



**Renata Sammer**

## **A Ética Historista de Johann Gustav Droysen**

### **Dissertação de Mestrado**

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

Orientador: Prof. Luiz de França Costa Lima Filho

Rio de Janeiro  
Abril de 2012



**Renata Sammer**

## **A Ética Historista de Johann Gustav Droysen**

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

Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Luiz de França Costa Lima Filho**

Orientador

Departamento de História – PUC-Rio

**Prof. Marcelo Gantus Jasmin**

Departamento de História – PUC-Rio

**Prof. Pedro Spínola Pereira Caldas**

Departamento de História – UNIRIO

**Profª Mônica Herz**

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

Rio de Janeiro, 20 de abril de 2012.

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

## **Renata Sammer**

É graduada em História pela Universidade de Paris 8, instituição pela qual também possui especialização (*maîtrise*) em história antiga. Tem experiência na área de teoria e história da historiografia com ênfase em filosofia da história e historiografia oitocentista.

### Ficha Catalográfica

Sammer, Renata

A Ética Historista de Johann Gustav Droysen / Renata Sammer ; orientador: Luiz de França Costa Lima Filho. – 2012.

141 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2012.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura. 3. Historismo. 4. Ética. 5. Historiografia. 6. Teoria da História. 7. Filosofia da história. I. Lima Filho, Luiz de França Costa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para Laura e Katerina

“...e o afã com que esta disciplina vem sendo praticada há vinte anos, desde a morte de Hegel, seria frutífero se nos tornássemos conscientes de que a ética tem uma relação com a teoria da história, que o mundo ético é o mundo da história. A ética seria a verdadeira filosofia da história”.

“... und vielleicht würde der Eifer, mit der gerade diese philosophischer Disziplin seit 20 Jahren, seit Hegels Tode, betrieben wird, fruchtbar sein, wenn man sich bewusst würde, dass die Ethik ein Verhältnis zur Historik hat, dass die ethische Welt die Welt der Geschichte ist. Die Ethik wäre die rechte Philosophie der Geschichte” (J. G. Droysen, *Historik*, 55)

“Com, efeito, essa é a razão porque não são todas as coisas determinadas pela lei; pelo fato de haver alguns casos [e situações] em relação aos quais é impossível estabelecer uma lei, é necessária a existência de um decreto especial; pois aquilo que é ele próprio indefinido só pode ser medido por um padrão indefinido, como a régua plúmbea usada pelos construtores de Lesbos; tal como essa régua não é rígida, podendo ser flexibilizada ao formato da pedra, um decreto especial é feito para se ajustar às circunstâncias do caso” (Aristóteles, *EN* 1137b 29-34)

## Agradecimentos

Agradeço a Luiz Costa Lima a orientação cuidadosa, as inusitadas sugestões bibliográficas e a constante motivação. Agradeço a Marcelo Jasmin o acompanhamento e a generosidade com a qual divide o seu conhecimento. Suas reflexões inspiraram muitas das discussões levantadas nesta dissertação. A Pedro Caldas que mostrou o caminho até Droysen evitando que tropeçasse em obstáculos elementares (apontando ainda para o grande desafio que seria discutir a ética droyseana). A Arthur Assis que corrigiu alguns de meus enganos. A Ricardo Benzaquen os comentários eruditos e criativos que continuam a dissipar densas dúvidas.

Aos coordenadores do programa, Maria Elisa Sá e João Masao Kamita, agradeço o incentivo e a estrutura que têm proporcionado. A Edna agradeço a prontidão, a eficiência e o carinho. A CAPES e a PUC-Rio as bolsas de estudo que possibilitaram a realização deste trabalho.

Aos colegas, Goshai Loureiro, Gabriel Silva, Laíse de Araújo, Aline Magalhães Pinto, Mannuella Luz, Vitor de Oliveira, Márcia Furriel, Cristiane Furtado e Carlos Taveira, agradeço as conversas na PUC e em seus arredores.

Aos amigos de sempre, Elisa Pessoa, Amapola Rios, Valeska de Aguirre, Pedro Albuquerque, Tiago Leitman, Rita Ventura, Maria Lerer, Franziska Helmreich, Peter Piltz, Francesca Staasch, Winta Yohannes, Laurens Beck, Michaela Grüber e Antoine Cretton, agradeço os preciosos momentos de convivência.

A Ingrid, Fritz, Andreas, Felicitas, Max, Lucia, Paulo, Vitor, Roberta e José, a divertida família. A Lucia, o tempo proporcionado. A Fritz, Laura e Katerina, a companhia.

## Resumo

Sammer, Renata; Lima Filho, Luiz de França Costa. **A Ética Historista de Johann Gustav Droysen**. Rio de Janeiro, 2012. 141p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação é dedicada à proposta de Johann Gustav Droysen de fundar uma disciplina, a história, na ética. Portanto nos concentraremos em sua principal obra teórica, a *Historik*. Consideraremos inicialmente o contexto do pensamento histórico alemão do século XIX, e, em um segundo momento, a filosofia kantiana como o fundamento da *Historik* droyseana (sendo Humboldt a ponte entre ambos, como não deixou de notar o próprio Droysen). Em terceiro lugar consideraremos a ética aristotélica com a qual Droysen mantém um denso e constante diálogo. Examinando estes tópicos, estabeleceremos os elementos fundamentais da ética droyseana – o particular “ser Eu” (*Ichsein*), o geral “Eu da humanidade” (*Ich der Menschheit*) e os “atos de vontade” (*Willensakte*) – e sua singular relação com a experiência e com o pensamento históricos. Finalmente, nos perguntaremos se Droysen de fato estabeleceu uma filosofia política moderna ao delimitar o cosmos do “mundo ético-histórico”. Como conclusão deste trabalho, apresentaremos a *Historik* de Droysen como uma ética (historista) moderna.

## Palavras-chave

Historismo; Ética; Historiografia; Teoria da História; Filosofia da História.

## Abstract

Sammer, Renata; Lima Filho, Luiz de França Costa (Advisor). **The Historicist Ethics of Johann Gustav Droysen**. Rio de Janeiro, 2012. 141p. MSc. Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation is dedicated to Johann Gustav Droysen's suggestion to install the discipline of History on ethics. Therefore we shall concentrate on his theoretical work, *Historik*. Firstly, we will consider the wider context of German XIX<sup>th</sup> century historical thought, secondly the Kantian philosophy as the foundation of Droysen's *Historik* (von Humboldt being the link between them, as Droysen noted himself), and thirdly the Aristotelian ethics with which Droysen maintains a vivid dialogue. By examining these topics, we will establish the fundamental elements of Droysen's ethics – the particular “be I” (*Ichsein*), the general “Humankind I” (*Ich der Menschheit*) and the “acts of will” (*Willensakte*) - and their singular relations with historical experience and thought. Finally, we will raise the question whether Droysen did design a modern political philosophy by delimitating the cosmos of the “ethical-historical world”. As a conclusion we will present Droysen's *Historik* as a modern (historicist) ethics.

## Keywords

Historicism; Ethics; Historiography; Theory of History; Philosophy of History.



## Sumário

1. Introdução: <i>Historik</i> e Historismo	11
2. O mundo histórico: <i>sittlich, ethisch, moralish</i>	20
2.1. A tradição kantiana: um caminho bifurcado	27
2.1.a. <i>A natureza humana</i>	27
(I) <i>A formação do mundo ético-histórico</i>	27
(II) <i>Lógica, Física, Ética</i>	33
2.2. Os limites da moral kantiana	39
2.3. Autonomia kantiana e heteronomia droyseana	41
3. A <i>Historik</i> , uma ética antropocêntrica	46
3.1. Sabedoria Prática e Sabedoria Filosófica	46
3.2. A ação: via histórica e via teórica	47
3.3. As duas tradições do direito natural	51
3.3.a. <i>Nietzsche, Droysen e a objetividade eunuca</i>	55
4. A <i>Historik</i> , uma ética historista	59
4.1. A finalidade da história	61
4.1.a. <i>Eudaimonia</i>	61
4.1.b. <i>O lógos como finalidade</i>	67
4.2. Elementos fundamentais da ética droyseana	70
4.2.a. <i>O ser-Eu (Ichsein), o Eu da Humanidade (Ich der Menschheit)</i>	70
4.2.b. <i>Os Atos de Vontade (Willensakte)</i>	75
4.2.c. <i>As três comunidades humanas</i>	78
4.3. A política da lembrança	81
5. Por uma filosofia política moderna	89
5.1. O <i>kosmos</i> do mundo ético	92
5.2. <i>Systematik</i> : o <i>kosmos</i> do historicamente investigável	95
5.2.a. <i>Quatro causas, quatro porquês</i>	97

5.3. <i>Methodik e Systematik:</i>	
seus materiais, suas formas, seus agentes, seus fins	104
5.3.a. <i>A interpretação e a indagação sobre os começos</i>	105
5.3.b. <i>A exposição</i>	108
5.4. Coesão ética	117
6. Conclusão: A tragicidade da teoria da história de J.G. Droysen	127
7. Bibliografia	132

## Introdução: *Historik* e Historismo

Esta dissertação busca elucidar a proposta de Johann Gustav Droysen (1808-1848) de fundar uma disciplina, a história, na ética. Para tanto consideraremos principalmente a sua grande obra teórica, a *Historik*, composta por um conjunto de preleções proferidas entre 1857 e 1882<sup>1</sup> além dos dois compêndios publicados pelo autor que organizam de maneira sucinta as reflexões desenvolvidas ao longo de suas preleções (1857/58 e 1882). Redigida em pleno século XIX, na Alemanha, a teoria da história (*Historik*) de Droysen é um dos poucos trabalhos de cunho teórico - senão o único - gerados no período<sup>2</sup>. Droysen foi aluno de Hegel, quando professor foi colega de Ranke e deu aula a Burckhardt e a Meinecke. Contudo, apenas no trabalho de Humboldt Droysen reconhece a possibilidade de existência de uma disciplina que, apesar de sua caudalosa produção e significância política, encontrava-se em estado de grande confusão epistemológica. Motivado por esta constatação, Droysen buscaria fundar na ética uma metodologia própria à história.

Por ressaltar uma problemática posta em evidência pelo historismo alemão, gostaríamos de introduzir o exame da teoria droyseana, com uma breve exposição sobre o conceito de historismo, célebre pelas suas múltiplas, por vezes contraditórias, definições. De fato, há sempre algo que foge à definição proposta, seja ela qual for, como exceções que confirmam regras. Com frequência resolvemos as impropriedades das definições que aí se aventuram com a vaga, porém não falsa constatação de que o historismo representa a “cultura histórica moderna”. Já a tradução do alemão *Historismus* é problemática. O conceito foi traduzido para o inglês como *Historicism* e amplamente divulgado pelo notório livro de Sir Popper [K. Popper, (1957) 1980]. Ao retornar à língua alemã inseriu-se ao lado do precursor *Historismus* como *Historizismus* (Cf. J. Rüsen e F. Jeager, 1992: 7-8). Assim, o Historismo dividiu-se em dois: Enquanto o *Historismus* vinha associado, ao menos desde a grande obra de Friedrich Meinecke, ao idealismo alemão [F. Meinecke (1936) 1982], o *Historizismus*

---

<sup>1</sup> Estas foram inicialmente publicadas por R. Hübner (1936) e posteriormente (de forma mais completa), por P. Leyh (1977). A edição de R. Hübner foi traduzida para o espanhol, cf. J. G. Droysen (1936) 1983.

<sup>2</sup> J. Rüsen aponta com frequência para as “Considerações sobre a história universal” (*Weltgeschichtlichen Betrachtungen*), 1905, de J. Burckhardt, Cf. J. Rüsen, 1992, p.54.

passou a referir-se à filosofia hegeliana e ao materialismo histórico a ela associado. A historiografia de língua inglesa recuperou recentemente o termo *historism*, como podemos notar nos trabalhos de Hayden White, Frank Ankersmit e da contemporânea escola de Groningen<sup>3</sup>, mas, ao fazê-lo refere-se fundamentalmente à historiografia de Ranke e de Humboldt, logo à definição de historismo proposta por Meinecke, reservando o conceito de historicismo para Hegel e Marx. O medievalista e teórico alemão Otto G. Oexle dirigiu fervorosa crítica à interpretação por Meinecke do conceito. Ao submeter o “historismo como corrente cultural e intelectual” (o “historismo I”, segundo o autor) à concepção idealista da história (“historismo II”), nota Oexle, Meinecke deixara de compreender o historismo como “fenômeno constituinte da modernidade” [O. G. Oexle, (1996) 2001: 98]. Para Oexle, que compreende o historismo de maneira ampla, como “cultura histórica moderna” (Id., 33-34), o idealismo alemão, o positivismo e o materialismo histórico seriam partes distintas de uma mesma consciência histórica. Desta maneira, antes de insistir sobre as diferenças entre estas três vertentes, nos cabe buscar compreender quais características as une finalmente<sup>4</sup>.

Georg Huppert notou que a expressão “consciência histórica” embora abrangente o suficiente para que a utilizemos com conforto, peca pela imprecisão. Se ela tem por mérito evitar as ambiguidades do historismo alemão, ela não oferece uma nova definição do conceito. De fato, ao tratarmos da “consciência histórica moderna” estamos antes propondo questões sobre suas origens e seus fundamentos (G. Huppert, 1970: 151-52). Assim, ao contrário de Meinecke que compreende o historismo como um movimento sem precedentes, Huppert defende a hipótese de que o século XVI europeu já possuía uma consciência histórica semelhante à historista. De fato, a sua célebre “A idéia de uma história perfeita” (*The idea of perfect history*, 1970) reconhece entre os juristas, poetas e historiadores da Renascença francesa, uma consciência histórica que nada deve à consciência de um Herder. A origem desta

<sup>3</sup> Cf. H. White, 1985 cf. em particular o capítulo dedicado a Ranke; F. Ankersmit, 2005, entre os teóricos de Groningen, cf. em particular as publicações do *Journal of the Philosophy of History* e os artigos de H. Paul, 2008.

<sup>4</sup> Uma reconsideração dos historismo nos leva a rever a sua crise. Afinal, esta anuncia a superação da maneira como a escola crítica rankeana compreendia a história ou um possível prolongamento do historismo clássico sob novas formas? Ver por exemplo os trabalhos de H. Paul sobre o tema que indica: Se a prática historista clássica consistiu em “superar a contingência” (*Kontingenzbewältigungspraxis*) a crise vivenciada por essa mesma tradição inaugura uma “cultura de experiência da contingência” (*Kontingenzerfahrungskultur*). A terminologia é de H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse: Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1977 *apud* H. Paul, JPH 2008, p. 82.

consciência pode ser identificada entre os juristas quinhentistas e na consequente suspeita que esses estudiosos direcionaram gradativamente à doutrina do direito natural (G. Huppert, 1970: 152-54). Étienne Pasquier, em suas “Pesquisas” (*Recherches*, 1607), já questionava: “Não posso julgar se todas as leis que resultam deste instinto para a preservação da sociedade são fundadas na natureza ou apenas na opinião” (*apud* G. Huppert, 1970: 154-55). Concluindo desta maneira que “[o] Homem não tem natureza, apenas história” (*apud* Id. *Ib.*, 156). Logo a idéia de que as leis são um produto da história já teria sido pensada pelos juristas, poetas e historiadores franceses do século XVI. Esta não poderia ser portanto, nota ainda Huppert, uma inovação historista.

Se o historismo encontra suas origens no estudo das leis, na Revolução Francesa ou no advento da sociedade industrial nos é impossível (e, de fato, desnecessário) responder ao certo. É interessante contudo pensar a filosofia moderna do direito natural e o racionalismo cartesiano como um “estranho” intervalo entre a Renascença francesa e o historismo alemão (G. Huppert, 1970: 166)<sup>5</sup>. Contudo, a tese de Huppert reconhece que, tendo os juristas franceses perdido a batalha contra o direito natural, o historismo teve que ser reinventado no século XIX (G. Huppert, 1970: 170). A sua grande contribuição é que, a partir de sua obra seminal, a consciência histórica moderna não pode mais ser compreendida como um produto da “revolução científica” (A. Koyré, 1939), pois “o método moderno de explicar o passado”, conclui, “foi criado no século XVI” (G. Huppert, 1970: 181).

Há entretanto uma novidade fundamental na crítica que faz Herder à filosofia da história de Voltaire propondo uma outra filosofia da história, desta vez “para a educação”, da humanidade (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774). O conceito de “prejuízo” (*Vorurteil*) que Herder introduzira sem contudo abrir mão da Providência divina como força capaz de coordenar os acontecimentos históricos seria decisivo para a cultura historiográfica que se desenvolveria na Alemanha de então. Ranke daria continuidade à filosofia herderiana dotando-a de uma sólida escola crítica. Friedrich Meinecke, ao buscar as origens do historismo alemão, teria dado demasiada ênfase à crítica rankeana à filosofia de Hegel subsumindo de maneira precipitada como não deixaria de notar Otto Oexle, o

<sup>5</sup> Se para Huppert este intervalo permanece “estranho” é oportuno lembrar que W. Dilthey, ainda no fim do século XIX, já notara que este intervalo teria sido motivado pela fragmentação da Reforma e a consequente busca de uma religião natural fundada na razão. Cf. “O sistema natural das ciências do espírito no século XVII” (1893) in “Obras completas” (*Gesammelte Schriften*), vol. II, 1914.

historismo ao idealismo alemão. Afinal o historismo não pode ser também identificado ao materialismo histórico ou ao positivismo? Não estão aí em jogo questões semelhantes às que teriam levado Hegel a elaborar uma “filosofia absoluta” capaz de por ordem na desconcertante variedade das filosofias românticas? Em outras palavras, não seria o historismo a busca do acordo entre contingência histórica e princípios universais que as organizem? Examinaremos estas hipóteses posteriormente com maior cuidado.

Por hora basta notar que, para que possamos dar a Droysen o que é de Droysen, i.e., o merecido adjetivo de “historista”, é preciso que sejamos capazes de alargar a definição corrente deste conceito, nele reconhecendo não apenas o idealismo alemão, mas ainda, acreditamos, o ressurgimento, ao menos em Droysen, de uma ética de inspiração antiga elaborada como crítica à doutrina do direito natural setecentista<sup>6</sup>. Desta maneira, é possível considerar Droysen ao lado de seus colegas historistas. Não que suas obras ou concepções historiográficas sejam semelhantes. Ao contrário, seus métodos críticos e suas posturas políticas são fundamentalmente distintas. Contudo, há certa semelhança entre algumas preocupações manifestas por todos relativas ao lugar do indivíduo, de Deus, da nação alemã, da verdade ou da Providência no aparente desenrolar da história. Se ao abordar o difícil conceito de historismo nos concentraremos em Droysen, é porque este identificara já em meados do século XIX nas aporias da historiografia a origem da confusão metodológica que caracterizaria a modernidade. Neste sentido, Droysen permanece um autor extremamente atual. A própria fluidez do moderno conceito de historismo revela o quanto desconhecemos da teoria de Droysen e o quão surdos permanecemos diante de sua insistência em fazer da historiografia uma ética moderna.

Frank Ankersmit contribuiu recentemente para a reflexão sobre o conceito de historismo com um artigo sobre Edmund Burke (2002) onde investiga as influências da filosofia aristotélica sobre o historismo alemão (F. Ankersmit, 2002: 35-59; Cf. Id. 2005: 339). Embora subterrânea nos anos em que a filosofia do direito natural

---

<sup>6</sup> Note-se apenas que a recuperação da filosofia antiga como crítica à moderna doutrina do direito natural é questionável, pois, como já notara Dilthey no ensaio acima citado (nota 5), tal direito natural setecentista tem sua origem no estoicismo romano. Esse ponto de vista foi recentemente sustentado por filósofos como Hans Blumenberg, "Selbsthaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlich Rationalität", e Dieter Henrich, "Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit", ambos em *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, organizado por Hans Ebeling, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 303-313 e 144-207, respectivamente. Contudo, seja a querela antiga (entre gregos e romanos) ou moderna (entre o direito natural e a ética situacionista de Droysen), permanece válido o debate aqui proposto.

moderna foi introduzida na Alemanha - sua presença pode ser identificada, por exemplo, na filosofia de Christian von Wolff (1679-1754) -, a filosofia aristotélica teria ressurgido durante o século XIX sob a forma de uma curiosa síntese entre a aristotélica *Kameralistik*, uma espécie de “doutrina dos deveres do Estado”, e a moderna *raison d'état*. Para Ankersmit, foi apenas uma ambiguidade intrínseca à ética aristotélica, *i.e.* a inevitável finalidade que orienta toda sabedoria prática, que determinou a maneira como lidamos com o nosso passado e como relacionamos história e política (F. Ankersmit, 2002: 57-59).

Independente da crítica que será feita à proposta de Ankersmit, a sua reflexão nos interessa à medida que reconhecemos também na obra de Droysen forte influência aristotélica. Também atento ao ressurgimento da filosofia aristotélica na modernidade, Alasdair MacIntyre levantou a hipótese de que o Iluminismo teria interrompido uma tradição de filosofia ética aristotélica milenar dotando os conceitos de “bem”, “imperativo” e “verdadeiro” de uma inconsistência sintomática, o que afinal explicaria a facilidade com a qual Nietzsche veio a derrubar seus fundamentos. Desta maneira, o Iluminismo teria suprimido uma longa tradição de filosofia ética aristotélica, não sem algumas graves consequências para o seu amplo projeto filosófico. Se Ankersmit vê no historicismo alemão o ressurgimento da filosofia aristotélica, MacIntyre, contudo apenas indica ser necessário resgatar, para que possa ser elaborada uma crítica consistente à modernidade, a filosofia ética aristotélica e sua dispersa tradição<sup>7</sup>.

Aristóteles é o autor mais citado na *Historik* e, portanto, revisitar a ética do filósofo grego faz-se fundamental. Não se trata de propor um estudo que compare analiticamente os dois autores, Droysen e Aristóteles, mas sim de identificar a crítica que faz Droysen à modernidade através do modelo ético antigo. A *Historik* é afinal uma particularíssima combinação de teoria da história e ética antiga que em muito contribui para a reflexão ao redor dos paradigmas fundadores de nossa disciplina.

---

<sup>7</sup> Cf. A. MacIntyre (1981) 2010: 112. Este é, em pouquíssimas palavras, o projeto de MacIntyre. Vale aqui notar o aumento significativo dos estudos dedicados à filosofia de Aristóteles que, devido ao sua caudalosa produção, já pode ser identificado como neo-aristotelismo. “Debate inicialmente alemão que se estendeu ao mundo anglo-saxão, e no qual os italianos, mais do que os franceses, ocupam uma posição de observadores sagazes, capazes de arbitrar com conhecimento de causa sobre a genealogia e o aristotelismo real dos pontos de vista”, nota Barbara Cassin (1997) 1999. Cf. M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg am B., 1972-74 (2 vol); W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, 1986; E. Berti, *Aristóteles no século XX*, São Paulo, Loyola: 1997; F. Volpi, “Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme”, in *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. Organização de P. Aubenque, Paris, PUF: 1993, pp. 461-84.

Distinguindo-se da jurisprudência renascentista, o historismo busca não apenas o reconhecimento da historicidade de nossos hábitos, leis e costumes, mas ainda o desvelamento da “idéia histórica”, i.e., da particularidade de cada Estado, capaz de orientar as ações dos homens públicos. A história substituiria assim, nesta moderna versão da ética aristotélica, a sabedoria filosófica, indicando ao indivíduo a finalidade de suas ações. De fato, considerando o historismo como uma leitura moderna da ética aristotélica (e particularmente de suas sabedorias prática e filosófica) é possível clarificar algumas particularidades do movimento. Contudo, se Ankersmit não faz alguma distinção entre as “idéias históricas” rankeanas – discerníveis “do topo de uma montanha” - e os demais historismos, mantendo-se assim fiel à definição do conceito proposta por Meinecke em 1936, há uma diferença não negligenciável entre, por exemplo, a concepção historiográfica rankeana e a droyseana. Para além da indução, Droysen reconhecerá a importância da interpretação em sua metodologia. A aceção historista da sabedoria filosófica aristotélica que, no caso de Ranke, por exemplo, poderia ser percebida “do topo de uma montanha”, terá em Droysen um destino diferente. Droysen, ao contrário, compreenderá a mobilidade de toda sabedoria, prática e filosófica, e, insistindo sobre esse ponto, buscará libertar o Homem do organicismo de sua concepção historiográfica. Tal intenção pode ser percebida na restauração que empreende da Ética no prisma do conhecimento moderno e na interpretação que faz do conceito de finalidade (*Zweckbegriff*). O reconhecimento de que a atenção dada ao particular é sempre acompanhada por uma idéia de totalidade sem, contudo depositar nessa idéia a solução do conflito, revela a habilidade do autor em reconhecer o aspecto trágico da existência humana. O debate entre Droysen e Ranke pode ainda ser compreendido como o debate entre duas interpretações distintas da tradição aristotélica na Alemanha oitocentista.

Neste sentido a obra de Droysen é fundamental, pois, redigida em pleno século XIX não pode ser encaixada com facilidade na definição que reconhece a cultura histórica oitocentista como adepta do método empático (*Einfühlung*)<sup>8</sup>. A empatia que se estabelece entre o historiador e seu objeto é apenas uma das etapas da hermenêutica droyseana que reservará à compreensão (*Verstehen*) e à interpretação das idéias lugar privilegiado na construção do conhecimento histórico. Talvez a

<sup>8</sup> Assim Gadamer e Ankersmit; Cf. H.-G. Gadamer, 2003, pp. 288-90 ; F. Ankersmit, 2005, pp. 193-239. Cf. F. Meinecke, 1982. Entre os que optaram por ampliar o conceito de historismo reconhecendo já no século XIX a convivência de concepções historiográficas distintas Cf. F. Jaeger e J. Rüsen, 1992; R. Koselleck, 2006, p. 161-63; W. Schultz, 1977.



difficuldade em compreender Droysen resida justamente na impossibilidade de acomodá-lo entre os idealistas alemães adeptos do método empático ou entre os niilistas novecentistas que não mais reconhecem critérios de verdade absolutos. De fato, como ficará claro ao longo de nossa investigação, ao reduzir a ênfase dada à crítica pelo modelo do conhecimento histórico oitocentista, outorgando à interpretação das idéias a centralidade no método histórico, Droysen reconhecerá a verdade histórica não mais no desvelamento crítico do passado, mas na própria compreensão humana. Ainda que a crítica das fontes seja uma etapa fundamental para a formação do conhecimento histórico, mantendo sempre as fontes o seu “poder de veto” (R. Koselleck, (1979) 2006: 188), a interpretação seria a “essência do método histórico” (J. G. Droysen, 1977: 22). Buscando dar conta da especificidade do pensamento de Droysen, Pedro Caldas propôs ultrapassar os “limites do historicismo” adotando o conceito de *Bildung* para a análise que faz da obra de Droysen (P. Caldas, 2006: 139). A proposta é interessante, pois a *Bildung*, por ser “inconclusiva e potencialmente ativa” (Id. Ib., 149), traduz com propriedade a dimensão formativa da hermenêutica droyseana e o presentismo de sua teoria.

Os parágrafos seguintes buscam contribuir para a reflexão ao redor do conceito de historicismo à medida que adentramos a reflexão teórica de Droysen. Ainda, há um conceito fundamental que alia estes dois extremos da investigação, a ética, e que a orienta.

Compreender a *Historik* como uma ética moderna, portanto é o exercício que nos propomos aqui levar adiante. A hipótese de Ankersmit, que reconhece no historicismo o ressurgimento da filosofia aristotélica na Alemanha oitocentista, e a constatação de MacIntyre de que uma crítica consistente à modernidade deve inspirar-se nessa filosofia orientam a suspeita advinda já durante as primeiras leituras de Droysen e com frequência renovada de que, na profusão de citações de Aristóteles que acompanham a reflexão de Droysen na *Historik* reside um moderno aristotelismo expresso sob a forma de uma teoria da história. Neste contexto, a obra de Droysen é inestimável, pois não lida apenas com as aporias do historicismo, mas constitui ainda uma crítica à modernidade sob a forma de uma filosofia política. Lembre-se que a ética é o conceito fundamental em sua teoria da história, essa seria, nos diz Droysen, “a verdadeira filosofia da história” (J. G. Droysen, 1977: 55). Se Droysen não abre mão da filosofia kantiana e da importantíssima revolução (semelhante à copernicana) que esta conduzira, ele não deixará de retornar à Grécia antiga para buscar em

Aristóteles os fundamentos de uma ética (histórica) moderna. Esta, a seu ver, não poderia abrir mão do método histórico. Nosso objetivo aqui será explorar este conceito fundamental, sem esquecer que a *Historik* tem por objetivo oferecer uma ferramenta (*Organon*) para os historiadores e para aqueles que se interessam pela história.

Enquanto buscávamos estabelecer o conceito de ética em Droysen, surgiram como fundamentais e esclarecedoras a filosofia moral kantiana e a ética aristotélica. De fato, Droysen dialoga com essas filosofias ao longo da *Historik*. Como permanece humanamente impossível lidar com a seriedade exigida no espaço de uma dissertação de mestrado com as éticas aristotélica, kantiana e droyseana enquanto a boa compreensão da ética droyseana exige que conheçamos as éticas mais antigas, optamos por visitá-las ainda que brevemente a fim de estabelecer as referências com as quais Droysen nos apresenta a sua ética. Mantivemos contudo tais referências pontuais, concentrando-nos sobre a ética droyseana. Como ficará claro ao longo desta dissertação algumas considerações de Droysen são dificilmente compreendidas sem um conhecimento prévio do que diziam seus antecessores.

Para compreender a obra teórica de Droysen é importante considerar que a sua concepção de história compreende uma idéia de progresso histórico, e, simultaneamente, uma crítica à modernidade. Veremos que esta aparente ambiguidade faz-se possível pela reformulação proposta por Droysen à disciplina. A crítica à modernidade é possível pela recusa do dogmatismo com o qual a filosofia iluminista propagava-se pelo continente e, pela acusação dirigida ao modelo do conhecimento bidimensional adotado pelos modernos (cindido entre a física e a lógica). Ainda, a idéia de progresso pode ser mantida uma vez que a história participa da formação ética (pela experiência) do indivíduo prudente, e, em escala maior, do “Eu da humanidade” (*Ich der Menschheit*). Para que tal proposta se esclareça é importante acompanhar os passos dados ao longo desta dissertação. Vale ainda notar que Droysen não abandona a idéia de Deus em sua concepção de história, mas há uma fronteira explícita entre o conhecimento histórico e o conhecimento especulativo. No âmbito do conhecimento histórico, que pertence à ética, a formação ética da humanidade é um *affaire* exclusivamente humano.

Daremos continuidade a nossa investigação com algumas considerações sobre o adjetivo que qualifica as forças, as esferas e o mundo histórico na obra de Droysen:

*sittlich*. (2) Por nós traduzido como “ético(a)”, o qualificativo contudo guarda certa particularidade que pode nos ajudar a compreender a concepção historiográfica de Droysen. Em seguida, examinaremos as influências kantianas de Droysen. Se a filosofia kantiana possibilita a construção de uma teoria da história, há contudo uma distinção fundamental a ser feita entre o moralismo kantiano e a ética droysena, distinção esta indicada pelo próprio Droysen. (3) Desta maneira adentraremos um dos mais vigorosos debates historistas verificado entre, por exemplo, a filosofia de Kant e as considerações de Burke sobre a Revolução Francesa (1790).

Por trás desta discussão identificamos com Ankersmit, toda a problemática advinda pela interpretação moderna das sabedorias prática e filosófica aristotélicas. (4) Consideraremos em seguida a ética aristotélica que nos auxiliará a compreender os elementos fundamentais da ética droyseana. Entre eles, o ser-Eu (*Ichsein*), o Eu da humanidade (*Ich der Menschheit*) e os atos de vontade (*Willensakte*). Por fim, (5), nos perguntaremos se Droysen buscou elaborar, e se assim o fez, se de fato elaborou, uma filosofia política moderna. As referências desta discussão não estão apenas em Droysen, embora sua filosofia permaneça como tronco principal do qual se originam as reflexões aqui expostas. Nosso objetivo é compreender como pode ser a ética a verdadeira filosofia da história e, por fim, como a teoria da história droyseana pode ser compreendida como uma ética (historista) moderna.

## O mundo histórico: *sittlich, ethisch, moralisch*

O historiador deve possuir uma formação ampla; conhecer o que seja possível (*wo möglich alles wissen*), “deve buscar alcançar a alta formação humana (*der Höhe menschlicher Bildung*) [J. G. Droysen, 1977: 3]. Deve conhecer as ciências da natureza, filosofia e teologia, pois tudo o que é humano possui em si um momento que é de natureza histórica (Id. Ib., 4). Para que apreendamos a pensar historicamente não basta apenas que apreendamos a executar com precisão a pesquisa histórica ou redigir com destreza e exatidão a narrativa que a sucede. Pensar historicamente significa pensar as formações das forças éticas (*sittlichen Mächte*), demonstrar capacidade em reconhecer nas suas diversas formações as suas respectivas verdades. Se um historiador é um cientista ou um artista, se deve ser imparcial ou parcial, se deve fundar sua pesquisa em leis gerais ou em fatos reais são, nos diz Droysen já nas primeiríssimas linhas da *Historik*, *aporematas*, i.e. alternativas equivalentes (Ib., 4). Se estas questões não podem ser respondidas, é porque estão mal colocadas. A reformulação da questão histórica e a restauração das estruturas da disciplina serão portanto os objetivos de Droysen ao longo da *Historik*. Os seus primeiros capítulos são dedicados ao delineamento de seu método (“Die Geschichte und die historische Methode”). A *Historik*, nota, é uma ciência empírica, e por isso Droysen dará início à sua reflexão de maneira empírica, perguntando-se sobre os significados que a história (*Geschichte*) assume entre nós (Ib., 7). Afinal, o que significa pensar historicamente?<sup>9</sup> Aqui, Droysen nos apresenta dois pontos fundamentais em sua concepção historiográfica que o acompanharão ao longo de sua reflexão. São eles: “o indivíduo é um resultado histórico (*geschichtliches Ergebnis*) e, apenas o que do passado ainda não é passado pode ser identificado como passado, i.e., o “passado não-passado” ou o “passado presente” (*unvergangen Vergangenheit*) (Ib., 7). Há contudo uma grande confusão metodológica entre os que se dizem historiadores: fala-se de

---

<sup>9</sup> Este é o título da tese de doutorado de P. Caldas. Para uma ampla resposta à questão cf. P. Caldas, 2004.

“desenvolvimento histórico” (*historischer Entwicklung*), de “coesão orgânica” (*organischen Zusammenhang*), de “causas e efeitos” (*Ursachen und Folgen*) sem perceber o quanto antecipa-se assim o resultado obtido.

De seu presentismo e do reconhecimento do indivíduo como resultado histórico pode-se compreender a importância da representação e da interpretação na teoria da história que Droysen aqui anuncia. E, se Droysen reconhece os alcances da Escola Crítica de Niebuhr e Ranke, ele repreenderá a pretensão por ela demonstrada de alcançar assim “fatos puros” (*reine Tatsachen*) (Ib., 11). A função da crítica é organizar o material para a interpretação (Ib., 12), pois “a essência do método histórico”, diz, “é compreender investigando, é a interpretação” (Ib., 22). Parece-me contudo precipitado identificar no presentismo de Droysen um rompimento com a metafísica. Apenas enquanto “rompimento com a idéia de verdade imediata”<sup>10</sup> é possível considerar um possível rompimento com esta tradição. Antes de ver o que há de Heidegger em Droysen como o fez Gadamer<sup>11</sup>, gostaríamos de notar com as palavras de Carlo Antoni sobre a teoria da história droysiana: “Pode-se buscar e pressentir o mundo ético, o eterno e o absoluto, mas não alcançá-los” (C. Antoni, 1963: 115). Isto é, se não há um claro rompimento com a metafísica em Droysen, há contudo a separação entre os ramos do conhecimento (ética, física, lógica) que garantiria a distinção entre a reflexão teológica e a historiográfica. Todavia, as grandes idéias, comuns aos homens de verdade e de divindade terminariam por dar sentido a uma “busca imanente” colocando assim em movimento o mundo histórico.

“É uma frase profunda de nossa religião Deus ser a verdade. O Homem não é a verdade, mas sua imagem (*Abbild*); tem a idéia da verdade e, em sua busca da verdade, não desenvolve essa idéia em conhecimentos avançados e audaciosos. Mas essa busca lhe é imanente, está na essência do espírito, que se fecha em si mesmo, o ser eu (*Ich sein*) deve se ter como totalidade”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Para W. Schultz o historicismo (cito as palavras de P. Caldas): “(a) “criou um campo autônomo para a ciência histórica; (b) o historicismo representou um rompimento com a metafísica, algo que, para ele, significa o rompimento com a noção de verdade imediata; (c) o historicismo incentivou uma remissão à interioridade” ponto este que Pedro Caldas, citando-o, opta por reescrever: “processo de individuação” (P. Caldas, 2008: 108). Assim compreendemos o “fim da metafísica” associado ao historicismo e à filosofia historicista (presentista) de Droysen, i.e., como o rompimento com a noção de verdade imediata. Cf. W. Schultz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart: Klett-Cotta: 1977.

<sup>11</sup> „Após a segunda guerra mundial, o filósofo Hans-Georg Gadamer exaltou Droysen como o fundador de uma hermenêutica distintivamente moderna, diferente daquela de Schleiermacher, Hegel e Dilthey, a como antecipador do pensamento de Martin Heidegger“, H. White, 1987: 84. Cf. H.-G. Gadamer, „On the problem of Self-Understanding“ (1962) in *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley e Los Angeles, 1976: 48.

<sup>12</sup> J. G. Droysen, 1977: 325, “Es ist ein tiefer Satz unserer Religion, dass Gott die Wahrheit ist; der Mensch ist nicht die Wahrheit, aber ein Abbild von ihr; er hat die Idee der Wahrheit, und in seinem

O seu presentismo não é apenas a reação à inviabilidade cognitiva do programa rankeano, mas um apelo à esperança renovada e à conscientização dos indivíduos para sua função motora sobre a história. A história afinal, deve ser capaz de nos dizer algo, pois é fruto das mãos e dos espíritos humanos (*Menchenhand und Menschengest*). A história é caracteristicamente (e, poderíamos ainda dizer, exclusivamente) humana, entre o mundo natural e o mundo espiritual, ela participa de ambos (J. G. Droysen, 1977: 15). Em uma sucessão de formas assumidas por idéias que mobilizam um grande número de indivíduos, a história estabelece a sua constância e sua coesão. É o Homem que lhe empresta significado. Desta maneira a *Historik* trabalha com “hipóteses esclarecedoras” (*erklärendes Hypothesen*) e não com “leis dominantes” (*beherrschenden Gesetzen*). O indivíduo, que mais adiante se destacará como intérprete da história, por constituir uma totalidade em si, um “todo incompleto” (*unfertiges Ganzes*), participa simultaneamente dos mundos natural e espiritual. Se nossa compreensão é limitada pelo simples fato de sermos seres temporalmente confinados, cada indivíduo é um “exemplo” (*Beispiel*) de uma totalidade, e através deste indivíduo essa pode ser compreendida (Id. Ib., 28). Droysen não nos fala aqui de uma totalidade imutável, estática e misteriosa. Ao contrário, por estar presente em cada indivíduo esta é sempre uma totalidade relativa, uma *idéia* de totalidade. “Nós não apreendemos a totalidade absoluta, o Fim dos fins, mas em uma de suas manifestações, a nós compreensível, a compreendemos” (Ib., 30). As quatro causas aristotélicas – material, formal, eficiente, final - são aqui evocadas para esclarecer a relação que se estabelece entre indivíduo e totalidade. Esta relação caracteriza a ética droyseana e a teoria da causalidade aristotélica – veremos - estará presente ao longo de sua reflexão. A historicidade do sujeito que interpreta e o presentismo de sua concepção historiográfica nos são apresentados já ao início da *Historik*. Vejamos então como tal concepção podem gerar ferramentas para o trabalho historiográfico.

Ao abordar o sistema conceitual de Droysen é importante considerar uma dificuldade relativa à sua tradução que tem por mérito elucidar a sua concepção

---

Suchen nach Wahrheit entwickelt nicht diese Idee in immer weiteren und kühneren Erkenntnissen. Dies Suchen aber ist ihm immanent, es ruht in dem Wesen des Geistes, des sich in sich Schließen, Ich sein, sich als Totalität haben muss”.

historiográfica. Encontramos na língua alemã moderna os adjetivos *moralish*, *ethisch* e *sittlich*. Se *moralish* possui origem latina, particularmente nos *mores maiorum*, nos “costumes dos antepassados” que regiam a rotina da República romana, o adjetivo *Sittlich* possui a sua origem em *Sitte* que, oriundo do mundo germânico (*gemeingermanisch*), significa, como o antigo *mores*, “costume” (*Gewohnheit*), ou “hábito” (*Brauch*). O *Duden*, dicionário da língua alemã, reconhece ainda no adjetivo, ao lado de seu sentido “habitual” e “costumeiro”, o sentido “tribal”. O seu sentido moral é tardio, data do décimo quinto século. Também o *Wahrig*, reconhece em *Sitte* e em seus derivados, sentidos relacionados à moral associando ainda *Sitte* ao “bom comportamento” (*gutes Benehmen*). O dicionário etimológico da língua alemã – *Kluge* – sugere ainda que *Sitte* possui o exato significado da palavra grega antiga *Ethos*, i.e., o “hábito”. E embora a palavra grega tenha dado origem às éticas modernas, o seu sentido original limita-se ao que é costumeiro. É bem provável que Droysen estivesse ciente desta similitude, pois foi um grande conhecedor do grego antigo. Desta maneira, é possível entrever como Droysen, ao escolher *sittlich* como adjetivo para as forças e esferas que animam a sua teoria da história, busca enfatizar o sentido “costumeiro” e “situacionista” de sua ética histórica.

