fundamental dos povos latinos e germânicos! – em prol da neutralidade do historiador.

Todavia, o que devemos questionar é até que ponto Ranke desposou esta neutralidade, e se em algum momento deixou de ser fiel ao seu estatuto de cientificidade. Em “As Grandes Potências”, Ranke reconheceu que o que vivemos e estudamos é dado ao esquecimento e nossa memória somente captura momentos notáveis, que nos afetaram de alguma maneira. No mais, guardamos em nossas mentes impressões globais acerca do movimento da história. Ele mesmo sugeriu, ao lado de uma análise isenta, a junção de variados pontos de vista para melhor criar uma visão do universal:

“Em História, é de valor incalculável, sem dúvida, a visão de determinado momento, em sua realidade, em sua evolução específica: o específico encerra em si o geral. Todavia, permanece sempre a exigência de encarar o todo, de um ponto de vista isento; aliás, é também o que de algum modo buscamos; da diversidade das percepções isoladas irá surgir natural e espontaneamente uma noção de unidade”.⁴

A história influenciada pelo historicismo e, certamente, também a história de Ranke, destacou o papel do singular e a necessidade de que ele fosse compreendido em toda sua originalidade. Mas a preocupação com o desenvolvimento geral da história não está ausente nas preocupações historicistas, bem como se fez presente nas considerações de Herder e Humboldt, por exemplo. Ranke também ressaltou a necessidade de estudar as conexões entre a história de cada país e sua inserção na história européia. Ao decidir estudar as grandes potências, Ranke admitiu que o contato entre as diversas individualidades cria o movimento da história e este movimento influencia mutuamente as individualidades que o criaram. Por isso, ao iniciar sua apreciação sobre o tema, ele confirmou que “atenho-me, de caso pensado, aos grandes acontecimentos, ao progresso das relações externas entre os Estados. Destarte, o estudo não poderá deixar de focar também muito dos acontecimentos internos que se

⁴ RANKE, Leopold von. As Grandes Potências. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **L. von Ranke: História**. São Paulo: Ática, p. 146.

entrelaçam com aqueles de modo vário e recíproco”.⁵ E ao analisar o impacto do reinado de Luís XIV sobre a Europa, ele concluiu que as ações do rei francês perturbavam a ordem européia. Por isso, era necessário estudar os fatos para entender suas conseqüências em um contexto mais amplo. Conhecer os atos de Luis XIV nos ajudaria, dessa forma, a melhor compreender o relacionamento entre as nações européias atingidas por este indivíduo. E para aqueles que preferem ressaltar em Ranke o historiador exclusivamente da esfera política da vida, talvez seja interessante destacar que em Grandes Potências ele, ao menos, não se detém à discussão diplomática, porém, ainda no viés político, percebeu que mais importante do que vitórias militares, o que sustentava o poder de Luís XIV eram seus rituais de Corte. Quando criticava o domínio francês na Europa Ranke, segundo um olhar historicista, avaliou que a universalização da língua francesa e dos valores de corte agrediam o princípio de diversidade dos povos: “Outro, não menos grave, estava no fato de a influência dominante de uma só nação dificilmente dar margem à evolução autônoma das demais”.⁶ Assim sendo, para ele as demais potências só poderiam resistir ao avanço francês após restaurarem sua composição interna, sua força e características autônomas e individuais, por isso ele passou a investigar a reação de países como Inglaterra, Rússia, Áustria e Prússia ao domínio francês. Há na narrativa de Ranke, em certos momentos, uma espécie de *história social do poder*. Para compreender o jogo político ele buscou a compreensão de aspectos culturais e hábitos sociais. Vejamos, finalmente, sua análise da imagem política criada por Luís XIV:

“A verdade é que suas próprias campanhas guerreiras são como um prolongamento das ocupações da corte – reúne-se um exército, fazem-no desfilar perante as damas; tudo está pronto; o golpe é bem sucedido; entra o rei na cidade conquistada e logo se apressa em voltar ao paço – de sorte que a pompa, a ostentação, aquele retorno triunfal, a lisonja dos cortesãos são o que acima de tudo lhe dá satisfação; a conquista, a guerra em si valem bem menos para ele do que o resplendor que geram e que o envolvem. Não, ele está longe de procurar uma glória sobranceira, franca, imperecível. O que quer é a

⁵ Idem, p. 147.

