

Renato Paes Rodrigues

Hegel e o historicismo

Mariana
Instituto de Ciências Humanas e Sociais/UFOP

2014

Renato Paes Rodrigues

Hegel e o Historicismo

Monografia apresentada ao Curso de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em História.

Orientador: Sérgio Ricardo da Mata

**Mariana
Instituto de Ciências Humanas e Sociais/ UFOP
2014**

Agradecimentos

Não poderia ser diferente, começo esta nota de agradecimentos por minha mãe, Maria Senhora Rodrigues, a quem devo a formação do meu caráter e personalidade. Com toda dificuldade de ser mãe solteira e de trabalhar de empregada doméstica, esta mulher dedicou grande parte de sua vida para que eu pudesse ter o melhor. Mesmo não tendo muita clareza até o hoje sobre o que realizo na Universidade, ela nunca hesitou em me apoiar, ainda que fosse muito difícil me ver sair de casa, para morar a mais de 600 km de São Paulo. Certamente, é a pessoa mais simples, honesta e generosa que eu conheço o que só me motiva a fazer as coisas com dedicação e empenho.

O difícil nessas situações de agradecimentos é conseguir contemplar todas as pessoas e lugares importantes na nossa vida, com o risco de cometer injustiça. Tanto em São Paulo -minha cidade natal - quanto Mariana, tive a oportunidade de conhecer pessoas maravilhosas, que levarei no meu coração para onde eu for. Assim, de maneira geral, agradeço a minha família, aos meus amigos, ao Cursinho Popular da Acepusp, ao Cursinho Popular da Geografia da USP, a República Zona que me acolheu nesses cinco anos de Mariana, a Universidade Federal de Ouro Preto (e, sobretudo, ao Departamento de História). Mas gostaria de fazer um agradecimento especial a quatro pessoas muito marcantes para mim neste tempo de UFOP e Mariana.

Primeiro não poderia me esquecer, sem dúvida alguma, do meu orientador, exemplo de profissional e homem, professor Sérgio Ricardo da Mata. Com ele, tive grande liberdade de desenvolver, discutir e expor minhas ideias, seja na pesquisa ou nas disciplinas do curso, contribuindo para meu crescimento intelectual. Agradeço também ao professor Marcelo de Mello Rangel, sempre muito atencioso e que me ajudou tanto em suas disciplinas, quanto em conversas informais pelos corredores do ICHS (Instituto de Ciências Humanas e Sociais), contribuindo para muitas ideias aqui expostas. Terceiro, quero agradecer à Ailson Rodrigues, amigo que se tornou praticamente um pai para mim, pelo apoio nas horas difíceis, pelas alegrias e compartilhamentos de experiências na República Zona. Por fim, agradeço à Edgleice Santos da Silva, por conviver comigo nesses três anos que nos conhecemos, compartilhando tristezas e alegrias. Nem sei mensurar bem o quanto aprendi com ela, o quanto fiquei mais focado nos estudos e, principalmente, o quanto eu vivi intensamente. O que eu posso afirmar com toda certeza é que esta monografia, só no plano formal merece tal nomenclatura, já que na prática é um resultado de toda bagagem que adquiri na convivência com todos que foram mencionados aqui.

Resumo

Este trabalho realiza uma reavaliação do debate entre Georg Wilhelm Friedrich Hegel com o historicismo clássico - pensamento pelo qual defende a autonomia do pensamento histórico e a individualidade dos objetos históricos, irreduzíveis ao geral. Para tanto, fizemos um levantamento bibliográfico pertinente sobre o assunto, comparamos a filosofia da história hegeliana com os principais autores do século XIX, considerados historicistas, além da utilização de algumas correspondências de Hegel. A ideia central foi tentar reconhecer como Hegel e os historicistas respondem ao desafio da contingência da história. Não foi possível ainda afirmar categoricamente se entre os historicistas, existe algum tipo de determinação maior que as contingências, entretanto, se levado somente ao campo ético-moral, a aproximação com Hegel parece plausível. Do lado do filósofo, a partir das reflexões de Joaquim Ritter, constatamos que o surgimento da sociedade civil foi para ele um exemplo empírico de determinação maior que a contingência. De qualquer maneira, esta discussão merece ainda muita avaliação, do mesmo modo que pode suscitar novas perguntas à própria filosofia da história, praticamente esquecida nos debates atuais.

Palavras-chave: Hegel, filosofia da história, historicismo.

Abstract

This paper conducts a reassessment of the debate between Georg Wilhelm Friedrich Hegel with classical historicism - thought by which defends the autonomy of historical thought and individuality of historical objects, irreducible to the general. To this end, we made a pertinent bibliographical survey on the subject, we compared the Hegelian philosophy of history with the main authors of the nineteenth century, historicist considered, in addition to using some letters of Hegel. The central idea was to try to recognize as Hegel and historicist diplomatic answer to the challenge of contingency in history. It was impossible to say categorically whether between historicist, there is some kind of major contingencies that determination, however, be taken only to the ethical-moral field, the approach to Hegel seems plausible. The philosopher side, from the reflections of Joachim Ritter, found that the emergence of civil society was for him an determination empirical example of the largest contingency. Anyway, this thread still deserves much appreciation, the same way it can raise new questions to the very philosophy of history, virtually forgotten in current debates.

Keyword: Hegel, philosophy of history, historicism.

Sumário

Introdução, 5

Capítulo 1 - Filosofia da história hegeliana, 6

Capítulo 2 - Hegel o historicismo, 21

Capítulo 3 - Modernidade, 31

Capítulo 4 - A crise do historicismo e avaliação da contingência histórica, 38

Conclusão, 46

Bibliografia, 48

Introdução

Para muitos pensadores contemporâneos a retomada de uma discussão sobre a filosofia da história seja, talvez, desnecessária e mesmo anacrônica, considerando principalmente os acontecimentos catastróficos do século XX, como a Segunda Guerra Mundial, que produziram uma crescente desconfiança em relação à ciência, a razão, as grandes narrativas, o humanismo universalista, etc. O que hoje entendemos genericamente por literatura pós-moderna, coloca em suspensão a possibilidade de acesso pleno ao real, valoriza o discurso e a textualidade, troca a continuidade pela descontinuidade e, para ser mais específico ao nosso objeto, recusa qualquer sentido meta-histórico. O que nos fascina em retomar o diálogo de Hegel com o historicismo clássico¹ é justamente uma tentativa de dar respostas aos paradigmas que estão colocados atualmente, que de uma maneira ou de outra, não abrem espaço para uma perspectiva que tenha em foco a história em sentido holístico. Neste trabalho objetivamos, então, fazer uma análise cuidadosa das relações de Hegel com o historicismo clássico de modo que a discussão ajude-nos também a refletir num outro modo de abordar a teoria e a filosofia da história.

Embora já exista no Brasil alguns trabalhos sobre Hegel e a historiografia de seu tempo, com destaque para o de Jorge Grespan (2002), falta ainda uma abordagem mais aprofundada a respeito do tema. Enquanto os filósofos em geral e mesmo Grespan vejam o problema pela perspectiva da filosofia da história, pouco se fez para elucidar as respostas dadas pelos historiadores ao desafio lançado pelo pensamento de Hegel, e, sobretudo, em que a reação dos historiadores pode ter produzido inflexões na filosofia da história hegeliana.

Admitindo a impossibilidade empírica de se demonstrar um *télos* histórico, desenvolvemos a hipótese de que apesar das contingências, o enredamento das ações produz padrões de desenvolvimento, determinações que limitam a transformação da realidade, a partir de conceitos mobilizados pelo próprio Hegel, como dialética e, sobretudo, *astúcia da razão*. Visamos também reconhecer como tal ideia aparece ou não entre os historicistas. Para tanto, nossa metodologia consiste numa comparação da filosofia da história hegeliana com os principais autores do século XIX, considerados historicistas, levantamento bibliográfico sobre o assunto e análise de algumas correspondências de Hegel.

¹O termo historicismo clássico é utilizado por Georg Iggers para se referir aos historiadores, sobretudo, da primeira metade do século XIX.

Capítulo 1 - Filosofia da história hegeliana

Ao analisar a obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) de maneira abrangente, não é forçoso dizer que a história foi uma tema de suma importância, basta lembrar que ele estava inserido num mundo em rápida transformação, que procurava de todo modo legitimar-se em bases que pudessem se distinguir radicalmente das antigas práticas e tradições. Foi em Berna que Hegel começou a tratar os fenômenos numa perspectiva mais histórica, atraído pelos desdobramentos da Revolução Francesa, compreendendo que não era possível permanecer no formalismo da dedução ou de especulações a priori. A modernidade teria se estabelecido na dicotomia entre revolução e restauração, iluminismo e romantismo, objetividade e subjetividade, como princípio formativo histórico², colocando o desafio de refletir sobre esta tensão, do ponto de vista filosófico e empírico.

Na *Fenomenologia do Espírito* (1807), primeira grande obra de Hegel e que marca seu amadurecimento intelectual, impõe-se o desafio de transformar a filosofia de amor à sabedoria em sistema da ciência e para enfrentar este desafio era preciso analisar o mundo por duas perspectivas: (1) dialética – desdobramento de uma lógica; (2) história – pensar através do tribunal da razão. O que estava em cena era a superação da aporia kantiana entre fenômeno (coisa em si) e razão (representação), através do confronto entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. O objetivo final da obra é a demonstração do desenvolvimento absoluto do espírito, de passar do ser-em-si para o ser-para-si e, neste sentido, também apreender tal processo pelo palco da história mundial. Mas neste momento da carreira de Hegel, a história ainda não tinha recebido um tratamento específico, era só mais um elemento formal de compreensão no seu monumental sistema filosófico que ia se estabelecendo.

Na verdade, a história começa a ganhar um grau maior de sistematização em Hegel na última década de sua vida, com a publicação da *Filosofia do Direito* (1821), sobretudo, nos últimos capítulos desta obra. Segundo Terry Pinkard, uma vez que o Estado Moderno não se fundamenta nem em Deus nem na lei natural, é preciso encontrar um povo (*Volksgeist*) que se estabeleça racionalmente, o que conduz a filosofia política para uma filosofia da história, uma vez que para Hegel ela precisa ser justificada racionalmente. Mais tarde, então, ele amplia a temática histórica em aulas sobre a filosofia da história na Universidade de Berlim.³ Numa carta⁴ para Duboc, em 22 de novembro de 1822, Hegel comentava que tais aulas estavam lhe

²No capítulo 3 abordaremos melhor a questão de como Hegel encara a modernidade sob a perspectiva do advento da sociedade civil.

³Postumamente, estas aulas de Hegel em Berlim sobre a Filosofia da História acabaram sendo publicadas em várias edições, como a de Eduardo Gans em 1837 e a de seu filho, Karl Hegel, de 1840.

⁴Ver BUTLER, Clark W. *Hegel: The Letters. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with Commentary by Clark Butler*. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p.493.

dando muito trabalho, mas também muita satisfação.

Nestas aulas em Berlim, Hegel procurou demonstrar a existência de um sentido na história, que seria do autorreconhecimento do espírito através da racionalidade, da revelação do plano divino, resultando num processo infinito de aperfeiçoamento e alcance de liberdade. Neste capítulo iremos expor em detalhes esta lógica, a partir de duas obras traduzidas para o português: *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*, compilada por Robert S. Hartman e traduzida por Beatriz Sidou e, principalmente, a *Filosofia da História*, publicada pela editora UNB.

A primeira abordagem de Hegel se refere às formas como a história pode se manifestar na realidade, limitada a três modelos: original, refletida e filosófica. Esta primeira teria se desenvolvido na Grécia antiga, através de homens como Tucídides e Heródoto, cujo objetivo era o de narrar acontecimentos⁵ que tinham diante de si e do qual faziam parte também. Era um esforço de representar o exterior no interior; mas seu alcance era reduzido.

Já a refletida, que se divide em história geral, pragmática, crítica e reflexiva, ultrapassaria o presente, sendo assim, espiritual. Na história geral (povo, país, nação) a fonte é central e a exposição tem por objetivo apresentar a totalidade, por exemplo, de uma nação – como na história original; reduz os fatos a abstrações como fazia Tito Lívio, abdica de apresentar a individualidade dos fatos. Hegel via nesses historiadores a tentativa de ser fiel aos fatos, entretanto, o que faziam não passava de generalizações ou sínteses. Já na pragmática - existente até hoje num sentido antropológico e político – utilizava-se da história para instruir o presente (*magistra vitae*) e se efetua uma apropriação “indiscriminada” do passado.⁶ Havia também a história crítica, ou melhor, o estudo da historiografia, praticada na Alemanha e na França (nesta última sem entusiasmo). Na reflexiva observa-se uma ponte para história filosófica. Nele encontramos a história temática - arte, religião, direito, etc. - que é algo exterior para Hegel, mas quando influencia os acontecimentos internos de um povo fazem sentido.

Finalmente, então, a história é tematizada filosoficamente com base nas leis da razão e da providência, a partir da própria compreensão de Hegel. Segundo ele, a razão é forma infinita, lei do mundo, da vida natural e espiritual, e por isso governa a história universal. Esta seria a única contribuição que a filosofia teria a dar à história, pois ela em si mesma não considera a razão como premissa. “Ao contrário das substâncias finitas, que dependem de coisas exteriores a ela, a razão se autoconsome. E ela é forma infinita, pois apenas em sua

⁵Mitos e canções eram ignorados por estar num campo obscuro de compreensão, ou seja, era uma historiografia que se constituiu rompendo com a mitologia grega.

⁶Para Hegel a verdade é que a história ensina que os povos e estadistas nada aprendem com o passado.

imagem e por ordem sua os fenômenos surgem e começam a viver.”⁷ Ele aponta para dois aspectos em favor da razão como domínio da história do mundo: (1) ela é a mente, a compreensão geral e seu desenvolvimento busca o entendimento de si mesmo; toda construção sobre o mundo está confinada ao abstrato; (2) a razão não está em oposição a uma providência, pois ela é exatamente uma disposição divina que existe para o homem reconhecer Deus. Em última análise, para Hegel a proposição que afirma ser impossível conhecer Deus é uma maneira de fugir do assunto, pois só é livre o espírito que se reconhece como determinante e determinado na razão e na providência. Em outros termos, diz ele:

Nossa observação é, em certa medida, uma teodiceia, uma justificação de Deus que Leibniz tentou ao seu modo, metafisicamente, mediante categorias ainda indeterminadas e abstratas: assim deveria ser entendido o mal no universo, e o espírito pensante deveria reconciliar-se com o mal.⁸

Retornando aos detalhes da lógica de Hegel, tanto a natureza física, quanto espiritual intervém no mundo, mas esta última é o substancial e na história ela encontra sua realidade mais concreta. Se tratando de uma distinção detalhada a matéria depende de coisas externas, enquanto o espírito é para si mesmo, liberdade, pensamento. Desse modo, a história universal seria o palco do progresso da consciência da liberdade, sintetizada na ideia de que os orientais sabiam que apenas um homem era livre, que os gregos achavam que alguns eram livres e os germânicos, através do cristianismo, passaram a compreender que todos são livres.