Pedro Caldas já notou em sua tese de doutorado, que embora o adjetivo alemão *sittlich* possa ser traduzido como “moral”, o incessante movimento das forças e esferas às quais se refere sugere que o traduzamos como “ético(a)” (P. Caldas, 2004: 23-24). De fato, não identificamos na ética droyseana absolutos aplicáveis a qualquer circunstância. Logo *sittlich* distancia-se do dogmatismo de seu semelhante latino, possui maior aptidão à historização do que a moral. A obra teórica de Droysen compreende a história como um conjunto de idéias, hábitos e costumes em constante transformação e, portanto, a tradução de *sittlich* como ética, embora os dicionários da língua alemã tendam a associar o termo à moral, nos parece ser como acima sugerido, apropriada. Contudo, *sittlich* por vezes refere-se aos costumes. Assim, se mantemos a tradução das expressões droyseanas “forças éticas” (*sittlich Mächte*) e “esferas éticas” (*sittliche Kreise*) já propostas por Caldas, indicaremos, quando necessário, o seu sentido relativo aos costumes. Basta por hora que notemos o incessante movimento que caracteriza o mundo ético (histórico) droyseano.

Parece-me, contudo importante estabelecer algumas ressalvas, pois *etisch* e *sittlich* aparecem por vezes lado a lado na teoria da história de Droysen nos forçando a identificar não apenas o sentido costumeiro do adjetivo, *sittlich*, mas a diferença

fundamental entre os dois. A distinção feita por Droysen logo ao início da *Historik* entre o *ethische Welt* e o *sittliche Welt* ainda que pontual, nos indica como o autor estruturará a sua ética. Fica claro, à medida que avança a reflexão droyseana, que para a boa compreensão de sua concepção historiográfica é preciso reconhecer a diferença entre estes dois mundos. É verdade que Droysen apenas a reconhece para negá-la mais adiante. Para identificá-los como expressões distintas de um mesmo universo. A trajetória que o autor fará para, após estabelecer a distinção entre os dois mundos, uni-los novamente não deixa de constituir uma crítica ao “falso dualismo” precipitadamente adotado pelas ciências humanas. Embora estes dois mundos possam ser apresentados paralelamente não existe entre eles uma relação hierárquica; um abarca o espaço da experiência humana (*sittlich*) enquanto o outro resulta do aprofundamento de sua compreensão (*ethisch*). Ambos encontram-se em movimento constante e não podem (nem devem) ser compreendidos separadamente. O mundo ético dos costumes (*sittlich*) é a configuração presente do mundo ético (*ethisch*) e a sua única via de acesso.

“O sistema ético (*ethisch*) de uma época é apenas uma versão especulativa e o resumo do conhecimento até aqui alcançado das forças éticas (*sittlich*); é apenas um meio, apenas uma tentativa de conhecer e pronunciar o devido e em constante devir (*Gewordene und Seiende*) a partir de seu conteúdo ético (*ethisch*), isto é, a partir de sua unidade e verdade. Certamente, uma verdade apenas relativa segundo a medida do até ali alcançado”<sup>13</sup>.

A história, lembra ainda Droysen, não investiga apenas o mundo ético, mas o mundo ético em movimento. E é por isso que, se o indivíduo relaciona-se com outros indivíduos participando assim das esferas éticas dos costumes (*sittlich*) - o Estado, a Igreja, o direito ou a linguagem. “O objeto de nossa ciência não é o mundo ético (*ethisch*) sem devir, não é o seu ser mas o seu devir”, nota ainda Droysen, “[o] que aqui encontramos, cada indivíduo, nação, arte, etc. é dotado de seu ser próprio, determinado e determinante, sua própria esfera de costumes (*sittlich*), se posso assim dizer, seu lado prático e técnico”<sup>14</sup>. As esferas éticas dos costumes (*sittlich*) seriam,

<sup>13</sup> J. G. Droysen, (1857) 1977: 203. “Das ethische System, irgendeiner Zeit ist nur spekulative Fassung und Zusammenfassung der bis dahin erreichten Erkenntnis der sittlichen Mächte; ist nur ein Mittel, nur ein Versuch, das Gewordene und Seiende nach seine, ethischen Inhalt, das ist nach seiner Einheit und Wahrheit zu erkennen und auszusprechen, freilich einer nur relativen Wahrheit nach dem Maß des bis dahin Erreichten”.

<sup>14</sup> J. G. Droysen, (1857) 1977: 37. “Nicht die ethische Welt ohne weiteres ist der Gegenstand unserer Wissenschaft, nicht ihr Sein, sondern ihr Gewordensein. Was uns da begegnet, der einzelne Mensch,



desta maneira, o lado “prático” e “técnico” do mundo ético, sua forma momentânea, a nós compreensível. Devemos atentar aqui para a dupla de adjetivos empregada por Droysen, “determinado e determinante” (*bestimmtes und bestimmendes*), pois esta dupla qualidade das configurações éticas (*sittlich*) indica o ponto onde se encontram os dois mundos. Em outras palavras, se o mundo ético leva consigo idéias capazes de determinar as configurações das relações humanas, este apenas pode vir a ser conhecido pela compreensão destas mesmas configurações. Estas, por sua vez, determinam o mundo ético. Partes determinantes deste mundo, gotas de um rio caudaloso segundo a imagem de Droysen, as “relações éticas” que estabelece o indivíduo são, em sua relação com a totalidade na qual se insere, a própria história [J. G. Droysen, 1977: 38-39].

Certamente coloca-se aqui o problema do relativismo de valores, uma vez que esta concepção historiográfica parece aceitar configurações distintas de uma ética mutante. Há contudo a possibilidade de identificar neste aparente caos elementos recorrentes que tornam assim possível a formação ética da humanidade.

“Apenas historicamente fecundam-se o conteúdo destas idéias éticas (*sittlich*) e sua expressão mais aproximada, i.e., elas não são como são mas o que são, elas são o historicamente acontecido, e elas acontecem e prosseguem sem descanso para continuar a acontecer. Certamente existiram em todos os tempos a Família, o Estado, etc., de forma explícita ou implícita, pois na natureza ética (*sittlich*) do homem está a necessidade, de que ele viva no Estado, Família, etc. Mas algo bem distinto é como estas formas e necessidades, estas idéias éticas (*ethischen Ideen*) foram formadas, e, nesta sua formação intermediária encontramos na história e historicamente - e não pela especulação e de maneira especulativa - o seu genuíno conteúdo e substância”<sup>15</sup>.

A ética droyseana não é um valor supra-histórico. Ela é antes inconstante, suscetível à oscilação cambiante dos costumes. Todavia, ela é capaz de coser épocas históricas distintas, representar sob uma única idéia acontecimentos diversos. É verdade que Droysen se referirá à ética como portadora de valores à qual fazemos

---

die Nation, die Kunst, der Staat, die Kirche usw., sie alle haben ihr eigenes bestimmtes und bestimmendes Sein, ihre individuelle sittliche Sphäre, ihre, wenn ich so sagen darf, praktische, technische Seite.”

<sup>15</sup> “Nur geschichtlich ergibt sich der Inhalt dieser ethischen Ideen und ihr approximativer Ausdruck; d.h. sie sind nicht, wie sie sind, sondern was sie sind, sind sie geschichtlich geworden, und sie werden rastlos fortfahren, weiter zu werden. Freilich hat es zu allen Zeiten die Familie, den Staat usw. Gegeben, wenn auch in verhüllter oder verhüllender Gestalt, denn in der sittlichen Natur des Menschen liegt die Notwendigkeit, daß er in Staat, Familie usw. Lebe; aber etwas ganz anderes ist, wie diese Formen und Notwendigkeiten, diese ethischen Ideen gestaltet waren; und diese ihre Gestaltung von Stufe, damit ihre eigentliche Füllung und Inhalt, diese finden wir in der Geschichte und auf geschichtlichem Wege, nicht in der Spekulation und auf spekulative Wege”. [Droysen, 1977: 202-03].

com frequência referência, que movimentam de certa forma, a rotina dos homens por inspirar-lhes a ação. Contudo, e Droysen é aqui bastante claro, estes valores são absolutos relativos e apenas podem ser compreendidos pela consideração do mundo ético em movimento, i.e. da história. O mundo ético não é um mundo espiritual imóvel que designa o significado das coisas terrenas assim como o mundo dos costumes não é apenas o reflexo deste espírito significante. De fato, ética e costumes são indissociáveis, relacionam-se entre si de maneira semelhante à relação estabelecida entre as sabedorias práticas e filosóficas na ética aristotélica. Se podemos associar ao mundo ético - que inspira e motiva a ação dos indivíduos - à sabedoria filosófica aristotélica, o mundo dos costumes - o mundo de nossa experiência - pode ser relacionado à sabedoria prática. O mundo ético é apenas um, assim como a ética é afinal, entre a prática e a filosofia, apenas uma. O mundo ético pode ser alcançado pela conhecimento de seu “momento ético” (*sittliche Moment*), que nos informa sobre o seu desenvolvimento até então. Há contudo um elemento comum, humano, capaz de coser estes distintos momentos. Como então compreender o movimento do mundo ético estando a nossa percepção empírica limitada ao presente? O que o integra se as configurações presentes deste mundo assim como suas idéias éticas são apenas verdades relativas, parciais e momentâneas? Como alcançar o “genuíno conteúdo e substância” das infinitas formações éticas?

Na teoria da história de Droysen a ética apresenta-se como portadora dos critérios de verdade, beleza e justiça que dominam certa época. “O sistema ético (*ethisch*) de uma época é apenas a circunstância especulativa e a soma do conhecimento até ali alcançado das forças éticas (*sittlichen Mächte*)” (J. G. Droysen, 1977: 203). A ética é portanto mutável como as esferas do mundo ético dos costumes (*sittlich*). Todavia, é parte da ética e de seu método histórico considerar as esferas éticas dos costumes em uma continuidade. É possível avançar aqui a hipótese com a qual trabalharemos ao longo do texto que aqui se inicia: o rompimento com a idéia de verdade imediata não impossibilita que a historiografia reconheça algo constante na história capaz de regê-la e orientá-la. Tal “ambiguidade”, que caracteriza também a ética aristotélica, está ao centro da ética droysena. Ambos são partes integrantes e fundamentais da filosofia droysena (e aristotélica) e, embora de natureza distinta, determinam-se mutuamente. Ainda, ambas as filosofias reconhecem o movimento e a flexibilidade de seus absolutos mas não são relativistas (veremos). Já na filosofia moral kantiana, veremos, a “antropologia prática” lida com o inconstante enquanto a

“moral” permanece inabalável. O mundo ético droyseano ou mesmo a sabedoria filosófica aristotélica (que nos ensina sobre os fins a serem alcançados em nossas deliberações), ao contrário da moral kantiana, são referências cujas formas modificam-se a cada nova deliberação ou a cada novo ato de vontade (*Willensakt*). Antes de alcançarmos a ética aristotélica e, através desta, a ética droyseana, creio ser importante buscar estabelecer a ética como conhecimento integrativo, tal qual nos propunha Droysen. O acréscimo da ética ao prisma do conhecimento moderno é curiosamente, veremos, uma idéia kantiana inspirada supostamente em Platão. Antes de alcançarmos a leitura droyseana de Aristóteles, é importante notar a influência da filosofia kantiana sobre a *Historik*, que, como não deixaria de notar Droysen, fundamenta a ciência que busca edificar.

## 2.1

### A tradição kantiana: um caminho bifurcado

**2.1.a. A natureza humana.** A atenção dada por Droysen à natureza humana que caracteriza como sensório-espiritual (*geistig-sinnliche Natur*) visa introduzir dois temas centrais em sua teoria da história. São estes: (I) como, devido a esta dupla natureza, os Homens constituem o mundo ético (*sittlich*); (II) como esta mesma natureza leva os Homens a dividir o conhecimento entre a física e a lógica, ignorando assim a tridimensionalidade do conhecimento e a face deste prisma reservada à ética.

**(I) A formação do mundo ético-histórico.** Pela experiência, nos diz Droysen, o ser humano é capaz de formar signos (*Zeichen*) e associá-los em sistemas (*Systeme von Zeichen*) constituindo assim um mundo de representações (*Welt von Vorstellungen*) [J. G. Droysen, 1977: 421]. É a qualidade humana que nos permite, lembra, caminhar no escuro tendo apenas o tato como sentido ativo. Por estarem à base deste mundo de representações, Droysen recorrerá à “energia específica” (*spezifische Energie*)<sup>16</sup> de nossos nervos sensórios a fim de explicar como esses

<sup>16</sup> Droysen adota aqui a expressão de J. Müller (1801-1858), *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere: nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leipzig, Éd. Cnobloch, 1826 e, do mesmo autor, *Über die phantastischen*

signos (*Zeichen*) são formados [Id. (1936) 1983: 8-9]. Este mundo de representações, entre o mundo sensível e o mundo inteligível, é identificado por Droysen como mundo ético (*sittlich*). “O trabalho da história permite ao homem reconhecer ‘no suor de seu rosto’ aquilo que ele é por suas aptidões naturais e, ao tornar-se o que é, ao passar a se reconhecer; ele faz do *genus homo* o ser humano histórico, ou seja, ético” [Id., (1882) 2009: 64]. Logo, as combinações de signos que estabelecemos através de nossos sentidos não são uma “cópias” (*Abbilder*) da realidade mas sim uma representação (*Vorstellung*) do que é e do que acontece “que se amplia e se complementa e se corrige incansavelmente” [Id., (1936) 1983: 10]. A natureza humana é portanto capaz de produzir empiricamente um vasto sistema de signos imotivados e ainda organizá-los espiritualmente (Id. *Ib.*, 14). E, embora a sua natureza espiritual o permita compreender a história, o homem encontra-se limitado ao seu presente, à experiência empírica de sua existência. Existe um aspecto do ser humano que nos liga aos demais animais, que nos faz compreender um grito de pavor e amar, como os macacos, os nossos filhos (*Affenliebe*). Mas não nos contentamos com esses atributos animais e criamos com as representações que construímos a partir de nossos sentidos, o mundo ético (*sittlich*). Este mundo sentimos e observamos já ao nascer, ele nos forma nos impondo sua força e nos forçando a reagir. Desta maneira, construímos e aprofundamos o nosso mundo de representações. Este mundo de representações que se move sem descanso, à medida que o homem vivencia novas experiências sobre o mundo, é portanto identificado por Droysen como a própria história. O mundo ético é o mundo histórico, nos diz ele com frequência. O que foi criado pela mão e pelo espírito humanos (*Menschenhand und Menschenggeist*) pode vir a ser por outros homens compreendido e esta acumulação de signos e de representações que se inicia já com as primeiríssimas sensações do recém-nascido e que renova-se de maneira constante e incessante é o que faz de cada indivíduo um “resultado histórico” (*historisches Ergebnis*).

O reconhecimento da natureza humana como sensório-espiritual dá continuidade a uma longa tradição de filosofia kantiana. Em 1770 Kant apresentou uma dissertação em latim sobre *A forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), na qual

---

*Gesichtsercheinungen Eine physiologische Untersuchung mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles über den Traum*, Coblenz, Éd. Hölscher, 1826. Cf. Droysen, (1882) 2002: 40-41; 1977: 421. Note-se aqui que também Müller, dedica-se ao estudo da filosofia aristotélica.

foram formuladas algumas de suas idéias fundamentais tais quais posteriormente apresentadas em sua primeira *Crítica* (1781). “Como introdução ou advertência, parece necessário dizer apenas que existem dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós”, escrevia Kant, “a saber, sensibilidade e entendimento; pelo primeiro são-nos dados objetos, pelo segundo, porém, são eles pensados” (I. Kant (1781) 1980: 35). No prefácio à décima edição da *Crítica da razão pura* (1781), Kant diz reconhecer uma “revolução” ou uma “transformação do modo de pensar” da ciência, que “pela primeira vez permitiu à ciência natural seguir a via segura de uma ciência” [I. Kant (1781) *apud* O. G. Oexle (1996) 2001: 25]. Esta “revolução” deve-se ao abandono da concepção antecedente segundo a qual “todo o nosso conhecimento deveria orientar-se em função dos objetos” (Id. *Ib.*, 25). Não mais o conhecimento deve orientar-se em função dos objetos, mas os objetos devem ser orientados em função do conhecimento: “a razão compreende apenas o que produziu segundo seu próprio projeto” (*Ib.*, 25). “Esta produção não é portanto de forma alguma arbitrária e gratuita”, nos lembra ainda Oexle, “(...) não temos o direito de ‘poetizar’ sobre a natureza. O projeto em questão é antes orientado em função do material precisamente interrogado dentro do horizonte desta questão. A questão obedece portanto uma orientação empírica” [O. G. Oexle (1996) 2001: 26].

A esta “revolução” identificada e conduzida por Kant, semelhante à revolução copernicana na astronomia, Droysen adere totalmente, como fica claro em sua exposição da natureza humana. Transposta à teoria da história, a interpretação droysiana da filosofia kantiana nos diz: 1) a natureza humana é simultaneamente sensório e espiritual; 2) as categorias *a priori* de espaço e tempo organizam as nossas percepções sensíveis. Assim, Droysen acompanha o raciocínio kantiano, identificando, além da dupla-natureza humana, o espaço e o tempo como formas *a priori* a partir das quais organizamos nossas intuições<sup>17</sup>. As percepções de espaço (*Raum*) e tempo (*Zeit*), são “as primeiras e as mais gerais”, nos lembra Droysen [(1936) 1983: 11]. São ainda as percepções maiores de tempo e de espaço que nos

<sup>17</sup> Kant na introdução à segunda edição: “Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento precede em nós a experiência, e todo o conhecimento começa com ela” (I. Kant, (1787) 1980: 23). “É portanto uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e não pode resolver-se à primeira vista, a saber, se existe um tal conhecimento independente da experiência e inclusive de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos conhecimentos empíricos, que possuem as suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência.” (Id. *Ib.* 23).

permitem estabelecer a “concomitância do ente” (*Nebeneinander des Seienden*) e a “sucessão do devir” (*Nacheinander des Gewordenen*). Ainda, o espaço e o tempo, formas *a priori* impostas pelo espírito à diversidade natural, possibilitam aos homens pensar em termos de continuidade, i.e., historicamente. O próprio Droysen identifica a importância da filosofia kantiana para a historiografia alemã citando como seus continuadores Herder (que foi aluno de Kant), Schiller e Humboldt (J. G. Droysen, 1977: 50). Contudo, neste caminho seguro, Humboldt teria sido o único, nota, a vislumbrar as questões que busca desenvolver na *Historik* (Id.Ib., 53).

Otto Oexle, ao revisitar o historicismo alemão, identifica uma tradição de pesquisa que, iniciada em Kant, alcança Droysen e Weber. Desta maneira Oexle identifica uma modalidade de ciência que caracteriza “ciência como pesquisa”. Essa opera a “duas mãos”: em uma a razão e seus princípios, na outra a experiência concebida a partir destes últimos. Logo a ciência como pesquisa, ao contrário do positivismo e do objetivismo considera os aspectos relativo e relacional do conhecimento, i.e., “que este conhecimento está em uma relação de conformidade, em uma relação com a questão colocada e com o projeto à luz do qual ele se manifestou” [O. G. Oexle, (1996) 2001: 27]. A ciência como pesquisa e a ciência tradicional podem ser distinguidas segundo os seus respectivos objetos: de um lado estão as ciências que tem por objeto um *kosmos* fechado, onde incluem-se o aristotelismo ou a vertente idealista do historicismo alemão, de outro as ciências que, por reconhecem a infinidade de seu objeto (e de seu sujeito), compreendem o seu trabalho como uma incessante pesquisa. A ciência aristotélica e a Escolástica do século XIII, lembra Oexle, embora capazes de elaborar sistemas extremamente sutis e complexos não são formas de ciência fundadas na pesquisa, uma vez que o mundo ao qual dirigia-se o conhecimento era tido como um *kosmos*. “A idéia da ciência como pesquisa”, continua Oexle, “apenas surgiu quando a idéia de infinito (...) veio a ser objeto de uma concepção teórica, i.e. teológica e filosófica” [O. G. Oexle, (1996) 2001: 9]. O autor identifica o desenvolvimento desta idéia em um processo que, tendo sido iniciado com o nominalismo do final da Idade Média alcança o século XVIII sendo os seus principais representantes Nicolau de Cusa, Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes, Pascal, Leibniz e Kant (Id. Ib., 10).

A contribuição de Oexle consiste porém na aparentemente simples constatação de que “da mesma maneira que existem diferentes formas de saber entre as quais uma é chamada ciência, existem também diferentes formas de ciência entre as quais uma é

chamada ‘pesquisa’.” (Ib., 9). A pesquisa se distinguiria das outras formas de ciência, continua Oexle, por sua “idéia fundamental”, *i.e.*, pela idéia de que o mundo empiricamente perceptível é infinito e por conseguinte a pesquisa é igualmente infinita (Ib., 9). “Sob o signo do historismo”, conclui Oexle, “existiu e existem ainda outras formas de ciência histórica que não possuem a forma de uma pesquisa” (Ib., 10). São estas as ciências naturais que, durante o século XIX, se desenvolveram sob os signos do objetivismo e do positivismo; e, as ciências históricas predominantemente objetivistas.

É interessante considerar aqui a leitura droyseana da filosofia de Kant. A passagem abaixo segue a constatação de que o conteúdo de nosso Eu é um resultado histórico - “A pesquisa pressupõe”, nos diz Droysen “a reflexão de que o conteúdo de nosso Eu é um resultado histórico, uma mediação complexa”, [(1857) 1977: 106] - e busca estabelecer as conquistas da revolução kantiana no campo da historiografia. São palavras de Droysen:

“(…) quando Kant em sua *Crítica da razão pura*, em sua teoria do conhecimento, chega ao resultado de que o espírito pensante não busca chegar às coisas em si, a sua certeza; Enquanto na *Crítica da razão prática*, demonstra que nossa vontade livre está determinada pela certeza incondicional e pela realidade do conhecimento e que se conserva no conceito de dever, é esse conteúdo histórico de nosso Eu, por assim dizer, o que faz desaparecer esta aparente contradição. Pois no pensar da razão pura o Eu omite este seu conteúdo e trabalha só com a força lógica deste indivíduo pensante, enquanto que em todo atuar entra em vigor o conteúdo total do Eu, tal como foi historicamente condicionado e devido e a partir do qual queremos, trabalhamos e operamos.” [J. G. Droysen, (1936) 1983: 26].

Desta maneira, Droysen aponta para a inter-relação das faculdades do entendimento e do juízo notando que a atividade do entendimento (*i.e.*, “a força lógica deste indivíduo pensante”) depende da formação histórica dos juízos através dos quais se exprime. O próprio Kant, consciente desta inter-relação notara no prólogo à primeira edição da *Terceira Crítica* (1790): “Uma crítica da razão pura, *i.e.*, de nossa faculdade de julgar segundo princípios *a priori*, estaria incompleta se a faculdade do juízo, que por si, enquanto faculdade de conhecimento também a exige, não fosse tratada como uma parte especial dela” (I. Kant, 1790: A VI *apud* L. Costa Lima, 2000: 14).

A partir da definição da tradição kantiana que compreende a “ciência como pesquisa” apresentada por Oexle, podemos compreender o presentismo de Droysen. A

história é uma ciência empírica, e por isso a investigação historiográfica deve dirigir-se aos restos do passado que no presente se encontram, “[a]penas assim é possível a percepção empírica” [J. G. Droysen (1936) 1983: 27]. Os homens atuam deixando marcas sobre o planeta, modelando os materiais, modificando a natureza, e a cada gesto outorgam expressão, duração e perceptibilidade ao que foi pensado e sentido. “[A] cada movimento da alma” deixam marcas que poderão ser empiricamente percebidas por seus descendentes” (Id. Ib., 28-29). Contudo, estes restos dispostos no presente não são capazes de nos revelar o passado tal qual realmente foi. A ordenação deste material segundo conexões causais, contextos, sistemas, fins e condições “não existe por si, mas em nossa concepção” (Ib., 78), já nos diziam Hume e Kant. O material do historiador é o que do passado ainda não é passado, o que, a partir do presente compreendemos e representamos como passado. Desta maneira podemos identificar na *Historik*, a elevação do presente como “dimensão temporal privilegiada do conhecimento histórico” (P. Caldas, 2008: 113). “Afinal”, nos lembra ainda Droysen, “o entendimento do homem capta somente o meio, não o início, e nem o fim” (J. G. Droysen, 1977: 30). A história não é a soma dos acontecimentos, mas um saber sobre o acontecido, nos diz Droysen. O acontecimento sem este saber e conhecimento, sem este interesse, faz-se passado, é por nós esquecido. Apenas em nossas lembranças o passado perdura como passado que não é passado. Logo, “o dado para a pesquisa histórica não é o passado – pois ele já é passado -, mas o que do passado aqui e agora ainda não é passado” (Id. Ib., 397). O passado não está encoberto, aguardando estaticamente que lhe retirem pouco à pouco as cobertas. Se cabe à pesquisa histórica clarificá-lo, “[n]ão é o passado que se torna mais claro, mas o que dele não é passado. O espírito finito possui apenas o aqui e o agora, mas seu passado se ilumina com um mundo de lembranças” (Ib., 397 e 422). Não podemos conhecer o começo e nem o fim, estes permanecem ideais, grandezas relativas que coordenam nossas lembranças. Contudo, através da investigação histórica é possível conhecer a direção deste movimento incessante que caracteriza o mundo ético-histórico. No confinamento do presente, é possível identificar de onde e para onde movimenta-se o mundo ético (Ib., 444). É por isso que o estabelecimento de começos e fins relativos é reservado pelo autor para o capítulo sobre a interpretação. De fato, a crítica dos materiais (restos, fontes, monumentos) não pode nos revelar começos absolutos. Começos e fins são estabelecidos no presente apenas, empiricamente. Assim explica-se a crítica droyseana à pretendida objetividade dos historiadores



oitocentistas: “A ‘objetividade’ não é a melhor reputação do historiador. A sua justiça é que ele tenta compreender” (Ib., 446-47).

A crítica nietzschiana à objetividade eunuca dos historiadores oitocentistas é neutralizada, nota ainda Oexle, quando dirigida à tradição de “ciência como pesquisa” que de Kant alcança Droysen e Weber. Isto é, para aqueles que compreenderam a ciência como pesquisa a crítica de Nietzsche à ciência não surte efeito algum. “Ao conhecer seus limites [da ciência], nota Oexle, “ela não pode ser nem objeto de euforia nem objeto de hostilidade” [O. G. Oexle (1996) 2001: 45]. Desta maneira, “o relativismo deixa de ser aterrorizante quando o colocamos no horizonte da ciência como pesquisa” (Id. Ib., 46). Se a questão do relativismo dos valores que mobilizara Troeltsch não ameaça a concepção historiográfica de Droysen, é porque esse reconhecerá (veremos) elementos constantes para a sua historiografia.

Além do conhecimento “a duas mãos” e das categorias *a priori* de espaço e tempo, Droysen considerará, como Kant, a ética como face integrante do prisma do conhecimento.

**(II) Lógica. Física. Ética.** Para Droysen, os métodos físico e especulativo surgem desta percepção naturalmente dual sob a qual percebemos o mundo. “Movimento e unidade”, nos diz ainda Droysen, “são os dois momentos, através dos quais o espírito espírito é” (J. G. Droysen, 1977: 32). Desta maneira, a unidade de cada ser é, por assim dizer, animada pelo movimento a ela exterior. Enquanto o método físico vê no mundo apenas a superfície sobre a qual desdobra-se o movimento estabelecendo assim medidas e equivalências altamente efetivas (o que garante a sua grande popularidade), o método especulativo ocupa-se de abstrações filosóficas e religiosas. Ambos os métodos, porém enraízam-se na dupla natureza humana e, portanto não podem ser compreendidos separadamente. Droysen deixa claro já ao introduzir sua teoria da história: o que o preocupa e o motiva é estabelecer uma disciplina com uma clara metodologia. Ao chamar a atenção para a urgência de sua tarefa, Droysen apontará para o que lhe parece ser uma lacuna no pensamento moderno e em suas metodologias. A reflexão vem suprir uma deficiência identificada pelo autor no pensamento moderno: se a especulação filosófica e as metodologias científicas desenvolvem-se sem obstáculos, a ética, que o autor associa ao método histórico, estaria ausente do “prima do conhecimento” moderno (Id. Ib., 36).

Droysen não vê apenas o espírito humano dividindo-se entre métodos distintos, buscando uma unidade impossível a partir de uma dualidade fundamental. Droysen lembrará ainda as três disciplinas antigas: ética, física e lógica e argumentará que o método do historiador é buscar compreender o mundo ético, é o terceiro método coordenador, o método histórico (Ib., 36). A ética que propõe como fundamento da história, integra não apenas os métodos físico e especulativo, mas permite a coexistência das facetas sensório e espiritual da natureza humana sem que necessariamente a relação que se estabelece entre estas deva alcançar uma conclusão (Ib., 196). A novidade da ética droyseana não está apenas na apresentação do conhecimento tripartido entre lógica, física e ética, mas na apresentação da ética como conhecimento integrativo do qual faz parte a história. Esta completaria beneficentemente a lacuna moderna não verificada no modelo grego: “[C]om uma visão profunda, os sábios gregos dividiram toda a área do conhecimento em três disciplinas: ética, física e lógica”<sup>18</sup>. E se no século XIX sobram apenas a especulação filosófica (via esta que Droysen interdita contundentemente aos historiadores), e o método físico, a ética deveria ser restaurada.

“A partir dos objetos e da natureza do pensamento humano, são três os métodos científicos possíveis: o método especulativo (filosófico ou teológico), o método físico e o método histórico. Sua essência (*Wesen*) é: conhecer (*erkennen*), explicar (*erklären*) e compreender (*verstehen*). Daí o antigo cânon das ciências - lógica, física, ética -, que não são três caminhos levando a um mesmo fim, mas sim três faces de um prisma do qual o olho humano busca perceber (*annehen*), no jogo de suas cores, a luz eterna (*ewige*) cujo brilho não poderia suportar” (J. G. Droysen, 1977: 424)<sup>19</sup>.

Assim podermos expor a organização do conhecimento proposta por Droysen:

Lógica	Física	Ética
método especulativo (filosófico ou teológico)	método físico	método histórico
conhecer ( <i>erkennen</i> )	explicar ( <i>erklären</i> )	compreender ( <i>verstehen</i> )

<sup>18</sup> Droysen, J.G, 1977, p. 36, “Mit tiefer Einsicht, haben die griechischen Weisen das ganze Gebiet der Erkenntnis in die drei Disziplinen Ethik, Physik und Logik verteilt.”

<sup>19</sup> Droysen, J.G, p. 424, “Nach den Objekten und nach der Natur des menschlichen Denkens sind die drei möglichen wissenschaftlichen Methoden : die (philosophisch oder theologisch) spekulative, die physikalische, die historische. Ihr Wesen ist : zu erkennen, zu erklären, zu verstehen. Daher der alte Kanon der Wissenschaften : Logik, Physik, Ethik ; - nicht drei Wege zu einem Ziel, sondern die drei Seiten eines Prisma, wenn das menschliche Auge das ewige Licht, dessen Glanz es nicht zu ertragen vermöchte, im Farbenwiderschein ahnen will”.

A ausência da ética no prisma do conhecimento moderno seria o diagnóstico de Droysen para certos sintomas modernos, entre eles, as aporias de sua disciplina. Para Droysen a história pertence ao domínio da ética e apenas pelo cultivo do mundo ético, pela busca incessante do historiador em compreendê-lo, a história poderia vir a assumir seu lugar no “prisma do conhecimento moderno”. Sem o cultivo do mundo ético-histórico, de fato, a lógica e a física tornariam-se dogmáticas e, portanto aéticas. Droysen buscava assim delimitar e fundamentar a especificidade do conhecimento histórico, por contraposição à filosofia e à teologia e às ciências naturais. Ao contrário da reflexão filosófica, a historiografia é, para Droysen, o resultado de uma ciência empírica e não especulativa. Por outro lado, essa orientação empírica diverge do padrão característico das chamadas ciências naturais por não recorrer ao procedimento de remissão de fenômenos particulares à leis gerais. Tal posição intermediária entre a especulação filosófica e a explicação das ciências naturais foi o que estimulou historiadores, filósofos e filólogos a partir da segunda metade do século XIX, a investigar e a ressaltar a especificidade metodológica das ciências humanas. Como nota Oexle, “Droysen é o nome mais importante da primeira fase dessa discussão” [O. G. Oexle, (1996) 2001: 34]. O método histórico próprio à ética foi por Droysen definido pela fórmula “compreensão mediante pesquisa” (*forschendes Verstehen*). Logo, “A essência do método histórico é ‘compreender investigando’ (*forschend zu verstehen*) (J. G. Droysen, 1977: 398). “O compreender”, lembra ainda Droysen, “é o conhecer mais perfeito que nos é humanamente possível” [(1936) 1983: 34]. Desta maneira Droysen cria também, o que é seu objetivo desde o início, um campo autônomo para a ciência histórica. O argumento de Droysen é tão simples que a dificuldade em compreendê-lo pode residir no não reconhecimento de sua gigantesca abrangência. Como ficará claro ao longo desta dissertação, o reconhecimento da ética como conhecimento integrativo anula muitas das aporias modernas e apazigua muitos dos paradoxos de sua cultura histórica (historismo). Por ser um conhecimento inconcluso (“a ética amplia-se pela história”, J. G. Droysen, 1977: 393), a ética não é uma doutrina fixa, mas um ramo específico do conhecimento capaz de integrar os outros dois.

Ao propor um novo modelo para o conhecimento, Droysen não cita Kant, mas basta abrir a primeira página dos *Fundamentos da metafísica dos costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) para encontrar ali a divisão do conhecimento segundo o modelo antigo proposta igualmente por Droysen. Se esta

divisão é comum entre os filósofos pós-aristotélicos (sobretudo entre os estóicos), Cícero a reconheceu em Platão (Cic., *Acad.*, I, 5, 19) embora não a encontremos em sua obra. Ainda Aristóteles (*Topb.* I, 14, 105 b, 19) nos diz que o platônico Xenocrate a empregara, o que nos leva a concluir com Sextus Empiricus (*Adv. Math.* VII, 16) que Platão foi, ao menos potencialmente, o inventor (V. Delbos, 1974: 71). Kant contudo interpreta a divisão supostamente platônica do conhecimento notando que “todo conhecimento racional é *material* e se relaciona a um objeto, ou é *formal* e se ocupa apenas da forma do entendimento e da razão, das regras universais do pensamento em geral sem acepção de objetos”. [I. Kant (1785) 1974: 71]. Assim, se a lógica é uma ciência *formal*, a física e a ética são ciências *materiais*, i.e., ciências que se referem a objetos. Se a “filosofia formal” pertence ao domínio da lógica, a “filosofia material” será dividida em dois: as “leis da natureza” pertencem ao domínio da física ou da “filosofia natural” e as “leis da liberdade” pertencem à ética ou à “filosofia moral”. A lógica, ao contrário das demais, não possui parte empírica. Já a física e a ética, por estarem relacionada à empiria terminam por dar origem à “metafísica da natureza” e à “metafísica dos costumes” (Id. *Ib.*, 36). “A física teria assim”, conclui Kant, “além da sua parte empírica, uma parte racional; assim também a ética: enquanto aqui a parte empírica poderia receber particularmente o nome de *Antropologia prática*, a parte racional propriamente aquele de *Moral*”. (*Ib.*, 75). I.e.,

conhecimento formal	conhecimento material		
filosofia formal	filosofia material		
<b>lógica</b>	<b>física</b>	<b>ética (ou filosofia moral)</b>	
	leis da natureza	leis da liberdade	
	metafísica da natureza	metafísica dos costumes	
		antropologia prática	moral

O projeto kantiano afinal, é o de estabelecer de maneira definitiva (dada a sua “urgente necessidade”) “uma filosofia moral pura que ser[ia] completamente expugnada de tudo aquilo que é apenas empírico e que pertence a antropologia” (*Ib.*, 77). E tal projeto apresenta-se sob a forma de uma pergunta: seria de fato possível estabelecer tal filosofia moral?

Enquanto Kant tomará a via da metafísica e do conhecimento moral *a priori* – “toda filosofia moral repousa inteiramente em sua parte pura e aplicada ao homem ela não faz o menor empréstimo ao conhecimento do que é [Antropologia prática], ela o

dá, ao contrário, enquanto ser racional, leis *a priori*” (Ib., 79). Para Kant, o mundo da empiria é um mundo de “corrupções” e portanto de obscuridade enquanto a lei moral, a parte *a priori* do conhecimento segundo a metafísica dos costumes é “pura” e “verdadeira” (Ib., 80). Sem deixar de reconhecer esta dualidade que daria origem à metafísica kantiana, Droysen não acompanhará o sistema do filósofo por não reconhecer a existência de uma filosofia moral *a priori* constante como o céu estrelado sobre nossas cabeças. “Em nosso modo empírico”, lembra Droysen, “não temos direito a deduções conceituais apriorísticas senão que devemos buscar chegar a nossos resultado pelas amplas voltas em torno do que se observa e se compreende”<sup>20</sup>. Se há contudo uma metafísica em Droysen identificável na relação entre mundo ético (*ethisch*) e mundo dos costumes (*sittlich*), a relação entre estes dois mundos, por reconhecer a variabilidade de seu referente, i.e., o mundo ético (*ethisch*), é distinta da metafísica dos costumes kantiana, segundo a qual a lei moral é uma constante. Em outras palavras, se há uma ética “pura” e “constante” em Droysen, esta ética apenas pode vir a ser conhecida historicamente e, portanto ela jamais alcança forma fixa.

A metafísica dos costumes que Kant estabelece entre a antropologia prática e a Moral não possui continuidade em Droysen. É por isso que identificamos aqui a tradição kantiana como um caminho bifurcado. Ainda que o sistema kantiano estabeleça algumas das bases sobre as quais trabalhará Droysen, esse seguirá um outro caminho subdividindo de maneira distinta o modelo do conhecimento antigo. Enquanto Kant buscará fundamentar a metafísica dos costumes a fim de dar início à tarefa que compreende como urgente de estabelecer os princípios de uma filosofia moral *a priori*, Droysen reconhecerá na historicidade dos absolutos éticos as suas respectivas contribuições para o conhecimento da ética. Ainda, enquanto Kant reconhece na ética uma parte empírica e uma parte especulativa, Droysen nos apresentará a história (e a ética) como ciência exclusivamente empírica. Isto é, se o homem é capaz de criar um mundo de representações que permanecerá como importante referência para suas ações, este mundo não deixa de ser um resultado histórico. Assim, Droysen neutraliza o dualismo kantiano pela reflexão (ética) historiográfica. Mas isto significa ser impossível estabelecer absolutos capazes de orientar os Homens e suas ações? A filosofia de Droysen não exclui absolutos, mas

<sup>20</sup> “J. G. Droysen, 1977: 12, „Wir haben in unserer empirischen Weise nicht das Recht zu apriorisch begrifflichen Deduktionen, sondern wir müssen auf dem weiten Umwege des Beobachtens und Verstehens zu unseren Resultaten zu kommen suchen”.

insiste sobre a liberdade dos Homens em estabelecer sempre novos fins para suas ações.

Quando Dominick LaCapra nos diz que “devemos entender mais claramente o que está envolvido em uma relação que, dialógica e histórica, não é ‘historista’ ou ‘presentista’”, ele, de certa maneira nos remete a reflexão de Droysen sem contudo o citar (D. LaCapra, 1980: 81). Como “historicista” podemos compreender aqui a objetividade de um Ranke, sintetizada na expressão que diz ser tarefa do historiador buscar o passado como realmente foi (*als es wirklich gewesen*), e como “presentista” a reação a este objetivismo que reconhece a impossibilidade de alcançar tal passado. Contudo a corrente presentista termina por nos encarcerar no presente onde uma coesão lógica para a história é descreditada ou mesmo declarada inviável. O presentismo termina assim por exigir, de maneira semelhante ao historismo objetivista, que a verdade histórica seja submetida a critérios de verificação científicos. O mérito de Droysen reside justamente no realojamento do conceito de verdade histórica, transferindo-o da física e da lógica para a ética. Esta ação simples, vimos, resolve muitas das aporias de nossa disciplina. A história não mais busca o passado em si, mas a reflexão sobre nós Homens e sobre as formas que criamos; trata do que fomos, do que somos e do que buscamos ser e por isso a história é um método da ética, não da lógica e nem da física.

Se o impasse parece dar-se ainda em nossos dias entre o historismo, hoje representado pelo contextualismo linguístico de Cambridge, assim como pela própria *Begriffsgeschichte*, e a crítica gadameriana à possibilidade de uma discussão metodológica no campo das ciências humanas (reconhecendo para si uma ontologia da compreensão humana), a obra de Droysen, com um mesmo golpe, questiona os fundamentos cartesianos da historiografia (onde o sujeito tudo observaria do ponto de vista da lua) sem contudo descartar o método histórico, ao contrário, inserindo-o em uma fenda deixada pelos Modernos no prisma do conhecimento: a ética. Preenchida esta lacuna e assim descartadas as desnecessárias aporias da disciplina, a *Historik* encontraria o seu lugar como um *Organon*, uma “ferramenta”, para os historiadores e para aqueles que buscam compreender a história<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> “Sempre se questiona se o historiador opera artística ou cientificamente ou de ambos os modos, se deveria ser imparcial ou ao menos ser partidário do bem e verdadeiro, se a pesquisa histórica deveria atuar conforme leis ou contentar-se com fatos e assim por diante” são, nos diz Droysen já nas

## 2.2

### Os limites da moral kantiana

Se Droysen reconhecerá os avanços da “revolução” kantiana iniciada com a primeira *Crítica* (1781), o moralismo do filósofo será considerado com reservas. Se Kant não deixa de reconhecer a ética como parte do prisma do conhecimento (antigo e moderno), ele não reconhece, como o faz Droysen, a pesquisa histórica como método da ética. Ao contrário, a ética assemelha-se à física ao subdividir-se segundo uma metafísica própria (metafísica dos costumes). Desta maneira, se Droysen insiste sobre a ética como conhecimento integrativo, para Kant esta sua característica já não será tão premente. Complementar sim, mas não necessariamente integrativa.

“Sob a demonstração da existência de Deus, tem-se também a demonstração moral, que foi levada a efeito notoriamente por Kant e Fichte, sem que já compreendesse que o conceito de liberdade e o dever (*Pflicht*) do indivíduo moral desenvolve-se pelos costumes (*zur sittlichen*), pelo mundo histórico, e a demonstração moral da existência de Deus pelo, se posso dizer, progresso da história”<sup>22</sup>.