⁶ Idem, p. 152.

homenagem, é a veneração dos que o cercam. Esse é o seu mundo, essa a imagem de si que procura legar à posteridade”.⁷

Ao falar da reação prussiana contra o avanço da França, Ranke destacou o impulso que a cultura germânica ganhou neste movimento de auto-determinação política. Ao relacionar esses dois acontecimentos deixou implícito que a disputa política também se processa no âmbito cultural, já que o início da retomada política na Prússia foi responsável pelo revivescimento da poesia e literatura germânicas, como um sinal de que esse povo retomara sua autonomia.

“Subitamente despertado, tirando forças de sua profundidade e de sua maturidade, o intelecto germânico, liberto agora de todo jugo, abre caminhos próprios para uma nova literatura poética, exprimindo uma concepção do mundo ampla, nova e, embora dividida pelos conflitos interiores, coerente e refletindo sua própria imagem. Essa literatura teve, então, um mérito inestimável; não falava apenas a uma parte da nação, mas envolvia todo o povo, dando-lhe a consciência de sua unidade”.⁸

A autonomização da Prússia, conquistada por Frederico II, permitiu a maturação da poesia, literatura, filosofia, em suma, do espírito alemão como uma individualização do povo germânico frente aos outros povos europeus. A cultura alemã ganhou novo ânimo e expressava cada vez mais seguramente os valores e ideais de seu povo. A liberdade, não no sentido radical da revolução francesa, mas, como independência entre os povos, assegurou que a essência de cada povo fosse mantida e suas principais características preservadas. A liberdade exaltada por Ranke era a aquela dos Estados Nacionais, a liberdade e a diferenciação entre as Grandes Potências. Para manter o equilíbrio na Europa, Ranke acreditava que a liberdade e a diversidade deveriam ser mantidas e o Estado teria a obrigatoriedade de encarnar este princípio nacional; ele seria o detentor do poder de união interna em uma nação. Sua existência era necessária, pois uma vez organizada a Europa em nações, estas só poderiam conviver em paz se cada uma encontrasse sua representação política no Estado, que deveria defender a

⁷ Idem, p. 151.

⁸ Idem, p. 167.

autonomia da nação que representava face às outras potências do continente. E sobre a reação prussiana contra a hegemonia da cultura francesa, Ranke afirmou que “Quando, pois uma força espiritual nos agredir, é mister enfrentá-la com forças espirituais. À supremacia com que outra nação nos ameace, só nos cabe opor o expandir-se de nossa própria nacionalidade. Não pense com isto em uma nacionalidade arquitetada, quimérica, mas essencial, presente, que se exprima no Estado”.⁹

A existência do Estado, portanto, justificava-se e alicerçava-se neste princípio, a saber, de que o Estado deveria garantir a autonomia cultural de cada nacionalidade, e assim manter a principal característica da história: a variedade cultural entre os povos e o impulso criativo gerado pelo contato entre eles. Por isso, para Ranke o critério para a composição de um Estado Nacional deveria ser o pertencimento cultural de seus componentes. O Estado não poderia se constituir como uma entidade coercitiva, mas deveria basear sua existência na habilidade de manter semelhantes caminhando juntos e evitar a dominação estrangeira.