Então, ao observar a história mundial e a questão da liberdade, Hegel reconhece que nas ações humanas, as paixões são um motor muito mais poderoso que a razão, quando se refere à motivação e vontade. Entretanto, como num fim particular há também o universal e vice-versa, mesmo que a paixão individual seja um grande vetor existe a necessidade de raciocínio, entendimento e razão. Disso se desprende um conceito fundamental para Hegel e que é também central para este trabalho: o de *astúcia da razão* – que significa dizer que mesmo aquele sujeito agindo conforme apenas sua vontade, realiza ações gerais, algo que não estava intencionado de princípio. Em outras palavras, seria como se não houvesse ações capazes de fugirem as determinações universais. Assim, existem heróis históricos que, conscientes ou não, realizam feitos dignos de serem lembrados pelas gerações posteriores, elevando o plano divino de um povo.

O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade particular e de sua negação que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em partes

⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Robert S. Hartman ; Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo : Centauro, 2001, p. 52.

⁸ Idem, *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.21.

destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos.⁹

Portanto, a razão é superior aos infortúnios dos indivíduos isolados, com Deus realizando sua vontade e é isso que a filosofia deve compreender para Hegel.¹⁰ A comprovação, ou melhor, a configuração existencial dessa realização se dá através da figura do estado. Apesar de se configurar no mundo moderno dividido entre governantes e governados, o Estado deve ser para Hegel “força e poder como realidade, como unidade individual.”¹¹ “O Estado é a ideia moral exteriorizada na vontade humana e liberdade desta. Por isso, a alteração da história pertence essencialmente a ele, e os momentos da ideia nele se apresentam como princípios diferenciados.”¹² Ele acredita que só por meio do estado a racionalidade foi introduzida na história, sendo em vão uma busca desta na origem da religião; só ele pode produzir uma história narrativa, dada a sua capacidade de reunir objetivamente o passado, segundo leis, imperativos, acontecimentos memoráveis, entre outros e tudo fora disso seria pré-história (experiência imanente).¹³

Depois, ao tratar da realização do espírito, Hegel expõe a sua lógica dialética, conceito que se autodetermina, no confronto de forças opostas, produzindo gradualmente mais liberdade. Na história propriamente, se manifesta num espírito particular de um povo (*Volksgeist*), desenvolvendo todas suas potencialidades (arte, religião, costume, filosofia) até produzir sua própria dissolução, que dá abertura para o surgimento de outro espírito histórico mundial e de outro período na história universal, que continuam a cumprir a tarefa do espírito, transcendendo a vida material (contingência).

Se no plano puramente formal o espírito obedece alguns critérios para a sua plena realização, do ponto de vista material, será preciso levar em conta também seu fundamento geográfico.¹⁴ Hegel considera, então, que em regiões de extremo frio e calor, não há

⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.35.

¹⁰Para evitar equívocos, a trajetória que o espírito percorre não é a simples realização dos desígnios de Deus, pois este não participa deste palco das paixões e vontades.

¹¹HEGEL, op.cit., p. 43.

¹²Ibidem, p.45.

¹³Perspectiva compartilhada por muitos historicistas do século XIX, como Leopold von Ranke.

¹⁴Esta ideia pode ser reiterada pela carta de Hegel à Real Biblioteca de Berlim em 26 de maio de 1824, em que ele solicita de um livro de geografia do professor Karl Ritter, que tratava de uma expedição ao rio Zaire. No comentário de Clark Butle, isso indica possivelmente a ligação de Hegel com a geografia cultural, desenvolvida por seu amigo Ritter.

possibilidade alcançar a liberdade, já que aí o homem está preocupado unicamente com a sua sobrevivência; a região temperada seria propriamente o palco da história universal. Do ponto de vista do relevo, o planalto está fechado em si mesmo, apesar de conseguir mandar impulsos a outras regiões; no vale forma-se o centro de uma cultura e, finalmente, em religiões litorâneas ocorre o encontro dos povos, a união mundial. Ele também faz inferências sobre a localidade dos povos, sobre os continentes, baseado na compreensão mais ou menos geral de seus contemporâneos.¹⁵ Seja como for, a história universal começa na Ásia, passa também pela “África europeia”- Egito, sobretudo - para chegar à Europa Ocidental, que Hegel considera ser o verdadeiro local da realização do espírito universal. Abaixo apresentaremos sinteticamente como ocorre este processo.

Chegamos primeiro à China, civilização que remonta a mais de três milênios e que Hegel vê uma cultura admirável na ciência e literatura, mas organizada na obediência e hierarquia rígida, representada na figura e poder do Imperador. Há justiça, lei, religião (estatal), ao que ele chama de liberdade substantiva, no entanto, esta se impõe sobre o indivíduo, que acaba não tendo moral, nem liberdade subjetiva. Ou seja, as leis são do exterior para o interior, sem nenhuma reflexão, por isso, não há razão na China. Hegel até reconhece que exista igualdade, mas não liberdade, exceto para o imperador e seus funcionários.

Nesta viagem as civilizações antigas, deparamo-nos agora com a Índia, dominada pelo imaginário e fantasia. O sujeito finito se perde no infinito mágico, o mundo inteiro está divinizado, inclusive os animais. Não há espaço para uma personalidade livre, pois os Hindus nunca dominaram, sempre foram dominados. Ocorre, por outro lado, que eles sempre tiveram muitas riquezas, situando-os na história universal e que despertou nos europeus muitos interesses. Entretanto, isso não apaga a mais “humilhante” servidão para Hegel - o regime de castas, determinada pelo nascimento. “As diferenças de classes, tal como a unidade chinesa, permanecem no mesmo nível anterior de substancialidade, ou seja, eles não resultam da livre subjetividade dos indivíduos.”¹⁶ Comparando a Índia com a situação da Europa na Idade Média, Hegel reconhece a diferença de classe em ambas, no entanto, no mundo cristão essa diferença é suprimida pelo fato de que a religião pertence a qualquer homem que deve ser em si e por si mesmo, já entre os hindus: “as diferenças estendem-se não só a objetividade do

¹⁵Como Hegel não coloca à América e África Negra naquele desenvolvimento do espírito que começa na Ásia, esta nota traz resumidamente a visão dele sobre esses territórios. Sobre a América, ele divide em duas: a da Sul e a da Norte. A primeira estaria marcada por características negativas: atraso católico, assimilação dos índios, exploração, organização política em repúblicas militares; enquanto na América do Norte a colonização teria se desenvolvido bem com o protestantismo, a formação republicana, o valor da autonomia. Hegel previa ainda que esta seria a terra do futuro, difícil de precisar, mas que entraria na história universal. No caso da África Negra, a síntese não poderia ser mais pessimista: selvagem, primitiva, escravista, sem espírito desenvolvido; e só pelo contato com os europeus que eles puderam ter acesso à cultura da razão.

¹⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, 127.

espírito, mas também a subjetividade absoluta e esgotam assim todas as relações desta, não existindo nem moralidade objetiva, nem justiça, nem religiosidade.”¹⁷ Sobre a religião em específico, Brahma detém o poder divino, numa religiosidade abstrata que nega o concreto, pois este representa o mal, enquanto a alma é o bem e o positivo, o que significa para Hegel que a indiferença perante o mundo tem valor absoluto. Uma mitologia da fantasia selvagem, sem formações fixas, onde passa do mais elevado ao mais trivial, que não tem o espiritual como fruto da consciência e que destrói também a existência física, evidenciando a falta de moral entre os hindus. Exemplo disso seria a existência de hospitais para vacas e macacos, enquanto homens morreriam de fome. No caso do estado, não há o contraste entre espírito e natureza, ou melhor, nem se quer estado, mas povo, onde reina o despotismo, a falta de moralidade objetiva, pois a liberdade da vontade domina, segundo os fundamentos da religião. Mesmo reconhecendo a presença da literatura, de estudos no campo da matemática e gramática, Hegel postulava que entre os hindus não existiria história nem dialética propriamente já que negam o concreto em favor da radicalidade do espírito. Se os europeus sabem da história da Índia isso se deve aos gregos e maometanos.

Em seguida, Hegel dedica a falar brevemente da religião mais difundida na terra, o budismo, - encontramos, por exemplo, na China - que se assemelha com outras seitas do oriente, calcada numa dependência extrema, sem liberdade e na interioridade. O princípio desta é de que tudo surge do nada e para lá retorna, uma elevação do Nada abstrato e há também a negação do futuro e do presente.

Agora encontramos um povo que participa história universal, que de fato a inicia - China e Índia só fazem parte pela Europa e não por si só. Estamos falando da Pérsia, que segundo Hegel, tem características europeias, onde surge a consciência (Zoroastro), uma dialética entre luz e escuridão, destacando-se pela diferenciação da unidade em relação ao natural. O objetivo consiste em chegar ao bem do espírito, libertar-se do natural, apesar do espírito não conseguir ainda se diferir do objeto de negação. “a unidade da oposição não é apreendida em sua forma completa, pois em qualquer representação indeterminada do universo não conquistado – de onde Ormuld e Ahrman surgiram - a unidade é simplesmente o primeiro, ela não traz de volta a diferença para si.”¹⁸ Ainda sobre a religião, a partir de Heródoto, Hegel atesta que não havia adoração de ídolos, sobressaindo-se em relação à dos chineses e indianos, pois “nem encontramos o todo substancial da China, nem a essência hindu, onde reina a mesma anarquia da arbitrariedade.”¹⁹ Num escopo mais amplo, isto é, da

¹⁷Ibidem, p.129.

¹⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 153.

¹⁹Ibidem, pp.159-160.

Ásia Menor, há junto aos persas, os assírios, babilônios e medos, que apresentam uma abundante riqueza e comércio, apesar de várias histórias (lendas, mitos, reis) terem sido perdidas. Encontramos também os fenícios, povo marítimo, dedicado ao comércio, que gozava de certa autonomia em relação à Pérsia. Em suma, o fundamental para Hegel é que os persas entram em contato com a Grécia, importante centro do desenvolvimento do espírito universal.

É no Oriente Médio que um povo preparará a separação do espírito ocidental do oriental: chegamos à Judeia, onde o pensamento se diferencia radicalmente da natureza, pois o judaísmo é “o puro pensamento, o pensar em si e o espírito desenvolve-se em sua determinação extrema contra a natureza e contra a unidade dela.”²⁰ Hegel complementa que “o homem é considerado como indivíduo e não como encarnação de Deus, o sol como sol, montanhas como montanhas e não como possuidoras de espírito e vontade.”²¹ Mesmo com estes aspectos, o indivíduo ainda não está livre e o espírito manifesta-se de forma inconsciente; e o que mais evidencia esta incompletude está no fato dos judeus excluírem outros povos da salvação, mas a lógica do judaísmo já é para Hegel o início da liberdade do espírito.

Finalmente, chegamos ao último povo do Oriente (ou África em termos contemporâneos) considerado por Hegel nos transcurso da História Universal: o Egito. Das ruínas da Pérsia, uni seus elementos antagônicos, com destaque para esfinge que se apresenta como sendo metade homem, metade animal, numa libertação parcial do espírito, representada nos próprios monumentos egípcios: “Metade das inumeráveis construções dos egípcios está sob a terra, metade eleva-se dela em direção aos céus.”²² O hieróglifo, a escrita egípcia, é ainda meramente sensível, por ser apenas fonética. A história é confundida com o mito e se falamos dela em algum aspecto, se deve a Psamético que abriu o Egito para o mar – começo de seu declínio – e daí para frente os relatos são mais precisos, porque se baseiam nos produzidos pelos gregos. Entre seus feitos, destacam-se as obras de arte, a produção científica, a medicina, a mecânica, etc.. Na organização estatal, existem as castas, mas não como hindus e chineses, eles eram mais preocupados com os negócios do que com a política e tudo era realizado com tranquilidade. O ponto negativo disso tem ligação com a forma que encaram a religião, um enigma em si mesmo, onde o Nilo e o Sol são divindades humanas, em que os poderes naturais estão associados com os espirituais. “A representação universal, ou o próprio pensamento que determina o vínculo da analogia, não surge livremente como o pensamento

²⁰Ibidem, p.165.

²¹Ibidem, p.166.

²²Ibidem, p168.

puro a consciência, mas fica escondida como interdependência interior.”²³ O grande problema da religião dos egípcios para Hegel se revela na contradição da esfinge, ou seja, que incorpora ainda a veneração da natureza, mas tem um espírito que quer se manifestar. Temos agora, então, a primeira transição da história, do Egito (chega aos gregos como província da Pérsia) para Grécia, que através de Apolo, já revela um pouco deste novo espírito: “conhece a ti mesmo”.

Na formação do espírito grego, revela-se o individual e substancial, que supera o universal, muito por conta da disposição geográfica da Grécia, heterogênea e dispersa em diversas ilhas, onde surgiu o espírito livre, autônomo. Num primeiro momento, ela se constitui de assaltos e migrações e depois recebe vários povos vindos da Ásia. Este espírito livre se mostrou tão forte que príncipes não reinavam e o período de colonização grega foi para Hegel o da tentativa de manter os cidadãos livres, apesar de paliativo em concreto, porque depois se viu a ascensão dos tiranos. De qualquer modo, a religião vai se desenvolvendo numa relação com o elemento exterior, a natureza, mantendo a liberdade. O que há na verdade é uma espiritualidade invertida, por isso ainda não é completamente livre e a moral, subjetividade particular, manifesta-se na sua bela arte e, por consequência, na religiosidade. Pelos jogos olímpicos, numa situação sublime, em que o corpo se exercita, tem-se a manifestação da liberdade do espírito. Retornando a religião, onde se conserva o natural, Zeus, Posêidon, Apolo, se revelam como os deuses gregos, que são também espirituais, exprimindo o que são em si mesmo, antropomórficos, superiores aos orientais, tendo o domínio da natureza, mas não de si mesmos.

No estado, o objetivo e subjetivo são considerados, como na democracia, onde temos o espírito autoconsciente; mas por estar baseado no costume, ainda não se tem moralidade objetiva. É de se destacar dois modelos principais de organização política na Grécia: o ateniense e o espartano. O primeiro, mais conhecido entre nós, é aquele onde se fundou a democracia, que mesmo tendo escravidão, permitia a seus cidadãos o pleno exercício da política na polis e independência. Já Esparta formou-se pelo espírito rígido e abstrato, voltado às obrigações para com o estado, de organização mais aristocrática, e na incomum diarquia. “A moralidade objetiva de um está voltada rigidamente para o estado; no outro, pode-se encontrar tal relacionamento moral da consciência formada e com a infinita atividade voltada para a produção do belo – e, portanto, também do verdadeiro.”²⁴

A decadência da Grécia ocorre por conta das inúmeras guerras internas e externas, que

²³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.176.

²⁴HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.223.

inviabilizaram a criação de um sentido unitário. No nível existencial, aquelas elucubrações realizadas pelos filósofos (Sócrates), pela universalidade interior, ameaçavam a religião, de um lado, e as arbitrariedades e paixões individuais ameaçavam as leis e a constituição, do outro. “O pensamento se manifesta, portanto, como princípio da decadência, ou seja, da decadência da moralidade substancial, pois ela introduz uma oposição e estabelece os princípios essencialmente racionais.”²⁵ Hegel vê, então, Sócrates como um “questionador da ordem” e um “mestre da moralidade”, porque levou a cabo o princípio do homem como medida de si mesmo, que se opunha a moralidade externa (família, estado, costume). Rompendo com a realidade, Sócrates teria, então, contribuído para o nascimento da subjetividade, para o mundo do pensamento. Com o Helenismo, posteriormente, observa-se o despontar do espírito de Alexandre (formado por Aristóteles, que o introduziu na metafísica), que apesar de ter se deparado com a decadência do espírito grego, foi o primeiro a levá-lo ao Oriente. Com sua morte, termina também o mundo grego, dividido em várias cidades, pelo egoísmo, pelas disputas facciosas, etc.