Droysen expõe aqui dois pontos fundamentais de sua filosofia. O primeiro é o reconhecimento de que a moral e a tentativa de abarcá-la em uma doutrina fixa estão subsumidas ao movimento do mundo histórico, o segundo é a confirmação de que a história possibilita uma educação moral (mais valeria dizer ética). Logo, “a demonstração moral da presença de Deus” apenas é possível pela história, pela sucessão de venturas e desventuras que possibilitem, por assim dizer, a formação ética da humanidade. A tentativa de estabelecer princípios morais segundo um modelo metafísico semelhante ao da física pressupõe a existência de absolutos constantes, de “leis da liberdade” semelhantes às “leis da natureza”. De maneira semelhante à

---

primeiríssimas linhas da *Historik*, *aporemata*. Cf. J. G. Droysen, 1977: 3-4. “(...); immer wieder kommt es in Frage, ob er unparteiisch sein, müsse oder wenigstens für das Gute und Wahre Partei nehmen dürfe, ob die historische Forschung nach Gesetzen suchen müsse oder sich mit Tatsachen zu begnügen habe, und wie die Aporemata weiter lauten.”

<sup>22</sup> J. G. Droysen, 1977: 35, “Unter den Beweisen vom Dasein Gottes hat man auch den moralischen, der namentlich von Kant und Fichte ausgeführt worden ist, sie fassten noch nicht auf dass der Begriff der Freiheit und der Pflicht des einzelnen moralischen Menschen sich weites entwickelt zur sittlichen, zur geschichtlichen Welt, uns dass von dem moralische Beweise vom Dasein Gottes zu dem, wenn ich so sagen darf, geschichtliche fortzuschreiten sei”

mecânica newtoniana, o moralismo kantiano busca os elementos imutáveis da moralidade, leis que se impõe a todo indivíduo racional como as leis da natureza impõe-se aos objetos. Assim, para que seja possível a metafísica dos costumes, deve haver uma “consciência moral ordinária”. Se Droysen reconhece que a idéia de fim é de inspiração divina, parece-lhe errôneo associar uma reflexão que é própria ao domínio da lógica, à ética. Logo não há metafísica dos costumes em Droysen, o que não significa dizer que não haja referencialidade ou finalidade para a história em sua teoria. Uma moral fundada em uma razão atemporal seria um fantasma: “o olho”, lembra Droysen, “não suporta a visão da luz pura; ao olhar para o sol ele tem a visão obnubilada, e vê apenas seus próprios fantasmas” (J. G. Droysen, 1977: 35). A história revela-se ainda importante na teoria droyseana à medida que seu autor reconhece a sua importância para a ética ao contrário dos modernos que acreditaram poder fundar uma doutrina moral sobre a razão apenas. O próprio Kant teve a “grandeza de reconhecer” no segundo livro de sua *Segunda Crítica* (1788), nota MacIntyre, que “sem uma estrutura teleológica todo o projeto do moralismo torna-se ininteligível” (A. MacIntyre (1981) 2010: 56).

Ao comparar a faculdade de direito à faculdade de filosofia (*Streit der Fakultäten*, 1798), Kant rejeita a possibilidade de uma história *a priori*, preditiva, que se impusesse de baixo para cima, segundo as previsões daquele que prediz. Se o Homem regressa (*terrorismo*), progride (*eudemonismo*) ou mantém-se no mesmo lugar (*abderitismo*) depende do equilíbrio entre o Bem e o Mal e, demorando-se sobre este problema filosófico é possível conhecer a direção da história (I. Kant, 1798: 214). Mas após as conquistas da grande Revolução de 1789, nota Kant, é possível restaurar a idéia de progresso para a história. Kant assegurava ser possível prever que os homens serão governados pelos “princípios universais do direito”, e, não realizando-se, tal “profecia filosófica” não perderia sua força, pois a dimensão desta conquista garantiria ao menos a sua rememoração (Id. Ib., 215). Esta seria a seu ver, a disposição moral de seu tempo que possibilitaria, graças a este “fenômeno da evolução de uma constituição do direito natural a uma constituição republicana” (Ib., 214), reavaliar os limites da história preditiva. Note-se contudo como a idéia de direito natural posta em circulação pela grande Revolução permanece na filosofia kantiana como referência constante para a história. Embora grande admirador da filosofia kantiana, Droysen não compartilhava com o filósofo a admiração pela Revolução. Esta “via teoria” parecia-lhe de fato pouco histórica e um tanto quanto



dogmática. Desta maneira, a reabilitação da história preditiva posta em prática por Kant após a Revolução não surtiria em Droysen efeito algum. Se é possível “prever” a formação ética da humanidade, esta deve-se ao reconhecimento de que a solução para a trágica condição humana – entre mundo empírico e mundo espiritual – é o reconhecimento do conflito. Apenas assim há, de fato, formação ética.

## 2.3

### Autonomia kantiana e heteronomia droyseana

Se Droysen caminha sobre as pegadas de Kant, ele se desviará deste caminho no momento em que Kant reconhece na ética uma metafísica dos costumes. Droysen reconhecerá como método da ética a história sem contudo deixar de notar o seu incontornável presentismo e a sua característica empiria. Sabemos o quanto Kant foi influenciado por Rousseau: o homem é naturalmente bom, sendo a civilização que se origina deste estado puro um conjunto de distrações que nos conduzem para além da “moralidade pura”. Desta maneira, a natureza é uma condição primitiva em relação à qual a civilização histórica se elabora. Droysen ao contrário, reconhecerá na dualidade intrínseca à natureza humana o aspecto trágico da existência humana. I.e., a natureza humana deixa de ser um ideal capaz de nos conduzir ao fim das guerras, apresentando-se como uma constante que permitirá identificar em cada época histórica a sua marca trágica. Consideremos o conceito kantiano de “mal radical”. Cito Alexis Philonenko:

“A proposição: o homem é *mau* não pode, depois do que precede, ter outro sentido senão este: ele tem consciência da lei moral, e no entanto admitiu em suas máximas um desvio ocasional em relação a ela. Ele é mau *por natureza* significa que essa asserção se aplica a ele quando é considerado em sua espécie; isso não significa que tal qualidade poderia ser deduzida do conceito de sua espécie (a de homem em geral), pois de outro modo ela seria necessária...” (A. Philonenko, 1969: 45).

Desta maneira, “O ‘mal radical’ é “inato a natureza humana (mas que no entanto contraímos por nós mesmos)”. (Id., *Ib.*, 131). Isto é, ele não é parte da natureza humana (não somos naturalmente maus), mas é essa natureza que a ele nos conduz. Há uma diferença contudo entre a idéia de natureza humana em Kant e a

idéia de natureza humana em Droysen que esclarece a raiz de seu desacordo relativo a ética. Se para Kant o homem vem ao mundo moralmente puro e ao socializar-se é levado a contradizer a lei moral que traz em si sendo contudo seu dever reconhecê-la e colocá-la em prática, para Droysen o homem socializa-se porque a sua natureza o exige. O homem é, nota com frequência citando sempre Aristóteles, um animal político por natureza (J. G. Droysen, 1977: 355; Aristóteles, *Política*, 1253a2). A natureza humana segundo Droysen permanece ainda constante ao longo da vida do indivíduo e das gerações que o sucedem. Isto é, não há estado puro ou impuro, não há estado de guerra sem paz e estado de paz sem guerra. A natureza humana é sempre a mesma, o que leva Droysen a afirmar que os estágios de alto desenvolvimento cultural e de barbarismo gutural são semelhantes, pois em ambos encontramos o impulso humano (político natural) de organizar-se sob uma nova comunidade ética. Droysen estabelecerá entre seu extremo sensível e seu oposto espiritual uma relação de continuidade que pode ser verificada ao longo da história. A mais alta e desenvolvida cultura contém elementos naturais e a mais primitiva aglomeração possui a semente das “comunidades éticas ideais”. Ainda, o Homem, em seus “mais altos estágios culturais, vive o animal”. Note-se que não há conclusão possível neste processo.

“(…): o Homem é um ser sensório-espiritual, independentemente de quão alto ou quão baixo encontra-se em um destes dois momentos. Qualquer que seja a combinação destes dois elementos, esta condiciona e determina o tipo de desenvolvimento histórico que viveu o gênero humano, e estas experiências vitais o desenvolvem até combinações sempre diferentes e de natureza distinta destes dois elementos e de sua natureza”. (J. G. Droysen (1936) 1983: 239).

Assim, os germânicos levaram à Roma decadente elementos de uma outra cultura dando origem a “novas configurações”. O Homem não deixa jamais o seu lado espiritual. Logo o homem não surge em estado ideal, nu, diria Rousseau, e deve aos poucos, lutando contra a inclinação, reencontrar este estado moral puro, desta vez auxiliado pelo comércio entre as prósperas Repúblicas. Antes, o reconhecimento de que a história é um processo trágico leva Droysen a estabelecer a referência não mais em uma moral abstrata e constante, mas no mundo ético-histórico. Como fica claro a partir da exposição de Droysen, é justamente esta característica da natureza humana que nos permite identificar a habilidade em formar novos povos e novas línguas, *i.e.* viver politicamente, como uma constante na vida humana: “Parece que a medida que

as culturas ascendem (...) seus estratos mais baixos se destroçam (...), não para deixar de existir, mas para entregar-se, em decomposição (...) a novos amálgamas e combinações e (...) sob um novo nome e com uma nova língua, fazem surgir a vida modificada de um povo” (Id. Ib., 1983: 240).

Droysen identifica ainda certa naturalidade na decadência das altas culturas, como se atingindo certo estágio onde o extremo espiritual da natureza humana possuísse maior peso, o Homem buscasse o equilíbrio revivendo o seu extremo sensório. Se um povo encontra-se nos primórdios da constituição de sua identidade ou se é o fruto da decadência de uma alta cultura são estágios que não podem ser facilmente distinguíveis. “os povos... são menos duradouros ou constantes enquanto mais alto tenha sido respectivamente a sua evolução” (Ib., 241). O que significa que: “estes se transformam à medida que têm história e têm história à medida que se transformam” (Id., 241). Se Kant nos falará de uma “insociável sociabilidade” (*A idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, 1784), Droysen ressaltará a natureza política do homem, sendo o reconhecimento do conflito entre indivíduo e grupo parte da educação ética do indivíduo. Há limites naturais para a paz e para a guerra. Para que haja paz perpétua é imprescindível que haja lei moral, lei essa semelhante à lei dos fenômenos naturais, própria à lógica; para a “formação ética” do indivíduo, ao contrário, é necessário conhecer pela experiência como atuam as diversas esferas éticas da vida.

A moral kantiana está fundada sobre a capacidade do indivíduo de pensar racionalmente, “a liberdade deve ser suposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais” (I. Kant, (1785) 1974: 182). O indivíduo alcança o mundo inteligível pela “idéia de liberdade” (Id. Ib., 194), é a idéia de liberdade que faz do indivíduo membro do mundo inteligível. Esta “idéia da razão” relaciona o indivíduo ao mundo inteligível (Ib., 189). Agir por dever é agir segundo as “leis da razão” que o indivíduo pode encontrar perguntando-se simplesmente se a sua máxima pode ser feita lei universal (imperativo categórico). Diferente do imperativo hipotético que “exprime a necessidade prática de uma ação unicamente como meio de obter alguma coisa que desejamos ou que possamos desejar” (Ib., 48), o imperativo categórico origina-se na razão e exprimindo “a necessidade prática de uma ação como boa em si e por ela apenas” faz-se uma máxima moral (Ib., 48). Em seu sentido kantiano, a liberdade é alcançada pela faculdade demonstrada pelo indivíduo de estabelecer para si a lei moral, é a autonomia, i.e. a vontade livre é a vontade submetida a lei moral.

Ao contrário da ética historista de Droysen, a moral kantiana despolitiza o indivíduo (e a lei moral) retirando a referência para as suas ações do dinâmico mundo público, alocando-a, assim, em uma rígida estrutura teológica. “O dever é a necessidade de realizar uma ação unicamente por respeito à lei moral”, nota Victor Delbos sobre a moral kantiana (V. Delbos, 1974: 40). O valor desta ação não mais está em seu objetivo ou em seu objeto, não é encontrado no âmbito da vida político-social, a moral kantiana é, neste sentido, apolítica. Suas referências não são retiradas a partir da *polis* ou das comunidades éticas, elas são retiradas do indivíduo apenas que “[a]ge de tal modo que a máxima da [s]ua ação possa se tornar princípio de uma legislação universal”. “O próprio distanciamento do imperativo categórico de eventos contingentes e necessidades de circunstâncias sociais”, nota ainda MacIntyre, “abre o caminho para uma forma de preceito moral aceitável para a sociedade liberal individualista [A. MacIntyre (1967) 1998: 190]. A passagem em que Droysen nos fala sobre a idéia de direito natural pode ser neste sentido esclarecedora:

“Vê-se, o que pode significar, quando fala-se do direito eterno, do direito natural. São expressões totalmente impensadas que na natureza do homem esteja o direito, (...), mas isso não se dá de maneira abstrata na natureza humana, mais exatamente, que esteja também nas esferas costumeiras do direito; mas isso não se dá abstratamente na natureza humana, senão que em momentos especiais possuídos pelo homem. E direitos eternos são assim sem sentido, pois todo direito está, como cada esfera ética, em movimento constante, sendo de natureza absolutamente histórica”<sup>23</sup>.

Logo, a esfera ética do direito, como as demais, encontra-se em movimento constante e, portanto apenas podemos compreendê-la pelo reconhecimento de suas formas sucessivas, de sua história. O indivíduo é infinito em seu devir (*unendlich werdendes*) (J. G. Droysen, (1857) 1977: 23). Droysen nos indicará como o Homem, por ser de natureza sensório-espiritual (*geistig-sinnlich Natur*), expressa suas sensações de maneira inteligível - “nossa linguagem não é outro que a manifestação de nosso interior”, diz – constituindo assim o “mundo dos costumes” ou “mundo ético” (*sittliche Welt*) comum a todos os Homens (Id. Ib., 25). O “mundo dos costumes” ou o “mundo ético” é, segundo a teoria da história de Droysen, o mundo

<sup>23</sup> J. G. Droysen, 1977: 353, “Man sieht, was es bedeuten kann, wenn vom ewigen Recht, vom Natürlichen Recht gesprochen wird. Es sind das ganz gedankenlose Ausdrücke; den in der Natur des Menschen liegt wohl, dass er Rechte habe, oder genauer, dass er auch in der sittlichen Sphäre des Rechts seine Stelle habe; aber welche Stelle, das ergibt sich nicht Abstract aus der Menschennatur, sondern aus seiner Fülle von besonderen Momenten, die eben dieser Mensch hat. Und ewige Rechte sind ebenso ohne Sinn, den alles Recht ist wie jede sittliche Sphäre in steter Bewegung, ist durchaus geschichtlicher Natur”.

histórico. Este mundo encontra-se em constante movimento, trabalha incessantemente e vigorosamente, não é um “triste resto de um paraíso perdido” (Ib., 27). Para quem pensou aqui em Rousseau, notemos que Droysen não o cita. E é claro que a sua concepção de natureza humana difere fundamentalmente daquela apresentada pelo francês. Se para Rousseau o tempo nos conduz ao distanciamento de nossa verdadeira natureza, permanecendo essa contudo como referência para nossas ações, para Droysen esta “natureza”, simultaneamente “pura” e “impura”, jamais nos abandonará. Para o historiador, as comunidades humanas, naturais ou ideais, coexistem de tal maneira que a natureza não pode ser estabelecida como origem ou como fim, ela é, ao contrário, constante. Logo, se há progresso em Droysen, este não se traduz pela restauração de uma qualidade original. Como se estabelece então o progresso ético da humanidade se Droysen não mais opera com referentes modelares constantes?

Parece-nos contudo que a ética droyseana propõe aqui um rompimento com a autonomia kantiana. Ao menos é importante que nos perguntemos por que Droysen, ao seguir a definição de natureza humana kantiana - sensível-inteligível, ou, em Droysen, sensório-espiritual (*geistig-sinnlich*) - que justificará mais adiante o próprio imperativo categórico e a universalidade da lei moral (este “fato da razão”), redige a segunda grande parte de sua teoria da história – *Systematik* – segundo as quatro causas aristotélicas. É importante que nos perguntemos se o Aristóteles de Droysen complementa ou rejeita a ética na filosofia kantiana que tanto admirava. Algumas questões me parecem estar aqui em jogo. Se a formulação kantiana - “o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim” - confirma a idéia de autonomia, da ação por dever, ao mesmo tempo que reconhece constância na história humana ou ao menos certa condição de igualdade face à lei moral, Droysen questionará o caráter imutável desta lei, sem contudo adotar o outro extremo que a ele se apresentava, i.e., o relativismo de valores característico do tardo-historismo. Ao contrario, Droysen encontrará por intermédio de Aristóteles, a possibilidade de uma coesão ética para a história e de uma educação ética pela história. Isto é, se a lei moral não está em mim como o céu estrelado parece estar sobre mim, é a qualidade *política* do homem que será capaz de dar sentido à história e de estabelecer sua coesão.

## **A *Historik*, uma ética antropocêntrica**

### **3.1**

#### **Sabedoria prática e sabedoria filosófica**

Ao nos relacionarmos com o mundo não-natural da cultura, i.e., com o mundo social, histórico ou político, fazemos uso de duas formas de sabedoria, nos diz Aristóteles: da “sabedoria filosófica” e da “sabedoria prática”. Sir David Ross que editou a tradução inglesa da *Ética a Nicômaco* explica: “Sabedoria filosófica é a causa formal da felicidade (*formal cause of happiness*); sabedoria prática é o que garante a adoção de certos meios para que determinados fins, desejados pela virtude moral, sejam alcançados” (D. Ross, 1991: 154). Para Ankersmit, a sabedoria filosófica, este “conhecimento científico combinado à razão intuitiva”, nos ensina a estabelecer os fins que devemos buscar para alcançar a nossa perfeição e felicidade, enquanto sabedoria prática, ou prudência (*phrônesis*) nos informa como alcançar estes fins. (F. Ankersmit, 2002: 52). E, de fato, é esta a mais corrente (e correta) interpretação das sabedorias aristotélicas. Ankersmit continua notando que Aristóteles mantém-se “realista” e “moderno”, evitando assim dotar tais fins de definições universais. Teria, contudo permanecido demasiadamente próximo do mestre Platão ao manter em sua ética a sabedoria filosófica, i.e., a idéia de finalidade como motivação para a ação. Para fugir deste impasse, nota Ankersmit, Aristóteles teria dado maior ênfase em sua *Ética* à sabedoria prática (Id. Ib., 52). Refletindo sobre o papel de ambas as sabedorias na filosofia historicista de Droysen, é possível supor que Droysen não se contentaria com a solução proposta por Ankersmit que reconhece no “modernismo” de Aristóteles marcado pela permanência de Platão uma “ambiguidade”. Se a identificação desta “ambiguidade” tende a desapreciar a relação profunda, necessária e inquebrável mantida entre as duas formas de sabedoria, a ênfase dada à sabedoria prática não deve ser compreendida, supomos, como mera tática visando escapar às

dificuldades da sabedoria filosófica. Ao contrário, a sabedoria filosófica tal qual interpretada por Droysen – a formação ética da humanidade – estabelece fins para as ações humanas sem contudo impedir que estes sejam questionados e que novos fins sejam propostos ao interior de cada nova deliberação, i.e., de cada novo empreendimento historiográfico. Desta maneira não é necessário evitar a sabedoria filosófica, tampouco é ambíguo mantê-la em uma ética “moderna”. Se Droysen trabalha sob a influência da filosofia aristotélica, ele mantém firme, como Aristóteles, a relação entre sabedoria prática e sabedoria filosófica, pois a prudência sem seus conceitos de fim tornar-se-ia uma mera cartilha.

### 3.2

#### A ação: via histórica e via teórica

A reflexão sobre a “via histórica” e a “via teórica” surge no capítulo dedicado à “discussão histórica” (*Die historische Diskussion*), a quarta forma de exposição historiográfica catalogada por Droysen. Está aqui em questão a decisão, e de que maneira o conhecimento histórico pode nos auxiliar em sua execução. Não se trata aqui de repetir exemplos passados esperando dos acontecimentos uma espécie de reatividade controlada própria aos elementos químicos. A história, afinal, encontra sempre o seu caminho, lembra Droysen (1977: 266). Assim, cada decisão, cada ato de vontade que visa a modificação ou a manutenção de determinada circunstância depende dessas mesmas circunstâncias para que adquira a significação desejada, para que exponha o seu “nexo causal” (*Kausalnexus*). Trata-se aqui de uma reflexão sobre a decisão política, sobre a ação, e sobre a utilidade da história. Que fique claro: Droysen rejeita a idéia de que a história seja exemplar, que ensinemos os garotos de escola a comportar-se como Alexandre o Grande ou como Carlos Magno. A história contudo não deixa de ser formativa<sup>24</sup>. Vejamos por quê.

Para que fique clara a “discussão histórica” como forma de exposição historiográfica, Droysen identifica dentro desta reflexão sobre a decisão dois

<sup>24</sup> Como já foi dito por A. Assis e recentemente endossado por P. Caldas, a história em Droysen possui uma “dimensão prática”, isto é, a história embora deixe de ser exemplar não perde a sua função formativa. Cf. A. Assis, 2009: 22; P. Caldas, 2011: 2.

caminhos possíveis. Um é de natureza especulativa (Id. Ib., 268). Por este caminho, “Robespierre crê ser necessário matar”, em poucas palavras: “Revolução ou Reação, o mesmo fanatismo a-histórico festeja aqui a sua orgia” (Ib., 268). A idéia justificada abstratamente a partir da razão (*vor der Vernunft Gerechtfertigte*) busca dar forma ao Estado sem compreender que antes é necessário garantir a sua sobrevivência. O cuidado com o Estado de fato reflete a compreensão desta esfera ética como um particular estágio na formação das comunidades éticas (*sittlichen Gemeinschaften*). Por conter em sua esfera ética a idéia de poder, o Estado não é apenas “dinheiro e exército”, ele inclui outras esferas éticas que entram em intersecção com a esfera ética do poder - a família, o direito, a arte... - e por isso a manutenção desta esfera deve antes reconhecer a existência das demais e garantir o seu livre desenvolvimento (Ib., 276-77).

Fica claro aqui como Droysen vê, de maneira semelhante a Edmund Burke - particularmente em suas “Reflexões sobre Revolução Francesa” (*Reflections on the Revolution in France*, 1790) -, a continuidade histórica como um guia mais seguro e confiável para as revoluções ou restaurações que venham a surgir ao longo do percurso. Neste sentido, seu pensamento é *conservador*. Mas isso não significa dizer que Droysen esteja contente com a configuração do Estado em seu presente, antes, trata-se de uma desconfiança absoluta da fé iluminista na razão e em sua pretensão revolucionária. É por isso que Droysen nos apresentará outro caminho, o caminho “histórico”, a ser tomado quando somos confrontados a uma situação que exige de nós uma decisão (Ib., 268). Tomar este caminho não significa abster-se da reflexão especulativa, basta reconhecer, também nesta forma de reflexão, sua natureza histórica. Esta é “apenas a expressão procurada e experimentada (*gesuchte und versuchte*) do Absoluto tal qual até aqui e até agora conhecido” (Ib., 268). A teoria deve oferecer como referência “o resultado da soma das formações [éticas] até aqui” (Ib., 268-69). I. e., não há problemas com a teoria, nos diz Droysen, apenas a sua forma dogmática faz deste caminho um caminho mais perigoso (*gefährlicher Weg*), pois é necessário que também a idéia de absoluto que cultivamos seja historicamente compreendida. Especulações, doutrinas e teorias são sempre relativas e não absolutos atemporais (Ib., 269). Uma formação (*Bildung*) histórica consistente evitaria justamente a desorientação e a cegueira que nos conduz ao caminho doutrinário (Ib., 269). A formação histórica almejada é portanto fazer-se consciente das conexões



históricas que reconhecem em cada Absoluto a sua relatividade presente. Mas como não tombar assim no relativismo?

A política é “no melhor dos casos, uma disciplina histórico-comparativa” (*historisch-komparative Disziplin*) (Ib., 273). Logo, a ação política segue em Droysen como na maioria dos historistas oitocentistas a orientação da história. Buscar explicar os Estados a partir de uma única lei abstrata, fruto da especulação filosófica, seria uma violência e um perigo. A discussão histórica tem portanto uma clara função política, ela deve orientar o homem público em suas ações (Ib., 273). Sem a consideração da essência individual de cada Estado nenhuma política é possível “não há nada mais absurdo (*Verkehrtes*) do que querer introduzir em algum lugar na França o modelo (*Muster*) constitucional da Inglaterra” (Ib., 273). Leo Strauss, ao identificar o aristotelismo de Burke, diz ter o inglês eliminado a sabedoria filosófica de sua obra, ficando apenas com a sabedoria prática (ou prudência) (L. Strauss, (1950) 1986: 311). E, de fato, Burke não hesitara em recomendar aos revolucionários franceses o modelo de 1688: “Os senhores devem (...) aproveitar nosso exemplo [a Revolução Gloriosa], e dar para a vossa paz reconquistada uma dignidade correspondente” (E. Burke, 1866 *apud* F. Ankersmit, 2002: 248). Como nota Ankersmit, no tratamento dado por Burke à constituição inglesa (*Abridgement of English History e History of the Laws of England*) nada consta de uma reflexão filosófica relativa a uma possível “idéia” ou “finalidade” particularmente inglesa em desenvolvimento (F. Ankersmit, 2002: 54). Se Droysen privilegia a “via histórica” por ser este um caminho mais seguro para as decisões políticas, ele não reconhecerá o passado como um repositório de exemplos de onde poderíamos retirar, por exemplo, as constituições de 1688 ou de 1791 e aplicá-las indistintamente a qualquer povo ou qualquer nação ao redor do globo. Logo, se há semelhanças com o pensamento de Burke – ambos, de fato, rejeitam o dogmatismo revolucionário –, a legitimação pura e simples das instituições pelo passado apenas não é o objetivo de Droysen. De fato, Droysen aproxima-se aqui de Ranke ao indicar ser possível discernir na história a enteléquia, a potência em ato, de cada Estado e nação. Contudo, estabelecer a especificidade de cada Estado pela história não deve aproximá-los de entes orgânicos cujo desenvolvimento pode ser predito. Como sabemos, Droysen recusara tal concepção historiográfica notando a impropriedade com a qual concepções organicistas da história adentram o campo da ética lançando o indivíduo em um estado de passividade, irresponsabilidade e, por

fim, de aprisionamento. Como explicar então a via histórica droyseana entre o pragmatismo de Burke e o organicismo de Ranke?

Se Droysen parece seguir a orientação burkeana e reconhecer na permanência histórica das instituições o seu verdadeiro e legítimo fundamento, Droysen não abrirá mão de uma sabedoria filosófica, por assim dizer, distinguindo-se desta maneira do inglês que teria optado por sua eliminação. A tentativa dos partidos *Tory* e *Whig*, continua Droysen, de legitimar suas posições pela história (*Historie*) estariam abaixo da história (*Geschichte*): “O direito histórico (*historische Recht*) é de regra o oposto do direito da história (*Recht der Geschichte*)” (J. G. Droysen, 1977: 274), Droysen parece nos dizer que, afinal, ainda que a história nos eduque e produza exemplos esclarecedores, há um movimento maior no qual ocupamos apenas uma parte. “A história [*Geschichte*] adquire então uma nova dimensão que escapa à narratividade dos relatos”, escreve Koselleck [(1979) 2006: 49]. Mas se Droysen não vê na razão tal qual moldada pelos iluministas ou na moderna doutrina do direito natural a referência para a ação política, tampouco ele reconhecerá na justificativa historiográfica (organicista) das instituições a sua orientação. Há um elemento político não negligenciável na obra droyseana que pode ser sentido na frase: “Uma política, confirmada apenas pelo passado seria aética” [...]; *eine Politik, die sich nur aus dem Vergangenen bestimmen wollte, wäre unsittlich*, J. G. Droysen, 1977: 38]. Ao somar a sabedoria filosófica às conquistas da sabedoria prática, não é necessário, como o fez Ranke, limitar a mobilidade da vida histórica ao condicionamento da vida orgânica. Ao reconhecer que os pontos históricos presentes com os quais iluminaremos os seus correspondentes passados são escolhidos no presente apenas. Perguntar ao passado, “não é mais do que mostrar-se consciente da conexão histórica [de seus pontos]” (Id. Ib., 269). Desta maneira, não deve-se reproduzir exemplos passados no presente, mas contribuir para uma reflexão de natureza histórica que nos permita relacionar “pontos históricos” passados e presentes. Logo se a especificidade de cada Estado pode ser descoberta pela investigação historiográfica, a reflexão historiográfica dá-se de frente para trás (*aus der Gegenwart rückwärts*, Ib., 280). I.e., não há desenvolvimento “natural”, mas apenas aquele que reconhecemos aqui e agora, em nosso presente.

### 3.3

#### As duas tradições do direito natural

N'A *origem do Historismo*, Meinecke identificou no “cadinho” onde se fundiam os elementos constituintes do historismo alemão, filosofia iluminista, romantismo e uma boa dose de neoplatonismo [F. Meinecke (1936) 1982: 10]. Influências jamais são determinantes e tampouco limitantes, Meinecke bem o sabia e os autores que examina identificam cada qual a sua maneira uma problemática comum que Meinecke reuniu sob o conceito de historismo. Contudo, o que nos interessa aqui notar é que Meinecke não faz alguma referência à filosofia aristotélica. A idéia de que o historismo alemão teria sido influenciado pela filosofia aristotélica foi recentemente levantada por Frank Ankersmit em um ensaio publicado em 2002, “Edmund Burke: direito natural e história” (*Edmund Burke: Natural Right and History*). Segundo o autor, enquanto a tradição moderna impunha-se com grande sucesso nas principais universidades e cabeças européias, a tradição aristotélica teria sobrevivido em universidades periféricas, e, embora subterrânea durante os anos em que o direito natural moderno foi introduzido na Alemanha, filósofos como Christian von Wolff (1679-1754), lembra, cultivaram o aristotelismo permitindo assim sua ressurreição posterior (F. Ankersmit, 2002: 57). Este estado cambaleante do aristotelismo teria sido sanado durante o século XIX na Alemanha quando, nos diz o autor, a filosofia aristotélica reencontra sua força ao associar-se à filosofia modernista. Esta associação teria sido possível graças a supracitada “ambiguidade” da ética aristotélica que teria possibilitado a sua fusão - “síntese”, nos diz Ankersmit - com o racionalismo moderno, dando assim origem ao historismo alemão. Dando fundamento à sua hipótese, Ankersmit estabelece a distinção entre duas filosofias do direito natural que identifica na tradição filosófica ocidental: (1) Embora reconheça que Aristóteles jamais tenha desenvolvido uma filosofia do direito natural, Ankersmit identifica, no que reconhece como uma “filosofia do direito natural aristotélica” certa aversão ao raciocínio abstrato e especulativo, certa afinidade à visão aristotélica de

que nós, seres-humanos, somos intrinsecamente seres políticos<sup>25</sup> (i.e., recusa toda teoria política que compreende o sujeito isolado do mundo), e certo conservadorismo político (Id. Ib., 51). De outro lado, (2) a “filosofia moderna de direito natural” é vista como a tentativa de introduzir a metodologia cartesiana e racionalista no pensamento político. “É apriorística, abstrata, dedutiva, metafísica (*ruthlessly metaphysical*) e reconhece para si uma certeza quase-matemática” (Ib., 50-51). Os exemplos desta filosofia moderna citados pelo autor são o *De iure belli ac pacis* (1625) de Grotius e o *Leviathan* (1651) de Hobbes. Ao contrário da filosofia aristotélica, a filosofia moderna é ao menos potencialmente revolucionária, “como a monarquia francesa viria descobrir” (Ib., 51). As mais acentuadas afinidades entre Droysen e Aristóteles são a falta de entusiasmo pelo pensamento puramente especulativo e a compreensão do ser humano como um ser intrinsecamente político, i.e., a recusa de toda teoria política onde o sujeito está ontologicamente ou epistemologicamente isolado do mundo.

Reconhecendo na filosofia ética aristotélica a valorização da “sabedoria prática” em detrimento da “sabedoria filosófica”, Ankersmit explica o seu confronto com a tradição moderna que, voltada à formulação de leis universais, daria, ao contrário, ênfase à “sabedoria filosófica”. Este confronto porém, teria dado origem a uma “síntese” filosófica que caracteriza, além da obra do filósofo alemão mais influente entre Leibniz e Kant (o supracitado Wolff), a *Klugheitslehre* (“doutrina da prudência”) e a *Kameralistik*, uma espécie de “doutrina dos deveres do Estado” (Ib., 57). “No século XVII”, nos conta Ankersmit, “a *Klugheitslehre* era idêntica à sabedoria prática aristotélica”. Contudo, “antes da vitória do modernismo”, os “meios” que a filosofia ética aristotélica associa a determinados “fins” foram compreendidos como “deveres” (*duties*) e incorporados a uma “doutrina dos deveres” (*Pflichtenlehre*) (Ib., 57). Ora, distintamente da proposta aristotélica, deveres, ao contrário de meios, implicam que fins previamente determinados possam ser alcançados pela prática. Os resquícios da filosofia aristotélica na Alemanha oitocentista terminariam por influenciar a maneira como o historicismo relaciona história e política: “A história informará o homem político sobre a natureza e sobre os verdadeiros interesses do Estado – (...) – e será então tarefa do homem político tomar tais informações como ponto de partida para suas ações políticas presentes e futuras

<sup>25</sup> Ankersmit diz “seres sociais” (*social beings*), mas optamos por manter o termo “político” por acreditarmos ser esta uma melhor tradução.

(...) é a história que mostrará ao príncipe e ao homem de estado quais são os próprios ‘objetivos gerais’ de suas empreitadas políticas” (Ib., 58). Desta maneira, se o historismo mantém ativos os “deveres” do Estado e do cidadão – logo, a idéia de uma “sabedoria prática” - estes deveres são orientados pela história (“sabedoria filosófica”).

Na manutenção da sabedoria filosófica na ética aristotélica, Ankersmit teria reconhecido a abertura necessária para que aí se infiltrasse a filosofia moderna dando assim origem, sob a forma de uma síntese, ao historismo alemão. Desta maneira, não mais a razão absoluta mas a história poderia informar o Estado ou o homem político sobre a finalidade de suas ações (Ib., 58). É o princípio que levava Ranke, por exemplo, a buscar a especificidade de cada nação. Ao contrário do aristotelismo de Burke que o levava a restringir a investigação histórica à sucessão de eventos que nos conduzira ao presente, sem idealismo algum, o historismo de Ranke buscara estabelecer uma idéia, a “idéia histórica”, capaz de relacionar os eventos passados dotando-os de sentido próprio. Mas seria essa a interpretação moderna da sabedoria filosófica aristotélica? Não teria assim a história assumido aspectos dogmáticos?

Vimos como Droysen não elimina de sua reflexão a via teórica, a sabedoria filosófica, como o fizera Burke. Por outro lado, Droysen rejeita a “concepção orgânica” da história de Ranke, que busca subsumir a uma única idéia histórica a diversidade do mundo humano. Afinal, teria sido - como nos diz Ankersmit - apenas uma “ambiguidade” intrínseca à ética aristotélica que determinou como lidamos com o nosso passado e como relacionamos história e política (Ib., 59). Se é possível concordar com tal hipótese, é importante que lembremos contudo o que nos diz Droysen sobre a lacuna deixada pela ética no prisma moderno do conhecimento, pois a interpretação moderna das sabedorias aristotélicas – “sem ética” – tenderia a dogmatizar os fins postos pela sabedoria filosófica o que, de fato, não encontramos em Aristóteles.

Para Ankersmit, “As diferenças entre as histórias políticas das democracias ocidentais e as dos países de língua alemã origina-se (...) nas ambivalências da filosofia prática aristotélica” (Ib., 59). Mas Droysen parecia já ter identificado a questão levantada: a insistência do historismo alemão em fundar o conhecimento histórico na lógica ou na física seria a razão da má interpretação da ética aristotélica.

Se, de fato, Aristóteles manteve-se próximo ao mestre em pontos diversos, não acredito ser a sua sabedoria filosófica igualável à teoria das formas platônica. Por

discordar do ponto de vista de Ankersmit, que vê na sabedoria filosófica aristotélica a filosofia de Platão, discordarei de sua visão sobre o historicismo alemão. Se há entre os historistas um autor como Droysen, capaz de reconhecer em toda finalidade estipulada para a história a sua própria historicidade, o historicismo não pode ser apenas a descoberta, pela história, da entelêquia das nações. “Não comemos carne para nos transformar em uma vaca”, nos diz Droysen, “mas para dela absorver os nutrientes necessários” (J. G. Droysen, 1977: 259). Se o passado pode ser considerado como um guia (o que faz o historicismo ao substituir a sabedoria filosófica pela história segundo Ankersmit), i.e., informar o homem político sobre como alcançar os seus objetivos, este passado jamais é estático, sendo a “idéia histórica” dela extraída sempre renovável. Se Ankersmit diz buscarem os historistas o *telos* da entelêquia, ele deixou de dizer que este *telos* renova-se a cada deliberação. E é esta particular compreensão da filosofia de Aristóteles que diferencia Droysen de seus colegas historistas e caracteriza o seu presentismo.

Martha Nussbaum aponta para o fato de que o texto de Aristóteles não diz que deliberamos apenas sobre meios para fins (*means to ends*)<sup>26</sup>. Aristóteles escreve: “deliberamos não sobre fins, mas sobre o que está em direção ao fim (*towards the end*)” – ou, “o que se refere ao fim (*pertains to the end*)” (M. Nussbaum, (1986) 2009: 297). Ainda, como Nussbaum não deixa de notar, a ética aristotélica funda-se “na diversidade de fins possíveis para a vida humana” (Id. Ib., 296). A descrição que faz Aristóteles da excelência exige que as ações sejam escolhidas em cada caso por si – “eleger deliberadamente o ato e eleger o ato pelo próprio ato” (...) ou “o ato tem que brotar de uma disposição de caráter estável e permanente” (Aristóteles, *EN*, 1105 a 30sq) -, e não apenas por alguma recompensa exterior ao ato a ser obtida. Para Nussbaum, Aristóteles, ao dizer que escolhas e deliberações não referem-se apenas a fins mas a *meios* para fins (M. Nussbaum, (1986) 2009: 296), não nos coloca, “felizmente”, um “problema insuperável” (Id. Ib., 297). Assim, não devemos apenas compreender meios instrumentais que devem ser cumpridos para que alcancemos o fim esperado. O conceito aristotélico de fim é abrangente e permite que em cada peça de deliberação considere-se não apenas o meios através dos quais alcançá-lo, mas ainda o questionamento do que deve ser considerado como fim (Ib., 297). “O ponto de Aristóteles é apenas que”, assim conclui Nussbaum, “para qualquer peça de

<sup>26</sup> Supõe-se ter dito Aristóteles que deliberamos sobre *meios* para *fins* nas seguintes passagens: *EN* 1111b26, 1112b11-12, 1113a14-15, 1113b3-4.

deliberação dada, deve haver algo sobre o que ela é; o que não está posto em questão nesta particular peça de deliberação. Mas dentro desta peça, posso perguntar tanto sobre os meios para esse fim como sobre uma nova especificação do fim (*a further specification of the end*)” (Ib., 297). Em Aristóteles, podemos reconhecer em “... a sabedoria e a prudência, sendo elas, como são, as virtudes [intelectuais] das duas partes da alma, respectivamente, são necessariamente desejáveis em si mesmas, mesmo que nenhuma delas produza qualquer efeito” (Aristóteles, *EN* 1144a3sq).

Interessa-nos recuperar aqui uma breve frase de Droysen (e por isso mesmo passível a muitas interpretações) que, a nosso ver, encaixa-se aqui com grande conforto: “O Homem é o fim e o meio”. “E o meio”, complementa Droysen, “cumpre-se e move-se a partir do fim” (*das Mittel erfüllt und bewegt von dem Zweck*) (J. G. Droysen, 1977: 369).

A sabedoria filosófica segundo Droysen assume posição central na motivação dos atos de vontade (*Willensakten*) que estabelecerão a relação entre indivíduo e mundo ético (veremos). Nós indivíduos somos capazes, uns mais, outros menos, algum em excesso, de identificar o que “sendo não é como deveria ser” (Id. Ib., 328). Contudo, esta idéia de fim ou finalidade estabelecida pela sabedoria filosófica jamais é determinante, ao contrário, ela é constantemente reformulada à medida que os indivíduos através de suas ações e deliberações põem em sincronia o mundo ético (*ethisch*) e o mundo dos costumes (*sittlich*), as sabedorias prática e filosófica. A ética historicista de Droysen busca a formação ética do indivíduo, i.e., prepará-lo para as deliberações (éticas) que virá a enfrentar, mas, ainda, a ética droyseana contribui para a formação ética da humanidade. Não há história sem a liberdade de ação, logo não há de haver leis abstratas ou sistemas orgânicos que retirem do homem sua vontade, sua liberdade e sua responsabilidade se quisermos, como o quis Droysen, fazer da historiografia uma ética. Se para Ankersmit o historicismo teria reconhecido na história o que Aristóteles viu na sabedoria filosófica, Droysen, embora reconheça que a “via histórica” seja preferível à “via teórica” tomará o cuidado de notar que, como a sabedoria filosófica aristotélica, a via que identificamos como teórica e que orienta nossas ações varia também segundo as formas de nosso presente.