“Onde as pessoas se sentem mais à vontade é, isto sim, onde se encontrem características múltiplas para constituir uma coletividade superior, e onde, no instante em que se tocarem e completarem, venham a gerar tal coletividade. Se todas as literaturas perdessem suas características próprias para se misturarem e amalgamarem, não se poderia ter um resultado mais tedioso. Não! A união de todas há de basear-se na autonomia de cada uma. Nada deve impedir que entrem em contato; o que não se deve querer é o predomínio esmagador de uma sobre as outras”.¹⁰

“As Grandes Potências” não é exclusivamente um texto sobre acordos políticos ou questões diplomáticas, consiste em uma consideração sobre as relações exteriores dos principais países europeus e suas conseqüências para o desenvolvimento da história do continente. Principalmente, ele se preocupa em entender como o povo alemão poderia defender-se das investidas de seus vizinhos e como a nacionalidade germânica frutificou e gerou uma literatura e filosofia tão particular e autônoma. Em certo sentido, o texto exprime um elogio de Ranke à cultura a qual pertencia, e para ele o fato de o

⁹ Idem, p. 179.

¹⁰ Idem, p. 180.

povo alemão seguir o seu caminho autônomo significava que a história universal seguia seu dever, pois seu fundamento havia sido preservado e a variedade do gênero humano poderia ser contemplada mais uma vez. Esse texto evidenciou o que Antoine Guillard caracterizou como as duas principais tarefas do historiador para Ranke: “la première est de fixer dans sa vérité typique l’individualité des grands acteurs historiques et des nations qu’ils représentent; la deuxième est de marquer leur rôle dans l’enchaînement de l’histoire universelle, ce qui est pour lui en définitive, le but suprême de l’histoire”.¹¹

Em “Diálogo Político”, Ranke colocou seu argumento à prova ao provocar o debate entre dois personagens, Carlos e Frederico, que, discutindo a questão do Estado, ponderaram algumas contra-partidas do poder instituído. Ao longo do diálogo, os dois personagens discutem a individualidade dos Estados, dos seus afazeres e das leis que sustentam. Frederico expôs sua opinião acerca da especificidade dos povos e das leis que os regem advertindo-nos para o seguinte: “Não nos iludamos com possibilidades em cuja existência nem podemos realmente acreditar. As formas podem ser transplantadas; mas como vamos copiar os germes de onde brotaram, e não só as bases históricas, mas ainda o espírito que enlaça o passado no presente e há de animar até o futuro?”.¹² A história para Ranke não era apenas um amontoado de fatos desconexos ou formada por um único modelo de desenvolvimento. Ao invés disso, o historiador alemão via na história um processo dotado de sentido e entendia que a relação entre passado-presente-futuro era mediada por uma experiência histórica e empírica.

seu amigo: “O que o indivíduo recebe em troca de toda essa participação?” e Frederico o respondeu: “No Estado verdadeiro, a participação por si só constitui recompensa”.¹³

Ranke elogiou Frederico da Prússia como uma grande figura política, quase ao ponto de esquecer-se de sua serena neutralidade de cientista. Porém, embora Ranke quase tenha se transformado em um apologeta de Frederico e de sua influência para o engrandecimento da cultura germânica, até para falar do imperador prussiano ele ponderou que não poderia ter feito tais coisas se não contasse com a sorte. Aparece novamente na escrita de Ranke o poder do acaso e a fragilidade humana frente ao gigantismo da história.

O acaso é o limite entre o que homem pode decidir sobre o seu destino e aquilo que ele não consegue explicar porque aconteceu. No curso da história, o acaso confirma a existência de uma barreira para a racionalização. Sem o acaso, talvez fosse possível encontrar regularidades no desenvolvimento histórico, mas esse capricho da *fortuna* encerra aos homens a possibilidade de antever, de desvendar o mistério, pois o acaso é o guardião do mistério da história. E se, de alguma forma, a imensidão de fatos faz parte de um enredo comum, cabe ao historiador retomar as cenas principais e reconstruir o drama, mas o destino dos personagens só Deus conhece. A onisciência de Deus continua sendo um princípio básico no interior da história.