Entramos agora no mundo romano, seguramente uma das civilizações mais estudadas e admiradas pelos pensadores. Aí reside a livre universalidade, reina todo tipo de divindade, a liberdade é abstrata, a política está acima de qualquer individualidade, controlada por uma rígida aristocracia e baseada na força. Nestes termos, há uma passagem que sintetiza muito bem a visão de Hegel sobre Roma:

No decurso da história romana, o recolhimento interior, a consciência de si mesmo, desenvolve-se na exterioridade da realidade. O princípio da interioridade subjetiva só tem realização e conteúdo externamente, pela vontade particular do domínio, do governo, etc., o desenvolvimento consiste na purificação da interioridade para a personalidade abstrata que se manifesta na propriedade privada, e as pessoas isoladas só podem continuar juntas por força do despotismo. Esse é o curso universal do império romano: a passagem da sagrada interioridade para o oposto. O desenvolvimento não é do tipo grego, ou seja, o princípio a desdobrar e expandir o conteúdo. Ele é a passagem para o oposto que não se manifesta como decadência; é a passagem exigida e imposta pelo próprio princípio.²⁶

Depois, Hegel divide a história de Roma em três períodos. No início, Roma é fundada e mantida na violência, brutalidade e selvageria, com rígida disciplina e divisão entre patrícios e plebeus, homens e mulheres. Na relação familiar, por exemplo, não se funda no amor e sentimento e sim no princípio do rigor, da dependência e subordinação em oposição à confiança. Esta mentalidade servil deu base para o surgimento do direito positivo, que agora dava subsídios para o espírito se basear nas determinações jurídicas em troca da religião.

²⁵Ibidem, p.226.

²⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.241.

Nesta última, tinha-se um entendimento abstrato da finitude, com forma, mas sem conteúdo, baseada na conveniência e utilidade. Mesmo Roma tendo incorporado divindades gregas em seu panteão, se estabeleceu somente uma relação superficial com estes.

Roma desponta para história universal quando os plebeus conseguem algumas conquistas no período republicano, entrando num período de tranquilidade interna que lhes permitiram posteriormente vencer os cartagineses e assim conquistar o mar mediterrâneo. “Entretanto, depois que o sentimento de patriotismo, impulso dominador de Roma, estava satisfeito, sobreveio de imediato a perdição maciça no estado romano; o individualismo aumenta, por acontecimentos contrastantes, em intensidade e meios.”²⁷ Este antagonismo que surge, do interesse particular em oposição ao interesse geral, é fruto também da má distribuição das riquezas obtidas na conquista de outros povos do mar mediterrâneo, marcado por muita violência, saques e roubos. Só com César os conflitos internos puderam ser realmente remediados, ao passo que ele também levou Roma até os Alpes, abrindo uma nova fase de antagonismo e que se constituiria como o centro da história mundial.

Roma entra agora no período imperial, como centro da história universal tanto do ponto de vista secular, quanto espiritual. O imperador suprimira tudo, ele era praticamente absoluto, numa subjetividade particular desmedida, mas representava a ordem. Neste período persistia a realização individual abstrata na propriedade privada, que tinha que coexistir com a fatalidade e generalidade do domínio do imperador; disso resultou para Hegel o apodrecimento de toda vida política de Roma. Já por esta época o imperador não tinha poder efetivo, faltavam constituição e interesse geral.

Em meio à profunda decadência, Roma com a “frieza de sua cultura”, nas palavras de Hegel, conseguiu abrir terreno para reconciliação do espírito, ou seja, para o cristianismo. Superior às religiões dos gregos, aqui o homem é espírito e encontra seu objetivo absoluto. Em Roma, onde dominava a ambiguidade da liberdade individual (propriedade privada) com o domínio de um sobre o outro, baseado na disciplina rígida, agora abria as portas à verdadeira disciplina introduzida pelos judeus, a disciplina em si mesma, do espírito autoconsciente. Toda esta cultura que surgia em Roma tinha seu mito fundador no pecado original – o mal representaria a estagnação do espírito e a reconciliação a plena realização. “Pecado é o conhecimento do bem e do mal, como separação. O conhecimento cura, igualmente, o velho dano, e é a fonte de infinita reconciliação.”²⁸ O espírito é a reflexão de si mesmo, seja na particularidade, uma das formas de se apresentar e manifesta-se na trindade: pai, filho, e a diferença na unidade espiritual; e justamente pela diferença que o indivíduo

²⁷Ibidem, p.262.

²⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.274.

volta a si. Temos aqui para Hegel, o homem contido em Deus, essa unidade na religião cristã e que ele sabe disso quando pensa, quando supera a naturalidade. A manifestação concreta desta unidade sobreveio com Jesus Cristo²⁹ (homem = Deus), uma existência sensível e transitória, que depois disso seria representado pelo espírito santo.

Para Hegel interessa saber como o cristianismo pôde se desenvolver. Ele passa a analisar sua institucionalização que começa com a pregação dos evangelhos, que no seu entender são revolucionários por desligar-se da moral mundana. Disso resultou uma religião que se mantinham a parte da vida política e para Hegel daí que reside talvez seu fortalecimento. Depois deste momento, temos a união de Roma com o cristianismo, ratificada na instituição da Igreja (Cristo como forma atuante). Surge daí uma classe sacerdotal que se difere do povo, já que a subjetividade não está formada, mas do outro lado, o mundo eclesiástico também não está. Há um longo caminho a ser percorrido no desenvolvimento do espírito e o cristianismo tem em sua profundidade de oferecer as condições libertárias, em oposição, por exemplo, a escravidão e a moralidade externa. Em última análise a tarefa é cristã e, também, secular, pois “o solo da livre espiritualidade, e tudo o mais deve partir deste solo.”³⁰ Aqui Hegel começa a esclarecer a falsa oposição entre religião e razão, mas para reconciliar os dois fundamentos os cristãos têm que atuar no palco da história universal.

Nesta dissolução do mundo antigo, despontam agora os povos germânicos, invasores do império romano, que tomarão para si a reconciliação cristã. No contato com Roma, aprenderam com os outros povos, do benefício da vida espiritual, formando em seguida vários reinos germanos como os dos visigodos, ostrogodos, vândalos, etc., mas alinhá-los a civilização não foi tarefa fácil já que a alma era entendida como vontade e totalidade indefinida do espírito, sem fim determinado, sem objetivo - o homem era considerado totalmente livre. Mesmo após uma formação híbrida (romanos + germanos) os reinos germânicos estavam muito ainda inseridos naquela lógica da brutalidade e selvageria; importante assinalar, também, que o estado era configurado em direitos e deveres, uma mistura de fidelidade e obediência, existindo um sentimento universal, só que não universal. Introduzir o cristianismo nestes povos foi tarefa árdua e só com a força da providência pôde transformar a dor e o sofrimento em seu fim absoluto e honra.

Enquanto o Ocidente caminhava para sua verdadeira reconciliação, no Oriente ocorrera uma verdadeira revolução com Maomé, que destruirá toda particularidade e dependência, transformando o abstrato num objeto absoluto, levado a suas últimas consequências, por uma série de virtude como a adoração do Uno, o jejuar, a negação do

²⁹Jesus exemplificou a reconciliação, mas em Hegel o cristianismo não se reduz a ele. Na verdade, nem mesmo a origem disso, já que ele entende que esta é uma questão indiferente.

³⁰Hegel, op.cit. p.282.

sentimento corporal, a caridade, admirados por Hegel. Entretanto a instabilidade e o fanatismo reinavam. Posteriormente, com o avanço cristão na Europa Ocidental, o maometismo fica recolhido na África e Ásia, dominado por terríveis paixões.

Voltando para cristandade, ocorre com Carlos Magno um momento decisivo no ano de 800 d.c., onde se firma a aliança dos carolíngios com o poder papal, numa espécie de continuação do Império Romano. Aqui a Igreja já possui muito poder e importância, com suas catedrais, seminários e escolas. Se de um lado, a Igreja ia se estruturando e ganhando mais espaço, do outro, os interesses diversos e a morte de Carlos Magno, representaram a fragmentação da Europa em vários Reinos e formação do que é comumente conhecido como Feudalismo. No novo sistema, o destaque fica para a dependência dos mais pobres em relação aos mais ricos, ou seja, a relação senhor/servo, a troca da obrigação e fidelidade por proteção militar e estatal. No feudalismo “todo tipo de direito desapareceu perante o poder particular, pois a igualdade de direitos e sensatez das leis, onde os interesses do estado são preservados, não existiam.”³¹ Em outras palavras, observa-se a divisão do universal em particularidades, que por volta do século XI, dado uma série de crises, fez aumentar o medo no juízo final e no fim do mundo e, conseqüentemente, contribuíram para o crescimento e autonomização do poder eclesiástico, que difundia a ideologia de que o transcendente era superior ao imanente. Neste contexto, várias nações se tornaram vassalas do papa (Nápoles, Portugal, Irlanda, etc.), o que reforçava a submissão do poder secular; agora o poder eclesiástico podia nomear pessoas a cargos seculares, criavam leis, detinham muitas terras, etc. O poder religioso era tão incontrolado que os “mediadores da fé” chegaram, então, a violência da fogueira, determinando a verdade, numa absoluta não liberdade. Além disso, havia uma série de práticas, como a castidade, que degeneravam a moralidade objetiva para Hegel.

Mais ou menos no mesmo período, entre o século XI e XIII, temos o florescimento das cidades, através do comércio, indústria (artesanato), universidades e catedrais, entrando em conflito com o sistema feudal, criando uma série de contradições, pois se cada um queria sua autonomia, uns dependiam dos outros. É o período também que Deus e Cristo se manifestam em milagres e aparições, dando estímulo as Cruzadas, que tinha o objetivo de conquistar a terra santa das mãos dos infiéis. Hegel considera que foi o momento que o Ocidente cindiu-se para sempre do Oriente, mesmo com todo tipo de injustiça processada nesta guerra.

Com as Cruzadas, a Igreja completa a sua autoridade. Ela chegou à distorção da religião e do espírito divino; distorceu o princípio da liberdade cristã para transformá-lo em servidão injusta e imoral das almas. Com isso, não suprimiu nem reprimiu a ilegal arbitrariedade e a violência, mas trouxe-as

³¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.314.

para as mãos superiores da Igreja.³²

Mas o Papa não ocupou por completo a terra santa e a Igreja estava declinando, abrindo espaço para o espírito retomar sua marcha universal, por via das ordens monásticas e cavaleiras, pelo desenvolvimento da ciência, da teologia e filosofia. Completando a dissolução da Idade Média, as monarquias começavam a surgir, que apesar de concentrar o poder na mão de um só, proporcionou um poder superior comum, com súditos gozando de direitos iguais, onde a vontade particular volta-se para um fim substancial. A servidão é suprimida, direito e lei tem validade, há soberania, surgindo a real liberdade, no entanto, este movimento não é simultâneo, já que algumas nações conseguem formar uma unidade e outras não. Os reis posteriormente acumularam grandes poderes, surgindo rivalidades entre eles, como no caso da França e Inglaterra, que travaram guerras centenárias. De todo modo, tanto o poder secular, quanto religioso teve papel importante para a Humanidade chegar ao sentimento da verdadeira reconciliação. Numa visão clássica e estereotipada, Hegel termina de falar da “longa” e “terrível noite” da Idade Média, tendo como base três acontecimentos centrais no início da Idade Moderna: a restauração das ciências, o florescimento das belas-artes e a descoberta da América.

Outro importante momento para Hegel no início da Idade Moderna se dá com a Reforma, surgida da própria Igreja, que não tinha oposição exterior. Nesses tempos dominavam a Igreja a escravidão da autoridade, crenças em milagres, ganância de poder, luxúria, devassidão, sem moral efetiva. Enquanto a Europa estava voltada para as riquezas das Índias, para Hegel foi o coração simples do povo alemão que realizou uma grande revolução, lideradas pelo monge Martin Lutero. A grande virada processada por Lutero dizia respeito à interpretação dos dogmas; para ele Cristo é alcançado na fé e na comunhão, numa relação imediata, onde ficam reprimidas todas as relações de exterioridade: “Não existe mais a diferença entre sacerdote e leigo, não há mais uma classe que detenha exclusivamente o conteúdo da verdade, assim como todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja.”³³ Cada uma realiza sua reconciliação em que a subjetividade se apodera da objetividade da Igreja, o que torna a liberdade real; por isso, tudo agora deve ser tomado como universal: leis, constituição, moralidade. “Neste sentido, é preciso compreender como o estado foi constituído na religião. Estados e leis não são mais que o surgimento da religião nas relações da realidade.”³⁴ Das reformas, é de se destacar a tradução da Bíblia para o alemão (Lutero), a

³²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.329.

³³HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.345.

³⁴Ibidem, p.346.

livre interpretação desta, o fim do celibato criando maior união entre leigos e clero, o trabalho dignificado, proporcionando um ambiente favorável para a liberdade e a razão. Mas tais reformas não se fizeram sentir no lado oeste da Europa, onde predominava o catolicismo e reinava a desunião do temporal com o religioso, corroborado com o Concílio de Trento, onde se estabeleceu a separação das Igrejas. De outro lado, Hegel pondera que a Reforma Protestante não foi secularizada de imediato para o mundo estatal, já que o sujeito estava se firmando nos novos preceitos e tal tarefa exigia muito esforço, mas ela contribuiu na transição da monarquia hereditária à estatal, do privado para o público e da dissolução em geral do antigo regime. Apesar das conquistas da Reforma e da modernidade em geral, aquele ímpeto de conquista dos estadistas os fizeram se enfrentarem em guerras, em disputas religiosas, e foi assim que cada nação europeia formou sua independência e individualidade. Entretanto, ia ficando cada vez mais claro, sobretudo, nas questões religiosas, que os conflitos só poderiam ser resolvidos pela via política e secular. Na paz de Wesfália, por exemplo, a Igreja Protestante foi, finalmente, reconhecida como autônoma. Neste aspecto, Hegel ressalta o espírito de Frederico II, que consolidou o Estado da Prússia como potência, ao passo que não se envolvia em querelas religiosas, pois este teria uma consciência da universalidade e da profundidade do espírito.

Com os protestantes e jesuítas o mal passa por uma nova leitura, agora incorporado na dialética, não mais como um além. O bem e o mal são enfrentados como produto do pensamento, elevando os objetos a universalidade e só nesses termos pode haver liberdade do homem – é a reconciliação. Nas palavras de Hegel a “experiência tornou-se ciência do mundo”, pela percepção e descobrimento de leis. Um momento de contestação de milagres, da discussão Iluminista que buscava encontrar determinações e leis universais. Sendo a universalidade baseada na contradição e identidade, do ponto de vista secular, para Hegel ainda estava presa numa forma abstrata, sendo necessário trazer para a simples determinação. Na França, por exemplo, o Iluminismo fora marcado pela oposição entre razão e providência, o que significa uma libertação parcial do espírito já que para Hegel estes termos não estão em oposição. Na Alemanha, pelo contrário, a teologia andou ao lado do Iluminismo, onde o impacto da Reforma foi maior, trazendo moralidade, direito e reconciliação.