**3.3.a. Nietzsche, Droysen e a objetividade eunuca.** É interessante notar aqui que Droysen antecipa Nietzsche quando qualifica a objetividade historiográfica de Ranke como “eunuca”. Em ambos os críticos há o desejo de desvencilhar-se da

rigidez da moral iluminista (kantiana) e da objetividade científica da historiografia oitocentista. De fato, Ranke fazia uso de um cientismo que evidenciava a ausência da ética no prisma do conhecimento moderno. Se Kant já apresentara aos modernos o modelo tripartido do conhecimento (platônico) ele não notara contudo, vimos, a função integrativa da ética. Ao contrário, essa seria em Kant decomposta em uma metafísica semelhante a da física. Há, contudo uma diferença fundamental: Droysen fez uso do aristotelismo para salvar da filosofia iluminista suas grandes conquistas, a “revolução” kantiana, por exemplo. Desta maneira foi possível manter os benefícios desta “revolução” sem contudo tombar em seu dogmatismo (moral) colateral. Oexle notou que, se compreendemos a ciência como uma infinita pesquisa – como o fez a tradição que vai de Kant a Weber passando por Droysen – a exigência manifesta por Nietzsche de que a vida seja superior à ciência é neutralizada. A ciência como pesquisa, cujo objeto é infinito, de fato, jamais poderia se impor ao polo da vida, ao contrário, ela estaria a ele submetida. Contra o historismo de cunho objetivista associado com frequência à grande figura de Leopold von Ranke, Nietzsche dirigiria a sua segunda *Consideração extemporânea* (*Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1873–1876), *Da utilidade e do inconveniente da história para a vida* (1874). Nietzsche diz ser a geração historista oitocentista: “(...) uma geração de eunucos; (...) e assim é indiferente o que fazeis, contanto que a própria história fique guardada lindamente “objetiva”, justamente por aqueles que nunca podem eles mesmos, fazer história. (...). E como o eterno feminino nunca vos atrairá para si, vós o rebaixarás até vós e, sendo neutros, tomais também a história como algo neutro” (F. Nietzsche, (1874) 1983: 72).

Se a crítica de Nietzsche assemelha-se àquela de Droysen – dirigida também à neutralidade política da Escola Crítica -, Nietzsche, ao contrário de Droysen que escreverá uma ética historista de inspiração aristotélica, não é contudo capaz de lançar as bases de uma nova *Weltgemeinschaft*. Se a filosofia nietzschiana confronta o positivismo e o objetivismo acentuando a singularidade, a exceção e a escolha pessoal, ela, contudo, não tem nenhum conteúdo político, como não deixa de notar Barash (2004: 156-57). Droysen não abrirá mão, ao contrário do filósofo, dos critérios de racionalidade, objetividade e verdade na orientação de sua teoria. O Iluminismo pode ser combatido - não apenas com um “pessimismo científico radical” (O. Oexle (1996) 2001: 15), como o faria Nietzsche -, mas com a recuperação da antiga tradição de filosofia política. Droysen certamente aprovaria a frase de Nietzsche: “A história compreendida como uma ciência pura e soberana”, nota o filósofo, seria “[u]ma



forma de interrupção da vida e de liquidação para a humanidade” (F. Nietzsche, (1874) 1983). Mas Nietzsche, ao romper com a filosofia moral iluminista, centrando, porém sua crítica na liberdade apolítica do indivíduo, termina por inviabilizar a possibilidade de existência de uma ética moderna. Droysen, ao contrário, busca constituí-la através da recuperação da filosofia política antiga e do reconhecimento da centralidade da história nesta reflexão.

Respeitando a tentativa de seu professor, Hegel, de conciliar o finito com o infinito, o efêmero com o eterno, Droysen reconhecerá na revelação ocasional e multifacetada da Providência apontada por Ranke uma grande confusão metodológica. Se a história permanece uma disciplina empírica, a ela não pertence a especulação filosófica ou teológica nem deve ela buscar estabelecer leis gerais capazes de organizar a diversidade do mundo. Feito este esclarecimento, Droysen restaura a dignidade à razão humana e à sua capacidade de compreensão histórica, sem contudo submetê-la aos métodos científicos ou filosóficos. É interessante lembrar aqui que a parte dedicada à crítica na *Historik*, ao invés de seguir o programa da Escola Crítica rankeana que vê no estabelecimento das fontes primárias e das fontes secundárias o passo primeiro para o desvelamento do passado, Droysen dividirá as fontes de acordo com o grau de envolvimento político do indivíduo que está por trás de sua fabricação. Isto é, se primeiramente encontramos as “fontes subjetivas”, onde certos personagens ou observadores expõem suas impressões dos acontecimentos, logo alcançamos as “fontes pragmáticas” que simbolizam uma percepção comum, que envolvem muitos indivíduos em sua produção (J. G. Droysen, (1857) 1977: 87-100). A idéia de que as ditas “fontes primárias” são mais genuínas, mais verídicas - o que as diferenciaria das fontes secundárias que só fazem repetir de maneira menos objetiva as informações já estabelecidas - não é de todo endossada por Droysen. Por serem as fontes representações humanas, podemos nos perguntar com Droysen: “Não são todas as fontes suficientemente primárias? (*Sind sie nicht alle so ziemlich erste Quellen?*)” (Id. Ib., 114). Através destas representações não buscamos apenas acontecimentos e eventos, antes, essas nos mostram como determinado indivíduo pensou o seu mundo de maneira histórica. Encontramos aqui o traço que caracteriza a teoria da história de Droysen: a relação entre indivíduo e grupos de indivíduos que organiza em seus vários graus, o *kosmos* do mundo ético e, ainda, a leitura das fontes.

Ao colocar-se a questão “Nietzsche ou Aristóteles?”, MacIntyre, não busca estabelecer de maneira analítica qual filosofia moral é falsa ou verdadeira, Nietzsche ou Aristóteles [A. MacIntyre (1981) 2007: 109-29]. Ao contrário, seu argumento constrói-se historicamente:

“Foi devido ao repúdio da tradição moral na qual o pensamento de Aristóteles era o núcleo intelectual durante as transições dos séculos XV ao XVII, que o projeto do Iluminismo de descobrir novos fundamentos seculares para a moral teve que ser posto em prática. (...). Foi por que as visões avançadas por seus mais poderosos protagonistas intelectuais, e, principalmente por Kant, não puderam ser sustentadas (...), que Nietzsche e todos os seus sucessores existencialistas e emotivistas foram capazes de elevar suas críticas aparentemente bem sucedidas à toda moralidade prévia” (Id. Ib., 117).

O que nos leva a levantar questões sobre os motivos e os objetivos desta rejeição e, ainda, se é possível fazer reviver entre nós uma ética de inspiração aristotélica (Ib., 118) Independentemente das dificuldades que uma resposta a tais perguntas possa originar, lembremos por hora que, segundo MacIntyre, por ter sido a aristotélica a mais vigorosa filosofia política pré-moderna, uma crítica consistente à modernidade deve conter ao menos alguns de seus elementos (Ib., 118).

Vejamos agora como funciona a ética historista de Droysen.

## A *Historik*, uma ética historista

Droysen identifica em Aristóteles aquele que inicia em “grande estilo” a pesquisa histórica (*die historische Forschung im grossen Stil*), embora tenha esse “permanecido cego à essência da história” (J. G. Droysen, 1977: 46). É Aristóteles quem diz, lembra Droysen, ser a poesia mais filosófica que a história por falar esta do geral enquanto essa interessa-se apenas pelo particular. Se os antigos teorizaram sobre a ética (*Ethik*), sobre a política (*Politik*), sobre a economia (*Ökonomik*) e sobre a poesia (*Poetik*), não houve quem se dedicasse à teoria da história (*Historik*), nota Droysen. O próprio Droysen notara a cegueira da ética aristotélica diante da universalidade do gênero humano e, sobretudo, da historicidade de todo direito. Aristóteles insistiria cegamente, nota, sobre as dessemelhanças entre gregos e bárbaros, entre escravos por natureza e homens livres (Cf. 1977: 352/353). MacIntyre identificou na virtude do “homem de alma grande” (*megalómykos*) qualidades semelhantes às qualidades cultivadas pelos *gentlemen* ingleses, notando ainda que para que o *megalómykos* possa existir, é preciso que exista uma sociedade desigual, na qual este “homem de alma grande” possa demonstrar aos seus inferiores sua condescendência. Por isso nota com estranhamento a equiparação de virtudes como a coragem e a justiça à virtude do homem de alma-grande na *Ética a Nicômaco* (A. MacIntyre, (1967) 2002: 75). Essa equiparação para nós estranha seria segundo o autor, o reflexo da ausência de perspectiva histórica em Aristóteles. Ao contrário de Aristóteles. Droysen colocará a historiografia ao centro de sua reflexão.

Se a idéia de fim, seja esta manifesta pela revolução, pela restauração ou pela manutenção, é o que inspira os atos de vontade (*Willenakten*) concedendo assim à história o seu movimento, é legítimo que nos perguntemos qual a finalidade da história, o que move os Homens, o que os leva a buscar sempre novos fins. Poderíamos nos perguntar então qual a finalidade deste movimento? Deste progresso, por assim dizer, da formação ética da humanidade? Em que direção se move, em que sentido progrêssa? Vejamos como Aristóteles nos apresenta a sua ética para então

buscar compreender como Droysen insere em sua teoria da história a idéia de que o *lógos* leva ao *lógos*, i. e., de que o Homem dotado de *lógos* tem o *lógos* por finalidade. Podemos já indicar, para que façamos maior proveito das notas sobre a ética aristotélica que serão apresentadas a seguir, que Droysen empresta ao mundo ético (*sittlich*) significado semelhante ao *lógos*. Como o *lógos*, o mundo ético-histórico diferencia os Homens dos demais animais políticos. Ainda, o *lógos* constitui um mundo comum, um mundo que pode vir a ser por todos os homens compreendido. “O Eu da humanidade (*Ich der Menschheit*)”, i.e., o sujeito da ética historista droyseana, “pode ser ainda encontrado em cada eu empírico individual (...)”; nota Droysen, pois “cada um é mais humano, à medida que o seu eu empírico adentra este *lógos*” (J. G. Droysen, 1977: 385). Mundo ético ou Eu da humanidade, o *lógos* é o que permite o indivíduo superar as limitações de sua existência e constituir (pelo *lógos*) um universo comum, diferenciando-se assim dos demais animais políticos.

Apesar das restrições expressas por Droysen à filosofia de Aristóteles, esse é o autor mais citado ao longo da *Historik*. Não apenas a *Ética*, como poder-se-ia supor, mas também a *Física*, a *Metafísica*, e o *De Anima* encontram em sua teoria da história os seus respectivos lugares. Por hora nos contentaremos em indicar tais referências. Vale contudo notar que Droysen cita com grande frequência a expressão aristotélica *epidosis eis eauto*. Segundo a passagem do *De Anima* (417b 2-16): “(...), aquele que possui a ciência torna-se contemplante em ato (*theoroun*) e isso não é uma alteração (*alloiusthai*, tornar-se outro), visto que há doação para si mesmo e para o ato (*epidosis eis eauto*)”. Desta maneira podemos imaginar a formação ética da humanidade: não como uma alteração, mas como uma particular forma de progresso. Droysen nos diz:

“Nele [no gênero humano], domina a *epidosis eis eauto*, isto é, ele agrega constantemente um crescimento para si mesmo, com cada novo e individual fenômeno cria algo novo e algo a mais. (...). Pois o humano adquire em cada novo indivíduo uma *epidosis eis eauto*, e o indivíduo é por isso alguém dotado de próprio valor, de interesse individual e essencial na linha progressiva do desenvolvimento” (J. G. Droysen, 1983: 13).

Em termos aristotélicos, a potência (*dynamis*) passa ao ato sem sofrer destruição ou alteração. Ela se conserva e se aperfeiçoa à medida que constitui uma doação para o ato e para si. Assim a humanidade não muda substancialmente, o que possibilitará não apenas o reconhecimento de elementos constantes para a história mas o seu, digamos, progresso ético. Vimos como Droysen conclui a sua breve exposição sobre as *Críticas*

kantianas notando que “[a]quelas certezas da razão prática são as elaborações da história, os resultados da *epidosis eis auto*, que converte o mundo histórico em um mundo ético” [J. G. Droysen, (1936) 1983: 26]. Desta maneira é possível identificar permanências e constâncias capazes de orientar a história. Apenas estas se encontram não mais em uma pura filosofia abstrata, mas na diversidade e vivacidade da história. Mas, poderíamos ainda nos perguntar, se assim caminha a humanidade, qual é a sua finalidade?

## 4.1

### A finalidade da história

**4.1.a. Eudaimonia.** Assim começa a *Ética a Nicômaco*: “Considera-se que toda arte [*tekhné*], toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas” (Aristóteles, *EN*, I, 1094a1). Este almejado “bem” - “colimado”, diz o tradutor de Aristóteles para o português – não é um “bem” ideal, mas um bem constituído ao interior da *polis*. De fato, já ao início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles assim distingue a sua filosofia da filosofia de seu mestre Platão:

“[T]alvez seja desejável examinarmos a noção de um bem universal a repassar as dificuldades que ela acarreta, embora tal investigação seja penosa devido à amizade que temos pelos autores da Teoria das [Formas] [*eidós*]. E ainda assim talvez pareceria desejável e, com efeito, pareceria ser obrigatório, especialmente a um filósofo, sacrificar mesmo os seus vínculos pessoais mais estreitos em defesa da verdade. Ambos nos são caros, contudo é nosso dever preferir a verdade”. (*EN*, 1096a10-17)

A recusa de Aristóteles em dar continuidade à Teoria das Formas platônica retirando as suas referências da vida comum, da *pólis*, levaram Martha Nussbaum a caracterizar a ética aristotélica como uma “ética antropocêntrica” [M. Nussbaum (1986) 2009: 304]. Logo o bem ao qual se dirigem nossas ações não é um bem platônico, exterior às comunidades humanas. Ao contrário, este bem, ou estes bens, são constituídos, definidos e redefinidos ao interior da *polis*. A rejeição da teoria de

Platão pode ainda ser sentida na caracterização das formas (*eidos*) platônicas como *terestimata* (Aristóteles, *AP*, 83a32-4). *Terestimata* são sons sem sentido incapazes de estabelecer uma conversação entre dois ou mais indivíduos. Fica clara aqui a crítica aristotélica ao isolamento político e à inabilidade da Teoria das Formas de referir-se a uma rede comum de experiências [cf. M. Nussbaum, (1986) 2009: 256]. Voltando-se a esta “rede comum”, Aristóteles funda a sua metodologia no exame das “aparências” (*phainomena*)<sup>27</sup>. Logo, para que a noção de “bem universal”, por exemplo, seja estabelecida é preciso colocar lado a lado as aparências, resolver suas contradições e retirar-lhes as mais plausíveis conclusões. “O que aparece a todos”, nota Aristóteles, “a isso chamamos Ser” (*EN*, 1172b3sq).

É possível indicar aqui uma semelhança com a metodologia droysena. A finalidade (*Zweckbegriff*) que inspira os atos de vontade (*Willensakten*) humanos é obtida no mundo ético (*sittlich*), ou, simplesmente, dos costumes. Se este fim pode ser estabelecido por algo que “sendo não é como deveria ser” (J. G. Droysen, 1977: 328), a referência que se coloca aqui é circunstancial, relativa aos alcances obtidos até então, à configuração presente do mundo ético. Contudo, as opiniões encontradas pelas “aparências”, ao interior da *pólis*, não são frágeis ou incertas, mas são, ao contrário, antropocêntricas. Como a ética aristotélica, a ética droyseana é antropocêntrica sem ser relativista. A verdade pode ser sempre encontrada entre indivíduo e grupo, entre os homens. “As virtudes não se encontram apenas na vida do indivíduo, mas na vida da cidade e o individual é de fato apenas inteligível como um *politikon zôon*”, nota MacIntyre sobre a ética aristotélica [A. MacIntyre, (1981) 2007: 150], e, neste ponto, Droysen acorda-se a Aristóteles sem restrições como podemos verificar pela frequência com que diz ser o homem um animal político. A vontade individual, “(...) reconhecendo na barreira externa ao mesmo tempo sua medida e sua essência, se converte em vontade racional” [J. G. Droysen, (1936) 1983: 297], nota Droysen, contudo há um adendo a ser feito com o qual Droysen nos explica como pode ser esta verdade racional e ainda distante da verdade constituída de maneira

<sup>27</sup> Optamos por manter o termo “aparências”, sugerido a partir da tradução inglesa de Martha Nussbaum, “appearances” para enfatizar o aspecto corriqueiro destes fenômenos. “Nosso método ante esse assunto, tal como no tratamento dos demais, será apresentar várias opiniões a respeito de tais fenômenos [ou aparências, *phainomena*] e, em seguida, após primeiramente examinar as dificuldades que acarretam, finalmente provar, se possível, o que há de verdadeiro em todas as opiniões pertinentes a essas paixões [experiências], e, se não for possível, fazê-lo em relação ao maior número delas e das mais expressivas. Se pudermos resolver as dificuldades e manter incólume uma parte dessas opiniões, a verdadeira estará suficientemente estabelecida” (Aristóteles, *EN*, 1145a4sq.)

abstrata e exclusiva na razão: é “racional à medida em que reconhece como tais as normas da idéia ética às quais se submete e não porque seja lei externa senão porque as reconheceu como boas e justas e as faz valer” (Id. Ib., 297). Logo a verdade deve ser encontrada entre o indivíduo e o mundo, no ato criativo da compreensão que os une. Contrariamente aos fundamentos da metafísica dos costumes kantiana, onde a moral nos é apresentada como faculdade humana não empiricamente dedutiva, a ética que nos apresenta Droysen é constituída empiricamente, ou, poderíamos ainda dizer, historicamente. A “vontade racional” de que nos fala Droysen encontra-se submetida a leis reconhecidas como “boas e justas”. Esta vontade está portanto submetida à configuração do mundo dos costumes e assim encontra-se como nossos costumes em movimento constante.

“Viver nas comunidades estatais”, nota ainda Droysen, “é tão natural ao homem quanto falar e pensar (*wie Sprechen und Denken*)” (J. G. Droysen, 1977: 355). “Falar” e “Pensar”, i. e., a racionalidade e a discursividade são tão naturais ao homem quanto a vida política. Ou ainda: “As formas, nas quais o trabalho histórico se move, são as comunidades éticas, cujos tipos encontram-se como forças éticas no coração e na consciência dos homens” (*Die Formen, in denen die geschichtliche Arbeit sich bewegt, sind die sittlichen Gemeinsamkeiten deren Typen als sittliche Mächte in Herz und Gewissen der Menschen sind*) (Id. Ib., 437). E Droysen não deixará de citar em seguida a notória passagem de Aristóteles segundo a qual “o homem que não vive em uma comunidade ou é um deus ou uma besta” (Ib., 437; Aristóteles, *Pol.*, I.1.12). Por ser exclusiva aos Homens como o *lógos*, a história os define como gênero. Droysen nos diz com frequência ao longo da *Historik*, citando sempre Aristóteles, que “o homem é por natureza um animal político”<sup>28</sup> (Aristóteles, *Política*, 1253a2sq). A afirmação aristotélica desenvolve-se: o homem “é ainda mais político do que qualquer abelha ou animal gregário” porque “é o único animal que tem o *lógos*” (Aristóteles, *Política*, 1253a7-8 e 9-10). E, acompanhando a interpretação de Barbara Cassin, “no

<sup>28</sup> Manteremos aqui o adjetivo político como tradução para o grego *politikon* lembrando apenas, a partir de sugestão de Martha Nussbaum, que o termo grego é mais concreto que o inglês *political* (ou que o português político) por referir-se à aptidão de cada indivíduo para participar da vida na *polis*, e mais inclusivo por referir-se a todos os âmbitos da vida na *polis*, daí a possível tradução “social”. O adjetivo social contudo deixaria de representar, “ainda mais do que a palavra grega”, a concretude do original [M. Nussbaum, (1986) 2009: 345, Aristóteles, *EN* 1097b7-11]. Esta tradução ainda, como nos indicou Arendt, deixaria de notar a ruptura grega entre o privado (ou o econômico), “casa, família, lar, regidos pela necessidade biológica” e o político, “mundo público da ação e da fala” [H. Arendt, (1958) 2010: 36.]. Ainda, o *lógos* está intrinsecamente ligado a política e portanto o „homem político dotado de *lógos*“ não deve ser traduzido como „homem social dotado de razão“. Cf. B. Cassin, (1997) 1999: 44.

*De Interpretatione*, ‘os sons inarticulados, como o dos demais animais, mostram (...) alguma coisa, mas nenhum deles é uma palavra’ (II 16a28s); a palavra se define, em compensação, como uma *phônê semantikê*, ‘sons vocais que têm sentido’; e esse sentido não existe por natureza – não existe ‘palavra natural’ (*physei tón onomatôn ouden estin*, 16a27) – mas é sempre o efeito de uma convenção (*katà synthêkein*, 16a19), de tal modo que ‘o *lógos* como um todo é significante, não como um instrumento natural, mas... por convenção’ (IV 16b33)” [B. Cassin (1997) 1999: 53]. Vimos como a história é o mundo ético em movimento, e o mundo ético droyseano é, como o *lógos*, “significante por convenção”. Em sua reflexão sobre a linguagem, Droysen nota ser esta a característica que nos diferencia dos demais animais. A linguagem é, lembra Droysen, “o vetor de nossas idéias”, “o devir ético de nossos pensamentos” (J. G. Droysen, 1977: 25). “Na linguagem”, nota ainda Droysen, “o espírito subjetiva o mundo; ele também precisa de uma forma, para que possa simultaneamente se objetivar no mundo” (Id. Ib., 329). A semelhança do mundo ético, a linguagem (in)forma o indivíduo e fornece ainda as formas necessárias para que seu espírito se objetive. “A linguagem é a expressão do ser-Eu (*Ichsein*)”, continua, “que cabe apenas aos Homens. Deus faz mas não fala” (Ib., 315).

Mas qual é, afinal, o sentido da história, o que nos leva a romper com a circularidade do mundo natural? Se buscamos sempre um bem qualquer, há algum bem supremo, um bem capaz de reunir em si todos os demais e colocar-se como finalidade última? Buscar respostas a esta questão será o objetivo de Aristóteles ao longo de sua *Ética*. Ora, responder tal questão no âmbito da ética exige que reconheçamos que, se somos a princípio guiados por “considerações gerais” à “conclusões gerais”, essas conclusões são por sua vez acompanhadas por uma infinidade de exceções [A. MacIntyre, (1967) 2002: 57]. Portanto, segundo a bela imagem de Aristóteles, devemos nos procurar réguas semelhantes às réguas flexíveis dos arquitetos de Lesbos, com as quais esses podem medir pedras informes (Aristóteles, *EN* 1137b29ff). Exceções sempre existirão e, de fato, devem existir para que seja assim confirmada a aliança entre indivíduo e grupo essencial à *polis*. Logo a procura deste supremo bem deve considerar que, dada a diversidade dos indivíduos, são muitos os bens almejados; deve lidar com a diversidade sem contudo buscar anulá-la. Tais exceções devem ainda ser resolvidas individualmente, ao interior da *polis*.



Se há afinal um colimado bem, Aristóteles o reconhece como *eudaimonia*. Mais uma vez encontramos uma dificuldade não negligenciável na tradução. *Eudaimonia*, que traduzimos como “felicidade”, refere-se a um estado onde virtude e prosperidade são indissociáveis. Como nota MacIntyre, “a injunção kantiana adotada por milhões de pais puritanos, ‘não busque ser feliz, busque ser merecedor de felicidade’, deixa de fazer sentido se ‘feliz’ e ‘felicidade’ são substituídos por *eudaimon* e *eudaimonia*” [MacIntyre (1967) 1998: 57]. Na ética aristotélica não é possível ser “merecedor de felicidade”, é-se ou não é-se feliz (*eudaimon*). “Platão, tanto no *Górgias* como na *República*”, nota MacIntyre, “volta-se a Sócrates e diz ser ‘melhor sofrer torturas do que ter a alma atormentada pela culpa por ter cometido algum mal’. Aristóteles não confronta esta posição diretamente”, nota, “apenas enfatiza que é melhor ainda estar livre da culpa por ter cometido um mal qualquer e livre do sofrimento causado pela tortura” [A. MacIntyre (1967) 1998: 58]. Desta maneira a *Ética* prepara a *Política* para que a *eudaimonia* possa ser resguardada para os cidadãos da *polis*, para que o Homem virtuoso possa ser também um Homem próspero. I.e., não há *eudaimonia* sem o acordo favorável do mundo público. “A escolha que a nós se apresenta entre estas duas perspectivas”, nota ainda MacIntyre, “é a escolha entre uma ética que está engajada em nos orientar como suportar uma sociedade na qual o homem justo é sacrificado e uma ética que está preocupada em criar uma sociedade na qual isso não mais acontece” (Id. Ib., 58). Mas ao contrário do que pode vir a ser concluído a partir desta constatação, Aristóteles, notório por seu conservadorismo, mostrava-se complacente com as coisas “como elas são”, enquanto Platão, por exemplo, mostra-se extremamente insatisfeito com as configurações políticas de seu tempo (Ib., 58).

Georg Iggers identificou em Droysen semelhante satisfação ao reconhecer em seu mundo ético (*sittlich*) a dissolução do conflito entre sociedade e ética. Sendo a sociedade a “expressão concreta das idéias éticas” e de seu movimento, apenas em suas formas e instituições, e não abstratamente podemos compreender o mundo ético (G. Iggers, (1968) 1988: 113). Segundo Iggers, este seria o motivo da conciliação de Droysen com a política de Bismarck após o fracasso de 1848 (conciliação esta que Gervinius, por exemplo, não cumpriria) (Id. Ib., 119-20). Estabelecidas as circunstâncias históricas como único critério de verdade possível a conciliação com a ordem vigente poderia dar-se facilmente. Mas é preciso aqui cuidado para não identificar em Droysen um “relativismo ocasionalista”. A teoria droyseana não é

relativista e tampouco ocasionalista. Porém, como contornar a afirmação droyseana de que os postulados éticos de uma época são absolutos relativos? Teria Droysen tombado, ele também, no relativismo histórico historista? Não é preciso ir muito além para detectar em sua teoria da história a presença de elementos constantes e mesmo de certo progresso histórico. De fato, a conciliação proporcionada por Droysen entre sociedade e ética e mesmo seu presentismo não devem ser compreendidos como a rejeição de uma longa tradição metafísica. Ao contrário, há em Droysen conceitos abstratos centrais que levam os Homens à ação, Deus, a humanidade ou a verdade, por exemplo, que mantêm certa estrutura metafísica em sua filosofia. Para Carlo Antoni, o cristianismo de Droysen foi o que lhe permitira considerar a variedade e a individualidade históricas sem cair no relativismo. Contudo, o que não há em Droysen, é a idéia de que a ação humana dever subsumir-se a absolutos perenes, indiferentes ao movimento do mundo ético. Ao contrário, ao fundar a historiografia na ética, Droysen outorga movimento ao mundo prático e ao mundo filosófico estabelecendo entre eles uma relação ética. Desta maneira, evita submeter o mundo ético-histórico à especulação filosóficas ou a ideologias factícias. Vimos como Droysen não abrirá mão da “via teórica” para a reflexão historiográfica, apontando apenas para os perigos do caminho – o dogmatismo, por exemplo. De fato, os absolutos devem ser mantidos como referência para nossas ações, ainda que em constante movimento, pois são elementos indispensáveis para que seja possível o estabelecimento de uma ética. O movimento do mundo ético brota de uma dialética específica, estabelecida entre o eu empírico (*empirisches Ich* ou *Ichsein*) e o eu da humanidade (*Ich der Menschheit*), veremos, e por isso a presença de conceitos de fim (*Zweckbegriff*) na teoria da história de Droysen, fundamentais para a manutenção desta dialética, é necessária. “Historicamente obtemos um fragmento, um palmo deste mundo ético para observar e compreender”, nos esclarece Droysen, “da compreensão da parte inferimos uma noção do todo, do qual [este fragmento] é uma parte, da necessidade de totalidade forma-se o absoluto, o bem supremo (*Ewig-Gute*), como a conclusão da ordem do mundo ética”<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> J. G. Droysen, 1977: 38, “(...) historisch vermögen wir ein Fragment, eine Spanne dieser ethischen Welt zu erschauen und zu verstehen, aus dem Verständnis des Teiler erschließt sich uns eine Ahnung des Ganzen, wovon es ein Teil ist; aus dem Bedürfnis der Totalität formt sich uns das Absolute, das Ewig-Gute, als die Vollendung der ethischen Weltordnung”.

**4.1.b O *lógos* como finalidade.** Mas o que é, afinal, *eudaimonia*? Segundo os conhecidos exemplos de Aristóteles, a finalidade de um flautista é tocar bem a flauta e a do sapateiro é fazer bons sapatos (Aristóteles, *EN*, 1097b25). O que leva Aristóteles a perguntar-se: possui o Homem alguma atividade que o caracterize como espécie? Se o Homem partilha algumas características naturais com as plantas e outras mais com os animais, o Homem é o único animal que possui o *lógos*. Logo a finalidade do Homem – esse animal político dotado de *lógos* - é bem exercitar esta qualidade. Todo o bem será portanto estabelecido à luz deste atributo exclusivamente humano. E se o *lógos* apresenta duas divisões: “uma submetida ao princípio racional, outra detentora deste princípio e que exerce a inteligência” (1098a1), “o bem humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade à virtude” (1098a15). Assim dizendo, parece simples a tarefa de deliberar fazendo um bom uso do *lógos*, tendo em vista um bem qualquer. Mas a resposta aqui encontrada para a pergunta posta sobre a finalidade natural do homem coloca algumas questões que merecem ser investigadas. Ao deliberar consideramos algumas decisões possíveis. Toda decisão visa a manutenção ou a modificação de certo estado de coisas. Logo, a decisão tomada em uma determinada deliberação é um *meio* que visa certo *fim*. As deliberações são infinitas pois, como nota MacIntyre, “se delibero sobre o que foi em um caso passado o fim, devo agora tratá-lo como como um meio - com alternativas - para um outro fim” (A. MacIntyre, (1967) 2002: 69).

Para aqueles que questionam a validade da afirmação aristotélica de que os homens são animais racionais – o que já seria uma tradução questionável do prestigioso *lógos* - sublinhando seus numerosos momentos de irracionalidade<sup>30</sup>, vale lembrar que a afirmação aristotélica não diz serem as ações humanas sempre racionais, “mas”, conclui MacIntyre, “que os parâmetros com os quais os Homens julgam suas próprias ações são aqueles da razão [*lógos*]” (Id. Ib., 70). A expressão de Aristóteles diz simplesmente agirem os Homens *conforme* a razão (e não *por* razão) e é esta habilidade humana em agir conforme a razão que permite distinguir a espécie pelo *lógos*. Esboçar uma crítica ao racionalismo moderno pelo intermédio de

<sup>30</sup> Creio ser ilustrativa a crítica que faz Bertrand Russell de Aristóteles em “An Outline of Intellectual Rubbish” in *Unpopular Essays* apud A. MacIntyre (1967) 2002: 70. Assim, B. Russel dirá, examinando a história da loucura humana e de sua irracionalidade, que os homens não são animais racionais. Mas, como não deixa de notar MacIntyre, tal crítica mostra que o autor não compreende o verdadeiro significado da expressão aristotélica, “pois Aristóteles de forma alguma mantém que o homem age sempre racionalmente, mas que os parâmetros com os quais os homens julgam suas próprias ações são aquele da razão [*lógos*]”, A. MacIntyre, (1967) 2002: 70.

Aristóteles, não nos leva à negação da racionalidade humana. Ao contrário, é possível reconhecer a natureza racional do homem ao mesmo tempo que se critica o dogmatismo racionalista (o que justificaria, assim supomos, a definição da natureza humana como irracional). Parece-me ser esta a origem do interesse manifesto por Droysen pela filosofia de Aristóteles: sua teoria da história é uma crítica ao dogmatismo iluminista que não exclui a racionalidade que caracteriza toda ação humana.

Apenas as ações do Homem prudente, contudo são *sempre* precedidas por deliberações. “Nem toda ação voluntária é escolhida”, nos confirma Aristóteles. Prudência é por excelência a virtude da sabedoria prática, do conhecimento sobre como adaptar princípios gerais a situações particulares. A prudência exige certo conhecimento (histórico, poderíamos dizer) dos fracassos ou dos êxitos passados de certas tentativas direcionadas a determinados objetivos. Por isso a “fragilidade” - i. e., ser capaz de fracasso - é uma característica central da natureza humana e ainda uma qualidade necessária à formação do Homem prudente.

Mas as virtudes não são um fim em si, apenas uma orientação para a busca de nossos fins. E mais uma vez perguntamos, qual é o *telos* da vida humana? Seria, a finalidade de nossas ações o prazer? De fato, Aristóteles dedica boa parte de sua *Ética* a esta questão pondo lado a lado Speusippus (para quem o prazer não pode ser um bem) e Eudoxus (para quem o prazer é o bem supremo), esses também, discípulos de Platão (Ib., 77). Aristóteles buscará equilibrar-se entre os dois: argumentar que o prazer não pode ser um bem, como o faz Speusippus, pois alguns prazeres fazem mal à saúde, nos levaria a concluir que a saúde é um empecilho à felicidade pois a busca pela saúde contradiz a busca pela *eudaimonia*. Aristóteles termina por aproximar-se de Eudoxus ao reconhecer o prazer como parte de toda a atividade humana livre.

Mas eis que surge o livro X, colocando-nos alguns novos problemas. Neste livro, o prazer não é um fim, algo que quando alcançado interrompe o movimento a ele direcionado. “Antes”, continua MacIntyre, “obter prazer é razão para dar continuidade à atividade”. Todavia, o prazer obtido em uma atividade não pode ser identificado separadamente a esta mesma atividade. Ter prazer na realização de determinada atividade não é pô-la em prática e ser acompanhado pelo prazer que ocasionalmente se manifesta (Ib., 78). Apreciar uma certa atividade é realizá-la bem, sem distrações. O prazer, portanto não é um *télos* exterior à atividade realizada, mas a ela interior. Desta maneira Aristóteles alcança a sua conclusão: “Mas se a finalidade

consiste na atividade de acordo com a virtude, é razoável que seja a atividade relacionada à maior virtude, e esta será a virtude da melhor parte de nós” (Aristóteles, *EN*, 177a10-15). Se em nós a razão (*lógos*) é o que há de melhor, a atividade característica da razão, logo nossa finalidade, é a *theoría* (*EN*, 1177a21). Como MacIntyre não deixa de notar, o tratado que se inicia com um ataque a Platão termina por reconciliar-se com a tradição platônica, segundo a qual a ausência de movimento leva-nos à contemplação da verdade [A. MacIntyre, (1967)2002: 79]. Isto é, “a vida humana encontra seu ponto mais alto na atividade de um filósofo especulativo com um bom salário” (Id. *Ib.*, 79).

Se a conclusão de MacIntyre demonstra a sua decepção com o “obscurantismo social” de Aristóteles, Martha Nussbaum resgatará o conceito de finalidade aristotélico do vácuo que parece ter nele se infiltrado. Já de início Nussbaum nota algumas características exteriores ao controverso livro X da *Ética a Nicômaco* que aproximariam Aristóteles de Platão. No livro sexto da *Ética*, por exemplo, Aristóteles coloca a sabedoria filosófica acima da sabedoria prática (M. Nussbaum (1986) 2009: 374). “Aristóteles continua”, nota Nussbaum, “contrastando de maneira desfavorável a dependência ao contexto de toda sabedoria prática à falta de contexto da *sophia*” (Id. *Ib.*, 374). Mas a confirmação da teoria como a “atividade da melhor parte dos seres humanos”, idêntica a *eudaimonia*, contradiz os argumentos aristotélicos que buscam manter em aberto a questão sobre o Bem (*eudaimonia*) para o Homem reconhecendo bens diversos como bens constituintes da *eudaimonia* (*Ib.*, 374-75). Tanto a *sophia* quanto a *philia* são identificados como bens constituintes da *eudaimonia* (e não como equivalentes a). Martha Nussbaum reconhece explicitamente que a *eudaimonia* não é um fim a ser estabelecido ou alcançado, mas é uma composição onde entram muitas atividades (e não apenas uma). Nussbaum levanta ainda a hipótese de que, dada a estranheza da composição dos capítulos 6, 7 e 8 (onde Aristóteles iguala *eudaimonia* à *theoría*), esses parecem ter sido escritos separadamente (*Ib.*, 376-77). Evitando questões relativas à autenticidade destes três capítulos, Nussbaum reconhece serem esses alheios ao argumento desenvolvido nas demais partes da *Ética a Nicômaco* (*Ib.*, 377). A inserção deste estranho pedaço de reflexão aristotélica no texto da *Ética* por fim, não deixa de testemunhar um árduo processo de reflexão durante o qual Aristóteles distancia-se do platonismo sem contudo descartá-lo por completo. Ao contrário pode ter-lhe parecido necessário manter próximo do seu, o ponto de vista que refuta para que se aprofunde assim a

discussão. Esta não parece ser apenas uma manobra característica de um grande filósofo, como não deixa de notar M. Nussbaum, mas ainda compatível com a sua filosofia segundo a qual os argumentos (assim como as “aparências”) devem ser considerados em sua diversidade.

Chegamos aqui a um ponto importante, onde a ética de Aristóteles é por Droysen interpretada: o *lógos* é a finalidade do Homem (Aristóteles) e da humanidade (Droysen). “O mundo histórico encontra assim a sua permanência (*Bestand*)”, nos diz Droysen esclarecendo em seguida, “apenas a totalidade da humanidade abarca e cumpre esse *lógos*, também este *lógos* encontra-se em constante devir e é também a sua finalidade”<sup>31</sup>. No *lógos*, no mundo ético-histórico, Droysen identifica a finalidade da história. Droysen nos diz: “Os Homens são os trabalhadores da história e o que fazem ou deixam de fazer encontra o seu lugar na grande economia da história, como eles a finalidade da humanidade, o *lógos*, realiza-se construindo”<sup>32</sup>. Mas afinal o que significa ter o *lógos* por finalidade? Para o *lógos* progressa a humanidade? Ter o *lógos* por finalidade não é alcançar a teoria e a ela dedicar-se exclusivamente. Ter o *lógos* por finalidade é saber compor com primazia um conjunto de virtudes que exigem contudo, o constante exercício deste *lógos*, é reconhecer as esferas éticas da vida e respeitar o equilíbrio de sua interação. Nessa relação não há conclusão a ser alcançada, apenas o reconhecimento de seu constante movimento. E, a observação de sua interação aprofunda a sabedoria ética da humanidade.

## 4.2.

### Elementos fundamentais da ética droyseana

#### 4.2.a. O ser-Eu (*Ichsein*) e o Eu da Humanidade (*Ich der Menschheit*).

Dentro do esquema teleológico analisado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, “há um contraste fundamental entre o Homem como ele é e o Homem como este pode vir-a-ser se compreende a essência de sua natureza. Ética é a ciência que deve orientar os

<sup>31</sup> J. G. Droysen, 1977: 385, „Die geschichtliche Welt hat darin ihren Bestand, daß nur das gesamte Menschengeschlecht diesen *logos* umfaß und erfüllt, daß also dieser *logos* ein werdender, eben der Zweckbegriff ist“.

<sup>32</sup> J. G. Droysen, 1977: 389, “(...) die Menschen sind die Arbeiter in der Geschichte, und sind es in der Art, daß, was sie tun oder lassen, es hat seine Stelle in der großen Ökonomie der Geschichte, wie sie der Zweckbegriff d[er] Menschheit, der *lógos*, sich verwirklichend aufbaut”.

Homens na transição de um estado ao outro. Portanto, a ética deve considerar, de uma maneira ou outra, potencialidade e ato, a essência do homem como animal racional e, sobretudo, o seu *telos*” [A. MacIntyre, (1981) 2012:52]. Associada à ética, a teoria droyseana caracteriza-se por inserir no “esquema teleológico” da ética aristotélica a humanidade e a sua história. Como elementos fundamentais desta teoria, ou, poderíamos mesmo dizer, desta ética historista, encontramos o Eu empírico (*empirisches Ich* ou *Ichsein*) e o Eu da Humanidade (*Ich der Menschheit*). Se o Eu empírico encontra-se limitado ao presente e ao tipo específico que neste presente assume, o Eu da humanidade é fruto da habilidade humana de coser experiências comuns. Assim surge a dialética da história que anima a relação entre estes dois egos, do particular ao geral e do geral ao particular, e possibilita a formulação de uma ética. Entre eles o *Ethos*, i.e., os costumes, que viabilizam ainda a sua comunicação. Contudo o sujeito da ética droyseana, não é apenas o indivíduo singular, mas ainda a humanidade inteira. Se a ética antiga (aristotélica) visa a formação do indivíduo e a conquista de sua *eudaimonia*, a ética moderna, a *Historik*, tem como sujeito não apenas o indivíduo isolado, mas o grande Eu da humanidade (*Ich der Menschheit*) que busca igualmente formar.

“Incontestavelmente, o campo da ética examinou apenas a essência empírica do Homem individual, na consideração de cada esfera ética aprofundou-se, sem saber que, como na lógica, também na ética um outro, semelhante ao Eu empírico, é o sujeito. (...) Como cada uma das idéias éticas, assim também o Eu comum segue adiante, tem sua história, e assim o sujeito comum da história é também seu objeto”<sup>33</sup>.

Assim, para que seja possível compreender a *Historik* como uma ética historista, é preciso antes compreender a idéia de humanidade, este grande sujeito da história (*Ich der Menschheit*), que ela nos apresenta. A idéia de humanidade teria sido a verdadeira contribuição das conquistas do grande Alexandre para a história - assim dissolvera-se a clássica separação entre gregos e bárbaros -, o conceito de *humanitas*, a verdadeira contribuição dos romanos. Compreender-se como parte da *humanitas* é compreender-se como Homem, independente das circunstâncias em que se vive,

<sup>33</sup> J. G. Droysen, 1977: 392-93, “Unzweifelhaft hat das Gebiet der Ethik bisher nur immer das einzelne empirische Menschenwesen ins Auge gefaßt, sie hat in die Betrachtung jener sittlichen Sphären sich vertieft, ohne zu erkennen, daß, wie in der Logik, so in der Ethik ein anderes als das empirische Ich das Subjekt sei.” (...) “(...), wie jede der sittlichen Ideen, so auch dies allgemeine Ich seine fortschreitende Bewegung, seine Geschichte habe, daß also das allgemeine Subjekt der Geschichte zugleich derem Objekt sei“.

como parte do grande Eu da humanidade. “O conteúdo da história”, nos diz Droysen, “é a *humanitas* em devir constante (*werdende humanitas*), a *Bildung* em devir constante (*werdende Bildung*)” (J. G. Droysen, 1977: 14). E cita Agostinho: *Adam et unus homo fuit et ipse totum genus humanum* (Id. Ib., 365-66), identificando neste “grande Adão” o Eu da humanidade, o que há de comum a todos os homens. A idéia de humanidade, nos diz ainda Droysen, nasce entre cinco ou quatro séculos, no âmbito da história universal, no budismo, na cultura helenista e no cristianismo [J. G. Droysen, (1936) 1983: 265]. Este grande Eu é formado pela idéia comum de que há uma unidade fundamental à qual nós Homens fazemos referência a cada ato. Esta grande comunhão, o Eu da humanidade, é de natureza histórica e pode vir a ser historicamente conhecido. Também o historiador insere-se neste grande Eu, nele pensa e pesquisa, nele tem a sua referência (J. G. Droysen, 1977: 365).