A afirmação da ligação entre a religiosidade de Ranke e sua escrita da história não consiste em nenhuma novidade e diversos analistas já detectaram este elo. Peter Gay nos diz que:

“A religiosidade de Ranke era, a um só tempo, cultural e pessoal. Sob muitos aspectos, ele foi um fruto característico de seu tempo e espaço. Como bom protestante alemão, não via conflito entre a ciência e a religião; para ele, a ciência, quando mais não fosse, possuía uma fundamentação religiosa. Portanto, falar de Ranke como cientista devoto é falar não metaforicamente, mas literalmente”.¹⁴

Gay acredita que a conciliação entre vivência religiosa e prática científica na vida de Ranke processava-se sem prejuízos a nenhuma das partes. A compreensão que

¹³ Idem, p. 201.

¹⁴ GAY, Peter. **O Estilo na História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 79/80.

Ranke possuía da história como um poema divino tornava a tarefa do historiador ainda mais digna, e Ranke abraçou o ofício de historiador como uma vocação – no sentido pietista da palavra. Desvendar a obra divina ao longo dos anos, ler e traduzir este poema eterno deveria ser a principal ocupação do historiador. E nessa experiência, Ranke chegou a ver algo divino na tarefa do historiador. “Apenas Deus governa de fato, mas acrescenta Ranke, o escritor, o professor também governa enquanto suas visões forem aceitas pelo mundo; este irá rejeitá-las se não forem verdadeiras, forem arbitrárias, se não estiverem fundadas em Deus, no divino sobre a terra”.¹⁵

Contudo, o que aparentemente poderia caracterizar um Ranke crente na possibilidade do homem igualar-se a Deus, talvez denote seu entendimento de que o historiador foi dotado de um tipo especial de missão: de decifrar o drama vivido. Todavia, de acordo com Peter Gay, havia no cerne da concepção de Ranke sobre o seu trabalho a idéia de *serviço*, isto é, a resignação de que seu esforço não tinha validade senão para engrandecer o propósito sublime da obra de Deus. Segundo as palavras do próprio Ranke: ““Deus habita, vive, manifesta-se em toda a história. Cada ato dá testemunho Dele, cada momento apregoa Seu nome, mas sobretudo, penso eu, nas grandes conexões da história. Ali Ele permanece, como um hieróglifo sagrado””.¹⁶ E a missão recebida por Ranke era trabalhar incansavelmente para, como servo, decifrar a escrita divina acerca do passado. Peter Gay elucidou bem esta questão: “ Ranke não pretendia entender Deus e a história de maneira direta: “Não”, disse a Heinrich no final de 1820, “não entender a Deus, mas, sentindo-o, entender o restante””.¹⁷ De acordo com Felix Gilbert, Ranke “suggests that there is a “plan of a divine world government”, that all human doings are subject to a “quiet and almost unnoticeable but powerful and irresistible force”, that there is “necessity in events””.¹⁸

E o entendimento da história e de Deus era mediado aos olhos de Ranke através da ação da Providência. avésgove

cumprimento da vontade divina, a Providência encarnava essa própria vontade, é o desejo vivo e ávido por se fazer cumprir. Ela conhece todo o mistério da história e seu curso goteja pequenas informações sobre o destino dos homens. ““O que seria a Providência se ela também não cuidasse do indivíduo! Que somos pensados por um pensamento eterno, não transitório como a folha do outono que cai, que pertencemos à essência das coisas – tal é a suma de toda religião””.¹⁹ Entretanto, não apenas o indivíduo é instrumento da Providência, bem como os povos e sua culminância na história universal. E como o desígnio divino se aplica tanto no individual, quanto no universal, as nacionalidades em sua diversidade e seu encontro na apoteose da história européia denotavam igualmente o sentido da obra de Deus.