Apesar da oposição entre razão e providência, a Revolução Francesa foi também um momento decisivo de desenvolvimento do espírito, pois formou um estado laico que descobriu o interior e a liberdade. Assim dissolvendo resquícios da servidão, a revolução instituiu um estado na racionalidade da lei, no direito em si, na liberdade objetiva e real (da pessoa e propriedade), um livre acesso as instituições, entre outros. Depois Hegel passa a explicar os desdobramentos da revolução, a ascensão de Napoleão e como o princípio liberal

foi implantado em toda Europa, e onde não triunfou - como nos países latinos, justamente pelos conflitos com a tradição católica. A Inglaterra, por exemplo, se manteve afastada do surto revolucionário, pois acreditava nos direitos particulares e não nos universais, e nem por isso deixou de contribuir para o espírito universal através da industrialização e do comércio mundial. Na Alemanha, a passagem de Napoleão só contribuiu para se fazer as reformas necessárias, dissolver antigas instituições e colocar o espírito na marcha de sua realização. Resumindo todo este processo, conclui Hegel:

A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente sua obra. ³⁵

³⁵HEGEL, Georg W. Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.373.

Capítulo 2 – Hegel e o Historicismo

No mesmo período que Hegel desenvolvia sua perspectiva generalizante sobre o transcurso histórico, proporcionava duas reações concomitantes: de um lado, a possibilidade de pensar a história de forma totalizante, reforçando a história universal iluminista, mas por outro, a recusa de uma essência, de fio condutor, imanente a ela. Essa crítica surgiu, sobretudo, com a Escola Histórica, ou mais precisamente, com o historicismo. Sérgio da Mata diz que “não existe qualquer definição consensual do que é ou do que seria ou do que foi historicismo.”³⁶ Apesar das controvérsias em torno do conceito, uma das definições mais bem aceitas é de Friedrich Meinecke, quando afirma que “o cerne do historicismo consiste na substituição de uma consideração generalizante dos fatores históricos – humanos por uma consideração individualizante, na qual sejam interdependentes o pensamento individualizante e o pensamento evolutivo”.³⁷ Da Mata reforça esta ideia ao afirmar que o historicismo não é uma simples fase da historiografia, ou método, mas “uma atitude espiritual diante da realidade, e que nela ressalta duas dimensões principais: a) o caráter dinâmico, mutável, histórico; de um lado, e (b) a sua infável singularidade”.³⁸ Entre os principais defensores e promotores dessa perspectiva no século XIX, podemos destacar os nomes de Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Jacob Burckhardt, Heinrich von Sybel, Theodor Mommsen, entre outros.

Para os historicistas pensar a história através das ideias de Hegel seria reduzi-la a um estudo puramente filosófico, além de ser uma abordagem determinística. Ranke, em *O Conceito de História Universal*, não faz menção explícita a Hegel, mas suas ideias se dirigem exatamente contra a filosofia da história, que segundo ele tem a pretensão de reduzir a história a seus princípios. “Ela reconhece a verdade da história [*Geschichte*] unicamente na medida em que ela se submete ao seu conceito”.³⁹ Apesar de reconhecer que o mundo é obra divina e que tudo ocorre por este princípio, Ranke diz que o estudo da história não se limita a provar esta premissa, senão, estaria se aproximando da filosofia. “A história dedica seus esforços ao concreto, e não apenas ao abstrato que nela estaria contido”.⁴⁰ A máxima de Ranke era de que o historiador tinha por função apenas narrar os acontecimentos tal como efetivamente

³⁶MATA, Sérgio da. Elogio ao Historicismo. In: Flávia Florentino Varella; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeí Lopes Araújo (org.) *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p.49.

³⁷Apud MARTINS, Estevam C. Resende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: ARAUJO, Valdeí Lopes de (org.) *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p.18.

³⁸MATA, op. cit., p.50.

³⁹Ibidem. "Ranke – O conceito de história universal (1831). In: Estevão de Rezende Martins (org.). *A história pensada. Teoria e método na historiografia europeia do séc. XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 204.

⁴⁰Ibidem, p.207.

sucederam (*wie es eigentlich gewesen*).⁴¹ Outra ideia importante em Ranke, que encontramos nos diálogos de Carlos e Frederico⁴², se referia a possibilidade do único poder alcançar o geral e da impossibilidade do geral tratar do único (singular).

Em Burckhardt, às concepções de Hegel carecem de comprovação e transmitem a falsa ideia de uma teodiceia do processo histórico. "Hegel desenvolve a consideração fundamental segundo a qual a História Universal constitui a ilustração do processo evolutivo do espírito até chegar à consciência plena da sua própria significação."⁴³ Se os filósofos procuram por origem e escatologia, os historiadores se esforçam apenas no estudo das transformações. "O tema central da história parte da observação de que o espírito, como a matéria, é mutável e de que a passagem do tempo arrebatava consigo ininterruptamente as formas que constituem a vestimenta exterior da vida espiritual."⁴⁴ Se existia em Burckhardt algum sentido na história, este não seria objetiva aos fatos, mas daqueles que são dignos de lembrança das gerações posteriores. "Em suma, para ele 'a filosofia da história' é uma contradição nos termos, na medida em que a história coordena as observações, enquanto a filosofia as subordina a um princípio."⁴⁵

Nesta esteira de críticas à Hegel, podemos citar o nome de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), envolvido com as reformas do Estado Prussiano, criou a Universidade de Berlim em 1810, baseado num novo modelo acadêmico, voltado para a formação cultural (*Bildung*). Assim, neste contexto de mudanças, na qual a história também ganhava novos contornos, Humboldt refletia sobre o papel desta, como na conferência *Sobre a tarefa do historiador* (1821). Segundo ele, o historiador deveria expor os acontecimentos e complementar o trabalho com intuição e dedução já que os fatos se encontrariam dispersos e estilhaçados. Semelhante a Hegel, acreditava que na exposição o historiador deveria eliminar o contingente do necessário, pois as ideias que deveriam guiar a história, mas não como construído pela filosofia da história, que buscava por causas finais, falsificando-a. Num exemplo desta perspectiva, Humboldt proferia que uma geração não necessariamente atualiza os feitos da anterior, dada a recorrente necessidade de renovação. A possibilidade da história estaria no fato do vivido pode ser ligado por analogia ao presente, criando a chance de reconstrução do passado.

Antes mesmo de Ranke, Burckhardt e Humboldt, no turbilhão da discussão iluminista,

⁴¹Relatar os fatos como ocorreram não era para Ranke simplesmente a descrição de fontes ou acontecimentos de forma ingênua, pelo contrário, implicava na forma como o pesquisador faria o trabalho de interpretação, que no seu caso, era o de ser objetivo e imparcial dentro dos limites colocados pelo objeto.

⁴²Ver RANKE, Leopold von. *Leopold von Ranke: história/ organizador* [da coletânea] Sérgio Buarque de Holanda: [tradução de Trude von Laschan Solstein]. – São Paulo: Ática, 1979. p.193.

⁴³BURCKHARDT, Jacob. Reflexões sobre a História. RJ: ZAHAR Editores, 1961, p.11.

⁴⁴Ibidem, p.14.

⁴⁵LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991, p.34.

no qual despontavam os nomes de Voltaire, Hume, Gibbon, Johann Gottfried von Herder teria revolucionado a concepção a respeito da história como um estudo voltado ao diferente e para o reconhecimento do valor autônomo das nações no seu transcurso. Na atmosfera alemã⁴⁶ do fim do século XVIII e início do XIX, onde se desenvolvia uma visão abrangente de cultura, é de se destacar também o estudo da filologia através de Friedrich August Wolf, que influenciou os trabalhos de Mommsen, Philipp August Boeckh, Otfried Müller, entre outros, na compreensão mais apurada a singularidade das nações. “Dela surgiu um conhecimento histórico metodologicamente fundamentado, abrangendo toda a vida de cada uma das nações, assim como a compreensão de sua posição na história em que se formou a ideia de nacionalidade.”⁴⁷ Por mais que Hegel despontasse como um nome importante para diversas áreas do conhecimento, a história ia ganhando um grau tamanho de especificidade e autonomia, que ficava difícil fazer qualquer tipo de concessão às especulações idealistas da filosofia.

No entanto, uma análise mais pormenorizada do problema revela que várias concepções dos historicistas sobre a história eram também compartilhadas por Hegel. Muito dos conceitos metodológicos de Ranke, por exemplo, eram também defendidos por ele. Apesar de se opor a História Crítica de Niebuhr, que serviu de modelo para o método de Ranke, em que o observador supunha poder se diferenciar do passado, Hegel concordava com a postura crítica em relação às fontes. A questão da imparcialidade era outro ponto que ligava ambos, pois acreditavam que a posição pessoal do autor não deveria se impor ao objeto. No caso primado da indução sobre a dedução, Hegel também tinha consciência que o historiador filosófico não poderia aplicar seus princípios a priori à história e sim proceder empiricamente.⁴⁸ Entretanto, a versão comumente aceita é de que o método de Hegel é realmente apriorístico, dedutivo, ou ainda, dialético. Segundo Frederick C. Beiser, a avaliação filosófica se dá a posteriori: “Hegel argues that the standpoint of the philosopher has no a priori warrant, but that it stands in need of a posteriori confirmation from the self-examination, or what he calls the experience, of his subject matter.”⁴⁹ E, por último, Hegel

⁴⁶Neste trabalho nos referimos à Alemanha enquanto ambiente estritamente cultural, já que o estado-nação surge somente no ano de 1871.

⁴⁷DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Antônio Dos Santos Casanova. – 1ª ed. – São Paulo: Editora UNESP, 2010, 42.

⁴⁸Na carta de Hegel à Real Biblioteca de Berlim em 26 de maio de 1824, ele faz uma solicitação de um livro de geografia do professor Karl Ritter, que tratava de uma expedição ao rio Zaire. No comentário de Clark Butler, essa carta indica possivelmente a ligação de Hegel com a geografia cultural, desenvolvida por seu amigo Ritter e por Herder e de seu reconhecimento que a história fazia parte do desenvolvimento dialético. “In recognizing a geographical underpinning to history, Hegel repudiated any construal of history as a mere dialectical unfolding of the Idea. Geography places the Idea at the mercy of the external contingencies of nature.” BUTLER, Clark W. *Hegel: The Letters. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with Commentary by Clark Butler*. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 496.

⁴⁹BEISER, Frederick. *Hegel and Ranke: A Re-examination*. Edited by Stephen Houlgate and Michael Baur. A Companion to Hegel. A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2011, p. 337.

compreendia assim como Ranke, que cada nação e indivíduo têm de ser tratado em si, apesar da diferença metafísica entre eles. O que se pode afirmar com mais veemência sobre as diferenças entre Ranke e Hegel se dão no campo da epistemologia e da ontologia. “Regarding their epistemology, Hegel believes, and Ranke doubts, that through the examination of historical particulars we can arrive at a systematic knowledge of the general plan of history.”

⁵⁰ Sobre a ontologia, Ranke dá mais autonomia ao sujeito que Hegel, pois acredita que o individual é autônomo, irreduzível ao todo, já o segundo compreende que o individual, mesmo que não alinhando ao todo, realiza algo maior, algo geral. A resistência de Ranke a visão holística e hermética de Hegel era fruto da sua concepção de que a liberdade humana – influenciado por Immanuel Kant e, sobretudo, por Johann Gottlieb Fichte – estaria acima de qualquer princípio racional ou qualquer outro aspecto que a limitasse.

Se de um lado, Hegel é recorrentemente tomado como um idealista por excelência, de outro, os historicistas do século XIX são chamados de empiristas, – imagem muito comum na França – o que conduz à interpretação unívoca de oposição radical entre filosofia e história. Não bastasse isso, Ranke foi interpretado como um positivista e não teria outro objetivo senão apurar fatos. Uma análise mais apurada do problema demonstra que um estudo empirista e antiteórico não se aplicam ao historicismo; ao contrário, seu caráter hermenêutico o aproximaria do hegelianismo, como aponta Estevão Resende Martins: “O sentido do mundo histórico precisa tanto do alimento das informações coletadas – sem as sacralizar – quanto da compreensão do conjunto (em termos hegelianos, do todo – mesmo que tal soa pretensioso)”.

⁵¹ Para alguns analistas, entretanto, o caráter hermenêutico do trabalho histórico entre os historicistas não fora herdado de Hegel, pois isto já teria se desenvolvido no século XVIII com Johann Martin Chaldenius. Reforçando isso, Alfred Dove, último assistente de Ranke, ao dizer num comentário que não se deveriam ignorar as forças intelectuais dominantes, como era a de Hegel na primeira metade do século XIX, dizia que qualquer historiador atento teria que se prestar à diferença do seu trabalho em referência ao do filósofo. ⁵²

Esta crítica parece ser questionável para o caso de Droysen, que assistiu às aulas de Hegel em Berlim e a suas reflexões sobre a teoria e metodologia da história podem comprovar isso. Numa passagem do *Manual de Teoria da História* ele afirmava que “a essência do método histórico é de compreender ao pesquisar”. ⁵³ Como Ranke, ele buscava a autonomia

⁵⁰Ibidem, p.339.

⁵¹MARTINS, Estevão C. de Resende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: Flávia Florentino Varella; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeci Lopes Araujo (org.) *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p.19.

⁵²MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana*. As origens da obra de Max Weber. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p.55.

⁵³DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História*. Tradução de Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis; Vozes, 2009, p.38.

do pensamento histórico, num contexto em que o modelo físico-matemático, de um lado, e a filosofia/teologia de outro, dominavam as explicações sobre o mundo. Droysen compreendia que a história deveria ser uma síntese dos dois modelos (movimento cambiante), um fim ético que reconciliaria movimento e unidade, restabelecendo o cânone da ciência: lógica, física e ética. “Os acontecimentos históricos têm a sua verdade nos poderes éticos (tal como as coisas da natureza os têm nas suas 'leis' mecânicas, físicas, químicas, etc.): estes são a sua respectiva concretização.”⁵⁴ Diferente de Ranke e Burckhardt, Droysen reconhece a importância da filosofia especulativa no trabalho de teorização da história. “Seus primeiros materiais já são abstrações, e não a própria realidade, mas uma aceção subjetiva.”⁵⁵ Por isso a história não é um conceito imediato (como adverte Hegel), ela é constituída primeiramente da autorreflexão do eu, proporcionada pelo exercício filosófico. Isso não quer dizer que Droysen quisesse subjugar a história à filosofia, pelo contrário, na *Historik* ele deixa claro que o objetivo de uma teoria é postular um *organon* do pensamento e da pesquisa histórica, ou seja, a produção de leis da pesquisa e não de leis à história. O historicismo em Droysen têm outras significações e talvez o conceito não seja muito adequado para classificar seu pensamento. Dialética, teodiceia, realização da liberdade, reconhecimento de Deus, ideias imediatamente associadas à Hegel, eram compartilhadas por Droysen. Para Pedro Caldas, “O maior problema nas teorias sobre o historicismo reside no silêncio sobre a possibilidade da hipótese de enquadramento da *Historik* como ciência do espírito de clara precedência hegeliana.”⁵⁶ De todo modo, Droysen apresenta diferenças relevantes à Hegel, principalmente sobre a contingência da história e talvez esta questão que o aproxime do historicismo. “Hegel é mais utópico ao enfatizar a relativização da particularidade e apostar posteriormente no rejuvenescimento. Droysen parece apostar em uma forma de reconstrução, em reviver passados ideais não mais presentes de modo imediato.”⁵⁷

Outro importante nome do historicismo que as ideias de Hegel podem ser associadas é o de Mommsen, autor da monumental obra *História de Roma*, escrita entre os anos de 1853 a 1856. Nesta grande obra, Martins identifica a consolidação da passagem da história iluminista para a historicista, de fundo racional e narrativo (literário), mas não mais exemplar, que procura dar mostras da continuidade histórica. O otimismo de Mommsen era tão grande que

⁵⁴Ibidem, p. 42.