Mas este grande Eu não pode ser compreendido distante do Eu empírico (*empirisches Ich* ou *Ichsein*) e efêmero, do tipo (*Typus*) particular que assume no mundo o indivíduo. Tampouco pode existir afastado deste Eu. A dialética entre o Eu empírico e o Eu da humanidade não é contudo de fácil apreensão. Como nota o próprio Droysen, se o que movimenta o mundo ético são os atos de vontade (*Willensakten*), como é possível conhecer a história se o mundo indivíduo nos é inacessível [J. G. Droysen, (1936) 1983: 324]? Reconhecendo em sua *Methodik* que a “interpretação psicológica” é insuficiente por não ser capaz de alcançar o indivíduo, sendo todas as formações do mundo ético realizadas por atos de vontade (*Willensakten*), Droysen nos indica uma aparente contradição: se o que há de mais íntimo pode, através de tais atos, influir sobre o movimento da história, como conhecer a sua inspiração? Será assim suficiente preencher as lacunas que apresentam as personalidades passadas com o que conhecemos de nossos sentimentos? Seria esta a única solução? Pergunta-nos Droysen (Id. Ib., 324). Colocar-se tal pergunta demonstra uma “incompletude da compreensão”, diz, pois o mundo do indivíduo não pertence à história. Mais valeria concentrar-se sobre os seus atos e a relação que estabelecem com as esferas éticas em seu tempo ativas. O indivíduo, “como funcionário age de acordo com seu dever enquanto tal, (...), como soldado fere e mata, assola e incendeia quando assim ordenado” (Ib., 325), comunicando-se desta maneira com o grande Eu da humanidade. Se desta maneira o Eu empírico deste indivíduo encontra-se para nós historiadores submetido às esferas éticas onde atua, há ocasiões em que um indivíduo específico destaca-se entre os demais. Mas estes indivíduos não



nos interessam pela sua inacessível cotidianidade, mas pelas forças que representam. Do indivíduo nos interessa apenas o que este é capaz de exteriorizar, i.e., seus atos de vontade. O indivíduo é determinado pela configuração que assumem as esferas éticas em seu presente, e, aí sim, para que possamos compreendê-las é necessário pôr em jogo o conteúdo histórico de nosso eu, ser parcial. Assim pode o Eu empírico encontrar na história a inspiração que lhe permitirá, através de seus atos de vontade, conectar-se ao Eu da humanidade e à história. Trata-se de um processo crítico em constante devir, que dirige-se ao que é, “mas sendo, não é como deveria ser” (J. G. Droysen, 1977: 328). No mundo ético depositam os homens as suas idéias comuns, seus objetivos e idéias de fins. Por serem eles estabelecidos no âmbito da vida pública, o Eu da humanidade não pode existir longe o Eu empírico, do indivíduo. De maneira semelhante, este específico Eu, quando não um deus ou uma besta, vive neste grande Eu (da humanidade) e dele obtém a inspiração necessária para as suas ações, a sua referência.

Ao discorrer sobre os materiais de sua disciplina, Droysen reconhecerá a linguagem como meio privilegiado para a comunicação entre o indivíduo singular e seus semelhantes. A linguagem escrita alcança a sua forma “eternizada pela matéria” [J. G. Droysen (1936) 1983: 32], possibilitando assim a comunicação entre indivíduos diferentemente localizados no tempo e no espaço, o que “significa uma ampliação incomensurável da esfera do Eu” (Id. Ib., 32). “Sobretudo na linguagem o homem tem a possibilidade de sair de seu ser fechado em si, de sua solidão. O ser-Eu, (...), constrói com a linguagem a ponte que o leva para fora e o traz novamente para dentro” (Ib., 32). Pela linguagem, as percepções de totalidade produzidas pelos homens complementam-se mutuamente gerando assim um crescente aprofundamento da compreensão humana. Logo não há uma lei moral imutável capaz de orientar as ações humanas. Como nos deixa claro Droysen, a orientação “moral” para nossas ações é tão historicamente constituída quanto o conteúdo de nosso Eu. Neste grande Eu da humanidade reside a finalidade da história. E a finalidade deste grande Eu é conhecer-se mais e mais, é apurar a idéia de liberdade que traz em si. Se a finalidade do indivíduo é o *lógos*, é reconhecer e garantir a coexistência das diversas esferas éticas de atividade humana, a finalidade do Eu da humanidade é a liberdade, é a liberdade de manter sempre viva esta dialética fundamental, a liberdade de propor-se novos fins a cada nova deliberação. Em cada Eu empírico encontra-se “a mesma idéia de liberdade, certamente em estágios distintos. Mas nesta idéia de liberdade eles têm o

seu tipo (*Typus*), o ser-Eu (*Ichsein*); e apenas com este mesmo tipo e a partir dele é possível compreender (*verstehen*)”. (J. G. Droysen, 1977: 365)<sup>34</sup>. O que nos interessa aqui notar é que, independente do tipo individual (*Typus*), a idéia de liberdade nos é apresentada como idéia comum aos homens, à humanidade. Nesta particular dialética reside a possibilidade de uma ética moderna fundada no método histórico. Contudo, a mais importante conclusão extraída desta reflexão é a de que o Homem “pode vir a ser um trabalhador da história” (*der Mensch ein Arbeiter der Geschichte sein kann*. J. G. Droysen, 1977: 387). I.e., o indivíduo pode agir sobre o mundo ético-histórico impingindo-lhe novos sentidos. A relação que se estabelece entre o Eu empírico e o Eu da humanidade é dialética e tem por fim o autoconhecimento da humanidade. “A história”, lembra Droysen, “é o saber da humanidade sobre si, sua autoconsciência” (*Die Geschichte ist das Wissen der Menschheit von sich, ihre Selbstgewißhet*, 1977: 444). Isto é, embora dependente de seu tipo específico, ao relacioná-lo à humanidade, ao reconhecer em seu tipo o que é humano e constante, o indivíduo conquista a sua liberdade. O tipo individual deixa de ser algo determinante e passa a ser um *meio* para a compreensão. O homem historicamente determinado não é necessariamente historicamente limitado (ainda que limitado ao presente). Tampouco o Eu da humanidade existe independentemente deste tipo empírico. Há sempre a possibilidade do indivíduo intervir e contribuir assim para a formação deste grande Eu pois tal idéia, i.e. a idéia de humanidade deve ser constantemente renovada, e, portanto depende de sua representação individual para que seja assim continuamente confirmada. Segundo a passagem abaixo:

“A forma como este matrimônio, esta obra de arte, este Estado se comporta com respeito à idéia de família, do belo e do poder, assim o faz o Eu empírico e efêmero Eu em relação ao Eu no qual pensa o filósofo, o artista cria, o juiz julga, o historiador investiga. O Eu universal, o Eu da humanidade é o sujeito da história. A história é o [*gnose santion*] da humanidade, sua autoconsciência, sua consciência” [326].

Vimos como o indivíduo, na teoria da história de Droysen, constitui uma totalidade relativa, como pode compreender em si o todo no qual se insere. A totalidade pode ainda ser compreendida pelas ações deste indivíduo que retira a sua inspiração para a ação do mundo ético que o formou e continua a o formar (J. G.

<sup>34</sup> “Dies Individuellste, dies Ich ist zugleich ein ganz generelles. (...), gleich und gemeinsam ist ihnen die Fähigkeit und der Trieb des Wollens, dieselbe Idee der Freiheit in freilich verschiedenartigster Stufe. Aber in dieser Idee der Freiheit haben sie ihren Typus, das Ichsein; und nur mit diesem gleichen Typus und aus ihm ist es möglich, zu verstehen”.

Droysen, 1977: 30). A cada indivíduo repete-se a idéia de totalidade, a cada indivíduo o passado e a finalidade da história são distintamente formulados. Por ser uma totalidade em si, o indivíduo pode compreender o geral e, de maneira complementar, o geral é compreendido através do indivíduo. Sem deixar de estabelecer sempre a distinção entre a metodologia das ciências naturais e a metodologia da história, Droysen nota ainda que “toda formação e mudança no mundo ético (*sittlich*) é executada por atos de vontade (*Willenakte*), como no mundo orgânico (*organischen Welt*) tudo se forma a partir da célula” (Id. Ib., 441). E desta maneira endossa o pensamento de que o indivíduo é quem põe a história em movimento. “Cada Homem é um sujeito ético, apenas assim ele vem a ser Homem. Ele tem de se construir o mundo ético” (*Jeder Mensch ist sittliches Subjekt; nur dadurch ist es Mensch. Er hat sich sittliche Welt zu bauen*, Ib., 441). O Homem é “um novo começo”, onde se inicia um novo mundo (Ib., 23) E é nesta perspectiva que a frase de Droysen assume todo o seu significado ético-político: “o Homem é um infinito vir a ser” (*er [der Mensch] ist... ein unendlich werdendes*, Ib., 23). Assim, a responsabilidade do Homem e para tanto, a sua formação ética assumem posições centrais na teoria droyseana: “este é, ó humanidade, o balanço do teu trabalho até aqui”, parece nos dizer a *Historik (unserer wissenschaft)*, “e neste ponto você entra” (Ib., 62). Sua finalidade é portanto a liberdade; a liberdade de pôr-se sobre a história munido de novos fins. Seria o *lógos*, como na ética aristotélica, a finalidade deste grande Eu? Como o indivíduo aristotélico, este grande “Eu” possui um *telos*. E, como o *telos* aristotélico, este não existe fora de seu sujeito.

**4.2.b. Os atos de Vontade (*Willensakte*).** Se o eu empírico é quem impulsiona a história, publicando a cada ato de vontade (*Willensakt*) seu o que é e o que pode vir a ser, este eu finito encontra sua inspiração no mundo ético. Nas comunidades éticas (*sittlichen Gemeinsamkeiten*), o homem, “consciente” (*bewusst*), “livre” (*frei*) e “responsável” (*verantwortlich*), constitui o espaço de seu Eu de maneira semelhante à abelha na colmeia (J. G. Droysen, 1977: 436). Os restos do passado no presente não são apenas resíduos de atos de vontade individuais, existem ainda na história a reunião de muitos atos de vontade refletidos na direção de uma escola, no gênio de um povo, etc. (Id. Ib., 164). De modo que tais atos podem ser (1) subjetivos, expressos por um único indivíduo, (2) coletivos, expressos por indivíduos com uma idéia comum de fim, movendo-se em um mesma direção, e, ainda (3)

involuntários como, por exemplo, a linguagem. “A linguagem é uma formação histórica”, nota Droysen, “que através inúmeros atos de vontade realiza-se sempre novamente” (Ib., 115). Atos de vontade, voluntários ou involuntários, individuais ou coletivos, são assim elementos indispensáveis para a formação ética do Eu da humanidade.

Todo ato de vontade supõe a produção, a modificação ou a manutenção de algo que existe apenas em seu estado ideal. Ao transformar-se em ato, a vontade estabelece, por assim dizer, a comunicação entre as idéias que transportamos e a configuração momentânea do mundo ético (*sittlich*). Ao identificar ambos como parte do mundo ético – as idéias são, como as esferas da vida comum, parte desta habilidade humana em elaborar *sans cesse* novas representações – Droysen descarta a aparente cisão entre ética e sociedade. Diversamente de Kant, que submete, pela obediência ao imperativo categórico, a vontade à razão (I. Kant (1785) 1974: 40-45), Droysen submeterá os seus atos de vontade ao mundo ético (*sittlich*). Neste mundo obtemos a inspiração para os atos de vontade. Neste sentido, a vontade não origina-se apenas no indivíduo, mas também no mundo ético, i.e., onde ambos, indivíduo e mundo ético se encontram. Ainda, se o mundo ético e o mundo dos costumes formam-se mutuamente, a relação entre estes dois mundos se dará pelos “atos de vontade”. Estes atos brotam no indivíduo mas são inspirados pela configuração presente do mundo ético ao qual dirige-se o ato. Sua significação adquirida faz com que o ato constitua ainda o mundo ético gerando, restaurando ou preservando suas formas.

Logo, as ações do Eu empírico, efêmero, retiram e recebem simultaneamente seu significado ao interior do mundo ético. O mundo ético é o material a partir do qual formamos uma idéia de fim. I.e., se o mundo ético é o material dado à reflexão historiográfica, o Eu empírico é o agente que, formando-o, movimenta-o em direção ao fim. Este processo surge na teoria da história de Droysen como um processo circular. Apenas através dos atos de vontade individuais, a totalidade na qual se insere o indivíduo é confirmada e reconhecida como tal. Se ela inspira o indivíduo levando-o à ação, ela é também confirmada por suas ações. Modificando-a ou preservando-a, o indivíduo impinge movimento à esta totalidade, i.e. à história. Logo a referência para ação (o mundo ético) não é algo imutável, sua compreensão contudo aprofunda-se à medida que sobre ele atuam os indivíduos, seres sensórios-espirituais que, contudo

encontram-se tragicamente limitados ao presente. Assim surge a hermenêutica droyseana:

“O individual é compreendido no geral e o geral pelo individual. [§] Aquele que compreende, por ser um Eu, uma totalidade em si, é como aquele que compreendeu, acrescenta-se a esta totalidade pela manifestação do individual, e clarifica a manifestação do individual a partir desta totalidade. [§] O compreender não é uma sucessão ou uma reunião de conceitos, causas, conclusões, mas um ato criativo como os feixes de luz entre dois corpos eletrizados que se aproximam, como a concepção no coito. [§] Compreendendo ou compreendido o indivíduo é apenas uma expressão de seu tempo, de seu povo, de seu Estado, etc.”<sup>35</sup>.

Logo a ação do indivíduo surge no mundo ético. Sua inspiração não é a vontade livre, que, submetida apenas à razão, aproximaria o homem de sua natureza. A vontade droyseana apenas adquire seu sentido ao interior do mundo ético (*sittlich*). Não se trata contudo de um mundo de costumes que empreste a cada indivíduo uma característica particular que permita identificar, por exemplo, a nacionalidade de Jacques, o criado francês de Friedrich no *Diálogo político* de Ranke. Embora o sujeito que interpreta surja na teoria da história de Droysen também como aquele que manifesta as características próprias de sua nacionalidade, esse não tem apenas por função assim perpetuá-la, mas sobre elas atuar, modificando-as ou preservando-as. O indivíduo deve antes mostrar-se consciente de sua historicidade. Droysen reconhece assim certa liberdade de ação para o indivíduo. Se os seus atos revelam uma particular idéia de mundo, i.e. concedem forma e finalidade à configuração presente do mundo ético, o indivíduo pode vir assim a mover a história.

Ao atribuir movimento ao mundo ético, Droysen restaura a liberdade de ação para o homem moderno, concedendo um valor renovado à sua habilidade de interpretação. Tal liberdade é conquistada após a recusa da concepção orgânica de história, que vê “todo futuro pré-formado no passado”. O indivíduo que atua encontra sua inspiração (sua vontade) no mundo ético-histórico e é a compreensão do movimento deste mundo ético que permite ao indivíduo atuar sobre o seu presente, por isso, a formação histórica tal qual demonstrada na “exposição didática”, veremos,

<sup>35</sup> J. G. Droysen, 1977: 398, “Das Einzelne wird verstanden im Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen. § Der Verstehende, weil er ein Ich, eine Totalität in sich ist wie der, den er zu verstehen hat, ergänzt sich dessen Totalität aus der einzelnen Äußerung, und erklärt sich die einzelne Äußerung aus dessen Totalität. § Das Verstehen ist nicht ein Auseinanderlegen oder Zusammenfassen von Begriff, Urteil, Schluß, sondern ein schöpferischer Akt wie der Lichtfunken zwischen den sich nahenden Elektrophoren Körpern, wie die Empfängnis in der Begattung.“ (§) „Verstehend und verstanden ist der einzelne nur wie ein Ausdruck seiner Zeit, seines Volkes, Staats usw.“

faz-se imprescindível. Certo, apresenta-se o indivíduo devedor das idéias e representações que o formam desde cedo, mas este mundo de conjunturas jamais é determinante. “Fosse a vida histórica somente {apenas natureza orgânica} a repetição do mesmo, então ela seria desprovida de liberdade e de responsabilidade (...) de conteúdo ético (*sittlichen Gehalt*), apenas natureza orgânica” (*Wäre das geschichtliche Leben nur {nur organischen Natur} Wiedererzeugung des immer Gleichen, so wäre es ohne Freiheit und Verantwortlichkeit, (...) ohne sittlichen Gehalt, nur organischer Natur*, J. G. Droysen, 1977: 431).

Gostaria de propor agora, após a exposição da dialética entre o Eu empírico e o Eu da humanidade que põe em movimento a história, a leitura da passagem em que diz Droysen ser a ética a verdadeira filosofia da história:

“Ela [a *Historik*] discutiria a questão da responsabilidade do indivíduo e de sua legitimidade; ela mostraria como o homem pela sua parte no eterno de fato se põe por sobre esta corrente de eventos finitos ou, ainda, deve procurar mais e mais se pôr sobre eles e pode fazê-lo. Breve: esta ciência seria um cânone. Poder-se-ia chamar esta ciência de ética, e o afã com que esta disciplina vem sendo praticada (*betrieben wird*) há vinte anos, desde a morte de Hegel, seria frutífero se nos tornássemos conscientes de que a ética tem uma relação com a teoria da história, que o mundo ético é o mundo da história. A ética seria a verdadeira filosofia da história”<sup>36</sup>

Apenas enquanto parte da ética a historiografia e o pensamento histórico encontrariam seu devido valor e função. Trata-se afinal de uma teoria da história voltada para a formação do indivíduo e para ação; enfim, para a formação ética da humanidade.

**4.2.c. As três comunidades humanas.** Embora seja a natureza humana uma natureza dupla, sensório-espiritual (*geistig-sinnliche Natur*), são três os métodos através dos quais conhecemos (lógica), explicamos (física) e compreendemos (ética) o mundo. Se o método físico resulta de nossa observação sensível e busca estabelecer leis para organizar os fenômenos que nos parecem recorrentes, o método especulativo (filosófico ou teológico) lida com a dimensão espiritual de nossa natureza e busca

<sup>36</sup> J. G. Droysen, 1977: 55, “Sie würde die Frage von der Verantwortlichkeit des einzelnen und von seiner Rechtfertigung erörtern, sie würde zeigen, wie der Mensch nach seinem ewigen Teil doch über diesem Strom der Endlichkeiten stehe oder vielmehr sich fort und fort zu erheben suchen soll und sich erheben kann. Kurz, es würde ein Kanon. Man kann die Ethik als diese Wissenschaft nennen, und vielleicht würde der Eifer, mit der gerade diese philosophischer Disziplin seit 20 Jahren, seit Hegels Tode, betrieben wird, fruchtbar sein, wenn man sich bewusst würde, dass die Ethik ein Verhältnis zur Historik hat, dass die ethische Welt die Welt der Geschichte ist. Die Ethik wäre die rechte Philosophie der Geschichte”.

explorar as indagações que nos propomos sobre a existência de Deus ou sobre a verdade. Entre estes dois métodos, vimos, encontra-se o método histórico e a ética. Vimos também como a ética é um conhecimento integrativo. “O mundo histórico é um mundo essencialmente humano”, nos diz ainda Droysen, “encontra-se entre o mundo natural e o mundo sobrenatural, também o Homem participa dos dois por sua natureza sensório-espiritual” [J. G. Droysen, (1936) 1983: 21]. Desta maneira é possível compreender a divisão proposta por Droysen do universo do mundo histórico – i.e., do historicamente investigável – segundo três formas de comunidades humanas: naturais, práticas e ideais.

**As comunidades naturais** são as formas de organização humana mais próximas às necessidades biológicas (Id. Ib. 251). São elas: a família, a estirpe e a tribo, o povo. A família, por exemplo, reconhece que “nasce do instinto dos sexos de unir-se para procriar” (Ib., 251), e, por constituir uma esfera ética, a história da família encontra assim seu lugar e importância. Mas o que Droysen busca sublinhar ao chamar a atenção para a possibilidade de uma história da família, é que esta, além de revelar a variedade das formas com as quais os homens manifestam sua natureza política, confirma antes uma constante na natureza humana. Droysen segue aqui a afirmação aristotélica de que somos por natureza políticos como os corvos, as abelhas e as vespas. A família é o primeiro grupamento manifesto pelos homens ao dar vazão ao seu ser político. Para Droysen, a família seria o pressuposto “natural” da vida política. Ainda, seja qual for o grau de desenvolvimento político de um povo, a família permanece como importante referência por constituir a célula fundamental do político, a sua mais instintiva manifestação. Isto não impedirá que Droysen apresente o seu ideal de família. A estrutura familiar da República romana, por exemplo, é apresentada como a possível razão de sua prosperidade, a poligamia ou a desvalorização da mulher não são bem vistas pelo historiador devido ao resultado político que acarretam, i. e., a ausência de reciprocidade, respeito, fidelidade e virtude *à la* romana. (Ib., 253). O agrupamento em tribos e estirpes segue a formação da família. A constituição do político reflete, em termos droyseanos, a constituição do mundo ético ou dos costumes (*sittlich*). Não há contudo estágio do desenvolvimento que prescinda da qualidade sensória dos Homens. “No povo e nas outras formas de comunidades naturais, o historicamente devido se converte na inata natureza dos homens” (Ib., 260). Isto é, com o tempo, os povoados reúnem características próprias que embora não originárias passam a ser transmitidas *naturalmente*.

“Esta consciência, esta vontade de unidade é um resultado histórico, e, (...) apreende e abarca todos os integrantes com toda a força da determinação natural e inata. (...). Este espírito do povo é uma constante, unificador, o que dá forma. Mas ele não é originário, senão que se torna historicamente [*Nicht ursprünglich, sondern geschichtlich geworden*]; não é como foi, mas está no curso da história.”<sup>37</sup>

Se o povo é, como o indivíduo um resultado histórico, permanece, contudo constante a qualidade política do Homem. Enquanto as comunidades naturais respondem a uma necessidade natural, as **comunidades ideais** respondem ao aspecto espiritual da natureza humana. A série das comunidades ideais abarca a linguagem (as línguas e o falar), o belo e as artes, o verdadeiro e as ciências, o sagrado e o religioso. Tais comunidades são tão políticas e, portanto, tão naturais aos homens quanto a família ou o povo. “A linguagem”, por exemplo, “é a expressão do ser-Eu que corresponde apenas aos Homens” (Id. Ib., 269). Toda linguagem é mimética e, embora mais desenvolvida que as nossas primitivas vocalizações, possuem a mesma origem. Isto é, surgem da vontade de comunicar algo que é individual, da natureza política dos Homens. Com o tempo a linguagem faz-se convencional, as palavras distanciam-se de suas raízes. “Assim, no âmbito da arte” continua Droysen alcançando desta maneira mais uma comunidade ideal, “forma-se uma comunidade semelhante a que tem um povo em sua linguagem”. Assim, “diz Heródoto terem Homero e Hesíodo dado aos Gregos seus deuses” (Ib., 277). Droysen nos diz ainda serem estas comunidades formadas (1) a partir do aspecto sensório da natureza humana, (2) do aspecto espiritual, (3) entre eles; ou, (4) de ambos [J. G. Droysen, (1936) 1983: 247]. Enquanto as comunidades naturais suprem as mais imediatas necessidades, as comunidades ideais ocupam-se do “comum e [d]o adquirido pelo gênero” (Id. Ib., 247).

**As comunidades práticas** devem conservar o equilíbrio entre as comunidade naturais e as ideais. Estas comunidades integram as outras duas (naturais e ideais) de maneira semelhante à ética em relação à física e à lógica. “Nas duas séries mencionadas [naturais e ideais]”, esclarece-nos Droysen, “encontrávamos sempre algo dúbio. As afinidades ou pontos comuns naturais não eram meramente naturais

<sup>37</sup> J. G. Droysen, 1977: 305, „Dies Bewusstwerden, das Wollen der Einheit ist ein geschichtliches Ergebnis, und, (...) fasst es und umfasst es alle Zugehörigen mit der ganzen Stärke natürlicher, mitgeborener Bestimmtheit; (...) Dieser Volkgeist ist das Konstante, Einigende, Formgebende; aber er ist nicht ursprünglich, sondern geschichtlich geworden, er bleibt nicht, wie er war, sondern ist im Fluss der Geschichte“.



senão que insistiam sempre em desenvolver-se como formas históricas (...) e as comunidades espirituais não eram, simplesmente o resultado mais fino das experiências históricas mas aspiravam também a corporizar-se em formas institucionais práticas” [Ib., 293]. Se as comunidades naturais refletem o nosso primeiro impulso em direção à vida política – a família, a tribo, etc. – e as comunidades ideais – a arte, a linguagem, a verdade – são comunidades abstratas, mas oriundas deste mesmo instinto político, as comunidades práticas constituem o mundo político propriamente dito, onde os “fins” e as “formas” ideais assumem expressão concreta e onde a concretude das necessidades naturais alcançam o mundo ético-histórico. Droysen nos apresenta as comunidades naturais, em seguida as ideais para apenas depois apresentar as comunidades práticas. Estas três formas de comunidades humanas, contudo, não mantêm entre si uma ordem cronológica. As comunidades naturais não precedem as práticas e as práticas as ideais como poderíamos supor. Ao contrário, as três formas de comunidades humanas identificadas por Droysen coexistem ao longo da história. Ainda, dada a natureza sensório-espiritual do Homem, as comunidades naturais, ideais e práticas formam-se simultaneamente. Nas comunidades ideais que buscam corporizar-se, o indivíduo encontra a inspiração necessária para a ação voltada às comunidades práticas modificando-as ou preservando-as. Já as comunidades naturais permanecem como constantes, como referência indelével - fundada na natureza - para a história. Ainda, as comunidades naturais e as comunidades ideais representam o dualismo intrínseco à natureza humana que Droysen teria reconhecido como a origem da física e da lógica. A ética, poderíamos assim prever, ocupar-se-á das comunidades práticas, i.e., da constante tentativa de adequação das comunidades ideais às naturais e das naturais às ideais. As comunidades práticas são comunidades intermediárias onde reside toda a tragicidade da existência humana.

### 4.3

#### **A política da lembrança**

Como é possível a história, ou o pensamento sobre a história, nesta dialética fundamental? Compreender-se como parte da humanidade, deste grande Eu, é

compreender-se histórico, é estabelecer uma coesão com o passado. Desta maneira, a relação entre o Eu empírico e o Eu da humanidade deve passar pela lembrança. É a natureza sensório-espiritual (*geistig-sinnliche Natur*) do indivíduo, nos diz Droysen, que permite a projeção de sua temporalidade para além de seu presente. Esta natureza lhe permite, desde o seu nascimento, vincular-se aos seus semelhantes pela habilidade em constituir um mundo de representações e costumes cujo movimento Droysen identificará como a própria história. A lembrança compreendida como habilidade humana de tornar presente o passado (ou, como nos lembra Droysen, o que do passado ainda não é passado) pode ser encontrada em nosso interior. A lembrança representa assim um trabalhoso processo de mediação: ela exige que nos reconheçamos históricos e que nos ponhamos no fluxo da história. Droysen indica com um simples traço a origem da palavra, *er-innerung*, apontando desta maneira para o sentido espacial do adjetivo que lhe dá origem, *innaro*. Esse dá origem às formas alemãs modernas *der Innere*, *innerer* (o interior, interior/interno) e significa originalmente “força que faz com que alguém interiorize algo”. *Innaro* dá ainda origem à forma abstrata *Erinnerung*, a lembrança. E é este sentido de interiorização da lembrança que Droysen busca nos indicar com um simples traço. A lembrança, como nos diz Droysen, é parte do indivíduo, a ele interior, ela autoriza o pensamento histórico inserindo-o em uma continuidade, e, desta maneira, concede ao indivíduo a possibilidade de ser um novo começo.

Fazer uso de uma linguagem, segurar um lápis, vestir-se são frutos das forças que movimentam o pensar e o agir humanos e que nos inserem em uma continuidade. A lembrança está em nós, sob formas diversas, e estabelece a nossa relação com o passado. Assim, a lembrança estabelece ainda a nossa relação com as estruturas que nos cercam por serem estas também, como o lápis e a linguagem, frutos da vontade e da ação humanas. Desta maneira, a relação entre indivíduo e esferas éticas (o Estado, a Igreja, a linguagem, a justiça) é também estabelecida pela lembrança. O que foi criado pela mão e pelo espírito humanos (*Menschenhand und Menscheng Geist*) pode vir a ser por outros homens compreendido e esta acumulação de signos, sistemas de signos e de representações que se inicia com as primeiríssimas sensações do recém-nascido e que se renova de maneira constante e incessante é o que constitui o mundo ético e o material onde inicia-se a lembrança (*Er-innerung*). A lembrança, portanto é o que faz a mediação entre o nosso presente limitado ao aqui e ao agora e o passado, o que outorga continuidade às coisas humanas, o que dá origem ao pensamento

histórico. Sob formas ideais, o futuro e o passado, isto é a idéia de passado e a idéia de futuro que portamos nos oferecem analogicamente uma visão da eternidade. Este desdobramento do indivíduo é o que lhe permite ultrapassar as bordas do presente e conquistar uma certa consciência de continuidade que caracteriza o pensamento histórico (J. G. Droysen, 1977: 422). Assim:

“O decorrido é passado enquanto não tiver sido assimilado e interiorizado e, assim, permanecido presente. Cada presente se esvai rapidamente de nós, passa; por nossa natureza finita temos apenas o momento fugaz e tudo que nele ainda se encontra, todos os resquícios de presentes passados, com todas as suas interiorizações. Além deste momento, deste aqui e agora, podemos humanamente não mais do que reviver esses passados ideais e estas lembranças, e nelas, tornar presente aquilo que passou; o espírito finito, e somente ele, tem a capacidade, de, com a lembrança e a esperança, dar ao momento fugaz uma abrangência que seja um reflexo da eternidade de Deus (...)”<sup>38</sup>.

A lembrança permite a coesão entre presente e passado. É a lembrança afinal quem anima a dialética que se estabelece entre o ser-Eu (*Ichsein*) e o Eu da humanidade (*Ich der Menschheit*) e que põe em movimento a história. “Apenas aquele grande Eu da humanidade permanece”, lembra Droysen, “e na história ele tem a sua lembrança do que já viveu, das grandes metamorfoses que realizou”<sup>39</sup>. A lembrança é o “fato da mediação”, é ela que nos permite identificar em nosso eu o que há de historicamente constituído, o que nos revela a historicidade das formas do mundo ético. “O sabido fato da mediação é a lembrança”, nota Droysen, “e esta lembrança nos separa de nós mesmos, e damos a ela, em nosso sentido espiritual, a condição de ser objetiva perante nosso ser subjetivo” (Id. Ib., 106-07). Como faculdade humana que permite a objetivação de nosso ser subjetivo, a lembrança constitui desta maneira o mundo ético-histórico caracteristicamente humano.

<sup>38</sup> J. G. Droysen, 1977:10, „Das Vergangene ist vergangen, soweit es nicht so verinnerlicht und damit gegenwärtig geblieben ist. Jede Gegenwart schwindet und sofort, vergeht; nach unserer endlichen Art haben wir nur den flüchtigen Moment, aber ihn auch mit allem, was in ihm noch da ist, mit allen Überbleibseln vergangener Gegenwarten, mit allen Verinnerlichenden. Um mehr als diese Moment, als nur dies Hier und Jetzt zu haben, Können wir menschlicherweise nicht anders, als diese ideellen Vergangenheiten, diese Erinnerungen beleben, und ihnen das, was war, vergegenwärtigen; der endliche Geist, und nur er, hat die Fähigkeit, erinnernd und hoffend dem flüchtigen Augenblick eine Weite zu geben, die ein Abbild der Ewigkeit Gottes ist; (...)”.

<sup>39</sup> J. G. Droysen, 1977: 376, “Nur jenes große Ich der Menschheit bleibt, und in der Geschichte hat es seine Erinnerung über das, was es schon durchlebt, welche großen Wandlungen es schon an sich erfüllt hat.”

Gostaria de recuperar aqui a crítica que faz Hannah Arendt a Martin Heidegger e o lugar da lembrança neste confronto. Como bem nota Barash, são dois os modos possíveis de temporalização do *Dasein* (J. Barash, 2004: 235), um dentre esses é inautêntico. Trata-se daquele que considera uma relação de continuidade entre passado, presente e futuro, do modo público de temporalização. “A temporalidade da presença [*Dasein*]”, nota Heidegger, “constrói a ‘contagem do tempo’. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar de tempo e essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo” [M. Heidegger (1927) 2009: 307]. I.e., as pedestres concepções de tempo terminariam por ocultar a finitude do *Dasein*. O mundo público, mundo no qual tais concepções são veiculadas, obscureceria assim a verdadeira temporalidade do *Dasein* conduzindo-nos ultimamente ao esquecimento da questão sobre o Ser que ele, Heidegger, busca recuperar (J. A. Barash, 2004: 239). Heidegger nota a tendência do *Dasein* em todas as épocas a dissimular a sua finitude, criando para tanto esquemas de continuidade. Rejeitando esta dissimulada temporalidade, Heidegger diz não ser o progresso (*Fortschritt*), mas a repetição (*Wiederholung*) a autêntica experiência histórica do *Dasein*. A memória pouco merece a atenção de Heidegger, como testemunha o seu desprezo pela historiografia tradicional. O *Dasein* é um ser-no-mundo e apenas no mundo pode vir a ser compreendido. Todavia, o *Dasein* pode considerar, i. e., pode projetar possibilidades de existência – pendências - para além dos limites do mundo no qual foi lançado. Desta maneira, a incompletude faz parte de seu ser. Os objetos que circundam o *Dasein* e, por outro lado, as suas diversas possibilidades de existência constituem os dois polos do ser-no-mundo que fornecem ao *Dasein* suas possibilidades de interpretação. Não mais a unidade formal da consciência (kantiana), mas a repetição das imagens de mundo constituídas pelo *Dasein* (*Dasein ist weltbildend*) (Id. Ib., 220).

Em um discurso pronunciado na *American Society of Political Scientists* em 1954 intitulado “Ponderações sobre a política no pensamento filosófico europeu recente” (*Concern with politics in recent European philosophical thought*, 1954), Hannah Arendt aponta para a desvalorização do mundo público na filosofia heideggeriana questionando o seu projeto de ultrapassar a metafísica tradicional [H. Arendt, (1954) 2004: 240]. Arendt partirá das implicações políticas do pensamento de Heidegger que, demonstrando a sua intenção em desconstruir as tradicionais concepções de permanência temporal (que nos conduziriam ao esquecimento do Ser), termina por esquecer o político. Para Arendt, Heidegger, ao contrário, dá continuidade

a uma tradição iniciada no julgamento de Sócrates que representa o conflito entre o filósofo e a *polis*, i.e. “a descoberta da contemplação como modo de vida do filósofo” [H. Arendt, (1958) 2010: 19]. *Vita activa* traduz a expressão aristotélica *bios politikos* (em Santo Agostinho, *vita negotiosa* ou *vita actiosa*) referindo-se sempre aos assuntos público-políticos (Id. Ib., 14). O *bios politikos* aristotélico, porém refere-se à *ação*, à *praxis*, necessária à manutenção dos assuntos humanos ao interior da *polis* distinguindo-se assim das atividades voltadas ao suprimento das carências humanas – a *obra* e o *trabalho* –, atividades incapazes de constituir um *bios* autenticamente livre. A diferença entre as expressões grega e latina deve-se ao desaparecimento da antiga cidade-estado, o que retiraria da *vita activa* seu significado político. A expressão viria então a ser relacionada às atividades humanas voltadas ao suprimento de suas necessidades e, portanto à prisão terrena. A *ação*, a *obra* e o *trabalho* seriam associados aos limites da existência, enquanto a vida contemplativa, descendente do *bios theoretikos* aristotélico, surge como único modo possível de uma vida realmente livre (Ib., 16). E é a esta tradição que Arendt parece associar Heidegger, à tradição do desprezo do filósofo pelo mundo da *polis* - tradição onde a contemplação é a única atividade verdadeiramente livre - ao interpretar a sua declaração – que “sarcástica, soa perversa” – *Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles* (‘A luz do público obscurece tudo’) em *Homens em tempos sombrios*. A superioridade da contemplação, embora enfatizada pela tradição apolítica cristã, remonta à filosofia política de Platão, na qual “toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico” (Ib., 17). A verdadeira liberdade - já diziam os Antigos - está na cessação de toda atividade política, na *skhole* (quietude). A *vita activa*, em acordo com a tradição cristã, por referir-se a totalidade das atividades humanas no mundo seria associada à *a-skholia* (in-quietude, *nec-otium*) (Ib., 17). A distinção entre a quietude e a inquietude, entre “a abstenção quase estática de movimento físico” e a atividade física apresenta-se como decisiva. Pois, independente da qualidade da atividade que se desempenha (são todas as atividades associadas à prisão terrena), a verdade revela-se apenas quando cessa o movimento.

Para compreender a crítica que Arendt fará a Heidegger é necessário que nos concentremos sobre o lugar concedido à lembrança em sua filosofia política. O tema da lembrança é introduzido já ao início d’“A condição humana” (*The human condition*, 1958), junto à teoria arendtiana das três atividades humanas, o trabalho, a

obra e a ação. (Ib., 21). Como sabemos, enquanto o trabalho fornece à espécie os produtos necessários para a sua sobrevivência, a obra “confere uma medida de permanência e de durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter evanescente do tempo humano” (Ib., 23) e a ação “cria a condição para a lembrança, isto é, para a História” (Ib., 21).

“Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar” (Ib., 307).

Estando a ação “ontologicamente enraizada na natalidade” (Ib., 25), é ela que, como o nascimento, nos apresenta um novo começo. “(...) A ação sendo a atividade política por excelência, a natalidade em oposição à mortalidade, é sem dúvida a categoria central do pensamento político em oposição ao pensamento metafísico” (Ib., 26). O indivíduo é, nos diz desta vez Droysen, “o ponto central de um novo mundo” (*Der Mittelpunkt einer neuen Welt*, 1977: 23). Desta maneira, todo indivíduo contém em si, segundo a teoria droyseana, um novo começo. “Fundamentalmente, a história começa novamente em cada povo, em cada Homem”, lembra ainda Droysen (Id. Ib., 75). Vimos como, embora um resultado histórico temporalmente limitado, o indivíduo integra o grande Eu da humanidade e dele participa a cada ato de vontade seu. “Ele [o espírito finito] ilumina seu presente pela contemplação e pelo conhecimento das coisas passadas, que existem apenas nele e por ele. Pela lembrança ele produz as formas e as matérias de seu próprio mundo”<sup>40</sup>. Há semelhanças entre os atos de vontade (*Willensakten*) droyseanos e a ação (*action*) arendtiana. Ambos representam a possibilidade de um novo começo e, ao relacionar o indivíduo que atua à comunidade onde se insere, estes possibilitam ainda a lembrança, i.e. a formação do Eu da humanidade e a continuidade da história. A relação entre lembrança e ética é característica da obra de Droysen: a lembrança é o que permitirá o encadeamento ético, logo quem estabelecerá a historicidade do mundo ético e quem inspirará os atos de vontade (*Willensakten*) dotando-os assim de significado. Isto é, em Droysen operam simultaneamente a idéia de que a história não segue um encadeamento

<sup>40</sup> J. G. Droysen, 1977: 422, „Er umleuchtet seine Gegenwart mit dem Schauen und Wissen der Vergangenheiten, die kein Sein und keine Dauer haben außer in ihm und durch ihn. Die Erinnerung schafft ihm die Formen und die Stoffe seine eigensten Welt“.

organicista e a idéia de que, afinal, há sim uma força maior a organizar a contingência e que a leva adiante. Se tal força é de inspiração divina, a coesão do mundo histórico é um *affaire* exclusivamente humano. Poderíamos dizer que Droysen antecipa assim o trabalho de restauração da filosofia política antiga na modernidade empreendido notoriamente por Hannah Arendt?

Por reconhecer a verdade apenas fora da esfera pública a filosofia de Heidegger permanece, ao contrário de suas intenções, fiel à tradição metafísica ocidental (J. Barash, 2004: 242). Ao enfatizar a condição humana de nascença e não de morte é Arendt e não Heidegger quem põe fim à tradição metafísica ocidental. A ação contudo deve se tornar obra (histórica, de fundação política, de arte) para que venha a ser lembrada, para transformar-se em lembrança histórica. Na teoria droyseana, os restos, fontes e monumentos do passado fornecem o material para a lembrança. Através da lembrança o indivíduo se reconhecerá histórico, confrontará os passados presentes com estranhamento. A lembrança é o que possibilita a história, pois, como bem nota Barash sobre a filosofia de Arendt, “criando condições para a lembrança sob forma de palavras e fatos, a obra realizada através da lembrança alcança a ‘imortalidade’ terrestre” (Id. Ib., 243). A lembrança e a ação estabelecem uma relação estreita através da qual o político pode ressurgir na modernidade. Para Arendt, é necessário retornar ao mundo pré-socrático de Homero, Heródoto e Heráclito, onde a imortalidade não depende da reminiscência do eterno atemporal característica da metafísica pós-socrática, mas da ‘lembrança organizada’, da busca política de duração temporal ao seio do mundo instável dos homens [H. Arendt, (1961) 1972: 74-76]. Esta imortalidade é o que aspira a “política da lembrança”. A “excelência” do mundo antigo tal qual procurada pela ética.

O mundo público em seu sentido antigo é onde o homem mortal pode tornar-se imortal. “Através de suas obras, de seus feitos e de suas palavras os homens poderiam se inserir em um cosmo onde o movimento, quando existente, é um movimento cíclico, ultrapassando assim a sua própria mortalidade” (Id. Ib., 23). Tal afirmação nos leva ao próximo passo, pois, uma vez identificada a “perda de mundo” na modernidade, resultado de uma tradição de desprezo pela política, será preciso

revalorizar a *ação*. Diante de sua notória “tripla frustração” será preciso estabelecer uma nova temporalidade<sup>41</sup>.