A afirmação de Ranke de que *cada época é imediata a Deus* carregava, portanto, um conteúdo religioso e historicista: a concepção do individual como um espelho do poder criativo de Deus e uma individualidade que deveria ser compreendida, exclusivamente, a partir de seus próprios parâmetros. Mais do que uma mera justaposição de idéias – religião e historicismo – o que podemos ver aqui é o historicismo inspirado por uma concepção religiosa da história. A sensibilidade religiosa contagia a interpretação da história da humanidade. Nosso argumento aparece claro neste ponto em que percebemos a conexão intrínseca entre religiosidade e historicismo. Este sendo inspirado pelo sentimentalismo e pela piedade daquele, a mesma piedade de Deus para com os homens deveria ser empregada pelo historiador para com a história. O historiador não poderia julgar; quem era o historiador para julgar o passado? Que autoridade lhe tinha sido investida para afirmar o que é certo e o que é errado? Peter Gay afirmou que tal concepção da história de Ranke o compelia a perdoar o imperdoável, pois acreditava-se incapaz de ser algoz da história. Neste ponto, importa menos se Ranke manteve ou não sua neutralidade científica. O que de fato nos interessa é a sua suscetibilidade em comportar-se de maneira piedosa face aos acontecimentos pretéritos e a sua resignação com a finitude do conhecimento humano. *Apenas Deus conhece a história Universal*, e o cientista não deve ter a pretensão de ser Deus, mas de servi-lo.

¹⁹ RANKE. Apud: GAY. Op. cit., p. 84.

4

Considerações Finais

O historicismo consistiu na consolidação de uma nova mentalidade histórica, cuja principal e mais conhecida contribuição foi o reconhecimento da historicidade de tudo que se constitui no tempo. Essa percepção de que *tudo é histórico*, por sua vez, trouxe vantagens e desvantagens para o trabalho do historiador. Se por um lado, o historiador ganhou maior clareza de sua tarefa e o objeto histórico ganhou mais densidade – pois agora deveria ser analisado sob suas próprias prerrogativas – também, sofreu as dificuldades de conciliar a pretensão cientificista da história pós-rankeana com o relativismo derivado da descoberta dessa imersão histórica do observador e do objeto analisado.

Não só de relativismo sustenta-se a discussão acerca do historicismo. Para além das controvérsias que confundem o significado do termo e nos levam a uma conclusão, talvez, equivocada, como a provocada pela idiosincrasia de Karl Popper, o estudo do surgimento e constituição do historicismo como prática historiográfica é capaz de nos revelar o que de fato havia de singular neste movimento de idéias e o que distingue nossa perspectiva atual de história daquela pensada por autores como Herder, Humboldt e Ranke.

Este trabalho buscou entender o que o movimento historicista carregava de específico e, na análise de sua origem e desenvolvimento, percebemos que o discurso historicista fundamentava-se em três argumentos principais, a saber, a existência de incontáveis individualidades na composição do mundo; a concepção do movimento histórico como processo de amadurecimento dessas individualidades; e a presença de Deus na história, que através da Providência conferiria sentido ao devir histórico. A relação da religiosidade luterana com a formação do historicismo não consistia apenas na afirmação da existência de um plano divino por trás da história, além disso, o sentimentalismo pietista e o clamor por uma vida religiosa individual contribuíram para a consolidação dessa nova perspectiva sobre o conhecimento histórico, baseada na valorização da individualidade e no esforço epistemológico de compreensão do passado.

A idéia de história e a prática historiográfica no final do século XVIII foram transformadas por uma nova perspectiva sobre o homem e a possibilidade do conhecimento do passado. O homem, ontologicamente definido a partir de sua finitude, não era mais a medida de sua razão, mas a densidade de sua imersão histórica. E o saber sobre a história padecia da mesma incompletude: esse homem que é parte do todo, não pode conhecer o todo, mesmo estando ligado a ele. *Toda a história* só pode ser conhecida por Deus. Ao homem resta a parte. Contudo, não um relance da história, desprovido de sentido, e sim um olhar sobre o todo mediado pelo indivíduo, pelo evento, pelo povo.

Uma das críticas mais interessantes ao fundamento epistemológico do pensamento historicista do século XX é proveniente dos estudos de Gadamer. Para ele, quando o historicismo enunciava a alteridade do passado, mais do que fundamentar a consciência da diferença, a atitude historicista criava uma distância intransponível entre o observador e o seu alvo de estudo. O problema exposto por Gadamer não apontava simplesmente a falácia do “tudo é relativo”, mas pretendia avaliar como o historicista tinha acesso ao passado, e, para ele, o respeito à individualidade do que foi era tão sufocante, que anulava até mesmo o sincero esforço de compreensão desses historiadores.