⁵⁵Apud CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*. Orientador: Luiz de França Costa Lima Filho – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2004, p.25.

⁵⁶CALDAS, op. cit., p.43. Por outro lado, Arthur Assis tem revelado que Humboldt é tão ou mais importante que Hegel para o *Historik* de Droysen. Ver ASSIS, Arthur Alfaix, *What Is History For?: Johann Gustav Droysen and the Functions of Historiography*. 1. ed. New York: Berghahn Books, 2014.

⁵⁷CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*. Orientador: Luiz de França Costa Lima Filho – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2004, p.53.

ele, assim como Hegel, via que “o progresso da história universal tende para a unificação do estado.”⁵⁸ Além disso, observa Martins “a ciência da antiguidade praticada pelo hegeliano Mommsen está marcada pela crença no progresso e no otimismo científico. Até o fim da vida defende que a história universal possui racionalidade própria e está ordenada por fins.”⁵⁹

Além das relações explícitas entre Hegel e o historicismo do século XIX, é possível afirmar que ambas as posições se constituíram a partir de concepções iluministas como razão, crítica e objetividade e, por outro lado, como oposição a este espírito de época que teria limitado o alcance da história ao definir uma condição humana imune às transformações materiais do mundo. Mesmo com toda diversidade do Iluminismo, autores como David Hume, Edward Gibbon, François Marie Arouet (Voltaire), estavam imersos na teoria do direito natural que não lhes permitia um olhar mais profundo em relação ao processo histórico. Hume, por exemplo, buscava com sua filosofia uma racionalização da humanidade, queria distinguir o verdadeiro do falso, para chegar a obter uma visão completa e imparcial do mundo. Formou-se dentro de uma concepção jus naturalista, mas percebeu que não era possível estabelecer causalidades para explicar o mundo, ou seja, tinha consciência dos limites do conhecimento. A história para ele buscava conhecer as variações, os costumes, os hábitos, no entanto, a natureza humana seria a mesma em todos os tempos, assim como John Locke entendia.

[...] su historiografía quedó confinada, a pesar de las grandes cualidades que le supo conferir con sú método específico, al campo del pensar iusnaturalista, por causa del viejo prejuicio fundamental, nuevamente revigorizado por Locke, de que la naturaliza humana es idéntica em todos los tiempos.⁶⁰

Hume ainda chegou a fazer bons trabalhos que buscavam compreender a individualidade da história, como em *History of England*, onde atribuiu aos puritanos (mesmo sendo um crítico deles) a conquista da liberdade na Inglaterra, mas que era ainda incompleta. Gibbon, que foi mais lido que Hume, sobretudo, pelo seu famoso *The decline and fall of the Roman Empire*, queria estudar povos estranhos por seu próprio sentido e vida interior, mas, segundo Meinecke, comete o mesmo erro de Hume em não articular as forças que estão conectadas ao homem. “Produce un efecto extraño que el ascenso al poder de Constantino sea narrado como si hasta entonces no hubiera existido el cristianismo, y de pronto levantara las

⁵⁸Theodor Mommsen (1817-1903) - O ofício do historiador (1874). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A História pensada. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2010, v. 1, p.106.

⁵⁹Ibidem, p.107.

⁶⁰MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. Traducción de José Mingarro e San Martín (Libro Primero) y Tomás Muñoz Molina (Libro Segundo). Editora Fondo de Cultura Económica, 1943, p.175.

esclusas para que se vuerta la nasa de pensamientos contenidos hasta entonces.”⁶¹

Mais que Hume ou mesmo de Gibbon, Voltaire terá uma influência decisiva no século XIX, tanto por ser um dos primeiros pensadores a desenvolver uma filosofia da história,⁶² quanto por ampliar o pensamento histórico. Como característica das filosofias da história, Voltaire queria investigar o que estava por detrás dos acontecimentos e não tanto os acontecimentos em si. “Filosofia de la historia significaba, por conseguinte, para Voltaire, nada más que el desglosamiento de las “verdades útiles” de la historia.”⁶³

Sua historiografia tinha por objetivo o combate à Igreja e o fortalecimento da razão; estava fortemente influenciado pelas descobertas das ciências naturais e matemáticas, além de crer que o mundo era ordenado por leis universais. Em consequência dessas ideias, compreende Meinecke, que Voltaire acabou por criar uma moral mecanicista, ou seja, uma simples extensão das leis naturais. Ao invés do dualismo cristão entre bem e mal, ele permaneceu na mesma compreensão do mundo, mas agora a oposição se daria entre a racionalidade e a irracionalidade. Se Voltaire foi crítico do cristianismo (principalmente Igreja Católica) não resta dúvida, mas foi a partir da história cristã, que ele chegou a desenvolver melhor a história universal, se tornando um referencial no Ocidente. A partir de seu mecanicismo, conseguiu incorporar diversos povos em sua história universal, aumentando o pluralismo cultural, e por consequência, a possibilidade de um método comparativo. Assim identificou, por exemplo, que na China de Confúcio a ideia de razão já estava presente. O cientificismo de Voltaire teria outras consequências, que melhor se desenvolveriam no século XIX, principalmente, entre os historicistas. Apesar da contribuição ao estudo científico da história, assim como Hume, Voltaire acreditava na existência de uma natureza humana e provavelmente sua filosofia da história estava baseada também neste princípio.

Todo lo que se relaciona íntimamente com la naturaleza humana se identifica de un extremo del universo al outro; todo cuanto depende de la costumbre es diverso, y su identidad es puro accidente. El reino de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre la moral, sobre las costumbres, produce la variedad sobre la escena del universo. La naturaleza (del hombre), por el contrario, extiende la unidad, instituye en todas partes un pequeño número de principios inmutables ..., la naturaleza ha puesto en el corazón humano pasiones ..., la costumbre hace de diferentes maneras. “ (Essai, cap. 197, comp. también cap.143.)⁶⁴

⁶¹MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. Traducción de José Mingarro e San Martín (Libro Primero) y Tomás Muñoz Molina (Libro Segundo). Editora Fondo de Cultura Económica, 1943,, 201.

⁶²Para muitos autores não é consensual que a filosofia da história se inicie com Voltaire; muitos atribuem, por exemplo, a Herder o pioneirismo. No caso de Karl Löwith, ele dá mais profundidade a questão, quando coloca que a filosofia da história começa com Agostinho, ou melhor, que ela tem raízes na tradição judaico-cristã, resguardando em outros termos ideias como realização e salvação, terminando, assim, na secularização. Para mais detalhes ver LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991, sobretudo, a introdução.

⁶³MEINECKE, op.cit., p.74.

⁶⁴Apud, MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. Traducción de José Mingarro e San Martín (Libro Primero) y Tomás Muñoz Molina (Libro Segundo). Editora Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 105.

Nesse sentido, do lado de Hegel, a percepção era a de que o jus naturalismo, calcado em teorias baseadas na sociedade e no estado, limitavam o alcance da história à condição humana permanente. Com toda diversidade dos objetos, a subjetividade sempre seria a mesma e os acontecimentos tocariam apenas na superfície do ser humano. Hegel crítica esta distinção irreduzível através do método dialético de compreender a história, como adverte Jorge Grespan. “A censura hegeliana se baseia na concepção de que os dois termos não são, contudo, simplesmente diversos, mas sim opostos, numa dialética em que eles se determinam reciprocamente mediante a sua mútua oposição.”⁶⁵ É neste movimento em que o homem nega o mundo e vice-versa, que o espírito universal se concretiza todas as suas potencialidades. A máxima historicista de que a história estuda a transformação aparece, portanto, em Hegel, ao denunciar a história iluminista. “A natureza ou essência do homem é justamente o transformar-se, e não algo permanente.”⁶⁶ Apesar das críticas de Hegel ao iluminismo, ele encarava-o como uma fase necessária do espírito, como no caso do formalismo kantiano, que deveria ser superado pela determinação recíproca do sujeito em relação ao objeto.

De forma semelhante, Meinecke identifica que as primeiras discussões na lógica do historicismo se iniciaram no contexto ilustrado, através de pensadores como Gottfried Wilhelm Leibniz, Giovan Battista Vico, Anthony A. C. Shaftesbury, que já faziam crítica ao jus naturalismo. Shaftesbury, por exemplo, teria sido o primeiro pensador a reconhecer o princípio da individualidade, noção tão cara aos historicistas do século XIX.

Numa fase bem posterior, isto é, no começo do século XIX, em que o idealismo alemão chega ao auge com Hegel, verifica-se também a ascensão da escola histórica, intimamente ligada ao romantismo – expressão mais forte de contraposição ao iluminismo – que afirmava a história por caminhos múltiplos. Assim, desenvolveu-se também uma historiografia romântica, que daria um novo sentido ao historicismo, segundo as seguintes características: reconhecimento do pluralismo cultural pela individualidade das épocas e dos povos; organicismo e providencialismo; integração da natureza ao mundo humano; ênfase nas emoções, sentimentos, intuição e imaginação; destaque para heróis e gênios, etc. Em continuidade com o século XVIII, incorporou a metodologia crítica das fontes, da heurística, com destaque para o estudo da filologia. Para Francisco José Calazans Falcon esta perspectiva dava maior ênfase ao documento, ao espírito da época, do que as interpretações do historiador, pois o objetivo era dar voz as manifestações e sentimentos dos indivíduos históricos.

Em síntese, o idealismo alemão, o romantismo e o historicismo desenvolveram-se

⁶⁵GRESPLAN, Jorge. *Hegel e o Historicismo*. In: História Revista - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Vol. 7, n. 1/2, (2002), p.58.

⁶⁶Ibidem, p.59.

numa relação dialética com o Iluminismo, que a partir de suas reflexões, introduziu as ciências humanas na teoria do conhecimento, enquanto as ciências naturais já estavam consolidadas. Wolf, Humboldt, Niebuhr, Johann Gottfried Eichhorn, Friedrich Carl von Savigny, Friedrich D. E. Schleiermacher e Hegel deram continuidade a este projeto, dando maior fundamento a “factualidades histórico-sociais”, através do método comparativo, da relação interna entre as ciências, como argumenta Wilhelm Dilthey. Schleiermacher ao buscar o sentido da comunidade na religião, no cristianismo primitivo deu a Hegel à percepção da conexão entre religião e história. Influenciou também a escola histórica que retornava agora às épocas mais antigas para compreender a origem da nação, como em Savigny. De outras nações, surgiam nomes como de um Thomas Carlyle, naquela ênfase aos heróis, de um Alexis de Tocqueville, que para analisar o mundo político e a democracia americana, utilizou-se de arquivos para compreender as estruturas duradouras das nações. Neste clima, desenvolveu-se um tipo de consciência histórica e “sob sua influência, as ciências humanas sistemáticas foram fundadas sobre a história do desenvolvimento e sobre o método comparativo.”⁶⁷

Com Hegel veio a ideia de desenvolvimento atrelado ao progresso, colocando novos problemas para as ciências humanas, mas a escola histórica recusava qualquer valor incondicionado e metafísico à história. De todo modo, filosofia da história e escola histórica possibilitaram uma nova história, com uma teoria que tinha dois lugares de partida: o idealismo alemão, de um lado e, a revolução da ciência histórica, de outro. Sobre o primeiro, vemos despontar o nome de Kant, que buscava compreender a história através de um fio condutor teleológico; acreditava que a racionalidade era uma disposição dada pela natureza ao homem para realizar-se enquanto figura ético moral. Em Fichte, pelo contrário, o metafísico não podia ser dissolvido no fluxo da história, dada sua natureza fática; ele ainda desenvolveu um método comparativo que rejeitava qualquer pensamento abstrato, inspirado nos estudos da biologia. Para Dilthey, entretanto, a escola histórica encontrou seus limites por não ter realizado nenhuma conexão com a história universal, como fizera os pensadores do idealismo. Hegel, por outro lado, foi mais longe que a escola histórica ao identificar na religião um tipo de consciência e ao combater a realidade histórica humana do iluminismo; buscava um desenvolvimento simultâneo entre vida e conceito, de forma dialética e progressiva. Corroborando com uma perspectiva que encontramos na *Fenomenologia do Espírito*, Dilthey considera que a grande novidade de Hegel foi ter trazido para consciência o mundo histórico.

Em contraposição a escola histórica, ele encontrou a fundamentação universalmente válida da ciência sistemática do espírito no sistema da razão

⁶⁷DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Antonio Dos Santos Casanova. – 1ª ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2010, p.55.

que o espírito concretiza; mais até: tudo aquilo que o racionalismo do século XVIII excluía da conexão racional como existência individual, como figura particular da vida, acaso e arbítrio, ele inclui, com os meios da lógica mais elevada, à sistemática da razão.⁶⁸

Num sentido mais amplo, Dilthey considera que além de Hegel, a construção conceitual de pensadores como Schelling e Schleiermacher produziu uma troca entre idealismo e escola histórica, importante para formação de consciência e teoria da história, influenciando nomes como de Humboldt, Georg G. Gervinus e Droysen. Em Humboldt, a filosofia transcendental teria lhe dado a ideia de homem, essa singularidade que se desdobra em raças, povos, nações e que o historiador deveria expor esta realidade e suas conexões invisíveis. Gervinus, numa linha similar à de Humboldt, trazia em os *Fundamentos da Historiologia* (1837), uma busca pelo invisível no transcurso histórico. Para Droysen, por outro lado, numa perspectiva explicitamente hegeliana, haveria de fato uma força exterior, moral, que movimentava a história. “... ele foi a expressão da crença no nexo ideal incondicionado das coisas de Deus.”⁶⁹ Portanto, tanto as críticas da primeira metade do século XIX em relação aos iluministas, quanto as relações que Dilthey estabelece entre idealismo e escola histórica, são indícios forte de uma influência de Hegel nos trabalhos dos historicistas.

⁶⁸DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Antônio Dos Santos Casanova. – 1ªed. – São Paulo: Editora UNESP, 2010, p.49.

⁶⁹ Ibidem, p.66.