Contra o organicismo e a previsibilidade da fabricação moderna Droysen já se levantara. Se Droysen não dispensa o exame das particularidades como via segura para o conhecimento histórico recusará, contudo a sua concepção organicista que tenderia a condenar os Homens à inação. Neste sentido, a obra de Arendt aproxima-se da obra de Droysen. Ambos, de fato, buscam interromper o pensamento moderno que propaga-se sem ação, sem lembrança, sem política, sem História por fim. Apenas após a política ter se degradado como atividade mundana, qualitativamente inferior à contemplação, é possível substituir a ação pela fabricação, pela tentativa de controlar os resultados das ações pré-vistos de um mundo ideal, ou direcioná-las a um determinado fim supostamente “superior” [H. Arendt (1958) 2010: 286]. Lembre-se como Droysen recusará a doutrina moderna do direito natural ou, ainda, o moralismo kantiano. Se de alguma maneira Droysen rompe com a metafísica, este rompimento não está na recusa de um encadeamento histórico para a história mas na recuperação do mundo público, do mundo político como referência e lugar da verdade. Na pluralidade deste “senso comum” reside a única verdade possível. A hostilidade de Platão face o mundo público da *polis* teria levado o filósofo e a tradição dele descendente à desvalorização da *doxa* e à consequente valorização de uma *episteme* fundada sobre critérios universais de verdade (a qual Aristóteles refutaria já ao início de sua *Ética* dizendo ser seu dever, enquanto filósofo, preferir a verdade à amizade pessoal). Neste sentido Droysen antecipa Arendt ao reconhecer no mundo público a possibilidade de identificação da verdade e, ainda, ao recusar toda concepção organicista da história que retirasse do indivíduo a sua liberdade de ação e criação.

---

<sup>41</sup> E é a esta tarefa que Arendt dedica os últimos parágrafos do capítulo quinto de *A condição humana*. Assim, lhe parece a princípio importante dar conta da desconfiança generalizada ante ao que viria a identificar como a “tripla frustração da ação”: (1) “a imprevisibilidade dos resultados”; (2) “a irreversibilidade do processo”; e, (3) “o anonimato dos autores” [H. Arendt (1958) 2010: 275]. Assim explica-se porque a *ação* foi substituída pela fabricação na *tradição* ocidental, pois a ação livre iniciada não pode ser controlada. A “*ação* não tem fim” (Id. Ib., 290).



## Por uma filosofia política moderna

Nascido em 1899, 15 anos após a morte de Droysen, Leo Strauss destaca-se pela recuperação da filosofia política antiga em seu trabalho de crítica à modernidade. Não é nosso objetivo colocar Strauss e Droysen lado a lado, mas a reflexão de Strauss sobre a filosofia política antiga em pleno século XX pode nos ajudar a compreender como Droysen, ao final do século XIX buscara dar forma a uma filosofia onde teoria da história e filosofia aristotélica se encontram em resposta à crise de sua era. Em *A filosofia política de Hobbes* (1936), Strauss evidencia o papel decisivo da filosofia hobbesiana para a modernidade, em ruptura com a Antiguidade, “sobretudo em relação às convicções herdadas da filosofia antiga referentes à existência de uma ordem de verdade imutável, independente de toda vontade humana” (J. A. Barash, 2004: 188). Para Strauss, este rompimento com a tradição de pensamento pré-moderna consiste em uma inversão do pressuposto – mantido com força particular por Platão – segundo o qual existe uma ordem de avaliações naturais incarnada na linguagem. Tal ordem a nós apresentar-se-ia como fonte de valores perenes. Logo, o rompimento com esta tradição teria conduzido os modernos ao relativismo. Mas se é possível recuperar a filosofia política pré-moderna tal qual esta foi um dia, como elaborar uma filosofia política moderna que, embora constituída sobre a tradição filosófica antiga, seja inevitavelmente moderna?

Strauss, por exemplo, estuda Platão, traçando um paralelo entre o relativismo moderno e a crítica de Calícles que, no *Górgias*, recusa a fundar verdades éticas ou políticas em uma ordem natural e eterna - na *physis* em seu sentido platônico – insistindo, ao contrário, sobre a importância da convenção, do *nomos*, como lugar da verdade (Platão, *Górgias*, 480b-489e, 506c-509c; Cf. J. A. Barash, 2004: 190). Mas Strauss não deixaria de notar uma diferença fundamental entre o ceticismo antigo e o relativismo moderno: enquanto os cétricos antigos jamais deixaram de se perguntar sobre a relação da boa vida ético-política com a ordem natural, os modernos teriam perdido o ideal de vida eternamente válido. Deixemos falar Strauss:

“A expressão fundamental da oposição entre filosofia política clássica e filosofia política moderna, mais exatamente entre filosofia política platônica e filosofia política hobbesiana, é que a primeira encontra suas referências no discurso enquanto a segunda se recusa a fazê-lo. Esta recusa tem sua origem na idéia de que o discurso ordinário, quer dizer, o conjunto das avaliações populares que deve-se considerar em certa medida como naturais, é questionável. Em Hobbes, e também em Platão, esta idéia conduz antes à necessidade de uma ciência política exata. Mas enquanto Platão relaciona as avaliações naturais à verdade que nelas se dissimulam – enquanto que ele não ensina nada de novo, de inesperado, mas que entende simplesmente evocar aquilo que todo mundo sabe sem compreender –, Hobbes, rejeitando por princípio as considerações naturais, as ultrapassa e visa para além de uma nova filosofia política, uma filosofia a vir, constituída *a priori* cujo plano poderíamos livremente traçar. [§]. [...] Enquanto que (Platão) remonta à origem da moral natural e à perspectiva que nela se inscreve, Hobbes deve, sem a ajuda de um tal princípio, buscar descobrir de maneira realmente soberana os princípios da moral. E, enquanto que em Platão, por esta mesma razão, o aspecto ‘concreto’, ‘material’ da moral não criaria e nem poderia criar dificuldade alguma, Hobbes toma a via que conduz à ética formal e alcança o relativismo cético. O aumento considerável da exigência em matéria de filosofia política termina finalmente na negação da própria idéia de filosofia política, na substituição da filosofia política pela sociologia”. (L. Strauss (1936) 1991: 231-233)

É interessante notar aqui que o conflito que Strauss identifica entre as filosofias políticas de Platão e Hobbes, é semelhante à crítica que faria Droysen ao moralismo kantiano (particularmente ao apriorismo de sua moral) resgatando, para tanto, a compreensão do Homem como animal político tal qual expressa na *Política* e na *Ética* de Aristóteles. Embora inicie a sua *Ética* como uma crítica a Platão, Aristóteles fundamenta a finalidade de sua ética na característica exclusiva e ainda natural aos Homens, i.e., no *lógos*, aproximando-se desta maneira dos demais filósofos políticos antigos ao questionar-se sobre a relação entre *eudaimonia* e ordem natural. Desta maneira podemos compreender a imagem criada por Strauss onde sob a caverna antiga (platônica) nós, modernos, teríamos construído uma outra caverna, onde as sombras da caverna abaixo foram reforçadas. Em oposição aos modernos, as antigas filosofias políticas de Platão e Aristóteles, embora divergentes em inúmeros sentidos, terminariam por aproximar-se uma vez que nem Aristóteles e nem Platão buscam critérios de verdade exteriores à ordem natural. Podemos compreender esta divergência entre antigos e modernos no deslocamento que esses (modernos) operam transformando a natureza concebida como ordem eterna (antigos) em uma natureza primitiva em relação à qual a civilização histórica se elabora. Assim, mesmo Rousseau teria alocado os critérios modernos de verdade ao exterior da *physis*, i.e. da

ordem natural (Cf. J. A. Barash, 2004: 195). Seria preciso, portanto deixar as ilusões de nossa caverna moderna para poder confrontar as sombras da primeira (Id. Ib., 190).

Certamente a crítica de Strauss lida com um efeito funesto da filosofia política moderna enquanto a crítica de Droysen apenas o indica; entre suas reflexões a Segunda Grande Guerra. Todavia, a questão do relativismo e dos critérios de verdade ético-naturais serão questões importantes, consideradas por ambos os autores. Mas as críticas de Droysen e de Strauss são capazes de dar origem a novas filosofias políticas ou permanecem apenas como particulares críticas à modernidade? Esta questão dirigiremos à *Historik*: Em que medida a teoria da história de Droysen pode ser considerada como uma ética moderna? I.e., como uma filosofia política moderna na qual a história assumiria função central?

O primeiro passo a ser dado a nos indagar sobre uma possível filosofia política em Droysen é estabelecer as constâncias que reconhece no mundo ético-histórico. Estaria então na *Systematik*, no *kosmos* do “historicamente investigável”, a filosofia política de Droysen? Hayden White notou sobre a teoria bipartida de Droysen que, se na sua primeira grande parte, na *Methodik*, encontramos o “modo histórico de pensar” (*historical mode of thinking*), na *Systematik* encontramos o “modo histórico de existência” (*historical mode of existence*) [H. White, (1987) 1992: 90]. São constâncias e referências postas no mundo natural (*physis*) que possibilitam o estabelecimento de uma filosofia política. Como característica natural e importante referência temos o “homem político dotado de *lógos*” aristotélico que fundamentará igualmente a teoria droyseana. Como já indicado, esta categoria permite reconhecer elementos constantes ao longo da história que serão sentidas na formação das comunidades naturais, práticas e ideais e de suas respectivas esferas éticas. A constância da natureza sensório-espiritual, por não constituir um estado ideal, não pode funcionar na *Historik* como referência à nossas ações, mas, ao contrário, garante certo aspecto trágico para a história intercalando momentos de decadência e momentos de prosperidade. Desta maneira é possível reconhecer um limite natural para o progresso e ainda um limite natural para a barbárie. Isto quer dizer que o mundo histórico não evolui segundo um padrão abstrato, mas pelo autoconhecimento da humanidade (o que caracteriza, mais uma vez, a ética droyseana). Conhecendo-se cada vez mais profundamente, o Homem faz-se aos poucos, senhor deste *kosmos*, estabelecendo nesse as constâncias de seu comportamento e de sua história, as

referências necessárias para a sua ação política. Droysen nos diz com frequência ao longo da *Historik* que o objeto da história é o *kosmos* do mundo ético: “A humanidade alcança o cosmo do mundo ético pelo trabalho de seus indivíduos que o formam e constroem” (*In ihren Individuen bauend und formend, im Arbeiten werdend, schafft die Menschheit den Kosmos der sittlichen Welt*) (J. G. Droysen, 1977: 436). Seria este mundo ético-histórico um universo fechado, onde, apesar de sua historicidade, é possível identificar certa constância nos fenômenos? Uma referência imutável - fundada na natureza política, sensório-espiritual, do homem dotado de *lógos* - para a filosofia política exposta na *Historik*? É hora de nos dedicar ao exame deste *kosmos*.

## 5.1

### O *kosmos* do mundo ético

Devemos notar que o reconhecimento do mundo ético-histórico como um *kosmos* é incompatível com a interpretação que faz O. G. Oexle do historismo de Droysen. Reconhecendo nesse movimento a coexistência de ciências cujo objeto constitui um *kosmos*, e de ciências como pesquisa que, iniciadas sobretudo com a “revolução kantiana” que inverte a relação do conhecimento - da razão aos objetos e não mais dos objetos à razão -, Oexle vê no positivismo, no materialismo e no idealismo ciências fechadas em um *kosmos*, pois lidam com um objeto finito. Já Droysen e Weber, por exemplo, teriam seguido a tradição kantiana e reconhecido que a ciência como pesquisa, continua Oexle, jamais alcança sua conclusão e, portanto, não lida com critérios fixos [O. G. Oexle, (1996) 2001: 9]. De fato, ao fundar a historiografia na interpretação (e não na crítica) reconhecendo que o conteúdo de nosso Eu é um resultado histórico, Droysen empresta certa mobilidade ao mundo histórico, o que faz de seu universo um universo infinito.

Considerando ainda a diversidade entre os indivíduos, Droysen reconhecerá na história a característica capaz de definir o gênero humano. Citando Aristóteles, lembrará que, enquanto os animais e as plantas podem ter seus semelhantes reunidos sob uma forma comum, definindo assim o seu gênero, a característica capaz de reunir a humanidade sob um mesmo gênero é a história (J. G. Droysen, 1977: 16-17). Pois, diferentemente do mundo animal, lembra, o indivíduo é um resultado histórico

absolutamente específico. “Todas as criaturas vivas, inclusive o homem”, escreve Hannah Arendt, “acham-se compreendidas neste âmbito do ser-para-sempre e, Aristóteles nos assegura explicitamente que o homem, enquanto ser natural e pertencente ao gênero humano, possui imortalidade; através do ciclo repetitivo da vida, a natureza assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade que para coisas que são e não mudam” (H. Arendt, (1961) 1972: 70-71). E, para o gênero humano, é a qualidade milagrosa da ação, a capacidade humana de começar que, assim nos garante Aristóteles, o homem pode ser compreendido no âmbito do *ser-para-sempre* (Aristóteles, *De Anima*, 425b13); O que faz da história o “conceito de gênero” (*Gattungsbegriff*) da humanidade.

Desta maneira, os indivíduos: 1) progridem ao estabelecer pela diferença uma relação de continuidade, rompendo, assim, com a circularidade do *kosmos*, ou, 2) terminam por definir os contornos do *kosmos* humano, do mundo ético que, apesar da diversidade que lhe é característica, permanece constante. Para Arendt, a linearidade da história humana atravessa o *kosmos* onde “tudo, (...), se move em uma ordem cíclica” [H. Arendt (1961) 1972: 71]. Portanto Droysen busca inserir o Homem no *kosmos* do mundo ético reconhecendo no conceito de gênero humano (*Gattungsbegriff*) a história como característica: “Nesta coesão pode-se dizer que o conceito de gênero da humanidade, pela sua natureza não apenas animal, é a história, é a vida e a atividade comum (*Mitleben und Mitschaffen*) nesta grande continuidade, neste trabalho conjunto e progressivo (*gemeinsamen und fortschreitenden*) da humanidade” (*In dieses Zusammenhang könnte man sagen, der Gattungsbegriff des Menschen nach seiner nicht bloß animalischen Natur ist die Geschichte, ist das Mitleben und Mitschaffen in dieser großen Kontinuität, dieser gemeinsamen und fortschreitenden Arbeit der Menschheit*, J. G. Droysen, 1977: 17). Isto é, o Homem, rompe assim com a sua “natureza animal” dotando seu trabalho de continuidade – logo, de história –, rompendo ainda com a circularidade do mundo natural.

Mas como explicar aqui as afirmações frequentes ao longo da *Historik* de que o objeto do historiador é o *kosmos* do mundo ético? “Pelo trabalho, a humanidade cria o *kosmos* do mundo ético”, nos diz Droysen [J. G. Droysen, (1936) 1983: 234]. Ainda, a nossa ciência, lembra não é a história, “mas a *istorie* (a investigação) do que está posto neste *kosmos*” (Id. Ib., 28). Seria este mundo afinal, um mundo finito? Histórico e ainda finito, assim como o gênero humano é histórico e ainda cingido? Parece-me que embora Oexle tenha reconhecido com razão a particularidade de

Droysen meio ao historicismo oitocentista notando a ênfase dada à interpretação pelo historiador no processo de construção do conhecimento histórico, Oexle deixou de notar que por trás da crítica de Droysen à Escola Crítica rankeana reside uma vigorosa proposta de reativar uma filosofia política segundo o modelo antigo. Este é um ponto importante, pois o reconhecimento da maleabilidade do conhecimento e da maleabilidade da verdade não deve necessariamente conduzir ao relativismo ou a recusa da verdade. Para que tal proposta seja viável é preciso reconhecer elementos constantes entre os Homens, ou ao menos os limites (naturais) do mundo ético-histórico. Assim o faz Droysen ao associar o mundo histórico a um *kosmos*. Vejamos como o faz.

Certo, o mundo ético é um mundo historicamente devido e em devir constante, mas este mundo é também um *kosmos*. O objeto do historiador é o *kosmos* do mundo ético (*der Kosmos der sittlichen Welt*) e a cada nova investigação aprofunda-se o conhecimento que temos deste *kosmos* que pode, eventualmente, ser organizado esquematicamente sob a forma de uma ética dogmática. Esta contudo não é a proposta de Droysen que nota a inadequação deste dogmatismo, uma vez que, embora um *kosmos*, o mundo ético encontra-se em movimento constante. O reconhecimento de um mundo fechado que entretanto não pode vir a ser inteiramente conhecido caracteriza a obra de Droysen. Seus limites porém não são temporais, como poder-se-ia supor a partir do presentismo droyseano, mas seus limites encontram-se na própria natureza humana e na constância com a qual essa cria o mundo ético. Desta maneira é possível identificar na história certa constância que terminaria por nos fornecer os elementos necessários para uma ética moderna. A formação ética do Eu da humanidade pela história voltada para a ação política, esta sim, é a proposta de Droysen.

Lembremos a *eudaimonia* aristotélica para que possamos compreender como podem se relacionar o historicismo presentista droyseano e o *kosmos* do mundo ético. A *eudaimonia*, vimos, não é apenas um “bem supremo” a ser alcançado, mas o fruto de uma prática constante, é antes uma composição de virtudes do que a conquista de uma única virtude. Para tanto, é fundamental a educação ética e, ainda, o reconhecimento do que é específico ao Homem. Se a finalidade do Homem é, tanto em Droysen como em Aristóteles, o *lógos* – sendo esta também a sua característica própria –, pode-se compreender como é possível conciliar a idéia de incompletude e de não-solução

característica da *eudaimonia* aristotélica – de “fragilidade” poderíamos ainda dizer<sup>42</sup> - à idéia droyseana de *kosmos*. Mas para entender como este *kosmos* pode vir a fechar-se sem abrir mão da individualidade e da diversidade humana é importante que consideremos agora a apropriação que faz Droysen da teoria da causalidade aristotélica. Por fim, a minha hipótese é: Ao contrário do que pensa Oexle, a ética droyseana está fundada em um *kosmos* e, a interpretação que faz Droysen da teoria da causalidade aristotélica, além de aproximar a sua ética da ética aristotélica, estabelece elementos constantes para a história a partir dos quais o mundo ético-humano se elabora. Isto pode ser confirmado pela identificação do *lógos* como finalidade na *Ética*, e como causa final na interpretação droyseana da teoria da causalidade aristotélica.

Poder-se-ia contra-argumentar que Droysen, ao utilizar o conceito de *kosmos* não nos fala de um universo semelhante ao antigo, finito, mas de um universo infinito. Mas a busca por constâncias na Sistemática nos leva a supor que mesmo infinito, o *kosmos* sobre o qual nos fala Droysen (do mundo ético) pode ser reconhecido pela sua circularidade, pela recorrência que caracteriza a atuação dos Homens e, finalmente, o seu gênero comum.

## 5.2

### **A *Systematik*: o *kosmos* do historicamente investigável**

Embora o indivíduo encontre-se limitado ao presente, esse pode alcançar a sua imortalidade através do trabalho (*Arbeit*) nas comunidades éticas (naturais, práticas e ideais), o que lhe permite participar do *kosmos* do mundo ético (1977: 436). São quatro as formas a partir das quais podemos observar historicamente o mundo ético, nos diz Droysen: “(1) de acordo com a matéria (*Stoff*), na qual ele forma (2) de acordo com as formas (*Formen*), nas quais ele se constitui; (3) de acordo com os trabalhadores (*Arbeitern*), através dos quais ele se constrói; e (4) de acordo com os fins (*Zwecken*) que, através de seu movimento, se concretizam” [J. G. Droysen, (1882) 1977: 407-11]. A apropriação que faz Droysen das quatro causas aristotélicas

<sup>42</sup> Sobre a centralidade da fragilidade na ética antiga cf. M. Nussbaum, (1986) 2001.

– material, formal, eficiente e final (Aristóteles, *Metafísica*, V 1013a) - teria levado White a reconhecer em sua teoria da história um *embourgeoisement* da *Ética* e da *Política* aristotélicas [H. White, (1987) 1992: 97]. Ao introduzir a *Systematik*, “uma visão ordenada sobre o campo do historiador”, Droysen nota que oferecer um resumo da história universal tal qual compreendida até então trairia a proposta da *Historik*. De fato, como poderia delimitar o campo do historiador pela apresentação de uma história já constituída se acabara de notar e mesmo de explicitar na parte dedicada à metodologia, que o conhecimento histórico não é fixo. O que cresce e aprofunda-se através dos tempos não é a precisão de uma já desgastada *fable convenue*, mas a compreensão que tem o Homem do mundo e de si. Mas a *Systematik* vai além da simples confirmação de suas teses anteriores. “Podemos dizer que esta segunda parte contém o sistema coordenado (*gegliederte*) da verdade histórica, i.e. ela deve nos dar a *Systematik*, pela qual a verdade histórica se mostra (*auseinanderlegt*)” (J. G. Droysen, 1977: 285). Esta apresentação é particularmente significativa após a exposição da teoria da história de Droysen segundo a qual, a verdade histórica de uma determinada época é sempre relativa, pois subsumida aos restos do passado ainda presentes e ao conteúdo histórico de nosso Eu. Insistimos, porém sobre a qualidade não relativista da verdade histórica nesta concepção historiográfica. O momento é chegado então de definir esta verdade e estabelecer assim a referência necessária aos nossos discursos sobre a história. Poderíamos mesmo dizer, a referência necessária ao desenvolvimento de uma filosofia política, ou, se preferirmos, de uma ética moderna. Se Droysen diz estar o Estado presente na mais rudimentar formação nômade, ele não nos diz algo semelhante ao que disse Ranke quando nos apresentou as nações como “idéias de Deus”. O Estado não é uma forma eterna e imutável, mas podemos compreendê-lo ao buscar compreender as formações nômades. Neste sentido, se o Estado pode ser encontrado na formação nômade, é porque estando ali presentes seres humanos cuja característica e finalidade natural é o *lógos*, é possível estabelecer uma *referência natural* para a reflexão historiográfica. “O mundo ético (*sittliche Welt*) apresenta-se essencialmente nas comunidades éticas (*sittlichen Gemeinsamkeiten*)”, lembra (J. G. Droysen, 1977: 289). Droysen não deixará de citar novamente Aristóteles. Se o homem é um animal político, i.e., está na natureza do homem viver politicamente (*ton physei i pólis estí*), a sua finalidade é o exercício desta natureza (*physis télos estí*) (Id. Ib., 288). A afirmação aristotélica que encontra-se à base de sua



*Política* (“o homem é um animal político dotado de *lógos*”) e de sua *Ética* (“a finalidade do Homem é o *lógos*”) fundamentará também, a *Systematik* de Droysen.

As edições da *Historik* divergem quanto à subdivisão da *Systematik*. Na edição mais abreviada de 1936 (1983) a *Systematik* é dividida segundo as quatro causas aristotélicas: “O mundo ético (*sittlich*) dever ser observado historicamente: (1) de acordo com a **matéria**, na qual ele forma; (2) de acordo com as **formas**, nas quais ele se constitui, (3) de acordo com os **trabalhadores**, através dos quais ele se constrói, (4) de acordo com os **fins** que, através de seu movimento, se concretizam” (J. G. Droysen, (1882) 1977: 436). Como na teoria da causalidade aristotélica, as quatro causas são necessárias para explicar a mudança (histórica). Esta divisão está também presente no *Compêndio* de 1882. Já na mais recente edição de P. Leyh, 1977 (reconstituição do manuscrito de 1857), as três comunidades dividem a primeira parte da *Systematik*, “As forças éticas (*sittlichen Mächte*)”, sendo a segunda e última parte, “o homem e a humanidade”. As comunidades naturais, práticas e ideais que representam os estágios da dialética que se estabelece entre indivíduo e mundo ético-histórico, entre necessidade e liberdade, e dão à história seu movimento surgem na edição de 1936 como partes de “(2) [o mundo ético] de acordo com as formas, nas quais ele se constitui”. Vejamos o que nos diz Aristóteles sobre causalidade para então alcançar a sistemática droyseana (1882).

**5.2.a. Quatro causas, quatro porquês.** Contemplamos o mundo e a ele dirigimos muitos porquês. Aristóteles diz serem muitas as formas possíveis de responder estas perguntas destacando entre as respostas possíveis quatro grandes causas. “Aristóteles reconhece quatro princípios (*arkhai*) ou categorias”, nota Droysen, “pelas quais tudo que através de causas (*Ursachen*) é - i.e. não através de si próprio como a divindade - deve ser considerado” (J. G. Droysen, 1977: 30). A causa (*aition*) são respostas às perguntas iniciadas por um “por que”, i.e. às indagações sobre como o mundo e seus fenômenos (*phainomena*) vem-a-ser. Gregory Vlastos já notara em um artigo de 1969 que *aition* (em inglês “cause”) deveria ser traduzido como “because”. De fato, Aristóteles resume sob as quatro *aitia* “todas as maneiras de dizer *to dia ti* (o porquê)” (G. Vlastos, 1969: 294). Suas quatro causas são portanto respostas a perguntas que iniciam-se com um “por que” que, inserindo-se na tradição platônica de investigação do mundo natural podem ser assim exemplificadas: “por que passam as coisas a existir? Por que deixam de existir? Por que existem?” (Platão,

*Phaedo*, 96 a 6–10). Manteremos a tradução já proposta de *aition* como “causas” uma vez que o alemão segue igualmente esta direção (*Ursache*). Note-se, contudo que Droysen nos fala também de “princípios”(*arkhai* ou *arkhé*):

“Aristóteles investiga os quatro princípios, *arkhai*, as categorias, segundo os quais deve ser indagado tudo que é considerado de acordo com causas, ou seja não por si mesmo, como a divindade. Atenta para a imagem da estátua de um deus para o templo. Na alma do artista está a imagem, (...), mas ele precisa da matéria (...), no qual será gravada e, nesta matéria, de algum modo estão as condições para a forma que se configura na alma do artista: sua concepção será diferenciada conforme se leve a cabo no bronze, no mármore, na madeira. Pois ambos, o pensamento e a matéria, vêm juntos; para isso é preciso a *síntesis* do que se reúne com aquele que o faz e, conforme o modo como ela se cumpre sua obra se realiza mais acertada, segura, plena ou menos; a isso Aristóteles chama *to yo on*. stinta quando realizada em minério, mármore ou madeira. (...) Os três momentos correspondentes para a história são, como se comprova, as condições materiais, o preformado natural, as atividades humanas. Mas o artista (aquele que move) não gravaria na pedra a forma que vive em seu pensamento se a finalidade não o impulsionar para a ação: os objetos históricos seriam como o espelho do acaso e do arbitrário se neles não se reconhecessem as determinações de fim, que os move, sem a disposição original, sem as condições de desenvolvimento, nem o curso alterado ou inalterado, sem os resultados correspondentes hão de ser compreendidos serão como nesta projeção para uma alta determinação de fim, a que aconteceu consciente ou inconscientemente.”<sup>43</sup>.

A reflexão de Aristóteles sobre as quatro causas é encontrada na *Física* (II, 3) e na *Metafísica* (V, 2). Já ao início da *Metafísica* Aristóteles oferece um balanço dos resultados obtidos por esta tradição investigativa (*Metafísica* I 3–7). Mas Aristóteles se propõe, dando continuidade ao projeto de seus predecessores, a elaborar uma teoria da causalidade (*Metafísica* 988a22–23; Cf. 985a10–14 e 993a13–15). Dada a importância desta reflexão para a teoria da história de Droysen, cito a passagem em sua integridade:

<sup>43</sup> J. G. Droysen (1857) 1977: 29-30, “Aristoteles untersucht die vier Prinzipien, *arkhai*, Kategorien, nach denen alles, was durch Ursachen, d.h. nicht durch sich selbst wie die Gottheit, ist, betrachtet werden muss. Er betrachtet wohl das Bild einer Götterstatue für den Tempel. In der Seele des Künstlers ist das Bild, ehe es war (...), aber es bedarf des Stoffes (...), dem es aufgeprägt werde, und in diesem Stoff liegen Bedingnisse mancher Art für die Form, die in des Künstlers Seele sich gestaltet: seine Konzeption wird eine andere, je nachdem sie in Erz, Marmor, Holz ausgeführt werden soll. Dass beides, der Gedanke und der Stoff, zusammenkommen, dazu bedarf es der *síntesis*, des Zusammenbringens, und des Zusammenbringers, und je nach seiner Art wird auch er mehr oder weniger geschickt, sicher, vollständig sein Werk tun, das ist das, was Aristoteles nennt *to yo on*. Die drei entsprechenden Momente für die Geschichte sind nachgewiesen, die stofflichen Bedingungen, das im Naturwüchsigen Präformierte, die menschlichen Tätigkeiten. Aber der Künstler (das Bewegende) würde die in seinen Gedanken lebende Form einer Statue nicht in dem Stein ausprägen, wenn nicht der Zweck ihn zur Tätigkeit triebe: Es würden die geschichtlichen Dinge als ein Spiel des Zufalls und der Willkür erscheinen, wenn nicht Zweckbestimmungen in ihr erkennbar wären, die sie bewegten: Weder die ursprünglichen Anlagen noch die Bedingungen der Entwicklung noch der gestörte oder ungestörte Verlauf, den diese nehmen, noch die jeweiligen Ergebnisse sind anders zu verstehen, als in dieser Projektion auf eine höhere Zweckbestimmung, der sie bewusst oder unbewusst dienen.”

“Causa significa (1) aquilo do que, enquanto material imanente, algo vem a ser, e.g. o bronze é a causa da estátua e a prata a causa da travessa, (...). (2) A forma ou a configuração, i.e. a definição da essência, (...) (3) aquilo do qual a mudança ou a manutenção se inicia; e.g. o conselheiro é a causa da ação, e o pai a causa da criança, e, em geral aquele que faz a causa do que foi feito e aquele que induz a mudança. (4) O fim, i.e., aquilo pelo qual algo é; e.g. saúde é a causa da caminhada, Para a pergunta “porque alguém caminha?” respondemos, “para que tenha saúde”; e assim falando pensamos ter dado a causa. A mesma coisa é verdadeira para todos os meios que intervenham antes de um fim, quando alguma outra coisa colocou o processo em movimento, (...)” (*Metafísica* V 2).

A primeira causa, a “causa material” identifica nas condições materiais a sua “causa”, o bronze de uma estátua, por exemplo. A segunda causa a causa formal, complementa a primeira concentrando-se sobre a forma que define a estátua. A segunda causa, a causa eficiente, refere-se às forças que vem a moldar a estátua, a fonte primária da mudança ou da manutenção, i.e., o artesão, a arte de moldar o bronze na forma de uma estátua, aquele que dá conselhos. A quarta forma, a forma teleológica, ou final, está relacionada a um certo fim, assim a saúde é o fim almejado por aquele que caminha diariamente, por aquele que busca perder peso, pelo uso de drogas e pelo uso de instrumentos cirúrgicos. Embora distintas, a finalidade destas ações permanece a mesma. A quarta talvez tenha sido a mais mal compreendida das causas aristotélicas. É importante de fato notar a *interioridade* da causa final aristotélica i.e., a finalidade dos seres vivos não reside em algo a eles exterior, mas encontra-se, ao contrário, ao interior do ente em questão. A causa final ou teleológica, não implica que algo transcendente parta de um futuro ainda desconhecido e venha orientar no presente o sujeito rumo a um fim que lhe é exterior. Antes, a quarta causa aristotélica supõe que os entes movem em direção ao seu florescimento, à plenitude de sua vida adulta, à finalidade que portam em si. Uma árvore nos mais diversos climas e condições buscará sempre com suas raízes água e nutrientes e com suas folhas a luz do sol, esta é a sua finalidade. De maneira semelhante o Homem ou ainda o Eu da humanidade, move-se em direção ao florescimento de seu *lógos*, à plenitude de seu ser ético. Vejamos agora uma importante passagem de Droysen na qual ele aprofunda a apropriação que faz das causas aristotélicas para a história:

“Já consideramos com Aristóteles as quatro *arkhai* ou causas. Sabemos como pertence à estátua as *arkhi* da matéria, o *ypokheimenon*, a possibilidade de fazer disso uma estátua; e então o pensamento, que se grava na matéria e que, ao assim se gravar, torna-se real o que havia nas causas, *to ti in einai*, o impulsiona a expor *in ergo*: é a

energia. Vimos como em relação à nossa tarefa, ambas *arkhai* já foram referidas. Nestas circunstâncias, encontramos o *ypokheimenon* para o pensamento, e, à medida que ele as transforma, nelas surge. Também discutimos sobre a terceira *arkhí*, a finalidade, o *lógos*, que se quer cumprir. No exemplo da obra de arte, é a feitura da estátua, da imagem ao deus no templo. Encontramos o *lógos*, que define o movimento da história e acertamos em tomar este *arkhi* como o primeiro. Pois a finalidade é a primeira causa [ou princípio], a *proti arkhí*. E é na história da finalidade que o eu da humanidade se concebe e a idéia de liberdade se cumpre”<sup>44</sup>.

Podemos dizer que Droysen reconhece no *lógos* simultaneamente a finalidade e o material da história. É finalidade enquanto parte da natureza humana e projeta idéias de fins conduzindo os homens a estabelecer assim as suas comunidades, naturais, práticas ou ideais; e, é material para uma nova deliberação à medida que o mundo ético assim constituído é também objeto do historiador. O *lógos* que se quer cumprir e que se cumpre termina por constituir assim a própria história, o mundo ético-humano, poderíamos ainda dizer. Nesta sucessão de fins alcançados apresenta-se a história, tem o historiador o seu material. Droysen estabelece assim uma relação de circularidade para a teoria da causalidade aristotélica, semelhante à circularidade das deliberações éticas. Os fins conquistados pelas ações humanas e que dão ao mundo ético presente a sua particular configuração são também materiais para novas idéias de fins. Neste sentido é possível compreender a “história da finalidade” na qual se configura, continuamente, o Eu da humanidade. Ainda, a teoria da causalidade aristotélica em sua versão droyseana aproxima-se da Ética ao reconhecer a finalidade da história como o *lógos*. No mais, parece haver certa confusão quanto à enumeração das causas (a causa final seria a quarta e não a terceira), devido à fusão da segunda com a terceira causa (formal e eficiente), i.e. a forma da estátua é dada pelo escultor que a realiza, mas Droysen não deixa, contudo de referir-se à teoria da causalidade aristotélica tal qual apresentada na *Metafísica* com a qual Aristóteles busca explicar a

<sup>44</sup> J. G. Droysen, 1977: 385, “Wir haben auch sonst schon mit Aristoteles die vier *arkhai* oder Ursachen ins Augen gefaßt. Wir wissen, wie zur Statue gehören die *archi* des Stoffes, das *ypocheimenon*, die Möglichkeit, daraus eine Statue zu machen; dann der Gedanke, der sich in dem Stoff ausprägt und der, so sich ausprägend, das wirklich wird, was er an sich war, *to tí in einai*, es drängt ihn, en ergo zu erscheinen, er ist die Energie. Wir sehen, wie in betreff unserer Aufgabe hier beide *arkhai* bereits besprochen sind. In den Zuständen fanden wir das *ypocheimenon* für den Gedanken, und er wird, indem er sie umformt, in ihnen zur Erscheinung kommen. Auch die dritte *arkhi* haben wir erörtert, es ist der Zweck, der *logos*, der sich erfüllen will; in jenem Beispiel des Kunstwerkes ist es die Herstellung der Statue, des Gottesbildes in dem Heiligtum. Wir haben den *logos* gefunden, der die Bewegung der Geschichte bestimmt, und wir haben recht getan, diese *archi* als die erste zu setzen. Denn der Zweck ist das Erste, ist die *proti arkhí*. Und in der Geschichte der Zweck ist daß das Ich der Menschheit, die Idee der Freiheit werde und sich erfasse”.

permanência na mudança<sup>45</sup>. Droysen fecha assim o *kosmos* do mundo onde identifica simultaneamente, a motivação para a ação e a sua finalidade.

O que Droysen busca aqui nos dizer é que, colocando a finalidade da história como o material que a cada indivíduo se apresenta, esta finalidade submete-se a uma nova concepção de fim que, por sua vez, orientará as ações humanas. Isto é, a finalidade da história jamais é definitiva, ela é elaborada constantemente e, se os homens estão sempre a buscar finalidades para suas ações, estes mesmos fins podem ser questionados dentro de novas deliberações propostas. Em outras palavras, os fins alcançados vem a ser material para novas deliberações, onde novos conceitos de fim serão postos a partir deste material. O argumento assemelha-se ao argumento de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* onde encontramos o *lógos* como a finalidade do homem. É por isso que Droysen pôde, ao constatar a circularidade de seu argumento, concluir que na história o fim é a liberdade deste grande Eu da humanidade, i. e., a liberdade em colocar-se novos fins e assim contribuir para a formação ética deste grande sujeito de sua ética (*Ich der Menschheit*). Como nos diz Droysen, “também a finalidade, a idéia de humanidade, presente em cada alma, encontra-se em movimento” [*Auch der Zweckbegriff, die Idee der Menschheit, war ja in jeder Seele, bewegte sie*, J. G. Droysen, 1977: 386]. Assim compreendemos a idéia de fim em Droysen. Não se trata de estabelecer uma direção e um sentido para a história que lhe seja exterior, antes, o fim da história encontra-se entre nós. “O pulso de vida do movimento histórico é a liberdade”, nos diz Droysen. Apenas pelo reconhecimento deste inconcluso fim é possível a formação ética da humanidade (*Der Lebenspuls der geschichtlichen Bewegung ist die Freiheit*, Id. Ib. 442). Desta maneira é possível compreender o Fim dos fins. “Não compreendemos a totalidade absoluta”, nota ainda Droysen, “o Fim dos fins, mas em uma de suas manifestações, a nós compreensível, os compreendemos” (*Nicht die absolute Totalität, den Zweck der Zwecke, erfassen wir, aber in einer ihrer Äusserungen, in der uns verständlich, verstehen wir sie*, Ib., 30)

A interpretação que Droysen faz das quatro causas aristotélicas tende a dotá-las de circularidade, i.e. a finalidade da ação uma vez exposta transforma-se em

<sup>45</sup> J. G. Droysen, 1977: 385-386, “Para a realização do conceito de fim não só importa a matéria, nem só o pensamento senão que ainda uma quarta *arkhè*, que Aristóteles chama o que faz mover, o fazer, a *síntese* – naquele exemplo, o artista põe matéria e pensamento em relação”, “Zum Werden aber des Zweckbegriffs gehört nicht bloß der Stoff, nicht bloß der Gedanke, sondern noch eine vierte *arché*, welche Aristoteles das Bewegende, das Machen, die Synthesis nennt, - der Künstler in jenem Beispiel, der Stoff und Gedanke zueinander vermittelt.”

material para uma nova deliberação. Assim, a história passa a reconhecer-se como história, faz-se objeto de si mesma, pois o *lógos* é material e finalidade. Isto significa que o indivíduo possui não apenas a técnica necessária para dar determinada forma ao material (neste caso poderíamos dizer histórico), mas a idéia de sua finalidade. Não mais uma variação sem identidade alguma (*selbstlosen, ichlosen Wechsel*, Ib., 13), mas o reconhecimento de que o indivíduo “pode ser um trabalhador da história” (*ein Geschichte Arbeiter sein kann*). Um exemplo de como a metodologia estabelecida por Droysen para a história pode funcionar como uma deliberação ética pode ser encontrado no comentário de Carlo Antoni sobre a obra de Droysen:

“Esta missão nacional da monarquia prussiana subentende por exemplo, as obras de história grega de Droysen, o melhor historiador desta escola; é por isso que ele reverte o julgamento tradicional sobre Demóstenes, sobre Felipe da Macedônia e sobre a civilização helênica – (...). Demóstenes, diz ele, teria inutilmente patronado a defesa das liberdades atenienses, pois a poeira de pequenos estados gregos, com sua política fechada, não teria chance alguma de sair vitoriosa do grande duelo com o Oriente asiático. Pertenceria apenas à monarquia macedônica, monarquia militar, de conquistar a Ásia e de transformar a civilização grega, ainda estreitamente municipal, em uma civilização universal. Droysen fez da época alexandrina até então considerada como uma era de decadência e corrupção, a grande época, a época decisiva para a história do mundo, aquela que possibilitou o encontro e a fusão da civilização grega com a civilização asiática. A força, no caso, teria sido o instrumento indispensável da cultura. É assim que a Prússia de Potsdam oferecia seus serviços à Alemanha de Weimar, aquela dos poetas e dos filósofos. Em sua apologia à monarquia macedônica, Droysen não esquecera de louvar o corpo dos oficiais macedônicos, tão ricamente providos do sentido de honra, instrumento da cultura grega no Oriente; ele inaugurara assim esta aliança entre o corpo de professores e aquele dos oficiais, tão característica da Alemanha oficial até a primeira grande guerra” (C. Antoni, 1963: 80).

Neste sentido “dar forma” e “dar finalidade” ao material (histórico) são ações semelhantes realizadas pelo indivíduo (historiador). A forma que empresta Droysen a monarquia de Felipe II assemelha-se à idéia de fim que tem em seu espírito. Material, moedas, documentos e inscrições são assim por ele interpretados e alcançam a forma de uma singular narrativa histórica visando contribuir para o debate público. Mas não estaríamos assim dotando novamente a história de uma diversidade na qual não mais poderíamos distinguir elementos constantes? Segundo a teoria da causalidade aristotélica, as causas formal, eficiente e final coincidem com frequência. Se entre as plantas e os animais, a finalidade é a perpetuação da forma - “forma, agente e *telos* coincidem com frequência” (*Física*, 198a25) – i.e., a finalidade de um tigre é vir-a-ser um tigre, a fonte natural de mudança (causa eficiente) é “a forma da coisa, ou o que é,

pois essa é sua finalidade” (198b3). Logo, a forma de um tigre é o que leva o pequeno tigre ao grande e esta é a sua finalidade. Se a forma do Homem é a história – este é seu conceito de gênero (*Gattungsbegriff*), sua característica comum -, a sua finalidade e o que o move é também a história. À luz da ética aristotélica poderíamos ainda dizer ser a característica comum aos homens, que os diferencia dos demais animais, o *lógos*, também a sua finalidade. Aspirar ao *lógos* pelo *lógos*, este é, afinal, o tema da ética aristotélica. Sobre a teoria de Droysen poderíamos ainda dizer que essa alcança o mundo ético pelo mundo ético, i.e. a história pela história. Em outras palavras, ao nos reconhecermos históricos damos início à história. Certamente a história não deve ser aqui compreendida como uma *fable convenue*, mas como um universo vivo, em incessante movimento, por Droysen identificado como mundo ético-histórico. Desta maneira, Droysen estabelece uma constância na inconstância da história. Afinal o material para a história são os resultados de deliberações passadas, de inúmeros atos de vontade, fins que se apresentam como material para novas deliberações. O sujeito da história, aquele que apura e aprende a idéia de liberdade é o “Eu da humanidade”. Cabe ao indivíduo que representa a sua mais recente configuração contribuir, através da interpretação das idéias e da exposição deliberativa, para a formação ética deste grande Eu. Neste sentido podemos compreender a liberdade como finalidade da história: “A liberdade é a idéia, a finalidade do Homem e da humanidade, seu ser-ai (*Dasein*) é, construir e trabalhar, e conhecer; e, conhecendo, fortalecer esta idéia em uma incessante marcha adiante” (*Die Freiheit ist die Idee, ist der Zweckbegriff des Menschen und der Menschheit, ihr Dasein ist, diese Idee in rastlosen Fortschreiten zu erarbeiten und arbeitend zu erkennen und erkennend zu vertiefen*, J. G. Droysen, 1977: 368).

