

3

Segunda Parte – Historicismo e Historiografia

3.1

Herder e a emergência do Historicismo.

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

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

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

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

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

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

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

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

³ MEINECKE. Op. cit. p. 306.

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

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

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

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

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

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

⁴ Idem, p. 318.

“Quelle stupidité mille fois plus grande encore si tu t’avisais de vouloir généreusement doter un enfant de ton déisme philosophique, de ta vertu et de ton honneur esthétiques, de ton amour pour tous les peuples en général, plein d’oppression tolérante, d’exploitation et de philosophie des lumières selon le goût relevé de ton temps! un enfant? Oh, c’est toi l’enfant, très mauvais et très stupide enfant! et tu lui enlèverais du même coup ses meilleurs penchants, la félicité et la base de sa nature; tu ferais de lui, si ce plain insensé réussissait, la chose la plus insupportable au monde – un vieillard de trois ans”.⁵

O Iluminismo não pecava somente por julgar a criança pelo ancião, mas, sobretudo, por imaginar ser possível ao homem conhecer a plenitude da criação divina. Segundo Herder, o que Deus criou apenas Ele conhece em esmiuçados detalhes, o curso e o sentido da história não cabem no conhecimento humano. Só Deus, que tudo sabe, conhece o objetivo da história. De acordo com Caldas, é nesta diferença que Herder entende a natureza humana, através desta distinção antropológica: o homem é aquele que não pode ser comparado a Deus e cujo conhecimento do mundo é finito, pois respeita limites impostos pelo Criador. Destarte, a natureza humana, caracterizada por sua finitude, pela curta vida humana na Terra e pelos limites de seu conhecimento, não estaria apta a conhecer os planos que a Providência tem para a humanidade. Por esse motivo, para ele era um contra-senso os filósofos franceses acreditarem ter desvendado os mistério de *Clio*: “Du reste, je sais comme toi que tout tableau d’ensemble, que toute notion générale n’est qu’abstraction. – Le Créateur est le seul qui puisse penser toute l’unité d’une nation et de toutes les nations dans toute leur diversité sans que cela fasse disparaître à ses yeux l’unité”.⁶ E continuava desdenhando dos falsos profetas, estes que imaginavam-se equiparados a Deus, e como os sofistas argumentavam já crenes em sua vitória. Herder lhes perguntava: “Hume! Voltaire! Robertsons! Fantômes classiques du crépuscule! Qu’êtes-vous à la lumière de la vérité?”.⁷

E se perguntado acerca da civilização mais evoluída ou mais feliz da história, Herder provavelmente responderia que “l’image de la félicité change avec chaque état des choses et chaque climat – (...) chaque nation porte en elle son centre de félicité, de

⁵ HERDER, J. G. **Une autre philosophie de l’histoire**. Aubier, 1964, p. 133 e 135.

⁶ Idem, p. 173 e 175.

⁷ Idem, p. 181.

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

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

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

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

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

⁸ Idem, p. 183.

⁹ Idem, p. 253.

¹⁰ Idem, p. 189.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² Idem, p. 162.

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

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

Essa concepção da diferença na história pode também causar um segundo efeito, a saber, a descrença total em qualquer possibilidade de se conhecer o passado, pois se cada época e cada nação possui formas específicas de desenvolver a sua cultura, como compreender uma cultura cuja manifestação se deu no pretérito? O passado como uma impossibilidade fecha-se ao conhecimento do historiador. Mas, se Herder pensava assim, por que seu imenso apreço por Shakespeare? Pedro Caldas afirmou que a noção de passado em Herder poderia ser entendida também como *origem* e assim ele tornar-se-ia inteligível pelo que afeta o presente. Segundo Caldas, “o termo origem pode ser entendido como algo que está a guardar relativa sinonímia com a noção de tradição, isto é, com a afirmação temporal da experiência. Fica resguardado um dos valores do historicismo – o valor da experiência histórica – ainda que sob a égide da linearidade”.¹⁶ Dessa maneira, a compreensão de Shakespeare é possível, pois ele faz parte da cultura germânica que formou o pensamento de Herder, e, se antes uma frase deste como “Que me deixem prosseguir como intérprete e rapsodista: estou mais próximo de Shakespeare do que dos gregos”¹⁷, citado por Pedro Caldas, poderia causar

¹⁴ Idem, p. 168.

¹⁵ Idem, p. 167.

¹⁶ Idem, p. 35.

¹⁷ Idem, p. 59.

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

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

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

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

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

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

¹⁹ CALDAS. Op. cit., p. 61.

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

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

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

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

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

²⁰ MEINECKE. Op. cit., p. 324.

²¹ Idem, p. 335.

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

O futuro como *bildung* consistiria na própria realização dos planos da Providência: a concretização das potencialidades espirituais do homem e da harmonia entre os seres humanos, ou no alemão, *Humanität*.²² Nessa acepção de um futuro preñado – expressa na analogia da humanidade como uma semente que se desenvolve e ao maturar-se conhece a si mesma – está manifesta na idéia do destino como guia do curso da história. Destino ou Providência, o que importa é entender que para Herder era esta dimensão de futuro, cujo conhecimento é negado ao ser humano, que fundamentava a própria condição humana, baseada na distinção antropológica entre homem e Deus ou mesmo entre a finitude do conhecimento e a onisciência. Ao homem foi negado o conhecimento de Deus em sua plenitude e o conhecimento acerca daquilo que Deus conhece somente lhe é possível pela analogia.²³

Foi a percepção da finitude do conhecimento humano que moveu Herder em direção a uma nova abordagem da história, pois se o homem não era capaz de enxergar o todo, ele deveria admitir sua deficiência e buscar alternativas para este desconforto. A partir do auto-reconhecimento da limitação humana, o historiador tornou-se capaz de entender o seu pertencimento ao devir histórico. E, uma vez cômico de sua historicidade e da historicidade intrínseca à experiência humana, pôde analisar a história como um observador consciente da parcialidade de seu olhar e de que seu ponto de vista influi na compreensão dos acontecimentos passados. Portanto, a

²² Berlin assinalou que o significado desse termo é muito vago, seja nas idéias de Herder ou de outros Aufklärers, mas que freqüentemente “implica o desenvolvimento harmônico de todas as almas imortais no sentido de objetivos universalmente válidos: a razão, a liberdade, tolerância, amor e respeito mútuo entre indivíduos e sociedades, bem como saúde física e espiritual, percepção mais sutil, domínio sobre a terra e a realização harmoniosa de tudo quanto Deus tem implantado no Seu mais nobre trabalho e feito a Sua própria imagem”. BERLIN. **Vico e Herder**. Op. cit., p. 171.

²³ Escusado dizer que para Herder a impossibilidade do conhecimento pleno da história não significava a apatia do homem no mundo, a história continuava sendo construída pela ação dos homens. Segundo Meinecke, sua obra concebia a história humana como a história natural das forças e ações humanas, a influência de Deus em tal processo era cada vez mais reduzida, na medida em que se manifestavam as intervenções humanas no devir histórico, mesmo sendo este devir obediente a uma providência divina: para Herder “*el sentido y la meta de la evolución histórica es la realización de la humanidad*”. MEINECKE, Op. cit., p. 357.

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

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

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

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

²⁴ CALDAS. Op. cit., p. 93.

²⁵ Idem, p. 45.