Capítulo 3 – Modernidade

Há certo consenso dentro da historiografia contemporânea que o moderno conceito de história (*Geschichte*) surgiu da compreensão de um gradual afastamento entre experiência e expectativa, provocada por mudanças cada vez mais rápidas no mundo ocidental, ao ponto de culminar com uma máxima para o século XIX de que o tempo é um agente absoluto de mudança. Este trabalho ficaria incompleto, então, se deixássemos de analisar outra ligação entre a filosofia hegeliana e o historicismo: como manifestações do paradigma da modernidade, as duas perspectivas compartilham da mesma concepção de história, enquanto singular coletivo e da noção de futuro aberto. Reinhart Koselleck, em *Futuro Passado*, trabalha justamente com transformações da história a partir da modernidade. Segundo ele

“Nosso conceito moderno de história [*Geschichte*] resultou da reflexão iluminista sobre a crescente complexidade da “história de fato” ou da “história em si” [*Geschichte Uberhaupt*], na qual os pressupostos e condições de experiências escapam, de forma crescente, a essa mesma experiência.”⁷⁰

Analisando de modo geral *Futuro Passado*, pode-se afirmar que o objetivo de Koselleck é demonstrar que nem sempre a história foi concebida como um estudo radical da transformação; ele procura a própria historicidade do conceito moderno de história. No mundo pré-moderno (anterior ao século XVIII), as mudanças não eram suficientes para alterar a forma de experiência transmitida pelos antepassados, como no caso da realidade dos camponeses. Isto era reforçado pela visão de mundo cristã, em que o futuro era atrelado ao passado; tudo que tivesse de ser diferente ocorreria entre o início (gênese) e o fim do mundo (apocalipse), ou seja, um tempo escatológico marcado pela luta do Cristo com o anticristo. “A história da Cristandade, até o século XVI, é uma história das expectativas, ou, melhor dizendo, de uma contínua expectativa do final dos tempos; por outro lado, é também a história dos repetidos adiamentos desse mesmo fim do mundo.”⁷¹ Na verdade, a Igreja Católica utilizou-se da escatologia como instrumento de força e perpetuação da instituição, se mantendo numa postura ambígua, pois desqualificava qualquer um que a afirmasse de forma categórica. “O fim do mundo só é um fator de integração enquanto permanecer não determinável, do ponto de vista histórico e político.”⁷² Neste mesmo período, as mudanças trazidas pelas grandes navegações, pelas guerras religiosas, entre outros, eram interpretadas de diferentes modos; Lutero, por exemplo, via na abreviação do tempo a indicação do fim do

⁷⁰KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, pp.16-17.

⁷¹Ibidem, p.24.

⁷²Ibidem, p.26.

mundo, já no século XVIII, Robespierre queria acelerá-lo. Contudo, é a própria Reforma que contribui para quebrar com a noção de escatologia. No fim do século XVI, a paz de Augsburg trouxe a percepção de que paz e a unidade religiosa não eram idênticas; daí em diante há uma maior preocupação com a esfera política do que com a religiosa. Somado a isso, Koselleck elenca cinco fatores decisivos em direção à modernidade: (1) progressivo adiamento do fim dos tempos, por conta do esgotamento das guerras religiosas); (2) astrologia renascentista previa um fim distante para o mundo; (3) Sacro Império Germânico perdeu a sua força escatológica, a paz passou a ser considerada questão de estado; se estabeleceu a noção de soberania, em que o escatológico tornou-se um problema de ordem natural e não religiosa; (5) já podia referir-se enquanto tríade (Antiguidade, Idade Média e Modernidade), desde o humanismo, mas que só consolidou-se na segunda metade do século XVII.

Observa-se neste processo uma aproximação maior da política com a racionalidade, capaz de produzir prognósticos num mundo cada vez mais instável. Para os soberanos europeus este vínculo era necessário para controlar suas tropas militares, a população, a economia, entre outros, mas no século XVII e XVIII, as projeções eram ainda vistas de forma cíclica, basta lembrar os escritos de Nicolau Maquiavel sobre a política. O prognóstico não tinha alcançado força suficiente para excluir a escatologia das mentes europeias. “Com isso, a distância entre a consciência histórica e a política moderna, de um lado, e a escatologia cristã, de outro, mostra-se menor do que em princípio se poderia supor.”⁷³

Para Koselleck, o que de fato inaugurou a modernidade foi a filosofia da história,⁷⁴ por postular um futuro inédito, combinando política e profecia, de um lado e, prognóstico racional e salvacionista, de outro. Em Kant, por exemplo, o futuro será diferente do passado, e o prognóstico não está baseado na experiência, mas no que detecta o que será o porvir. Tudo isso é possível, agora, porque as histórias passam a ser história no singular, com um futuro portador de progresso e que altera também o valor do passado, fruto da aceleração entre outros aspectos provocada pelo progresso técnico industrial e pela Revolução Francesa (1789). Outra modificação importante neste período, segundo Koselleck, se dá com a dissolução da história *magistra vitae*, aquela perspectiva que via um conjunto de exemplos do passado dignos de serem repetidos no presente. Praticada por dois mil anos, ela chegou ao século XVIII praticamente inalterada, apesar das variações semânticas; assim como no campo religioso, as transformações não tinham condições de alterar seu status básico. Mas devido à força das mudanças, do Iluminismo, o topos *magistra vitae* se esvaziava progressivamente:

⁷³KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, p.35.

⁷⁴ Para uma análise mais detalhada sobre as raízes da filosofia da história em termos modernos, ver a tese de doutorado de Koselleck. KOSELLECK, Reinhart. *Critica e Crise*: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

... a história em si [die geschichte selbst] que começou a abrir um novo espaço de experiência. A nova história [Geschichte] adquiriu uma qualidade temporal própria. Diferentes tempos e períodos de experiência, passíveis de alternância, tomaram lugar outrora reservado ao passado entendido como exemplo.⁷⁵

Pela história dos conceitos, Koselleck acredita poder observar melhor a dissolução do topos antigo, sobretudo, na Alemanha, que substituiu de seu léxico o termo “Historie” para “Geschichte”, que contemplava tanto a história em si, como seu relato; já a velha fórmula estava mais ligada ao fato ou relato exemplar. Geschichte então adquiriu outra conotação, longe de servir a “instrução”, antes entendida no sentido plural, no século XVIII, aparece como coletivo singular, deduzido depois por Humboldt, que distinguiria por completo a historiografia da poética. Se, então, a filosofia da história despontava como síntese de um novo mundo, a escola histórica apareceu para dar dignidade a complexidade do processo histórico na sua singularidade. Por outro lado, Koselleck considera que “o estabelecimento de um tempo determinado exclusivamente pela história foi obra da filosofia da história de então, muito antes que o historicismo fizesse uso desse conhecimento.”⁷⁶

Por outro lado, Karl Löwith – que foi professor de Koselleck – revela que a filosofia da história não tinha todo este ineditismo. Mesmo com a especificidade do tempo histórico, ele resguarda íntima relação com o profetismo judaico-cristão, pois o futuro é o principal foco desse período, só que no lugar da salvação, se projeta agora o progresso. No cristianismo o tempo está restrito; depois da vinda de Jesus Cristo se constrói um passado até ele e após sua morte e ressurreição, um futuro da salvação. Além disso, “o pecado do homem e o propósito de salvação de Deus por si só requerem e justificam a história como tal, e o tempo histórico”.⁷⁷ Obviamente, para o historiador ou filósofo profano essa ideia não é de todo reconhecida, já que por uma lógica bíblica a história ficaria reduzida e mesmo alegorizada. O que de fato liga o tempo histórico ao tempo bíblico é uma espécie de estrutura que se mantêm:

É certo que a moderna consciência histórica eliminou a fé cristã num acontecimento de relevância absoluta; no entanto, mantêm os seus antecedentes e consequências lógicas, a saber, o passado como preparação e o futuro como consumação, reduzindo assim a história da salvação à teleologia impessoal de uma evolução progressiva em que cada fase presente é a realização de preparativos passados. Transformando numa teoria secular

⁷⁵KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, p.47.

⁷⁶Ibidem, p.54-55. Seja como for, através de historicistas como Ranke, a escola histórica incorporou o conceito de história no singular coletivo, naquele projeto mais amplo de formação científica e cultural (*Bildung*) constituído por Humboldt na Universidade de Berlim.

⁷⁷LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991, p.185.

do progresso, o esquema da história da salvação poderia afigurar-se natural e demonstrável.⁷⁸

Obviamente que as ponderações de Löwith fazem todo sentido, ao demonstrar, por exemplo, que Karl Marx apesar de ser antirreligioso e até antissemítico, mantém em sua teoria uma relação com o judaísmo (e era judeu), mas ao invés da luta entre o Cristo com o anticristo, haveria uma luta entre proletariado e burguesia. O erro dessa lógica seria supor, para retomar uma reflexão de Hans Blumenberg, de que tudo que existe na modernidade não passaria uma versão secularizada da religião, sobretudo cristã. “Levado à sua consequência lógica e entendido em seu sentido último, diz Blumenberg (1985), tal discurso leva a negação da legitimidade da modernidade, uma vez que esta nada teria de autenticamente novo.”⁷⁹ Em última análise, a modernidade é uma atualização daquela metáfora de Heráclito, de que ninguém pode banhar-se duas vezes num mesmo rio, já que na última vez não será o mesmo rio – ideia esta que podemos encontrar tanto nos historicistas, quanto na filosofia da história de Hegel. E se tal princípio não tivesse relevância, não encontraríamos definições sobre o historicismo como a seguinte:

ponto de vista dos historiadores (em fins do século XIX) atribuíram caráter único a todos os fenômenos históricos e sustentaram que cada época deveria ser interpretada em termos de suas próprias ideias ou princípios; ou, ainda, que, ao interpretar as ações do passado, é necessário abandonar qualquer referência às crenças, motivos e avaliações de sua [do historiador] época.⁸⁰

Seguramente Hegel concordaria com esta definição (como já vimos no cap. 2), exceto pelo fato de ter construído um sistema metafísico, ou melhor, meta-histórico, com objetivos bem definidos. O que nos interessa mais de perto na discussão sobre a legitimidade da era moderna se conecta com a ideia que o enredamento das ações humanas produz padrões de desenvolvimento ou determinações que limitam as transformações no processo histórico. Assim, *Hegel and the French Revolution* (1984), uma obra que Joaquim Ritter analisa a *Filosofia do direito*, nos oferece uma primeira reflexão mais profunda sobre a contingência a partir do surgimento da sociedade civil, cuja natureza seria ahistórica. O marco decisivo neste aspecto não poderia ser outro: a Revolução Francesa, que aglutina tudo em termos de transformação, quer a favor ou contra ela. É neste mesmo clima que também o pensamento de Hegel se desdobra da esperança e medo, de reviravoltas, do combate entre revolucionários e reacionários, das guerras napoleônicas. Se na *Fenomenologia do Espírito* ele vê a revolução

⁷⁸LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991.

⁷⁹MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p.48.

⁸⁰Apud FALCON, F. J. Calazans. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista* (UFG. Impresso), Goiânia, v. 7, 2002,, p.26.

com temor, termina a *Filosofia da História* com uma suposta continuidade da mesma. Apesar da oscilação sobre o significado da revolução, Hegel é favorável a ela; na verdade, a questão é colocada para fora, para o porvir: a tarefa filosófica de concretização da liberdade. O foco central consiste em colocar na prática a liberdade como ideia de justiça, concretizando-a em termos estatais, jurídicos e éticos. Apesar do limite de alcance das mudanças que se processavam na modernidade, Ritter desmistifica um suposto eurocentrismo encontrado pelos críticos de Hegel, ao dizer que a revolução Francesa trouxe a ele a primeira forma concreta de generalização de liberdade à humanidade.

Para Hegel este processo revolucionário é irreversível, deixando para trás o mundo antigo, pois agora o direito abarca a humanidade como um todo;⁸¹ ele estava crente que a restauração era, na verdade, uma tentativa inútil, perante a revolução. No ensaio sobre Wurtemberg, Hegel demonstra surpreendentemente que o rei representaria a revolução, os representantes dos vários estados, a restauração. Seu amigo Niethammer não concorda com tal posição, considerando-o reacionário, mas a restauração não seria mais que a antítese da revolução; “without any relation to the historical principle of the present, the restoration pits the past against it, and thereby makes this itself an empty form which historically has no real content left.”⁸² Se para alguns a restauração manifesta a tentativa de restabelecer um mundo antigo, em Hegel ela estaria junto com a revolução em descontinuidade com o passado, caracterizando a própria condição da sociedade. Do ponto de vista intelectual, por exemplo, o positivista Comte e o romântico Novalis seriam filhos do mesmo tempo. É a descontinuidade e a dicotomia entre revolução e restauração que marcam a era moderna. Mas retomando uma questão tratada no primeiro capítulo, no caso da Alemanha, por conta do iluminismo não se opor como na França à providência, ocorreu a reforma sem revolução, isto é, não precisou se transformar com base na dicotomia – e isso já tinha sido tratado no ano de 1807 por Hegel,⁸³ retomado em suas aulas em Berlim.

De todo modo, Hegel enfrenta a dicotomia de forma positiva, em que a unidade original perpetua-se historicamente nas condições do mundo moderno, tanto do ponto subjetivo, quanto objetivo. O esforço filosófico consiste, então, na reconciliação, no encontro do absoluto, postulando o finito no infinito. De acordo com Ritter, na oposição entre o objetivismo iluminista e a subjetividade romântica, a filosofia de Hegel se direciona para análise do próprio processo histórico, para resolver a questão da revolução política e da

⁸¹Ritter pondera esta noção ao denunciar que uma crença cega no desencantamento racional pode justificar o inativismo.

⁸²RITTER, Joaquim. *Hegel and French Revolution: Essay on the Philosophy of Right*. Translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982, p.56.

⁸³Ver cartas de Jena, BUTLER, Clark W. *Hegel: The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with Commentary by Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 1984 pp.121-123.

descontinuidade. Foi em Berna que o pensamento de Hegel começou despertar para esta questão, da preocupação maior com questões empíricas, que estimulou seu interesse pela economia política de Adam Smith e David Ricardo. Neste período ele leu o inquérito do Steuart nos Princípios de Economia Política, que segundo Ritter:

At that time in Bern he read Steuart's *Inquiry into the Principles of Political Economy* (London 1767) and furnished it with a detailed running commentary. In this study, the essence of civil society became clear to him, as Rosenkranz says (Rosen kranz, p. 86; Dok. 280); Hegel learned to comprehend the meaning of need and labor, the division of labor, the different capital of the classes, poverty, administration, and taxes; it dawns on him that *the historical essence of the Revolution and of the entire age and all its problems is the emergence of the modern industrial civil society of labor*.⁸⁴

Não é por acaso que em dois de novembro de 1800, Hegel manda uma carta a Schelling dizendo que quer tratar das coisas que “subordinam o homem”. De suas reflexões através da economia política, ele chega à conclusão de que as condições e determinações de uma sociedade são mais fortes para os indivíduos do que seu valor histórico. Em outros termos, se a história é basicamente contingência, seu impacto terá variações de acordo com o grau de determinação de cada sociedade. Por isso que ele vê na sociedade de classes que vai se formando uma força maior que nas determinações anteriores. É das determinações industriais que se chega a uma história mundial e que se revoluciona a política. Em suma, é na concepção de trabalho moderno que Hegel visualiza a realização da idade moderna, das relações livres, da expansão mundial, num mundo antigo marcado pela escravidão.