Não é possível ignorar aqui o aspecto kantiano da argumentação (aristotélica) droyseana. Na filosofia moral kantiana, a liberdade é a autonomia (I. Kant (1785) 1974: 51). Neste sentido, vimos, ela é apolítica. Ainda que “a idéia de liberdade me fa[ça] membro de um mundo inteligível” (Id. Ib., 194), este mundo inteligível é regido pela constância da razão que subsume igualmente a totalidade dos indivíduos. A liberdade seria afinal, “uma idéia da razão” (Ib., 197). Vimos também como Droysen pôs-se sobre a tradição filosófica kantiana reconhecendo, de maneira semelhante, a dupla natureza humana e a tridimensionalidade do conhecimento. Contudo, se Droysen estaria ainda de acordo quanto à idéia que vê a liberdade como

uma “idéia da razão”, capaz de conduzir os homens à sofisticadas comunidades ideais, a ética droyseana não tem, como em Kant, a sua origem na razão do indivíduo, mas em uma razão coletiva, circunstancial. Se no sistema kantiano a vontade livre é a vontade submetida à lei moral, i.e. à razão apenas, o que terminaria por conceder ao indivíduo a sua autonomia, em Droysen a vontade livre é uma vontade heterônoma, que retira do mundo público a sua motivação. Definimos nossos fins a partir do mundo ético: “dele definimos nossos fins” (*...von der aus wir unsere Zwecke bestimmen*) (J. G. Droysen, 1977: 34). “As abstrações tanto as materialistas quanto as dogmáticas e as lógicas”, assim conclui Droysen, “são sempre formas de consideração (*denn die Abstraktionen sowohl der Materialisten wie der Dogmatiker und Logiker sind immer nur Betrachtungsformen*, Id. Ib., 34). E, desta maneira, é possível extrair uma constante : “Está na natureza humana que esta se comporte eticamente, e isso foi assim em todos os tempos” (*Es liegt eben in der Menschennatur, dass sie sich ethisch verhalte, und das ist zu aller zeit so gewesen*, Ib., 34).

### 5.3

#### **Methodik e Systematik: seus materiais, suas formas, seus agentes e seus fins**

A primeira grande parte da *Historik*, a *Methodik*, é dividida em quatro partes, a (1) Heurística (*Heuristik*), (2) a Crítica (*Kritik*), (3) a Interpretação (*Interpretation*) e a (4) Exposição (*Darstellung*). Droysen nos indica que a segunda grande parte da *Historik*, a *Systematik*, divide-se também em quatro partes que resultam “diretamente” (*unmittelbar*) das quatro partes apresentadas na *Methodik*, (*es resultiert unmittelbar aus dem 4 Abschnitt des methodischen Teils, aus der Darlegung des historisch Richtigen, des historisch Wahren*) (J. G. Droysen, 1977: 60). Se a *Systematik* pode ser dividida (na edição de 1936 e no compêndio de 1882) segundo (1) seus materiais, (2) suas formas, (3) seus agentes e (4) seus fins, é possível traçar um paralelo entre as duas grandes partes da *Historik* referindo-as às quatro causas aristotélicas:



As 4 causas aristotélicas	<i>Methodik</i>	<i>Systematik</i>
Material	Heurística	A história segundo seus materiais
Formal	Crítica	... suas formas
Eficiente	Interpretação	... seus agentes
Final	Exposição	... seus fins

Logo, se a heurística lida com os **materiais** provenientes do passado [fontes (*Quellen*), restos (*Überreste*) e monumentos (*Denkmale*)] aos quais dirigiremos a “questão histórica” (*historisches Frage*), a crítica lhes dará a sua **forma**, i.e., dirá quem veio antes e quem veio depois, distinguirá o falso do verdadeiro, etc. A interpretação colocará em jogo o **sujeito** da história, aquele que interpreta expondo assim o seu ser historicamente devido, e, a exposição lidará com a **finalidade** da reflexão historiográfica, sobre a possibilidade de manutenção ou de reformulação da forma presente do mundo ético-histórico. A crítica é uma técnica, como a técnica que põe em prática o escultor, para que conduzamos o material à forma pelo escultor imaginada (a interpretação). Logo a pergunta histórica não está nas fontes, mas surge do encontro entre as fontes e aquele que investiga. Entre material e sujeito eficiente. Nesse está a forma e a técnica para que determinado fim seja alcançado.

**5.3.a A interpretação e a indagação sobre os começos.** Droysen reservará à interpretação posição privilegiada em sua teoria da história lembrando que: “O caráter da investigação histórica é compreender investigando, é a interpretação” (... *das Wesen der geschichtlichen Methode ist forschend zu verstehen, ist die Interpretation*)” (J. G. Droysen, 1977: 22). Droysen reserva ainda à interpretação – e não à crítica - a indagação sobre os começos. Ao indagar-se sobre os começos, ao introduzir o seu capítulo sobre interpretação, Droysen lembra que, embora possamos descamar nosso objeto como uma cebola (*Wie bei einem Zwiebel*), camada por camada, é duvidoso que identifiquemos desta maneira a sua origem. Como identificar o começo absoluto? A famosa semente que dá origem ao magnânimo carvalho? (Id. Ib., 160). Droysen descarta a discussão ao redor dos começos possíveis por considerá-la infrutífera, uma entediante contenda ao redor do ovo e da galinha. Segundo o historiador, apenas nos frutos podemos encontrar a semente. E é por isso que defenderá a adoção de começos relativos (*relative Anfänge*) que bem sirvam à concepção historiográfica que os estabelece. “Breve, cada consideração histórica compreende apenas trechos de um encadeamento sem fim (*Kurz, jede historische*

*Betrachtung erfasst nur Glieder aus einer unendlichen Kette*)” (Ib., 161). Ao recuperar a indagação sobre os começos para a interpretação, Droysen restaura a liberdade a cada indivíduo de tornar-se um novo começo e uma totalidade em si. Esta totalidade (relativa) não determina o que é apenas enriquece a sua compreensão (Ib., 162).

Droysen reconhece quatro tipos de interpretação histórica: 1) A interpretação pragmática (*pragmatische Interpretation*), 2) a interpretação das condições (*die Interpretation der Bedingungen*), 3) a interpretação psicológica (*psychologische Interpretation*), e, 4) a Interpretação das idéias (*Interpretation der Ideen*). “Fechar o círculo da compreensão” é considerar as quatro etapas acima como etapas complementares, mesmo sucessivas, do processo de compreensão (Ib., 166). Droysen não estabelece alguma relação entre as quatro etapas da interpretação e as quatro causas de Aristóteles, mas acreditamos ser possível formular aqui a questão: seriam estas quatro etapas semelhantes à teoria da causalidade? Não propomos aqui um exercício comparativo que relacione a teoria da causalidade aristotélica à metodologia droyseana (ou ainda às suas subdivisões), buscamos apenas mostrar como a metodologia droyseana funciona como uma peça deliberativa – da identificação do material à exposição - ao interior de sua ética, i.e., de sua teoria da história.

Sabemos que a primeira causa aristotélica é a causa material. A **interpretação pragmática** droyseana lida diretamente com “a simples existência do material histórico tal como se encontra ordenado pela crítica” [J. G. Droysen (1936) 1983: 185]. A esta ordem pré-estabelecida, a interpretação pragmática oferece um complemento, i. e., complementa as fontes por analogia ou por comparação. A segunda causa aristotélica, a causa formal, identifica na forma dos objetos a razão de sua existência. A **interpretação das condições** droyseana busca a forma, as condições de um determinado “presente passado”, que deram origem às nossas fontes. O aristotelismo alemão, por exemplo, é uma condição para a *Historik*. São condições prévias à fabricação das fontes o espaço e o tempo, a geografia e a história. A terceira causa aristotélica, a causa eficiente, expõe as forças que iniciam o movimento que dão forma ao material. Há sempre um indivíduo (ou um grupo de indivíduos) “condutor” e compreender a sua inclinação pessoal, seu modo de agir e seus objetivos exige que façamos uso da **interpretação psicológica**. Note-se que as formas interpretativas são complementares e, de certa forma, sobrepondo-se, aprofundam a compreensão. A interpretação psicológica, contudo, possui seus limites; é válida apenas enquanto capaz de mostrar como certo indivíduo ilumina as esferas éticas de seu tempo, como

sua vontade, contradizendo-as ou confirmando-as, as coloca em movimento. Droysen nota ainda ser impossível pensar o indivíduo distante do mundo ético que o forma. O valor deste indivíduo para nós, lembra Droysen, não se deve à sua personalidade, mas ao seu significado histórico adquirido (J. G. Droysen, 1977: 205-08; Cf. P. Caldas, 2004: 131). Assim, para recuperar aqui o exemplo citado por Droysen, Georg von Podiebrad, rei da Boêmia, defendeu o direito de Estado face às pretensões da Igreja, conquistando ainda a independência nacional da Boêmia. Nele encontram-se, lembra Droysen, as idéias de Estado, Igreja e nação. Contudo, a compreensão de seu presente (passado) só podemos alcançar ao identificar o “ponto histórico” onde se encontra. Este “ponto” encontramos apenas ao cruzar a linha de seu presente com a linha das configurações posteriores de Estado, nação e Igreja. Este mundo presente, conhecido, o mundo ético (*sittlich*) em sua mais recente configuração, é o que nos auxiliará a formular a “pergunta histórica” (*historisches Frage*) e assim encontrar o “ponto histórico” a partir do qual poderemos, através de nossa interpretação produzir novo sentido.

O “círculo da compreensão” fecha-se apenas com a **interpretação das idéias** que, por estar voltada aos “grandes poderes éticos” que movem os homens, às suas “idéias”, aproxima-se da quarta causa aristotélica, a causa final, por possibilitar que o Homem ultrapasse assim a sua existência “individual e efêmera” participando assim de maneira ativa da “configuração das grandes potências éticas”. É por isso que a interpretação das idéias pode ser também identificada como “interpretação das potências éticas” [J. G. Droysen (1936) 1983: 187]. Essas são idéias pelas quais a vida dos homens adquire a sua coesão e a sua força. Apenas com esta interpretação está completa a compreensão histórica. Através destas forças ou idéias, o Homem tem a oportunidade de liberar-se do seu “pequeno eu” e participar das comunidades éticas além de sua presença efêmera e individual (*individuelles und ephemeres Dasein*) (Id., 1977: 166). A interpretação das idéias é, portanto a verdadeira possibilidade de compreensão e, finalmente, de ação. Se compreendemos as idéias éticas como o resultado da interação entre os homens, seja qual for o grau de desenvolvimento desta interação, podemos considerar a existência das idéias éticas que coordenam a relação entre indivíduo e grupo de indivíduos como constante. A partir do estabelecimento desta constante podemos refletir historicamente sobre o Estado, a família, o direito e demais esferas [Id. (1936) 1983: 220]. Por isso é possível interpretar as ações de Georg von Podiebrad além do que nos apresentam as fontes,

pois “todo ser e fazer humanos são a expressão e a de manifestação destas forças éticas” (Id. Ib., 221). Em todo presente interação várias esferas éticas ainda que uma possa destacar-se em relação às demais. A esfera do Estado, por exemplo, que destaca-se àquele que investiga as campanhas napoleônicas parece dominar a época sem contudo ser a única esfera ética em ação. Perguntar-se sobre as demais esferas éticas da vida e buscá-las no passado é um processo de autoconhecimento e de compreensão, uma contribuição para a *Bildung*, e para a formação ética do Eu da humanidade.

Se há dúvidas quanto a possibilidade de associar as quatro formas de interpretação catalogadas por Droysen às quatro causas aristotélicas, vale citar ainda mais um exemplo elaborado pelo próprio Droysen a fim de explicar a seus alunos como complementam-se as etapas da interpretação. Droysen compara as quatro etapas da interpretação ao caminhar. Para que possamos caminhar, é necessário que tenhamos 1) os membros associados uns aos outros segundo um mecanismo específico, 2) a correta reação de nossos músculos aos desníveis do solo ou às suas lacunas, enfim, às suas condições, 3) vontade de nos mover (potência) e 4) a finalidade, a idéia de fim que nos leva a nos mover. Vê-se aqui que a referência a Aristóteles é possível ainda que Droysen só a faça explicitamente na *Systematik*. As etapas da interpretação assemelham-se a etapas de deliberações éticas, ou, poderíamos dizer, constituem a deliberação própria a ética historista de Droysen. Dos materiais à ação, aqui estão expostas as etapas desta marcha adiante (*Fortschritt*).

**5.3.b. A exposição.** Ao introduzir as aulas sobre a exposição historiográfica Droysen lembra que seu objetivo distancia-o do *Grundzüge der Historik* de Gervinus lembrando que, embora as considerações do autor (assim como as dos antigos Isokrates, Luciano, Dionísio de Halicarnasso) sejam espirituosas (*geistvolle*) e interessantes, elas não apresentam uma mais profunda compreensão do caráter da ciência histórica e de seu método. Após considerar brevemente questões relativas à objetividade e à parcialidade dos historiadores Droysen exclama: “Basta! Estamos cheios destas trivialidades” (*Genung und schon zuviel von diesen Trivialitäten*, J. G. Droysen, 1977: 219). A pesquisa histórica, lembra, é por natureza dúbia:

“Assim a pesquisa, partindo dos elementos encontrados no presente, que utiliza como material histórico, pode estabelecer representações (*Vorstellungen*) do decurso

(*Vorgängen*) e dos estados sucessivos (*Zuständen*) das coisas passadas, assumindo assim caráter dúbio: (...) por um lado ela enriquece e aprofunda (*Bereicherung und Vertiefung*) o presente pelo esclarecimento de seu passado, por outro lado esclarece o passado explorando e desenvolvendo (*Erschließung und Entfaltung*) o que se apresenta (*vorhanden*), com frequência em estado latente, no presente”<sup>46</sup>.

A primeira forma de exposição catalogada por Droysen é a “exposição investigativa” (*untersuchende Darstellung*). (I) A “exposição investigativa” (*untersuchende Darstellung*): “É uma *mimesis* do ato de procurar (*Mimesis des Suchens*) ou do ato de encontrar (*Mimesis des Findens*)” (1977: 446); (II) Segue a “exposição narrativa” (*erzählende Darstellung*) que expõe o que foi estabelecido pela pesquisa como uma *mimesis* de seu devir (*Mimesis seines Werdens*). Para a segunda forma expositiva, o pensamento não é o resultado de uma pesquisa, mas antes o resultado de um curso genético (*genetischen Verlaufs*). A “exposição narrativa” (*erzählende Darstellung*) é uma *mimesis* do devir (*Mimesis seines Werdens*) (1) sob forma pragmática; (2) sob forma monográfica; (3) sob forma biográfica; e, (4) sob forma catastrófica; (III) Como terceira forma expositiva encontramos ainda a “exposição didática” (*didaktische Darstellung*): Sua forma adequada é o ensino da história (*der historische Unterricht*); “... reúne o que foi estabelecido pela pesquisa a partir da idéia (*Gedanken*) de continuidade histórica, seguindo a função instrutiva que pode oferecer ao presente” (J. G. Droysen, 1977: 466); (IV) “exposição discursiva” (*diskussive Darstellung*): “A exposição discursiva absorve os resultados da pesquisa - como um espelho côncavo absorve diversas fontes de luz - sobre um ponto específico do presente que ela busca, desta maneira, esclarecer” (Id. Ib., 448). Todas “têm como fim comum, expor a verdade histórica alcançada por modos distintos (Ib., 280-81). As quatro formas expositivas droyseanas são formas distintas de apresentar o conhecimento histórico porém não de todo independentes, o seu diálogo é fundamental, pois complementam-se umas às outras (Ib., 281).

Hayden White notou que as quatro etapas da interpretação não se relacionam às quatro formas expositivas; que a relação entre elas é livre. De fato, o próprio Droysen diz ser possível combiná-las livremente [H. White, (1987) 1992: 95]. A

<sup>46</sup> J. G. Droysen, 1977 : 445, „Denn die Forschung, die von der Gegenwart aus gewissen in ihr vorhandenen Elementen, die sie als historisches Material benutzt, Vorstellungen von Vorgängen und Zuständen der Vergangenheiten zu gewinnen weiß, ist beides zugleich : Bereicherung und Vertiefung zu gewinnen weiß, ist beides zugleich : Bereicherung und Vertiefung der Gegenwart durch Aufklärung ihrer Vergangenheiten, und Aufklärung über die Vergangenheiten durch Erschließung und Entfaltung dessen, was davon oft latent genug noch in der Gegenwart vorhanden ist.“

interpretação pragmática pode estar voltada ao debate público (exposição discursiva), ou, a interpretação das idéias pode ser exposta sob a forma de uma *mimesis* da pesquisa (exposição investigativa). Há contudo uma semelhança entre as quatro formas interpretativas e as quatro formas expositivas. Esta não se deve às suas combinações possíveis para o trabalho historiográfico, mas à composição da metodologia droyseana que parte dos materiais apresentados para alcançar as idéias de fim. Isto é, a exposição investigativa apresenta os materiais reunidos (ainda que estes possam ser apresentados como o resultado de uma interpretação das idéias, a exposição investigativa é, vimos, uma *mimesis* da pesquisa), a narrativa lhes concede certa forma, a didática busca preparar o indivíduo para a ação e a discursiva (ou deliberativa) adentra o debate público, é a mais nobre forma de exposição e a finalidade de toda investigação. É a circularidade de sua ética, vimos, segundo a qual os fins alcançados apresentam-se como material para novas deliberações, que impinge movimento à história e que faz com que uma educação ética da humanidade seja possível.

**A exposição da pesquisa** não é uma forma primária, leve e por demasiado confortável de exposição historiográfica. Ao contrário exige que consideremos uma grande variedade de fontes e que apuremos o pensamento ao organizá-las. Não se trata de expor aqui a pesquisa tal qual realmente foi, passo a passo. Ao contrário, Droysen sugere, a exposição investigativa é uma reprodução (*Abbild*) da pesquisa ou, melhor, uma *mimesis* da pesquisa (*die Mimesis der Untersuchung*). A narrativa dá vida a este material estabelecendo uma relação “orgânica” entre suas sucessivas etapas. **A exposição narrativa**, essa “forma clássica de exposição historiográfica”, nota Droysen, não deve ser confundida com o próprio passado. O narrador nos apresenta apenas uma totalidade relativa. A verdade do narrador é parcial, é a verdade de seu ponto de vista de seu tempo histórico e não deixa por isso de ser menos verdadeira. Sua verdade está em sua habilidade em colocar-se nesta conexão e reconhecer-se como parte dela. Esta verdade é certamente relativa, “é a verdade tal qual vista pelo narrador” (*die Wahrheit, wie sie der Erzähler sieht*), é a verdade de seu “ponto de vista” (*Standpunkt*). “Cada época deve recomeçar a trabalhar a totalidade da história (*Gesamtheit der Geschichte*)”, nota, lembrando o desafio que possui cada presente de colocar-se corretamente a pergunta histórica e alcançar assim a sua verdade (J. G. Droysen, 1977: 231). “Expor essa verdade em seu devir é a tarefa da exposição narrativa” (Id. Ib., 231).

Se a exposição narrativa possui algo de “artístico” (*kunstlerisch*), tal característica não se deve às suas composições harmônicas e nem à sua estrutura dramática, mas na apresentação mimética da sucessão do devir (*Nacheinander des Werdens*) reconstituída *ex post* (Ib., 231). O interesse que depositamos no jovem Goethe deve-se ao interesse que temos pelo poeta maduro (Ib., 231). Esta forma, nota Droysen, é uma “forma subjetiva”, uma *mimesis*, que não encontra sua coesão na verdade das coisas, mas na verdade dos pensamentos que a motivam (Ib., 232). Pois “o historiador não encobre e mascara um pensamento especulativo com fatos, mas os fatos, que ele narra, são momentos em sua cadeia de pensamento” (Ib., 233). E sem deixar de notar aqui mais uma vez os limites da Escola Crítica e da historiografia rankeana nota que “[a]s coisa não falam, nós as fazemos falar”, pois aquele que se diz objetivo arrisca ser entediante por insistir sobre a objetividade do que é necessariamente subjetivo (Ib., 236-37). Trata-se do reconhecimento de uma inviabilidade cognitiva que, contudo, não põe em risco a verdade. Ao contrário, a verdade surge do reconhecimento da historicidade da narrativa, que inserida em uma sucessão de narrativas alcança a sua própria verdade. Se estas complementam-se intensificando a compreensão de um referente comum, este referente não é o passado tal qual foi um dia, mas o pensamento histórico que revela-se de maneira criativa pela composição de narrativas. Desta maneira, essas não são simples ficções heurísticas, ao contrário, buscam sim a verdade. Apenas o conceito de verdade encontra-se aqui relocado: do passado ao criativo ato da compreensão. A narrativa histórica estabelece os fatos históricos e os faz compreensíveis, esta é a sua verdade.

Em resposta a White, Louis Mink questionou a categoria whiteana de “impulso moral” (*moral impulse*) posta por White como pré-condição para a construção narrativa [L. Mink (1980) 1981: 778]. Seriam os atos de “narrativizar” e “moralizar” indissociáveis? “A relação entre narrativa e presunção moral é antes contingente que necessária”, nota ainda Mink (Id. Ib., 781). Pois, ao lado de construções históricas narrativas encontramos como legitimadores da (atual ou ideal) ordem social mitos e seus respectivos rituais (Ib., 783). Isto é, a narrativa pode vir a moralizar, mas ela não deve necessariamente vincular-se a uma determinada ordem ou idéia moral para circular. Ao contrário pode associar-se à exposição didática ou à exposição discursiva e adentrar assim o debate público. E, por serem resultados de um ato criativo, o ato da compreensão, podem pôr em questão a “ordem moral” na qual estão inseridas. Suas referências, que por fim as dotarão de compreensibilidade,

permanecem no mundo público, são éticas e não morais. A história “não é o passado”, vimos, “mas o saber que dele tem o espírito humano” (J. G. Droysen, (1936) 1983: 225). Apenas quando assim compreendidas as narrativas podem fazer parte da ética droyseana. A narrativa possui valor singular “na constituição do senso comum” (L. Mink, 1987: 185-86). Narrativas de fato, para além da legitimação moral de determinada ordem, lembra Mink, permitem que aquele que narra e aquele que apreende alcancem similar grau de interesse e de compreensão pela história narrada (L. O. Mink, (1980) 1981: 780). Se as narrativas droyseanas não encontram no passado a sua origem - Droysen deixará claro que o objeto do historiador não é o passado tal qual realmente foi - embora encontrem nos restos, fontes e monumentos a sua inspiração, o verdadeiro material ao qual narrativas históricas fazem referência é o mundo ético humano que gerou tais formas. Como fica claro ainda em sua preleção sobre “pontos históricos”, a visão assumida no presente pelo historiador é indispensável para a compreensão do movimento do mundo ético (*sittlich*), seu verdadeiro objeto.

A concepção de representação narrativa droyseana aproxima-se da representação associada à noção aristotélica de *mimesis*, onde representação e representado são categorias distintas - daí a referência à “exposição narrativa” como “*mimesis* do devir”. L. Costa Lima diferencia do que veio a definir como o “primado da irrealização” no discurso mimético – “[é] próprio da *mimesis* provocar uma experiência, não de reconhecimento do real, mas de irrealização, de aniquilamento do real enquanto perceptível” (Costa Lima, 2003: 72) - do “primado da comunicação”. Esse, caracteriza-se pela entrada do receptor “com um repertório, o acervo de pré-noções que traz consigo”. Esse último primado parece orientar a concepção historiográfica de Droysen. As *mimesis* da pesquisa ou do devir que caracterizam a exposição historiográfica são produções resultantes do criativo processo de compreensão do qual participa, indistinguível de seu objeto, o “conteúdo histórico de nosso eu”. A questão que aqui se apresenta deve-se à própria nomenclatura sugerida por Droysen e ao conflito interno ao *mimema*. A *mimesis* do devir não deve aqui ser compreendida em relação ao referente – o *devir* – para que não caiamos assim na armadilha realista já apontada por Droysen. “[A] diferença do mimético não corresponde a algum real; é uma sintaxe e não uma semântica”, nos explica Costa Lima, “que, para circular, necessita semantizar-se, i.e., ser preenchida pelos *interesses*



do leitor, sendo próprio desta semantização sua mutabilidade histórica” (Id. Ib., 70-71). Se, de fato, não mais podemos confiar no paralelismo entre verdade pretérita e linguagem (realista) do historiador, resta-nos confiar em um certo acordo entre os discursos historiográficos simultaneamente divergentes e complementares não como interpretações distintas de um mesmo objeto, mas como etapas na formação ética da humanidade. O historiador contudo apenas dá um passo adiante quando, reconhecendo o que há de humano nestas interpretações, expõe o seu ponto de vista, é parcial (*parteilich*). Quem fala afinal “é o narrador e não a narrativa” (J. G. Droysen, 1977: 446).

A **exposição didática**, busca despertar a sensibilidade para a reflexão historiográfica, para o reconhecimento da historicidade do indivíduo e para o caráter empírico da disciplina. Se a historiografia mantém em Droysen uma dimensão formativa, ela não é exemplar. De fato, não está aqui em questão repetir atos passados, mas compreender-se parte do “Eu da humanidade” (*Ich der Menschheit*) em constante devir e atentar para o movimento das forças éticas (J. G. Droysen, 1977: 252). A exposição didática visa a formação ética, evitando porém o mero acúmulo de informações “que fazem o Homem mais esperto, mas não melhor” (Id. Ib., 252). A história portanto não é apenas a confirmação de que certos meios alcançam certos fins. A história é antes a possibilidade de autoconhecimento do homem e da humanidade, é uma educação para a ação que não passa pela exemplaridade: “Come-se carne de vaca não para tornar-se uma vaca”, observa Droysen, “mas para assimilar desta, assim como das demais refeições, os nutrientes necessários” (Ib., 259). Estão aqui em questão os elementos motores da história, i.e., os próprios Homens. “A compreensão não é mais que a soma das idéias éticas (*sittlichen Ideen*), (...), a consciência de sua coesão e de seu incessante devir (*rastlosen Fortschreitens*) (Ib., 264).

“Compreende-se que a exposição didática dentro da escola se desenvolva de acordo com o grau de desenvolvimento do aluno e que em todos seus estágios o essencial venha a ser, não a exposição em formas abstratas de pensamento senão que, assim devo dizer, na observação sensível das configurações históricas como se mostram vivas nas grandes criações de Estado, nas obras de arte, nos poemas, nas formas culturais<sup>47</sup> .

<sup>47</sup> J. G. Droysen, 1977: 261. “Man begreift, daß die didaktische Darstellung innerhalb der Schule je nach der Entwicklungsstufe der Schüler fortschreiten wird und daß in allen ihren Stadien das Wesentliche sein wird, nicht in abstrakten Gedankenformen darzustellen, sondern, wenn ich so sagen

Poderíamos lembrar aqui o que disse MacIntyre sobre a formação ética em Aristóteles. “Agir virtuosamente” diz “não é, como Kant teve de pensar depois, agir contra a inclinação, é agir a partir da inclinação formada pelo cultivo das virtudes. A educação moral é uma *éducation sentimentale*” (A. MacIntyre, 1981 (2010): 149). É por essa educação que tomamos consciência do movimento das forças éticas da vida, do conteúdo histórico de nosso Eu, e é esta consciência que nos leva à próxima forma expositiva.

A discussão histórica (*Historische Diskussion*), **exposição deliberativa** ou discursiva a (*Erörternde Darstellung*) está voltada, como seu nome indica, ao debate público. Essa forma de exposição estabelece e apresenta, tendo em vista fomentar o debate público, uma nova finalidade, um novo conceito de fim (*Zweckbegriff*). Através dela atua o indivíduo prudente, consciente do movimento das forças éticas, e expõe desta maneira a sua particular idéia de fim. Droysen foi um político ativo. Em 1848 foi membro da Assembléia Nacional de Frankfurt (*Frankfurter Nationalversammlung*), o renomado “parlamento dos professores” que terminaria por redigir a Constituição de Paulskirche (*Paulskirchenverfassung*). Ao seu lado no “Casino” (este era o nome do Hotel onde encontrava-se o grupo), encontravam-se historiadores como G. Gervinus e F. Dahlmamnn (expulsos da Universidade de Göttingen em 1837) [G. Iggers, (1968) 1988: 91]. Dividido entre liberais “clássicos” (Droysen entre eles) e “moderados”, o grupo propôs uma democracia parlamentar e uma monarquia constitucional. Friedrich Wilhelm IV recusou o ofício de imperador conservando assim o poder dos demais príncipes alemães levando assim à falência o projeto da Assembléia de Frankfurt de unificar o Estado alemão. A geração dos professores de Frankfurt, nota Iggers, ao contrário da objetiva neutralidade da escola rankeana, buscava no exame crítico das fontes, na reflexão sobre o passado, não mais um fim em si, mas uma maneira de alcançar as exigências políticas e éticas do momento (Id. Ib., 91). Como nos informa Iggers, os clássico-liberais “historiadores como Dahlmann e Droysen buscavam preservar a monarquia constitucional, respeitando liberdades civis sem contudo fixá-las por escrito (Ib., 102). Se Droysen critica a neutralidade “eunuca” da Escola Crítica rankeana, a ação que recuperará para a história não busca a construção de um futuro pré-determinado. Antes, a ação

---

darf, in der sinnlichen Wahrnehmbarkeit der geschichtlichen Gestaltungen], wie sie in dem großen Staatsbildungen, Kunstwerken, Dichtungen, Kulturformen leibhaftig vor Augen liegen”.

assistida pela consciência histórica dá-se sobretudo no presente e seu objetivo (neste sentido sim, podemos falar de uma “construção de futuro”) é a educação ética da humanidade. É aqui que a sua recusa em produzir uma constituição escrita é particularmente reveladora. “O grande erro do ‘liberalismo vulgar’, escreveu Droysen em 1847, “foi sua insistência em um governo baseado em soberania popular e limitado por garantias escritas de direitos individuais”. A soberania popular não é igual “a soma de todas as vontades individuais”, tampouco é objetivo do governo constitucional “ser a defesa do povo contra a coroa e providenciar, talvez, o direito ultimo de recusar taxas”. A “verdadeira essência do constitucionalismo” consiste antes no “Estado remover de sua competência tudo o que não pertence propriamente a ela”. O Estado deve permitir que as outras esferas éticas (*sittliche Kreise*) desenvolvam-se plenamente; deve “incluir o movimento e a interação dinâmica” das demais esferas éticas e assim levar adiante o desenvolvimento histórico, “pois desenvolvimento histórico”, Droysen conclui, “é o único fator comum a todas as relações humanas” (J. G. Droysen *apud* G. Iggers, (1968) 1988: 107).

O que Iggers reconheceu como um otimismo *à la* Saint Simon, funda-se antes na idéia de formação ética da humanidade. Apenas assim, pelo reconhecimento da ética, é possível identificar na história o progresso. Logo, a conduta estatal deve ser regulada pela ação livre de seus cidadãos (Iggers, (1968) 1988: 106-07). Sendo os indivíduos resultados históricos, a história não apenas os forma, mas é constantemente por eles formada. Por isso um governo forte, onde o equilíbrio entre as esferas éticas pode ser sentido, oferece maior garantia à liberdade individual do que uma constituição escrita (Id. *Ib.*, 108). Enquanto o indivíduo pode através de seus atos de vontade influir sobre os movimentos destas esferas, uma constituição fixada por escrito proporciona certa paralisia política (assim, por exemplo, a constituição revolucionária). A insistência de Iggers de ver neste aspecto do pensamento de Droysen uma importante relação com o positivismo que ele (“cegamente”, nota Iggers) rejeitara, desconhece a verdadeira natureza de sua filosofia da história fundada na ética (*Ib.*, 109). Isto é, se há sim progresso na história segundo a teoria droyseana e um compromisso com a verdade, por estarem fundamentados na ética e não na física, tais princípios não podem ser comparados aos seus equivalentes científicos. Antes, o progresso ético é um progresso contraditório, não segue leis gerais, mas progride pelo acúmulo de experiências, pelo autoconhecimento do Eu da humanidade. Tampouco a verdade pode ser cientificamente comprovada. A verdade ética apenas pode ser

encontrada entre indivíduo e grupo, entre sujeito e objeto; é parcial e antropocêntrica e não relativista.

“Todo fazer humano move-se no presente”, nos lembra Droysen, “E o passado... é apenas no pensamento” (J. G. Droysen, 1977: 266). Mas a partir de uma idéia de totalidade, de passado, presente e futuro, é possível conceder direção às ações humanas. Sobre um futuro já em andamento é possível agir sobre um desdobramento possível. Mas se é possível assim agir, é possível prever a história? Criar futuros? Se é possível agir sobre o presente redirecionando o que nos parece ser o curso de seus acontecimentos, esta ação não deve ser orientada, como foram as ações dos revolucionários de 1789, por uma referencia a-histórica, i.e., abstrata apenas (Id. Ib., 268). Se “o homem de Estado é o historiador em prática (*praktische Historiker*)”, todos e cada um, são potencialmente historiadores em prática. Basta para tanto que tomem suas decisões conscientemente e livremente e não segundo máximas, “pelas quais ele [o indivíduo] se reconheceria dependente (*unfrei*)” (Ib., 269). Não há nada de errado com a teoria, já nos dissera Droysen, apenas a sua forma dogmática (logo, não sensível à circularidade dos questionamentos), é perigosa. Agir e pensar historicamente e não doutrinariamente são decorrências da *Bildung*, e desta maneira formado, o indivíduo pode atuar livremente em seu presente (Ib., 271). Assim conclui-se o círculo do método histórico, pois fazendo falar o passado damos novo sentido às nossas ações.

As exposições didática e discursiva revelam a intenção de Droysen de fazer da história uma ciência prática. A exposição narrativa, embora a mais conhecida forma de exposição historiográfica, não é a única. Tampouco o historiador é apenas aquele que expõe a sua pesquisa sob a forma narrativa (Ib., 282). O historiador, segundo a *Historik*, é também um homem público e um filósofo. *O espírito das leis* de Montesquieu é, por exemplo, segundo Droysen e a *Historik*, uma investigação histórica exposta sob a forma discursiva (Ib., 282). Podemos ainda levantar a hipótese de que, como as formas de interpretação são complementares e ainda gradativas (a interpretação das idéias é mais completa que a interpretação psicológica), também as formas expositivas se iniciam com a *mimesis* da pesquisa para culminar na exposição discursiva ou deliberativa (*Erörterung*). Esta seria a mais nobre dentre as formas expositivas e a finalidade do trabalho historiográfico. De fato, a exposição historiográfica voltada para o debate público conclui o projeto droyseano de fazer da historiografia uma ética. Esta não seria apenas o reflexo de seu notório presentismo,

mas a possibilidade de uma educação ética do Eu da humanidade. Seu intuito era reabilitar a historiografia não segundo o espírito de Platão, mas segundo aquele dos sofistas: Muito mais “vida e movimento científicos” (*wissenschaftliches Leben und Bewegung*) pode ser encontrado no “boca a boca” (*Mund zu Mund*) do que nos livros, diz (J. G. Droysen: 1977, 258).

#### 5.4.

#### Coesão ética

Se o historismo parece caracterizar-se pelo conflito entre a ênfase dada ao particular e reconhecimento de leis gerais capazes de organizar a diversidade secular, Droysen sem propor uma solução para o problema, abraça o conflito ao fundamentar a historiografia na ética. Como nos lembra Droysen, a verdade não está no “desenvolvimento permanente de uma lei natural que se transforma ao conservar-se, mas a dialética de algo em si contraditório, que se conserva ao se transformar sem descanso, i.e., sente em si a contradição, a reconcilia e na reconciliação a renova para logo equilibrá-la novamente” [(1936) 1983: 295]. Assim, é possível reconhecer uma relação dialógica através da qual é possível vivenciar o conflito sem que seja necessário solucioná-lo. Reconhecendo uma lacuna no prisma do conhecimento moderno, Droysen proporá o retorno à ama tradição de reflexão política antiga capaz de simultaneamente combater o relativismo sem contudo promulgar leis universais capazes de subsumir a diversidade da existência humana. Vimos como a teoria da história de Droysen caracteriza-se pela recusa de um referente extra-histórico sem contudo tombar em uma facticidade extrema. Tal maleabilidade contudo exige que reconheçamos a reflexão historiográfica como parte da ética.

Vimos como a filosofia Aristotélica, ao introduzir as “aparências” (*phenomena*) como fundamento de suas investigações, rompe de maneira definitiva com a tradição platônica fundamentando sobre a experiência a reflexão filosófica. Se devemos pôr lado a lado as aparências para, comparando-as, eliminar aquelas que nos parecem superficiais ou contraditórias, restam-nos verdades fundamentais, adquiridas exclusivamente pela experiência no mundo. De maneira semelhante, a ética aristotélica buscará fundamentar seus princípios na experiência dos seres humanos,

em seus sucessos e em suas limitações, em seus rancores e em suas paixões. O que Droysen faz a partir desta ética é inserir na história - i.e., inserir a diversidade na temporalidade - a busca por uma verdade ética. A reflexão historiográfica de Droysen, ao apropriar-se da filosofia ética aristotélica, concede historicidade à idéia de uma formação das virtudes como pressuposto e consequência da vida na *pólis*. O processo de formação do cidadão feliz (*eudemon*) identificado por Aristóteles é inserido por Droysen no curso da história. Mas como encadear as épocas históricas, as diferentes formações humanas, segundo um processo de aprendizado ético? É, de fato, possível tal coesão?

O debate que oporá Cassirer a Heidegger em Davos (1929) ilustra a problemática que Droysen parece aqui anunciar (E. Cassirer e M. Heidegger, 1929 *apud* J. A. Barash, 2004: 209). Cassirer buscou no segundo volume da “Filosofia das formas simbólicas” (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923), “O pensamento mítico”, estabelecer um princípio de comensurabilidade, uma continuidade entre as formas de representação do mundo mítica e moderna (J. A. Barash, 2004: 212). A crítica de Heidegger será dirigida à apropriação que faz Cassirer da idéia kantiana (e néo-kantiana) de “consciência geral”. Pela “consciência geral” seria possível reconhecer a invariabilidade das estruturas fundamentais da consciência (*gleichbleibende Grundgestalten*) com as quais Cassirer pôde estabelecer uma relação de continuidade entre as formas mágicas do mito e a racionalidade científica moderna. (E. Cassirer, *apud* J. A. Barash, 2004: 216). O debate intensifica-se com a conclusão de “O mito do Estado” (*Vom Mythos des Staates*, 1946) nos últimos meses da Segunda Grande Guerra. No último capítulo intitulado “a técnica dos mitos políticos modernos”, Cassirer estabelece um paralelo entre mitos antigos e mitos modernos notando que, enquanto os mitos antigos surgiam livremente da imaginação, os segundos são frutos de elaboradas maquinações como, por exemplo, a teoria racial de Gobineau (J. A. Barash, 2004: 224-25). Poderíamos mesmo dizer, aplicando as ferramentas providas por Droysen, que Cassirer pensa aqui historicamente de maneira a contribuir para o debate público.

Se os mitos modernos, assim como os antigos têm por objetivo subsumir o indivíduo a modos de existência coletivos, ao enraizar o indivíduo na facticidade de seu presente, Heidegger retira-lhe a possibilidade de reconhecimento de verdades mais do que imediatamente presentes. Cassirer teria sido o primeiro a aproximar a filosofia de Martin Heidegger do determinismo histórico notando a sua recusa em

reconhecer a existência de formas racionais perenes submetendo assim a compreensão do *Dasein* às condições circunstanciais nas quais ele foi lançado: “dever-se-ia aceitar as condições de nossa existência, (...) Poder-se-ia tentar compreendê-las e interpretá-las”, assim critica Cassirer a filosofia heideggeriana, “mas não lhes modificar” (E. Cassirer *apud* J. Barash, 2004: 227). De fato, a interpretação heideggeriana do mito, não admite a idéia de progressão para além do pensamento mítico, não há perspectiva de mudança, apenas de repetição (*Wiederholung*). I. e., apenas assim podem ser compreendidas as imagens de mundo (*Weltanschauungen*) constituídas pelo *Dasein*. A impossibilidade de reconhecer uma forma de progresso na história dos homens seria, para Cassirer, um sombrio sintoma da perda de liberdade do indivíduo moderno. Apenas a idéia de que o progresso é possível seria capaz de estimular o indivíduo a superar forças constringentes impostas ao grupo pela representação mitológica do mundo (J. A. Barash, 2004: 228). Assim seria possível o pensamento histórico; assim seria possível, reconhecendo a historicidade do presente, não tomá-lo como norma ou como limite.