Para Gadamer, o passado nos alcança por meio da tradição, e como tradição, o passado nos constitui, faz parte do que somos e pensamos. Por isso podemos estudá-lo, compreendê-lo. Gadamer afirmou que a tradição era o caminho para chegar até o passado e, mesmo sabendo o quão singular o passado é, ainda assim poderíamos interceptá-lo por via da tradição.

Talvez essa crítica de Gadamer se aplique, de fato, apenas aos pensadores historicistas do século XX, e não aos aqui analisados. Humboldt, por exemplo, propôs que o historiador usasse sua imaginação para completar aquilo que os documentos não diziam e que só a alma poderia perceber. Para ele o passado poderia ser compreendido por meio da sensibilidade humana. O historiador deveria reconstruir em sua mente a cena histórica que analisava e usar habilidades estritamente humanas para reconstruir esse passado: a sensibilidade, a criatividade, a empatia, enfim, a imaginação.

Ranke também não abdicava ao recurso dramático para criar o cenário de suas narrativas. Contar a história “como realmente aconteceu” era um esforço de compreensão do que estava registrado e do que não estava explícito na fonte. E, se para ele, julgar era proibido, tirar conclusões não. Desse modo, não bastava o historiador mostrar a singularidade dos momentos pretéritos, ele deveria compreendê-los da forma mais ampla possível para conseguir entender sua significação e enxergar suas conseqüências.

Quanto a Herder, seu entusiasmo por Shakespeare era claramente uma escolha pela tradição e era assim que ele pretendia alcançar o passado de sua nação: pela tradição cultural e intelectual a qual pertencia seu povo. O estudo do passado deveria informá-lo sobre a constituição de seu povo, e seu passado deveria informá-lo sobre seu presente e o caminho que o povo unido deveria percorrer. O passado como tradição era uma porta aberta, cujo acesso se dava pela aproximação cultural e histórica. Então, se em certas vezes o passado é uma impossibilidade para Herder, em outras ele se mostra por meio da tradição.

Falar em *atualidade* e *inatualidade* do historicismo, em certa medida, é muito mais um esforço em entender o que estamos caracterizando com o termo do que, de fato, a tentativa de investigar suas permanências. Assim sendo, uma vez definido o que entendemos por historicismo, poderemos melhor estabelecer conexões entre suas prerrogativas e nossa atual prática historiográfica.

A atualidade do historicismo continua sendo sua cautela face ao universalismo e ao racionalismo no estudo das humanidades. A negação de regras, de explicações mecânicas e da imutabilidade da natureza humana foi crucial para o distanciamento e a diferenciação entre Iluminismo e historicismo ao longo dos setecentos. Ao declinar do racionalismo de um certo iluminismo, o pensamento alemão lançou mão da experiência da religiosidade pietista e elaborou uma nova idéia de história. Se hoje nos sentimos à vontade para afirmar a impossibilidade da objetividade científica em um trabalho historiográfico, em grande parte, o fazemos como herança de um discurso historicista. E, se ainda assim, acreditamos na validade do que produzimos, talvez seja porque assumimos uma espécie de *compromisso ético*, assim como Ranke, de tentar interferir o menos possível no passado que estamos estudando. Minha tentativa não é afirmar a

historiografia contemporânea como herdeira de Ranke, mas atentar para o fato de que a máxima “como realmente aconteceu” não é tão distante assim do nosso “como pode ter acontecido”. O que nos distancia é uma longa conversa sobre a possibilidade de atingir ou não o passado, de conhecer ou não aquilo que não mais é. Mas Ranke sabia da dificuldade de tocar o passado, talvez só não soubesse ainda que esta tragédia é a riqueza do trabalho do historiador.