Hegel, então, consolida sua visão positiva sobre a dicotomia (ou dialética) e a descontinuidade do mundo moderno, e Ritter considera que ele dá um passo a frente da economia política através da teoria da sociedade civil ao conceber que sua base torna-se independente sobre e contra a história da tradição ao emancipar-se. A natureza ahistórica da sociedade é a sua essência histórica. “Therefore, for Hegel, man as subject of civil society is 'abstract' man, detached from his historical and spiritual relationships and left standing in the equality of this needful nature.”⁸⁵ É que na sociedade civil o homem determina-se não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, mas por que ele é homem, cuja herança histórica não desempenha papel na sociedade. Esta ahistoricidade e abstração da sociedade civil que repousa a teoria da revolução política e sua ideia de liberdade. “At the same time, however,

⁸⁴RITTER, Joaquim. *Hegel and French Revolution: Essay on the Philosophy of Right*. Translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982, p.68.

⁸⁵RITTER, Joaquim. *Hegel and French Revolution: Essay on the Philosophy of Right*. Translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982, p.77.

this abstractness in the sphere of society is characterized by its restriction to the natural relationships of human existence and man's satisfaction of need through labor.”⁸⁶ Justamente por basear-se apenas na vontade natural que o homem alcança sua verdadeira liberdade e individualidade. Isto significa que o homem moderno consegue determinar-se a despeito das contingências, mas sem desconsiderar todo processo histórico necessário que culminou nesta realidade; ou seja, a ahistoricidade da sociedade civil não a retira do processo histórico, só a define enquanto tal. Portanto, a forma como Hegel avalia a formação da sociedade civil no mundo moderno poderia nos dar subsídios suficientes para afirmar que existem padrões de desenvolvimento (social, político, econômico, etc.) ou determinações que são mais fortes que a contingência, entretanto, um exame mais detalhado do problema exige de nós a retomada do diálogo com o historicismo, para compreender possíveis convergências e divergências.

⁸⁶Ibidem, p.77-78.

Capítulo 4 – A crise do historicismo e avaliação da contingência histórica

Muito antes de ser declarada a famosa crise do historicismo, pensadores do século XIX já o contestavam de forma aberta, como no caso de Karl Lamprecht, que discordava, por exemplo, da centralidade que a história dava aos grandes homens e ao estado-nação. A crítica de Nietzsche seria ainda mais poderosa no texto cujo título é bastante polêmico, *Da utilidade e desvantagem da História para a vida* (1874). Dirigido de forma implícita tanto à filosofia da história, quanto ao historicismo, Friedrich Wilhelm Nietzsche classificava dois tipos de homens históricos: o progressista (presente melhor que o passado) e o resignado (nada de novo se aprende), que teriam em comum uma atribuição de valor estático sobre passado e o presente. Ele também criticava a pretensão da ciência de querer dominar completamente os fenômenos do passado, o que resultava na própria degeneração da história enquanto agente de transformação, de força criativa. Mais do que isso, o homem moderno em geral, crente de ser guiado pela história, seria na verdade um “eunuco”, inativo, sem personalidade. Em suma, para Nietzsche a história acadêmica (o que passa pelo projeto dos historicistas de *Bildung*) distorcia a história como era de fato vivenciada pelos homens no cotidiano, ideia mais ou menos compartilhada depois por Georg G. Iggers no século XX, que observou na especialização e institucionalização da história, um progressivo afastamento da formação geral.

No final do século XIX, apesar de o historicismo ter recebido críticas que não se restringiam à Alemanha,⁸⁷ a nova escola histórica de economia nacional, representada, sobretudo por Gustav Schomöller, assim como os historicistas clássicos, compreendiam as forças históricas da economia, rompendo com as escolas clássicas que a viam por leis estritas, universais e exatas. Mantêm-se a centralidade do estado, a crítica das fontes, mas agora é também incluso o estudo das classes trabalhadoras, que também teria atraído Lamprecht. No caso de pensadores como Otto Hintze e Max Weber, ligados a esta nova escola, era preciso uma conceitualidade mais precisa e rigorosa do que a de Schomöller, que se contentava com a exposição do processo histórico. Para Weber, em específico, esta noção era insuficiente; mesmo que concordasse com o historicismo clássico, era necessário lançar mão de conceitos abstratos – uma sociologia compreensiva (*verstehende sociologie*). Junto com Hintze, então, rompia com o historicismo ao trocar a parte da intuição no trabalho científico por conceitos abstratos e racionais (tipos ideais).

Em geral, talvez quem melhor resuma atualmente a transmutação do conceito de historicismo seja Gunter Scholtz, cujo artigo traduzido para português, *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*, é fundamental. Segundo ele, do ⁸⁷Ver IGGERS, Georg G. *La ciencia histórica en el siglo XX*. Las tendencias actuales. Traducción: Clemens Bieg - Barcelona: Idea Books, 2002.

romantismo a década de vinte do século XX, desprende-se cinco conceitos centrais sobre o historicismo: 1. percepção universal da história; 2. metafísica da história (filosofia da história); 3. romantismo e tradicionalismo; 4. objetivismo e positivismo; 5. relativismo. “... em primeiro lugar, toda história é inteligível e divina (em historicismo 1 e 2), depois somente o passado é inteligível (historicismo 3), e por fim a racionalidade da história torna-se, ela mesma, um problema (historicismo 4, 5).”⁸⁸ Para nós agora, interessa saber mais sobre essas duas últimas definições, que foram construídas no começo do século XX, sobretudo, depois das catástrofes da Primeira Guerra Mundial. Segundo Scholtz, as críticas de Ernst Troeltsch dirigiam-se exatamente ao historicismo enquanto positivismo (coleta excessiva de dados) e ao relativismo (múltiplos valores e sem orientação para o presente). Estava assim anunciada a crise⁸⁹ do historicismo; autores como Karl Mannheim, Karl Heussi não mais apostavam em noções como objetividade ou cientificidade, acreditavam que não existiria a história da humanidade, mas várias histórias com referenciais próprios, e que os valores do progresso, da formação humanista tinham perdido sua validade. O historicismo teria chegado ao fim já que “se todas verdades e juízos de valor são individuais e históricos, não resta nenhum lugar para qualquer ponto fixo em história.”⁹⁰ Uma das respostas ao problema do historicismo teria sido dado por Martin Heidegger, em *Ser e Tempo* (1927), ao defender que a história não seria objetiva em si, mas um aspecto da existência do homem, orientada para o futuro.

Mas Gadamer [...] escreveu com razão, que o discurso da mobilidade e historicidade da presença é um “historicismo de segundo grau” e isto significa que o relativismo não foi de modo algum superado, mas ancorado na historicidade da presença e, assim, transformado em princípio.⁹¹

A imagem associando o historicismo com o relativismo só progredia, não por acaso Leo Strauss, no ano de 1953, argumentava:

O historicismo afirma que todos os pensamentos humanos e crenças são históricos e, portanto, destinados a perecer, mas o historicismo é também um pensamento humano: logo, o historicismo só pode ter validade temporária, pois, caso contrário, ele não pode ser verdadeiro.⁹²

⁸⁸SCHOLTZ, Gunter. *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*. In: Revista de História da Historiografia, Ouro Preto, n°6, 03/2011, p.44.

⁸⁹Não há um consenso quando teria se iniciado a crise do historicismo; se para alguns ela advém da Primeira Guerra Mundial, para outros, como no caso de Sérgio Da Mata, ela teria se firmado na década de 1970, no confronto com a História Social, por dois motivos: a edição do primeiro volume do léxico *Geschichtliche Grundbegriffe* em 1972 e a criação da revista *geschichte und Gesellschaft* em 1975. O clima seria de uma “inflação teórica”, e uma tendência ahistórica que privilegiava teorias, conceitos e modelos, como no caso do Estruturalismo francês de Levi Strauss.

⁹⁰FALCON, F. J. Calazans. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista* (UFG. Impresso), Goiânia., v. 7, 2002, p.44.

⁹¹SCHOLTZ, op.cit. p.47.

⁹²FALCON, F. J. Calazans. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista* (UFG. Impresso), Goiânia,

A revisão do historicismo clássico se estendeu por diversos países; nos EUA, por exemplo, aparecia a *New History*, preocupada muito mais com a sociedade que o estado, queria saber mais das rupturas do que das continuidades com o passado e, com a expansão para o Oeste, ficava claro que os arquivos não davam conta de explicar a história, era preciso um diálogo maior com a sociologia, antropologia, economia, etc. Na França, com a Escola dos Annales, através de nomes como Marc Bloch, houve o rompimento com o tempo unidimensional do presente e passado; de outro lado, a influência da sociologia de Durkheim trouxe a importância das estruturas anônimas. De todo modo, muitas noções do historicismo clássico permaneciam vivas na historiografia, como a crítica documental e o rigor metodológico. Na Alemanha, em particular, apesar da ascensão da história social, muitos autores se mantiveram fiéis aos fundamentos da escola histórica como Friedrich Meinecke, Theodor Litt, Erich Rothacker, entre outros.

Neste clima da primeira metade do século XX, despontam também os trabalhos de Karl R. Popper, – ligado ao círculo de Viena – que tinha se apropriado do conceito de historicismo a seu modo. Em seu vocabulário específico, historicismo (seja na versão naturalística ou antinaturalista) seria uma “... uma forma de abordar as ciências sociais que lhe atribui, como principal objetivo, o fazer predileção histórica, admitindo que esse objetivo será atingível pela descoberta dos ‘ritmos’ ou das ‘tendências’ subjacentes à evolução histórica.”⁹³ Sua tese fundamental consiste na ideia de que não há como prever o curso da história humana por qualquer método científico. Não fazendo muita distinção entre qualquer tipo de filosofia da história ele decreta que “todas as versões do historicismo comunicam a sensação de estarmos sendo arrastados para o futuro por força irresistíveis.”⁹⁴ Nesses termos, os historicistas seriam na verdade filósofos como August Comte, Marx, Hegel, etc.

Por fim, destacamos outra resposta ao historicismo, talvez pouco menos conhecida no Brasil, que foi o da antropologia filosófica. O grande desafio que se colocava a esta corrente era saber qual a condição do homem perante a instabilidade da história. Problema já suscitado por pensadores como Kant, Burckhardt, Dilthey, a antropologia, no caso de Max Scheler, seria uma forma de superar o historicismo como positivismo. Numa linha parecida com a de Dilthey, para Helmuth Plessner a antropologia filosófica tratava “da constância da espécie na variabilidade da história, da natureza humana como condição de possibilidade de toda história.”⁹⁵ Segundo Scholtz, Plessner trabalhava com o relativismo, mas, diferente de

v. 7, 2002, p.46.

⁹³POPPER, Karl Raimund. *A miséria do historicismo*. Tradução de Octany S. da Mota e Leônidas Hegenberg – São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980, p.6.

⁹⁴Ibidem, p.125.

⁹⁵SCHOLTZ, Gunter. *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*. In: Revista de História

Heidegger, colocando seus limites.

Foi justamente no diálogo com a antropologia filosófica, sobretudo, depois da leitura do artigo *Em Defesa de lo Acidental* de Odo Marquard, que amadurecemos algumas hipóteses sobre a ideia de contingência na história e como Hegel pode contribuir para o problema através de seu conceito de *astúcia da razão*. Neste artigo polêmico, Marquard tenta demonstrar que boa parte da reflexão filosófica ocidental sempre teve por objetivo eliminar o acidental (ou contingente) da história e, não por acaso, a filosofia da história de Hegel se incluiria neste projeto; um antigo programa de fazer o homem absoluto, radicado na modernidade. Descartes – considerado o pai da ciência moderna – seria o grande percussor dessa tentativa pela sua *dúvida metódica*, que significava basicamente a suspensão de todos os juízos até que encontrasse bases seguras à ação; o *cogito ergo sum* (penso, logo existo), a única certeza que ele formulou não foi suficiente para criar esta “base segura” e, portanto, chegou à conclusão que deveria adotar uma moral provisória, aquela praticada na sociedade de seu tempo. Segundo Marquard, quem levou realmente a sério a *dúvida metódica* de Descartes, foram os filósofos da ética como Jürgen Habermas, colocando a tradição e os valores em suspensão, enquanto não pudessem ser demonstrado como justos. Marquard acredita que os seres humanos são mais seus acidentes do que escolhem ser e que a filosofia absoluta nega isso: “pretende por encima de todo, “deshacerse” de los accidentes para que los hombres sean (uso la fórmula que Sarte emplea em *El ser e la nada*: “la elección que yo soy), sin excepción, no sus accidentes, sino que eligen ser.”⁹⁶ Para o filósofo, a inevitabilidade da morte é mais que suficiente para provar que o homem não tem condições de realizar o absoluto e, do mesmo modo, a filosofia não pode ser arrogar disso. Sua solução é semelhante à de Descartes, pois concorda com a moral provisória, num mundo que, em última análise, tudo é provisório. Além disso, ele distingue dois tipos de acidentes: (1) arbitrário – aquilo que poderia ser diferente ou que podemos mudar; (2) destino – aquilo que poderia ser diferente, mas não pode ser mais modificado. Este segundo estaria mais presente em nossas vidas, como nascimento, morte, cultura, doença, tradição, etc. É justamente pela ideia de Marquard que os homens são mais suas contingências que suas escolhas, que reiteramos a hipótese de que os homens realizam algo maior, segundo as determinações de ordem histórica (econômica, social, política, etc.). Nestes termos, retomando o conceito de *astúcia da razão* de Hegel é possível pensar em determinações históricas, pois segundo ele, mesmo o sujeito que age apenas conforme sua vontade realiza ações gerais:

da Historiografia, Ouro Preto, nº6, 03/2011, p.46.

⁹⁶MARQUARD, Odo. "En defensa de lo accidental". *Fractal* nº 2, julio-septiembre, 1996, año 1, volumen I, p.2.

Neste contexto, percebemos que, na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações, mas que não está em sua consciência ou em sua intenção.⁹⁷

Ele ainda nos oferece um exemplo bastante elucidativo:

Como exemplo apresentamos um homem que, por vingança – talvez justa, isto é, devido a uma ofensa injusta –, incendeia a casa do outro. Aqui já se manifesta a ligação entre a ação imediata e outros acontecimentos – em verdades exteriores –, que não se relacionam diretamente a essa ação. Tal ação poderá ser o simples atear fogo a uma pequena viga de madeira da casa do malfeitor. Esse pequeno ato, porém, é o suficiente para detonar todo um processo de reação em cadeia. A viga incendiada está ligada a outras partes da casa, que, por sua vez, é conjugada a outras casas. Isso provoca um grande incêndio, que destrói bens e propriedades de muitas outras pessoas – que nada tinham a ver com a causa inicial da vingança –, custando até a vida de muitos. Isso não fazia parte da ação em si, nem tampouco da intenção daquele que a praticou. Mas o ato ainda encerra uma outra determinação geral: o objetivo do autor era apenas a vingança contra um indivíduo por meio da destruição da propriedade deste; porém, essa destruição é também um crime, e como tal merecedora de punição. Isso talvez não estivesse na consciência, e menos ainda na intenção do autor do crime, mas é o ato em si, o que há de geral, de substancial no mesmo, que se realiza por intermédio dele. Devemos depreender deste exemplo a ideia de que a ação imediata pode conter algo além do que está na vontade e na consciência do autor. Tal exemplo nos mostra ainda que a sustância da ação e, conseqüentemente o ato em si, volta-se contra aquele que o praticou; será a causa de uma reação contra ele, e acabará por prejudicá-lo.⁹⁸

Para nós, este conceito de astúcia da razão reforça a ideia de enredamento das ações, tanto humanas, quanto naturais. Possivelmente foi a partir desta ideia que Hegel conseguiu criar seu sistema filosófico hermético, incluindo a própria história, como esse palco da realização do espírito. Entre os historicistas, o que causa repulsa, é justamente esta tentativa de unificação de eventos aparentemente desconexo, de desdobramentos múltiplos, reduzidos por Hegel à marcha do progresso ou mesmo da providência. Mas prescindido de um tólos, seria possível uma aproximação maior entre Hegel e o historicismo clássico, no diz respeito a determinações no transcurso histórico? Se compreendêssemos a história como uma força irresistível de transformação de toda existência, não seria absurdo concordar com as críticas no século XX ao historicismo, como sendo uma visão relativista, entretanto, dos autores que trabalhamos mais de perto, Ranke, Droysen, Burckhardt, Humboldt, Mommsen (historicismo clássico), embora com posições diversas, eles têm em comum algum tipo de determinação que

⁹⁷HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p.31.