Note-se como ao reconhecer a existência de um absoluto capaz de eventualmente funcionar como apoio para a sequência histórica, Cassirer não propõe um retorno à filosofia iluminista, a adoção de uma razão normativa, ou, ainda, a recuperação da doutrina do direito natural. A questão concentra-se afinal sobre a possibilidade de pensar a história em termos progressivos em oposição à repetição proposta por Heidegger tendo em vista suas implicações para a liberdade dos indivíduos. Para Cassirer o reconhecimento de que o progresso histórico é possível concederia aos homens a perspectiva necessária para a ação livre enquanto a repetição não progressiva não apenas limitaria os homens aos seus respectivos presentes, mas determinaria as suas ações. Se após a recusa da história profética é ainda possível profetizar a respeito da história é questão que já se colocara Kant. Mas Cassirer não parece buscar apenas o fundamento filosófico de sua teoria sublinhando a sua superioridade lógica face o contra argumento heideggeriano, a insistência com a qual Cassirer sustenta a idéia kantiana de “consciência geral” conhece antes uma motivação política que pode ser sentida no aforismo de Fichte por ele citado: “O que escolhemos como filosofia depende do que somos como Homens” [J. G. Fichte *apud* J. A. Barash, 2004: 229].

Se a crítica que Arendt dirigiu a Heidegger concentrava-se sobre a permanência da tradição platônica de desprezo à *pólis* em uma filosofia que buscava

contudo (e sobretudo) romper com a metafísica, a crítica de Cassirer concentra-se sobre as restrições do mundo público no qual o *Dasein* é lançado. Se o *Dasein* pode retirar-se do mundo ao reconhecer a sua autêntica temporalidade, ele não pode contudo estabelecer coesões entre as distintas imagens de mundo que produz. O problema que se apresenta então para a geração que sucede o historicismo alemão é um problema político. O retorno à obra de Droysen nos permite entrever as raízes desta questão ao seio do historicismo oitocentista. Neste sentido Droysen se inspira em uma longa tradição de filosofia kantiana e antecipa os néo-kantianos de Baden em seu combate contra a “crise do historicismo”. Mas, como vimos, Droysen recuperará a filosofia aristotélica a fim de dotar a filosofia kantiana de certa mobilidade política. Neste contexto, a recuperação da ética aristotélica possibilita a manutenção da atenção dada às particularidades históricas sem contudo submetê-las a uma moral perene ou às ideologias factícias. Droysen reconhece que a finalidade da formação ética (*eudaimonia*) da humanidade é uma formação inconclusa – i.e., a solução do conflito não é a sua resolução mas o seu reconhecimento - e que as sabedorias prática e filosófica devem coexistir nesta formação. Se há contudo uma oscilação da finalidade da história em Droysen, entre o *lógos* e a liberdade, Droysen deixa claro, contudo, que a finalidade da história não é a superação da guerra, mas o reconhecimento de sua estrutura trágica. O reconhecimento da limitação presente da compreensão humana (*Dasein und Jetztsein*) não impede que valores gerais possam ser evocados. “Estas idéias [éticas]”, nota ainda Droysen, “não são o próprio Absoluto, mas são absolutos relativos, o Absoluto, como nós o conhecemos e apreendemos até aqui. São como são, produtos do desenvolvimento ético” (*Diese Ideen sind nicht das Absolute selbst, sondern sie sind relativ absolut, das Absolute, wie wir es bis dahin erkannt haben und fassen. Sie sind, wie sie sind, Produkt der ethischen Entwicklung*, J. G. Droysen, 1977: 39).

Iggers não se engana ao notar que a concepção historiográfica de Droysen distancia-se do idealismo alemão por incluir na apreciação do particular, generalidades. Contudo, as generalidades às quais Droysen se refere não são generalidades semelhantes àquelas geradas pelo positivismo de Henry Thomas Buckle. À concepção historiográfica do inglês, autor da *História da Civilização na Inglaterra*, publicada no mesmo ano em que Droysen dá início às suas preleções em teoria da história, 1857, Droysen dirige uma crítica notando a impropriedade com a qual o método científico é aplicado à história (J. G. Droysen, 1977: 451sq). A



generalidade droyseana, generalidade esta capaz de coordenar os movimentos da história, não é nem estática, nem definitiva.

Vimos como a ética droyseana está fundamentada na dialética entre Eu empírico e Eu da humanidade. Desta maneira, identificamos um dualismo nesta filosofia, o dualismo que movimenta a história, que distingue, por assim dizer, o mundo do indivíduo do mundo dos costumes. Se o primeiro encontra-se limitado ao presente, o segundo mantém relações de continuidade. Este seria o “verdadeiro dualismo” tal qual nos aponta Droysen. O dualismo próprio às ciências naturais e à filosofia, que busca estabelecer leis gerais é, quando aplicado à história, falso (*falsch Dualismus*) (J. G. Droysen, 1977: 41). Esse falso dualismo é, nos diz Droysen, aético (*unsittlich*), pois não considera a participação do indivíduo enquanto relativa totalidade no movimento da história. Logo ele não é apenas aético, mas conduz os homens à inação, lhes retira a liberdade de interpretação e de criação. A rejeição deste falso dualismo e o reconhecimento de um dualismo fundamental capaz de pôr em movimento o mundo ético nos permite estabelecer entre as diversas formações que se apresentam à nossa empiria, produtos das mãos e dos espíritos humanos, um encadeamento ético (*ethischen Zusammenhang*). E assim conclui Droysen sem deixar de citar aqui Hegel: “Apenas neste encadeamento ético está correto quando, diz o poeta, a história do mundo é o tribunal do mundo” (*Nur in diesem ethischen Zusammenhang ist es Richtig, wenn der Dichter sagt, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei*, Id. Ib., 41).

É interessante notar que Droysen retoma assim a tentativa já posta em prática por Hegel de organizar sob um princípio comum, a contingência histórica. Edmund Husserl em “A filosofia como ciência rigorosa” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911), reconhece na “filosofia absoluta” hegeliana, a tentativa de superação do relativismo próprio à diversidade dos pontos de vista filosóficos característica do romantismo.

“... a doutrina hegeliana não foi sem repercussões, que justificasse cada filosofia em relação à época na qual ela veio à luz – teoria cuja significação, no contexto de um sistema pretendendo a uma validade absoluta, era certamente bem diferente da interpretação historista que lhe dariam as gerações que lhe asseguraram a recepção e que, tendo perdido sua fé na filosofia de Hegel, aderiram menos ainda a idéia de uma filosofia absoluta” (E. Husserl, 1911 *apud* J. A. Barash, 2004: 23).

Ao retirar a “filosofia absoluta” hegeliana da história, retornamos, por assim dizer, a um estado semelhante ao que caracterizara o relativismo filosófico romântico que Hegel buscara sanar. Mas não é possível, contudo afirmar que o historismo tenha abandonado de todo um princípio universal capaz de dar ordem ao mundo histórico. É o caso, por exemplo, da *Providência* herderiana ou das *idéias de Deus* rankeanas. Antes de manifestar a ressalva ao pensamento de Hegel lembrando que apenas o encadeamento ético pode ser identificado na história, Droysen discorre sobre a impropriedade de reconhecer no Estado, o principal objeto da história. Tomar desta maneira o Estado seria dar vazão ao supracitado “falso dualismo” (J. G. Droysen, 1977: 40). Se o Estado é uma esfera prática do mundo ético que pode ser identificada ao longo da história, este não é regulado por um outro Estado, mas pelas demais esferas éticas (naturais, práticas ou ideais) em interação. Mas quais são as possibilidades de encadeamento ético para a história segundo a ética historista droyseana? Seria este o encadeamento estabelecido pela interpretação?

Em um ensaio de 1952, “A dinâmica da história e o historismo”, Karl Löwith aprofunda a sua análise sobre a filosofia hegeliana tendo a célebre frase do filósofo como objeto: “A história do mundo é o tribunal do mundo” (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*). Para Löwith, esta frase representaria a transposição do julgamento final para o domínio secular (*Verweltlichung*) (*apud* J. A. Barash, 2004: 177). Löwith identifica rejeição dos critérios de verdade extra-históricos e no reconhecimento da historicidade da verdade - na filosofia de Dilthey e sobretudo na filosofia de Marx - a consequência última da expressão hegeliana (J. A. Barash, 2004: 178-79). Isto é, o processo de secularização identificado por Löwith terminaria por inviabilizar toda a pretensão de verdade universal fazendo deste um *affaire* exclusivamente secular onde nações, povos e Estados encontrar-se-iam em constante combate sendo a sobrevivência do mais apto o resultado deste tribunal mundano. Desta maneira Löwith reconhece na abolição da parcialidade e do perspectivismo historiográficos propostos pela filosofia marxista a possibilidade de uma verdadeira *universalidade* após Hegel. I.e., sendo a verdade sempre parcial, pois configurada a partir das condições materiais de produção, e, portanto a partir dos interesses de uma dada classe, apenas a revolução proletária e a abolição das classes e com elas da interpretação parcial da verdade poderia estabelecer uma verdade universal (K. Löwith *apud* J. A. Barash, 2004: 178). É curioso notar que nos textos de 1930 Löwith já identificara no decisionismo de Carl Schmitt, Friedrich Gogarten e Martin

Heidegger o prolongamento (ainda que deformado) da teoria marxista: “Todos os três – o jurista, o teólogo e o filósofo – questionaram a tradição como fonte de verdade e outorgaram à decisão resoluta face ao nada a habilidade de legitimar os critérios [de verdade]” (J. A. Barash, 2004: 179). Assim, a frase de Hegel teria sido interpretada como a constatação de uma luta constante entre visões parciais de verdade onde a vencedora (assim declarada pelo tribunal do mundo) poderia impor-se como verdade absoluta. A consequência mais grave à secularização seria justamente a abolição da bi-dimensionalidade, de toda referência sobrenatural absoluta capaz de coser a tradição e nos outorgar assim a história. Nas palavras de Barash: “Uma vez que o processo histórico não oferece mais a esperança de superar a contingência histórica da ideologia e de alcançar uma perspectiva universal, esta contingência se erige, ela mesma, em sinal de verdade” (Id. Ib., 182). Como interpretar a ressalva droysena feita a Hegel?

Para que haja coesão ética é necessário que haja envolvimento do indivíduo que interpreta. Apenas esse poderá reconhecer os relativos éticos e empregá-los em sua interpretação. “A sucessão de passados sem finalidade e sem objetivo (*zweck- und ziellose*)” nos diz Droysen afinal, “não oferece nenhuma outra coesão do que a que estes Homens encontram neste lugar, neste país, etc.” [*Und das zweck- und ziellose Nacheinander von Vorgängen bietet gar keinen anderen Zusammenhang, als daß es diesem Menschen, diesem Ort, diesem Land usw. begegnet ist* (J. G. Droysen, 1977: 370)]. Neste processo este indivíduo-historiador estabelecerá os pontos históricos que delimitarão o seu interesse, que serão encadeados entre si pela história. Desta maneira é possível pensar historicamente, i.e. oferecer um encadeamento ético para a história a partir do reconhecimento de nossa própria historicidade. Se a história do mundo é o tribunal do mundo, tal tribunal não pode reconhecer leis imutáveis, sejam elas absolutas ou orgânicas, ao contrário, para que a história do mundo seja o tribunal do mundo é importante reconhecer, no encadeamento ético (*ethischen Zusammenhang*) a possibilidade de aprofundar o autoconhecimento do grande sujeito da ética droysena, o Eu da humanidade.

Se Droysen não abrirá mão da história como legitimadora dos critérios de verdade, ele identifica na confusão metodológica característica da modernidade, na incapacidade de compreender a história distante dos métodos físico ou especulativo a insistência em buscar uma verdade única a partir de um modelo semelhante ao teológico ou às leis físicas da natureza. Tal atitude confirmaria a ausência da ética no

prisma do conhecimento moderno. Ao restaurar a ética para a modernidade, ao reconhecer a possibilidade de coexistência das sabedorias prática e filosófica, Droysen traria a verdade histórica para o interior das comunidades humanas. Qualquer tentativa de reconhecer no presentismo droyseano ou em sua exigência pela parcialidade do historiador os antecedentes do decisionismo pós-historista, seria frustrada, pois em sua teoria da história, presentista e antropocêntrica, é mantida a possibilidade de um encadeamento ético. Tal encadeamento não é proporcionado por uma versão secular do julgamento final, mas pela interpretação do sujeito que, pensando historicamente, é capaz de estabelecer relações éticas entre o que reconhece como história e, sobretudo, é capaz de colocar-se *sobre* a história. Como nos diz Droysen, o olho humano não pode enxergar nem o começo e nem o fim, mas pela pesquisa histórica é possível identificar a direção do movimento, “de onde” e “para onde” andamos (*Woher, Wohin*) (J. G. Droysen, 1977:444).

É interessante notar como a questão se desenvolve aqui, mais uma vez, em direção ao reconhecimento (ou à recusa) de leis gerais capazes de reger a história. Não buscamos apresentar a história deste difícil paradoxo historista, mas simplesmente indicar que, ao menos desde Hegel, está posta a questão sobre a relação entre leis gerais e particularidades históricas e sobre como podem estes extremos relacionar-se. Afinal, existe um sentido para a história humana? A esta questão Droysen era extremamente sensível e a sua teoria da história fundada na ética busca justamente dar conta deste impasse. A sagacidade de Droysen revela-se em sua concepção trágica da história que lhe permite reconhecer o conflito sem contudo forçar-lhe conclusões. Ao contrário, nesta particular dialética Droysen vê a possibilidade de constituição de uma ética e é por isso que a *Historik* pode ser reconhecida como uma ética moderna. As parciais visões de verdade quando expostas à luz do mundo público (ético, poderíamos dizer), podem vir a ser questionadas e substituídas por novas verdades. A adoção de uma verdade universal como referência para a reflexão historiográfica não deve necessariamente supor ser esta imutável. Há um dualismo positivo, nos diz Droysen, que põe a história em movimento e garante aos homens a sua liberdade. Ao reconhecermos na história e na historiografia uma ética, o confronto entre generalidades e particularidades é apaziguado, porém não anulado, sua permanência é fonte de movimento e de autoconhecimento.

“O resultado desta consideração é de natureza muito prática. Certamente, o tratamento do direito, da administração do Estado, a concorrência da sociedade, etc. têm lados completamente técnicos em si. Mas quem elas integra, busca compreender estas coisas pela sua profunda conexão, [vê que] não há nelas outra coisa senão sua coesão ética (*ethischen Zusammenhang*), sobre a qual quer projetar idéias vivas e em constante devir (*lebende und werdende Idee*), e o caminho a esta compreensão é o método histórico que é para o mundo intelectual a ferramenta (*Organon*) assim como o método físico é para o matemático<sup>48</sup>.

Se a limitação da ética aristotélica é a ausência da história, Droysen, ao contrário colocará a história ao centro de sua ética estabelecendo assim uma possibilidade de coesão ética entre as épocas históricas. Ainda, essa coesão, garantindo a liberdade do indivíduo, garantirá a sobrevivência e a formação do Eu da humanidade (*Ich der Menschheit*). “A compreensão (*Verständnis*) não é mais que a soma das idéias éticas”, nos fala Droysen, “a consciência de sua coesão e de sua incessante marcha adiante” (J. G. Droysen, 1977: 264).

Se um historiador é um cientista ou um artista, se deve ser imparcial ou parcial, se deve fundar sua pesquisa em leis gerais ou em fatos reais são, nos diz Droysen já nas primeiríssimas linhas da *Historik*, *aporematas*, alternativas equivalentes (1977: 4). A verdade não está na consideração objetiva dos fatos históricos, na precisão da pesquisa ou na objetividade da escrita. A verdade portanto pode ser reconhecida como verdade a medida que está relacionada a um ser e que esta relação é recíproca: sujeito e objeto formam-se mutuamente. Se a possibilidade de uma coesão ética (histórica) encontra-se no presente, estaria também no presente a verdade (ética) histórica? “[N]ão está nas coisas exteriores a verdade; tampouco está a verdade na nossa percepção sensível”, diz Droysen, “Somente quando o Eu se liberta dessa mudança e destas peripécias secundárias e reflexivamente se põe, reconhecendo-se como tal e se pensando como tal, como um novo começo, inicia-se o devir da verdade (*Erst indem sich das Ich aus diesem peripherischen Wechseln und Taumeln herauslöst und sich denkend und erkennend als einen neuen Anfang setzt, beginnt das Werden der Wahrheit*)” (J. G. Droysen, 1977: 326). Não se trata apenas de encontrar a verdade mais aproximada ordenando as aparências, confrontando as nossas crenças àquelas de nossos antepassados. Ao reconhecer a verdade ao lado da

<sup>48</sup> J. G. Droysen, 1977: 39, “Das Ergebnis dieser Betrachtung ist sehr praktischer Art. Gewiß hat die Handhabung des Rechts, die Verwaltung des Staates, die Konkurrenz der Gesellschaft usw. Durchaus technische Seiten an sich. Aber wen es angeht, diese Dinge nach ihrem tieferen Zusammenhang zu verstehen, der wird sie nicht anders als auf ihren ethischen Zusammenhang, auf die darin lebende und werdende Idee projizieren wollen, und der Weg zu dessen Verständnis ist die historische Methode, wie es für die physikalische Welt die mathematische, für die intellektuelle das Organon ist”.

linguagem e da arte como esfera ideal, Droysen reconhece a “necessidade de que o sujeito tem de se colocar em questão a cada instante de intercâmbio com o mundo” (P. Caldas, 2006: 155 cf. J. G. Droysen, 325-26). Para além de um intercâmbio constante com o mundo, a idéia de verdade leva os Homens que sobre ela indagam-se de maneira quase natural, a uma mais profunda verdade.

## **Conclusão: a tragicidade da teoria da história de J. G. Droysen**

Droysen traduziu entre 1832 e 1838, do grego antigo para o alemão, as tragédias de Ésquilo. O rigor e a magnitude de seu trabalho teórico e historiográfico mascaram, por vezes, este jovem interesse pela cultura trágica grega. Note-se de passagem que o jovem Droysen escrevia também poesias e compôs a letra de algumas músicas de seu aluno Felix Mendelssohn-Bartholdy. Seu interesse pelas artes e, posteriormente, pela ética refletem ainda certa característica da cultura grega antiga onde teoria ética e tragédia participavam concomitantemente da formação do cidadão. As tragédias de Ésquilo contudo destacam-se por apresentar uma estrutura trágica atípica, com frequência mal compreendida, que pode nos ajudar a compreender a teoria da história de Droysen. A tragicidade que identificamos na teoria da história droyseana pode ser identificada não apenas na inclinação para o pensamento histórico verificada no indivíduo que, entretanto encontra-se temporalmente limitado, mas, ainda, na “solução” apresentada para este conflito que tanto se assemelha a uma “não-solução”. I.e., o aprendizado ético surge do reconhecimento desta dialética fundamental como motor da história, da vivência do conflito pelo reconhecimento de sua “não-solução”. Apenas desta maneira pode o Eu da humanidade alcançar o auto-conhecimento que lhe permitirá marchar adiante, “progressar”, poderíamos ainda dizer, e o indivíduo empírico a sua liberdade de ação. Não buscamos aqui traçar um possível desenvolvimento da reflexão de Droysen (o próprio Droysen nos impediria de fazê-lo notando as limitações da interpretação psicológica), mas é interessante observar como o interesse manifesto pelas tragédias de Ésquilo precedem uma reflexão sobre a história marcada pela tragicidade, e, sobretudo, por uma tragicidade inconclusiva como aquela que caracteriza as tragédias de Ésquilo. Consideradas “ilógicas” pela tradição interpretativa, elas “exigem”, nos lembra Martha Nussbaum, “uma investigação cuidadosa sobre o nascimento e a estrutura da teoria ética grega

como uma resposta à necessidade humana de encontrar uma solução” [M. Nussbaum (1986) 2001: 50].

Vejam os exemplos de *Agamemnon*, esta também traduzida pelo jovem Droysen. Sócrates já sublinhara a importância em estabelecer valores contraditórios que, através do conflito, alcançassem a definição de um determinado conceito ou emoção. Sem esta contradição fundamental: “o pio e o ímpio seriam um e o mesmo” [*Euthyphro* 8 *apud* M. Nussbaum (1986) 2009: 25]. As tragédias de Ésquilo, por oferecer exigências contraditórias e, ainda absterem-se de solucionar o conflito com uma única conclusão foram, com frequência, consideradas “moralmente primitivas” e, ainda, “ilógicas”, “irracionais” e “contraditórias” [M. Nussbaum (1986) 2009: 25 e 32-33]. Mas ao assim considerá-las desvalorizamos inutilmente a solução do conflito tal qual exposta por Ésquilo. A própria insistência em caracterizá-la como uma não-solução mostra o quanto é difícil para nós reconhecer na vivência do conflito a sua própria solução. Com seu exército em direção de Tróia, buscando assim vingar o crime cometido contra a hospitalidade, Agamemnon enfrenta dificuldades que o levam a duvidar do bom fim de sua campanha: seus soldados sentem fome e frio, pouco lhes resta do ânimo demonstrado ao início da expedição. Agamemnon consulta Calchas, o profeta, que transmite ao rei a exigência de Artêmis: para que a expedição tenha êxito é necessário sacrificar a sua filha, Ifigênia. Desta maneira Agamenom encontra-se entre o comando de Zeus, i.e. vingar o crime cometido contra a hospitalidade, e a exigência de Artêmis que demanda o sacrifício de Ifigênia. Não sacrificar a filha seria negar a exigência de Artemis e consequentemente fracassar na missão imposta pelo grande Zeus. Não há escolha livre de culpa, o que leva Calchas a aconselhar o sacrifício de Ifigênia, pois como nota o profeta, se Agamenon não oferece à deusa a própria filha em sacrifício, a expedição será paralisada e, assim, todos, inclusive Ifigênia, morrerão. Ainda, recusar o sacrifício seria impedir a expedição e abandonar o comando de Zeus. O rei se tornaria assim um mero “desertor” (*liponous*) (Ib., 34).

Logo, como compreender a censura que dirige o Coro à ação de Agamemnon? Não seria afinal o terrível sacrifício a “solução” do conflito? Por que o Coro acusa o rei se este parece ter tomado, face a uma situação onde não haviam escolhas livres de culpa, a mais sensata decisão? Mas o Coro não condena a ação de Agamenom, o impensável sacrifício da filha, mas sim o “otimismo” que demonstra, dirigindo seu olhar ao futuro, à vitória de suas tropas e da Grécia, evitando assim confrontar as



dores do sacrifício. A culpa de Agamenon está em transformar uma ação repulsiva em uma ação correta e devota, mesmo procurada. Agamenon justificara as suas ações em um futuro ainda por vir obnubilando desta maneira a sua visão. Agamenon não “vê” a filha como o Coro vê: sua juventude, seu desespero. Também não “escuta” seus gritos. Seus sentidos estão voltados para a vitória futura. São afinal as “paixões”, e não as “ações”, manifestas por Agamemnon que merecem a censura e a condenação do Coro [*Agamenon*, 230-39 *apud* M. Nussbaum, (1986) 2002: 36]. Se a sua ação é compreensível, as suas paixões mostram como este evade a oportunidade apresentada pelo conflito de tornar-se um homem mais prudente. De fato, ignorando a tragicidade do conflito e lançando seu olhar adiante, Agamemnon evita o aprendizado ético e o autoconhecimento que tal experiência poderia ter lhe proporcionado. Desta maneira, “Ésquilo nos mostra”, nota Nussbaum, “não tanto a ‘solução’ para o ‘problema do conflito prático’ [*practical conflict*], mas a riqueza e a profundidade do próprio conflito” (Id. Ib., 49). Os recursos poéticos utilizados por Ésquilo buscam nos colocar diante do conflito, nos “mostrar” os grandes olhos de Ifigênia, a sua veste manchada de sangue e sua boca vedada. O reconhecimento das exigências contraditórias dos deuses e dos limites da condição humana são afinal a solução alcançada pelo conflito. Apenas aquele que mostra-se frágil, e que, portanto, pode apreender com situações adversas, adquirindo assim experiência e autoconhecimento, pode vir a enriquecer deliberações futuras e tornar-se um Homem prudente. Pelo sofrimento, pela parcialidade, poderíamos ainda dizer, depositada em situações incontornáveis de conflito, a experiência faz-se “intelectualmente compreensível” (Id. Ib., 45). “Ésquilo nos mostra assim”, nota Nussbaum, “não apenas uma ‘solução’ para o conflito prático, mas a riqueza e a profundidade do problema em si” (Ib., 49). Afinal, sofrer a contradição do conflito é a reação correta às insensatas exigências dos Deuses. Esta seria a mais ética solução para o conflito, a única cuja consequência, ao contrário do otimismo cego de Agamenon, é uma maior e mais profunda formação ética.

Desta maneira não há formação ética sem as experiências do Eu empírico (*empirisches Ich*), sem suas emoções e visões parciais, sem a experiência do conflito que vivencia entre a esfera de seu ser individual e a totalidade que busca compreender. Para tanto, é fundamental que o historiador (ao contrário de Agamemnon) exerça a sua parcialidade. Apenas assim a humanidade pode levar adiante a sua formação ética, nos diria Droysen. Logo a história não deve ser compreendida como um tribunal onde os conflitos práticos são seguidos de suas

soluções lógicas dando assim continuidade e sentido à história. Não há sentido ou continuidade possível para a história senão aquela que lhe empresta o indivíduo que busca compreender investigando em seu presente. Desta maneira o conflito entre as formas dotadas de história e seu sentido, entre o particular e o geral, entre indivíduo e totalidade, encontra-se sempre em aberto e assim deve manter-se para que haja uma contínua formação ética da humanidade. Portanto a interpretação está ao centro da metodologia droyseana, é ela quem possibilita ao indivíduo o reconhecimento e a vivência do conflito, a compreensão. Neste sentido, interpretar é sofrer, é vivenciar o conflito, é mostrar como este indivíduo, neste lugar, compreendeu a sua história, a sua relativa totalidade. Esta seria a “solução” encontrada por Droysen deste conflito fundamental, i.e., o seu reconhecimento e a sua preservação. De fato, apenas a não-conclusão do conflito poderia garantir aos indivíduos a sua liberdade de ação. Ainda, a formação adquirida pela vivência do conflito nos prepara para a ação, restaurando desta maneira, o debate público e o encadeamento necessário ao pensamento histórico. Se esse encadeamento é necessário, tal necessidade não deve-se ao reconhecimento de sua sólida estrutura, mas, ao contrário, a idéia de encadeamento nos permite agir livremente. É por isso que Droysen reconhece para a história um encadeamento ético. Ao contrário do que poder-se-ia supor, o encadeamento histórico não nos limita ao fluxo indelével da fabricação, mas ainda, nos autoriza a criar e a agir livremente segundo particulares idéias de fim vivas em nosso interior. Assim movimenta-se a ética droyseana, pela observação do que “sendo não é como deveria ser” e pela ação. Vimos, contudo que Droysen não busca solucionar os conflitos postos pela história submetendo-os a leis gerais ou reconhecendo a constância das “idéias históricas”, princípios que se clarifiquem ao interior da história universal, do tribunal do mundo. Tampouco recusa as idéias fundamentais de verdade, progresso e encadeamento histórico. Ao contrário, tais categorias são fundamentais para o funcionamento de toda a ética e, postas em seu devido lugar, não devem ser compreendidas como absolutos da lógica ou leis da física. Segundo a teoria da história droyseana, o indivíduo possui *sempre* a liberdade de escolher tanto as suas ações como seus fins, apenas assim realizamos plenamente as possibilidades de nossa ciência, i.e. apreendendo a pensar historicamente, contribuimos para a formação ética da humanidade. Tal formação, poderíamos ainda dizer, tal “progresso”, apenas pode acontecer quando compreendidos os conflitos que vivemos. Ao contrário do moralismo kantiano, a teoria droyseana reconhece a relatividade de seus absolutos.

Mas tal relativização não nos conduz ao relativismo. Há afinal um fio condutor que pode vir a ser identificado *pela* e *na* história. Nossa resposta às exigências incongruentes de Zeus e Artêmis não deve ser um otimismo cego, mas a formação (ética) pela vivência do conflito. Assim identificamos a nossa natureza histórica pela insistência com a qual criamos comunidades naturais, práticas e ideais. Se a fragilidade é característica fundamental para a formação do Homem prudente (em outras palavras, é fundamental que este Homem tenha conhecido fracassos e frustrações e que possa portanto reconhecer situações semelhantes às já vividas), ela surge igualmente como característica fundamental do Eu da humanidade (*Ich der Menschheit*). I.e., se a humanidade pode afinal apreender com a história, é importante que para tanto sejamos parciais em nossos julgamentos. Ter a história como mestra não significa vestir o chapéu de Napoleão e dirigir o olhar cegamente ao futuro, mas munir-se de um vasto repertório que nos permita pensar historicamente, reconhecer a nossa própria tragicidade. Desta maneira ilustramos nossa *doxa* e contribuímos assim para o debate público. Se a ética grega pode ser compreendida como resposta à “necessidade humana de buscar soluções” (Ib., 50), podemos ainda reconhecer no pensamento de Droysen, a recuperação desta tradição. Contudo, se Droysen encontra uma solução ética para a história essa permanece, à semelhança das soluções de Ésquilo, uma não-solução. Apenas a história, i.e., o acúmulo de formulações distintas de um mesmo e único conflito fundamental, o conflito entre o geral e o particular, poderia dar à humanidade a sua formação ética. Afinal, a maneira como passamos do individual ao geral e do geral ao individual chamamos *Ethos* ou, simplesmente, costumes. Assim compreendida, “a ética seria a verdadeira filosofia da história” (1977:55).

\*\*\*

## Bibliografia

### Textos de J. G. Droysen

DROYSEN, J. G., *Geschichte des Hellenismus*, 3 vols.: 1. *Geschichte Alexanders des Grossen*; 2. *Geschichte der Diadochen*; 3. *Geschichte der Epigonen*, Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2008.

\_\_\_\_\_, *Histoire de l'Hellénisme*, (edição integral) 2 vols., Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

\_\_\_\_\_, *Précis de théorie de l'histoire*, Paris: Les éditions du Cerf, (1882) 2002.

\_\_\_\_\_, *Historik*, P.LEYH (éd.), Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977.

\_\_\_\_\_, *Histórica, Lecciones sobre la Enciclopedia y metodologia de la historia*, Barcelona: Editorial Alfa, (1936) 1983.

\_\_\_\_\_, *Manual de Teoria da História*, Petrópolis: Vozes, (1882) 2009.

\_\_\_\_\_, *Alexandre o Grande*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

### Bibliografia geral

AGAMBEN, G., *Means without End: notes on politics*, Minnesota: University Press, 2000.

\_\_\_\_\_, “A potência do pensamento” in *Revista do departamento de psicologia da UFF*, Niterói, v. 18, n. 1, Junho 2006 (2010), pp. 1-10.

ANKERSMIT, F., DOMANSKA, E. e KELLNER, H. (éds.), *Re-figuring Hayden White*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

ANKERSMIT, F., “The Necessity of Historicism” in *Journal of the Philosophy of History* 4, 2010, pp. 226–240.

\_\_\_\_\_, “‘Presence’ and Myth” in *History and Theory* 45, Outubro 2006, pp. 328-336 ANKERSMIT, F., *Sublime Historical Experience*, Stanford: Stanford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_, “Historicism: an attempt at synthesis” in *History and Theory*, v. 34, n. 3, pp. 143- 161, 1995.

\_\_\_\_\_, “Edmund Burke: Natural Right and History” in *Political Representation*, Stanford: University Press, pp. 35-59, 2002.

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

ARENDT, H., *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, (1958) 2010.

\_\_\_\_\_, *Entre o passado e o futuro*, São Paulo: Perspectiva: (1961) 1972.

\_\_\_\_\_, *Essays in understanding*, (1930-54), NY: Houghton Mifflin Harcourt, 2004.

\_\_\_\_\_, *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, São Paulo: Edipro, 2009.

\_\_\_\_\_, *Nicomachean Ethics*, Cambridge: UP, 1991.

ASSIS, A., “Droysens Historik und die Krise der exemplarischen Geschichtstheorie” in BLANKE, H.- W. (org.) *Historie und Historik: 200 Jahre Johann Gustav Droysen – Festschrift für Jörn Rüsen zum 70. Geburtstag*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2009.

BAHTI, T., *Allegories of history. Literary historiography after Hegel*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992.

BARASH, J.A., *Heidegger et son siècle – Temps de l’Être, temps de l’histoire*, Paris: PUF, 1995.

\_\_\_\_\_, *Politiques de l’histoire. L’historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris: PUF, 2004.

BENTIVOGLIO, J., “Apresentação” in DROYSEN, J.G., *Manual de Teoria da História*, Petrópolis: Vozes, 2009.

BERLIN, I., *Against the current: essays in the history of ideas*, New York: The Viking Press, 1980.

\_\_\_\_\_, *Estudos sobre a humanidade*, São Paulo: Cia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_, *Lo inevitable en la historia*, Buenos Aires: Galatea Nueva Vision, 1957.

BLUMENBERG, H., *The Legitimacy of Modern Age*, Massachusetts: The MIT Press, 1983.

\_\_\_\_\_, “Selbsthaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlich Rationalität” in EBELING, H. (org.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 303-313.

CALDAS, P.S.P. e SANT’ANNA, H.M., “‘Fixar a onda de luz’: o problema da

transição das épocas históricas no conceito de helenismo em Johann Gustav Droysen” in *História da Historiografia*, No.1, 2008, pp. 88-101.

CALDAS, P.S.P., *Que significa pensar historicamente: Uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen*, Tese de doutorado, PUC, CCS, departamento de história, programa de pós- graduação em história social da cultura, 2004.

\_\_\_\_\_, “O olhar grego: breves ponderações sobre a ‘História da cultura grega’, de Jacob Burckhardt” in NICOLAZZI, F., MOLLO, H. & ARAUJO, V. (org.), *Caderno de resumos & Anais do 4o Seminário Nacional de História e Historiografia: tempo presente & usos do passado*, Ouro Preto: EdUFOP, 2010.

\_\_\_\_\_, “O limite do historismo: Johann Gustav Droysen e a importância do conceito de *Bildung* na consciência histórica alemã do século XIX” in *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 29, 2006, pp. 139-160.

\_\_\_\_\_, “ ‘A ética é a verdadeira filosofia da história’: Bildung e Hermenêutica em Droysen” in OLIVEIRA, C.; MOLLO, H. e BUARQUE, V. (orgs). *Caderno de resumos & Anais do 5o. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intellectual*, Ouro Preto: EdUFOP, 2011.

\_\_\_\_\_, “Uma dificuldade no caminho do historicismo: uma leitura de Droysen com filtro marxista” in *A dinâmica do historicismo. Revisitando a cultura histórica moderna*, Belo Horizonte: Argumentum, 2008, pp. 107-124.

CASSIN, B., *Aristóteles e o lógos. Contos da fenomenologia comum*, São Paulo: Edições Loyola, (1997) 1999.

CASSIRER, E., *Filosofia de las formas simbólicas, I. El lenguaje*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

COSTA LIMA, L., (1980) *Mimesis e modernidade: formas das sombras*, São Paulo: Paz e Terra, 2003 (2a ed.).

\_\_\_\_\_, “O estatuto da crítica” in *Gragoatá*, n. 29, Niterói: EdUFF, 2010, pp. 9-22.

\_\_\_\_\_, *Mimesis: desafio ao pensamento*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

\_\_\_\_\_, *História. Ficção. Literatura*, São Paulo: Cia das Letras, 2006.

DAVIDSON, D., “On the very idea of a conceptual scheme” in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47, 1973 - 1974, pp. 5-20.

DELEUZE, G., *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF, 1971.

DERRIDA, J., “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique” (1971) in *Marges de la philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.

FARIN, I., “Early Heidegger’s Concept of History in Light of the Neo-Kantians” in *Journal of the Philosophy of History* 3, 2009, pp. 355–384.

FOUCAULT, M., *L’archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_, *L’histoire de la sexualité*, 3 vols., Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_, *Ethics, subjectivity and truth*, P. RABINOW (ed.), tradução de R. Hurley, New York: The New Press, 1997 (1994).

GADAMER, H.-G., *Verdade e Método*, 2 vols., Petrópolis: Vozes, 2003.

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

GROßE, J., “Reading history: on Jacob Burckhardt as source-reader” in *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, n. 3 (Jul. 1999), pp. 525-547. University of Pennsylvania Press, 1999.



GUMBRECHT, H.U., *Em 1926, Vivendo no limite do tempo*, Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1999.

\_\_\_\_\_, *Produção de presença, o que o sentido não consegue transmitir*, tradução de A. I. Soares, Rio de Janeiro: Contraponto / PUC, 2010 (2004).

HASKELL, T. L., *Objectivity is not neutrality. Explanatory schemes in History*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 2000.

HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_, *Parmênides*, Petrópolis: Vozes, 2008.

HEINRICH, D., "Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit" in EBELING, H. (org.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 144-207.

HUMBOLDT, W. von, *La tâche de l'historien*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires de Lille, 1985.

HUPPERT, G., *The idea of Perfect History. Historical erudition and historical philosophy in Renaissance France*, Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 1970.

IGGERS, G.G., *Historiography in the twentieth century – from scientific objectivity to the postmodern challenge* (1993), Hanover: University Press of New England, 1997.

\_\_\_\_\_, *The German Conception of History. The national tradition of historical thought from Herder to the present*. Middletown: Wesleyan University Press, 1988.

ISER, W., *O fictício e o imaginário – perspectiva de uma antropologia literária*, Rio

de Janeiro: EdUERJ, (1991) 1996.

KANT, I., *Crítica da razão pura*, (1787), *Os Pensadores XXV*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, (1785), tradução francesa de V. Delbos, Vevey: Librairie Delagrave, 1974.

\_\_\_\_\_, “Le conflit des facultés” in *Opuscles sur l’Histoire*, Paris : GF-Flammarion, (1978), s/d. KELLNER, H., *Language and Historical Representation Getting the Story Crooked*, Wisconsin: University Press, 1989.

KERMODE, F., *The sense of an ending. Studies in the theory of fiction*. Oxford: University Press, (1967) 2000.

\_\_\_\_\_, *The generis of secrecy. On the interpretation of narrative*. Harvard: University Press, 1979.

KOSELLECK, R., *Futuro passado, Contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Contraponto, (1979) 2006.

\_\_\_\_\_, *Crítica e Crise*, Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.

KROL, R.A., “Friedrich Meinecke: Panentheism and the Crisis of Historicism” in *Journal of the Philosophy of History*, vol. 4, 2010, pp. 195-209.

LACAPRA, D., “Rethinking Intellectual History and Reading Texts” in *History and Theoty* 19 (1980), Wesleyan University, pp. 245-276.

LÖWITH, K., *Max Weber and Karl Marx*, London: Routledge, (1960), 1982.

\_\_\_\_\_, *O sentido da história*, Lisboa: Edições 70, 1991.

MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame: University Press, (1981) 2010.

\_\_\_\_\_, *A short history of Ethics*, London: Routledge, (1967) 1998.

MEINECKE, F., (1936), *El historicismo y su génesis*, México: Fondo de Cultura Econômica, (1936) 1982.

\_\_\_\_\_, *La idea de la razon de Estado en la Edad Moderna*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

MINK, L.O., *Historical Understanding* (B. FAY, E.O. GOLOB e R.T. VANN eds.), Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1987.

MOMIGLIANO, A., “J. G. Droysen entre les Grecs et les Juifs” in *Problèmes d’historiographie ancienne et modernen*, Paris: Gallimard, 1983, pp. 383-401

MUHLACK, H., “Johann Gustav Droysen: *Historik* et herméneutique” in LAKS, A. e NESCHKE, A. (eds.), *La naissance du paradigme herméneutique – Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1990, pp. 359-380.

NIETZSCHE, F., “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” (1874) in *Obras Incompletas. Os Pensadores XXXII*, São Paulo: Abril Cultural 1983.

NUSSBAUM, M.C., *The Therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: UP, 1994.

\_\_\_\_\_, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: University Press, (1986) 2009.

OEXLE, O. G., *L’historisme en débat – De Nietzsche à Kantorowicz*, Paris: Aubier, (1996) 2001.

PAUL, H., “Religion and the Crisis of Historicism: Protestant and Catholic Perspectives” in *Journal of the Philosophy of History* 4, 2010, p. 172–194.

\_\_\_\_\_, “A Collapse of Trust: Reconceptualizing the Crisis of Historicism” in *Journal of the Philosophy of History* 2, 2008, p. 63–82.

PHILONENKO, A., *Theorie Kantienne de l'histoire*, Paris : J. Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_, *L'oeuvre de Kant: la philosophie critique*, Paris : J. Vrin, 1969.

POPPER, K., *A miséria do historicismo*, São Paulo: Cultrix / Ed. Universidade de São Paulo, 1980.

RANKE, L. von, “As grandes potências” in *Leopold von Ranke: História*, São Paulo: Attica, 1979 (a).

\_\_\_\_\_, “Diálogo político” in *Leopold von Ranke: História*, São Paulo: Attica, 1979 (b)

RICŒUR, P., *La métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Éditions du Seuil, 1983.

RINGER, F. K., *O declínio dos mandarins alemães. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*, São Paulo: EdUSP, 2000.

RORTY, R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

\_\_\_\_\_, *Philosophy in History, Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_, *Objectivity, relativism, and truth, Philosophical papers vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_, *Essays on Heidegger and others, Philosophical papers vol. 2*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. (éd.), *The Linguistic Turn, Recent essays in philosophical method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.

RUNIA, E., “Spots of time” in *History and Theory* 45, Outubro 2006, pp. 305-316.

\_\_\_\_\_, “‘Forget about it’: ‘Parallel processing’ in the Srebrenica report” in *History and Theory* 43, Outubro 2004, pp. 295-320

RÜSEN, J., (1986), *Teoria da história vol. 1, 2 e 3*, Brasília: Ed. UNB, 2007.

SCHULZ, W., *Geschichte und Struktur: Fragen einer marxistischen Historik*, Munchen/Wien: Carl Hanser, 1977.

TURNER, B.S., PREFÁCIO a LÖWITH, K., *Max Weber and Karl Marx* (1960), London: Routledge, 1993.

VLASTOS, G., “Reasons and causes in the Phaedo” in *The Philosophical Review*, Durham: Duke University Press, vol. 78, n. 3, 1969, pp. 291-325.

VOGT, P., “Why We Cannot Make History. Some Remarks on a Lesson from Early Historicism” in *Journal of the Philosophy of History* 4, 2010, p. 121-137

WEBER, M., *Ciência e Política, duas vocações*, São Paulo: Cultrix, 1970.

WHITE, H., *Metahistory – The historical imagination in nineteenth-century Europe* (1973), Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1985.

\_\_\_\_\_, *The content of the form – narrative, discourse and historical representation*, Baltimore/London: The Johns Hopkins Press, 1992.