5. Bibliografia

5.1. Fontes Primárias em traduções

CONDORCET, Marie J. **Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano**. Campinas: Unicamp, 1993.

HERDER, Johann Gottfried. **Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité**. Presses Pocket, 1991.

_____. **Une Autre Philosophie de l'Histoire**. Aubier, 1964.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Escritos Políticos**. México: Fondo ce Cultura Económica, 1996.

_____. **La tâche de l'historien; Considérations sur l'histoire mondiale; Considérations sur les causes motrices das l'histoire mondiale** (introduction de Jean Quillien). Villeneuve d'Ascq: Press Universitaires de Lille, 1985.

_____. **The Limits of State Action**. Editado por J.W. Burrow. Indianapolis: Liberty Fund, 1993.

_____. Sobre a Tarefa do Historiador. In: **Anima**. Ano 1, número 2, 2001.

_____. **Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad**. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1990.

KANT, Immanuel. **Idéia de História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Textos Seletos**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LEIBNIZ, Gottfried Wihelm. **A Monadologia – Discurso de Metafísica**. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1946.

_____. **Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

RANKE, Leopold von. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **L. von Ranke: História**. São Paulo: Ática.

5.2. Bibliografia Secundária

ANTONI, Carlo. **L’Historisme**. Genebra: Libraire Droz, 1963.

BENZ, Ernest. **Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

BERLIN, Isaiah. **Le Mage du Nord, critique des Lumières. J.G. Hamann 1730-1788**. Presses Universitaires de France, 1997.

_____. **Limites da Utopia**: capítulos da história das idéias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **The Age of Enlightenment the 18th century philosophers**. New York: The New American Library, 1959.

_____. **Vico e Herder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BODEI, Remo. **A História tem um sentido?** São Paulo: EDUSC, 2001.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. **Teologia da história**: o fundamento do historicismo em Johann Gottfried Herder. Dissertação de Mestrado defendida pelo Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 30 de agosto de 1999.

CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas: Unicamp, 1994.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **Le Désenchantement de L'État**. Paris: Minuit, 1992.

FALCON, Francisco J. Calazans. "Historicismo": a atualidade de uma questão aparentemente inatual. In: **Tempo**. Rio de Janeiro, Vol. 4, 1997, p. 5-26.

GADAMER, Hans-Georg. **O Problema da Consciência Histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

GAY, Peter. **O Estilo na História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GILBERT, Felix. **History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt**. Princeton University Press, 1990.

GUILLAND, Antoine. **L'Allemagne Nouvelle et ses historiens**: Niebuhr, Ranke, Mommsen, Sybel et Treitschke. Paris: Félix Alcan, 1899.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O atual e o inatual em Leopold von Ranke. IN: **L. von Ranke: História**. São Paulo: Ática.

IGGERS, Georg. **The German Conception of History**. Estados Unidos: Wesleyan University Press, 1988.

JOLLEY, Nicholas (Editor). **The Cambridge Companion to Leibniz**. Cambridge University Press, 1995.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise**. Rio de Janeiro: Eduerj / Contraponto, 1999.

_____. **Futuro Passado**. Para uma semantica de los tiempos históricos. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

KRIEGER, Leonard. **Ranke: The meaning of History**. University of Chicago Press, 1977.

MANNHEIM, Karl. **Sociologia do Conhecimento**. Porto: Rés, s/d. 2 vol.

MEINECKE, Friedrich. **El Historicismo y su Génesis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

POPPER, Karl. **A Miséria do Historicismo**. São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

REILL, Peter Hans. **The German Enlightenment and the Rise of Historicism**. Los Angeles: University of California Press, 1975.

RUSSEL, Bertrand. **A filosofia de Leibniz: uma exposição crítica**. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

SCHNEIDER, Louis. **The Scottish Moralists: on Human Nature and Society**. Chicago/London: Phoenix Books.

WEBER. Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEHLING, Arno. **A invenção da história**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Gama Filho, 1994.

_____. Fundamentos e Virtualidades da Epistemologia da História: algumas questões.
In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 147-169.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)