⁹⁸Ibidem, pp.31-32.

inviabiliza uma absolutização da história. A questão é saber como tais determinações se aproximariam das ideias de Hegel.

No caso de Droysen, a valorização da autonomia do processo histórico era inegável, mas sua crença na teodiceia o colocava junto à Hegel, numa depuração da contingência. Se seguirmos a sugestão de Pedro Caldas, o cristianismo seria em Droysen o contingente que se torna destino, e ele próprio que confirma: "Estamos convictos de que nenhum pássaro cai do teto que não seja pela vontade de Deus; trazer esta crença para o conhecimento fundamentá-lo da particularidade até as dimensões mais amplas possíveis, esta é tarefa da ciência." ⁹⁹ Em Mommsen, do ponto de vista epistemológico, a determinação que aparece tem ligação com o estudo do direito e a língua, que deveriam servir de propedêutica à história, por que estes seriam mais duradouros e diversificados que, por exemplo, a trajetória de um povo; por outro lado, não há evidências muito claras se isso teria alguma ligação com Hegel.

Dos que eram mais relutantes à filosofia idealista da história, Humboldt talvez seja o historicista que mais se aproxime de Hegel sobre a contingência; inclusive há uma citação que se assemelha a uma formulação hegeliana, ainda que num plano meramente material.

Por mais que se mostre viva e rica perante nossa vida, aqui a história revela como um relógio a funcionar segundo leis inexoráveis dirigidas por forças mecânicas, afinal, um evento que acaba gerando outro, e o parâmetro e as condições de cada ação, bem como o aparente livre-arbítrio do homem, são, na verdade, determinados por fatores estabelecidos absolutamente muito antes de seu nascimento, ou mesmo do surgimento da nação a que pertence.

100

Tentar identificar este processo por causas e efeitos estritos não seria viável, pois naturalmente ignoramos vários momentos cruciais; a observação minuciosa de um evento em todas suas dimensões nunca seria suficiente para ter uma visão histórica satisfatória. Seria preciso, então, procurar a essência das forças como de um povo, de uma nação. Ainda que Humboldt desqualificasse a busca por causas finais de um ponto de vista hegeliano, para ele, as ideias ao estar fora da finitude, conteria a determinação por assim dizer que organiza a História Mundial, "englobando muitas particularidades em lugares diferentes e sob condições diversas; e, depois, como produção de forças que não podem ser deduzidas em todo seu escopo e majestade pelas circunstâncias que a acompanham." ¹⁰¹

⁹⁹Apud CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*. Orientador: Luiz de França Costa Lima Filho – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2004, p.82.

¹⁰⁰Idem. Wilhelm von Humboldt (1767-1835). In: MARTINS, Estevão de Rezende. (Org.). *A História pensada: Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, v., p.93.

¹⁰¹CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Wilhelm von Humboldt (1767-1835). In: MARTINS, Estevão de Rezende. (Org.). *A História pensada: Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, v., p.96.

Já em Burckhardt não conseguimos identificar algum aspecto que o ligasse à Hegel; pelo contrário, ele chegou mesmo a crer numa decadência da Europa face às transformações ocorridas com Revolução Francesa, pois desconfiava dos novos ideários como democracia, liberalismo, socialismo – este último que poderia desembocar até mesmo em ditadura. Refugiou-se dessas agitações na Itália onde escreveu seu *Cicerone* e que encontrou fontes para a escrita do livro a *Época de Constantino*. Declarou nesta época que “sim, fugirei deles todos; os radicais, dos comunistas e industriais, dos sofisticados e presunçosos... dos filósofos e sofistas, dos fanáticos do estado e idealistas...”¹⁰² Acreditava que no mundo moderno, apenas pelos valores religiosos os homens encontrariam algum sentido de continuidade, o que não eliminava seu ceticismo baseado na ideia que o mal nunca seria eliminado da história, ou seja, a teodiceia não passaria de uma grande falácia. O que de fato existia era uma presença da guerra e paz, da glória da miséria, da luta e do sofrimento em todo transcurso histórico. A única constante que ele conseguia de fato ter certeza era certa visão antropológica sobre a condição humana, muito parecida com a formulada na tradição iluminista, mas que se difere do tipo de determinação que estamos desenvolvendo.

Para concluir não poderíamos deixar de lado o pensamento de Ranke, que talvez seja o mais interessante de todos. Assim como em Burckhardt, não encontramos nada parecido a nossas ideias, mas no texto *Sobre las épocas em la historia* observamos revelações surpreendentes sobre Ranke que reforçam ou no mínimo reduzem ainda mais sua distância de Hegel (como observado no capítulo 2). Ele começa a reflexão observando que o conceito de progresso entendido como vontade geral que orienta a evolução e a natureza espiritual para um fim determinado, carece de demonstração e, em último caso, suprime a vontade e liberdade humana. Admite, por outro lado, que há elementos de grande evolução histórica, um poder exercido pelo espírito humano, de continuidade desde os primórdios; mas existiriam povos excluídos deste processo, uns por estarem num estágio primitivo, outros por terem entrado em franca decadência.

En cada época de la humanidad se manifiesta, por tanto, una gran tendencia dominante, y el progreso no consiste en otra cosa sino en que cobre cuerpo en cada período histórico un cierto movimiento del espíritu humano que destaca ora una tendencia ora otra y se manifiesta en ella de un modo peculiar.¹⁰³

De outro modo, considerar que a humanidade caminha do pior para o melhor seria cometer injustiça com a divindade e não atribuir nenhum valor substancial as gerações. "Toda

¹⁰²Apud LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991, p.36.

¹⁰³RANKE, Leopold von. *Pueblos y Estados en la Epoca Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.59.

época tiene un valor propio, substantivo, un valor que debe buscarse, no es lo que de ella brote, sino em su propia existencia, em su propio ser."¹⁰⁴ Ranke considera que esta noção não impede o historiador de fazer conexões entre os períodos, pelo contrário, e nisso há certo progresso, mas não em linha reta. Sobre a dimensão moral, por exemplo, ele admite que o indivíduo tenha chance de progredir e não a humanidade como um todo, deve-se buscar esse ideal que é limitado já que o homem é finito. Então, na segunda conferência, Ranke chega à conclusão que o conceito de progresso não é aplicado a todas as coisas, não há progresso moral que tenha relação direta com a divindade, mesmo que esta seja para ele o elemento presente em toda a história. Entretanto, no âmbito material e, sobretudo, espiritual ético-moral ele parece ter uma crença similar às determinações de Hegel, como aquelas verificadas por Ritter. Diz ele que "... en las relaciones de orden más bien material, en el desarrollo y la aplicación de las ciências exactas, así como en la incorporación de las diferentes naciones y de los individuos a la idea de la humanidad y de la cultura, el progreso es innegable."¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ibidem, p.59.

¹⁰⁵ Ibidem, p.62.

Conclusão

Pela exposição que fizemos ao longo deste trabalho não conseguimos ainda afirmar se de fato a realidade é limitada por padrões de desenvolvimento ou determinações; o que temos de concreto são apenas indícios que necessitam de mais dados empíricos para se avaliar. Também não pudemos atestar categoricamente se entre os historicistas clássicos existe alguma determinação como a astúcia da razão de Hegel, exceto, talvez, no caso de Humboldt e Droysen. Dentre eles, Ranke é seguramente o que mais se afasta de tal concepção, fazendo justiça ao pensamento historicista enquanto perspectiva que dá autonomia as forças históricas; Agora, se a reflexão sobre a filosofia da história estivesse baseada exclusivamente nas postulações ético-morais de realização do homem, encontraríamos aí uma concordância muito grande dos historicistas em relação à Hegel. É por isso que um estudo mais detalhado sobre a *Filosofia do Direito* somada aos trabalhos de Ritter em Hegel and *French Revolution* pode dar um novo ânimo a este problema no âmbito da discussão sobre o advento da sociedade civil e a formulação de proposições universais que resistem à força da contingência na história.

Trazendo o debate para os dias atuais, numa situação que poucos se arriscam a desenvolver sistemas teóricos mais globais, do privilégio dado às descontinuidades, do estudo circunscrito, da dúvida sobre a força da razão e da ciência, caberia perguntar se a literatura pós-moderna consegue de fato romper com postulados éticos universais propostos não só por Hegel, mas por toda uma geração que buscava orientações seguro para o agir humano. No plano epistemológico não resta dúvidas do rompimento com as grandes narrativas, mas insistimos em perguntar se, em prefácios, conferências, debates, consultas públicas, esses autores mais contemporâneos não buscam por aqueles ideais do século XIX?

Ernest Troeltsch na década de vinte do século passado, ao se incomodar como uma juventude alemã que renegava a história, dizia no prefácio de *Der Historismus und seine Probleme* (O historicismo e seus problemas) que só a filosofia da história – não nos moldes do século XIX, que era baseado no *télos* do progresso - poderia responder a uma crise do pensamento histórico em geral. Depois do término da segunda guerra mundial, se a história foi bastante questionada enquanto ciência e até mesmo como discurso, para filosofia da história não restara quase ou nenhum lugar na discussão intelectual, a não ser enquanto crítica. Mas dos que ainda se arriscam a falar dela, hoje descartam o *télos*, preservando ideias como historicidade ou história universal. No entender de Tomas Gil, por exemplo, se a história universal do ponto de vista metafísico é ultrapassada, do ponto de vista material hoje é concreta.

cultura secular que no respeta las fronteras y barreras tradicionales. Significa también una civilización progresiva de la política internacional. Y, por supuesto, significa la formación progresiva de una sociedad mundial con sistemas funcionalmente diferenciados, empresas multinacionales y tecnologías globales de comunicación. Al mismo tiempo significa el renacimiento de antiguos nacionalismos y atavismos, fundamentalismos, conflictos étnicos, tribalismos y toda clase de regresiones.¹⁰⁶

Por isso acreditamos que o estudo da filosofia da história ainda tem muita importância, seja do ponto de vista ético-moral, seja mesmo no plano material, neste contexto da globalização, do capitalismo financeiro e especulativo, da integração dos meios de comunicação e dos transportes, das instituições transnacionais, etc. Será também de grande relevância retomar um diálogo mais intenso com a antropologia filosófica, que traz uma perspectiva de homem sem aquela divisão irreduzível entre cultura e natureza. Em síntese, o debate de Hegel com o historicismo é ainda muito atual e, portanto, com potencialidade para desvelar novos desafios.

¹⁰⁶ GIL, Tomás. *Saber Histórico y filosofía de la historia*. Azafea. Rev. Filos. 13, 2011, p.64.

Referências e Bibliografia

- ASSIS, Arthur Alfaix. Johann Gustav Droysen (1808-1884). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010, v., p. 31-36.

- BEISER, Frederick C. Hegel and Ranke: A Re-examination. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (eds.) *A Companion to Hegel*. A John Wiley & Sons, Ltd, Publication, 2011.

- BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1961.

- BUTLER, Clark W. *Hegel: The Letters. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with Commentary by Clark Butler*. Bloomington: Indiana University Press, 1984

- CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*. Orientador: Luiz de França Costa Lima Filho – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de História, 2004.

- _____ . *Wilhelm von Humboldt (1767-1835)*. In: MARTINS, Estevão de Rezende. (Org.). *A História pensada: Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, v. , p. 71-81.

- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução: Marco Antonio Dos Santos Casanova. – 1ºed. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.

- DROYSEN, Johann Gustav. *Manual de Teoria da História*. Petrópolis; Vozes, 2009.

- FALCON, F. J. Calazans. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista* (UFG. Impresso), Goiânia., v. 7, 2002, p. 23-54.

- GIL, Tomás. *Saber Histórico y filosofía de la historia*. *Azafea. Rev. Filos.* 13, 2011.

- GRESPAN, Jorge. Hegel e o Historicismo, In: *História Revista - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás*. Vol. 7, n. 1/2, (2002).

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo : Centauro, 2001.

- _____ . *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. – 7º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

- _____ . *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

- _____ . *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Noberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliesi – São Paulo: Ícone, 1997.

- IGGERS, Georg G. *La ciencia histórica en el siglo XX*. Las tendencias actuales. Traducción: Clemens Bieg - Barcelona: Idea Books, 2002.

- KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991.

- MARQUARD, Odo. "En defensa de lo accidental". *Fractal* n° 2, julio-septiembre, 1996, año 1, volumen I, pp. 11-26.

- MARTINS, Estevão C. de Resende. Historicismo: o útil e o desagradável. In: Flávia Florentino Varella; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeir Lopes Araujo (org). *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argumentvm, 2008, p. 15-48.

- _____ . Theodor Mommsen (1817-1903) - O ofício do historiador (1874). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. 1ed. São Paulo: Contexto, 2010, v. 1, p. 101-122.

- MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana*. As origens da obra de Max Weber. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

- MATA, Sérgio da. Elogio ao Historicismo. In: Flávia Florentino Varella; Helena Miranda Mollo; Sérgio Ricardo da Mata; Valdeci Lopes Araujo (org.) *A dinâmica do historicismo*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p. 49-62.

- _____ . Leopold von Ranke (1795-1886). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A história pensada: teoria e método da historiografia europeia do século XIX*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2010, v. 1, p. 187-201.

- MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. México: Editora Fondo de Cultura Económica, 1943.

- PINKARD, Terry P. *Hegel: A Biography*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2000.

- POPPER, Karl Raimund. *A miséria do historicismo*. Tradução de Octany S. da Mota e Leônidas Hegenberg – São Paulo: Cultrix: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

- RANKE, Leopold von. *Leopold von Ranke: história/ organizador [da coletânea] Sérgio Buarque de Holanda: [tradução de Trude von Laschan Solstein]*. – São Paulo: Ática, 1979.

- _____ . *Pueblos y Estados en la Epoca Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- RITTER, Joaquim. *Hegel and French Revolution: Essay on the Philosophy of Right*. Translated with an Introduction by Richard Dien Winfield. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1982.

- SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. In: *Revista de História da Historiografia*, Ouro Preto, nº6, 03/2011, p.42-63.