

O objeto histórico como totalidade relativa: Reflexões sobre a teoria da história de Johann Gustav Droysen.

Pedro Spinola Pereira Caldas¹

Resumo

Partindo da teoria da história de Johann Gustav Droysen, este artigo procura compreender a natureza do objeto histórico como sendo a de uma “totalidade relativa”. Para tanto, o argumento do trabalho divide-se em três passos: primeiramente o fundamento do objeto histórico baseia-se na filosofia hegeliana do espírito; em um segundo momento, o objeto histórico se constrói a partir da narrativa; por fim, tentando superar a antinomia entre idealismo e narrativismo, o objeto histórico se revela como totalidade relativa a partir da idéia de forças éticas.

Abstract

Through Johann Gustav Droysen's theory of history, this paper aims to understand the very nature of the historical object as being a “relative totality”. In order to reach this goal, the paper's is divided into three steps: firstly, the historical object's foundation relies on the hegelian philosophy of the mind; secondly, the historical object is constructed only through the narrative; and at last, in order to overcome the antinomy between idealism and narrativism, the historical object shows itself as a relative totality only when is understood as part of a set of ethical forces.

Utilizando como ponto de partida as reflexões teóricas de Johann Gustav Droysen, este trabalho pretende discutir a caracterização do objeto histórico através do conceito de *totalidade relativa*. Mesmo lidando com um autor do século XIX, há razões de sobra para crer que o problema é atual e ainda longe de ser resolvido. De um lado, a defesa da fragmentação e a construção de uma historiografia cada vez mais voltada para os micro-temas. De outro, a crítica a tais tendências e a constante busca por novas sínteses que sejam mais do que reflexos de projetos políticos utópicos, ainda que não abandone a possibilidade de transformação social e política. Todavia, apesar do calor atual dos debates, o problema é tão antigo quanto o problema do uno e do múltiplo no pensamento ocidental. Propomos o conceito de totalidade relativa para que seja possível pensar, no âmbito da ciência histórica, uma dimensão abstrata que não somente permita o trabalho empírico, mas que desperte ela mesma a sensibilidade para as particularidades, tornando estas necessários sucedâneos da própria atividade teórica.

Para além de traduzir a questão do uno e do múltiplo, problema filosófico ancestral que, por razões de espaço e de limite de formação profissional, não temos condições de tratar neste momento, o conceito de totalidade relativa nos permitirá pensar uma angústia inerente à própria prática historiográfica. A seguinte passagem de Carl Schorske é representativa:

*"Sem estar confinado a algum domínio da experiência humana, o historiador entra em qualquer território em busca dos materiais que organizará em um padrão temporal com a ajuda dos conhecimentos tomados emprestados daqueles campos do conhecimento que os geraram. Ele reconstitui o passado relacionando os particulares aos conceitos e os conceitos aos particulares, não fazendo justiça a nenhum deles, mas ligando-os e vinculando-os a uma vida integrada na forma de um relato segundo a ordenação do tempo"*².

Evidentemente, o problema não se restringe à história da cultura, área de estudos de Schorske. Koselleck³ notou que este é um problema essencial de qualquer escrita da história. Estamos convencidos, porém, de que Droysen encaminhou muito bem o problema ao perceber que esta angústia não é somente inevitável, mas produtiva, uma vez que irá delimitar a natureza do próprio objeto histórico. Partindo da premissa, muito clara desde Giambattista Vico, de que a história é o conhecimento humano sobre ações humanas, ao se deparar com a seguinte passagem, o leitor poderá perceber o sentido atribuído por Droysen para o conceito de "totalidade relativa".

*"(...) de acordo com sua essência mais íntima, o Homem é totalidade – mas também um todo ainda não acabado, cercado pela finitude e parte desta mesma finitude; situado nos limites de tempo e espaço, ele é a constante superação destes limites; ele não se torna total e infinito (...) na calma de ter conquistado algo, mas sim no trabalho constante de conquistar"*⁴.

Esta passagem contém a suma de nossas preocupações. Como é possível, para Droysen, o Homem ser totalidade e parcialidade? E, mais ainda, como poderemos entender esta definição como o pilar do pensamento histórico? Esta passagem faz parte da *Historik*, curso oferecido inicialmente por Droysen no ano de 1857. O curso denominava-se precisamente "Enciclopédia e Metodologia da História", cujas lições depois reunidas em livro por Rudolf Hübner e Peter Leyh receberiam o nome definitivo de *Historik*. A partir de seu conteúdo, tentaremos encaminhar o problema da seguinte maneira: em um primeiro passo, veremos como a teoria da história se diferencia, para Droysen, da filosofia da história hegeliana, um discurso sobre o absoluto por excelência. Portanto, ainda que guarde semelhanças, a teoria da história, entendida sistema que legitima a singularidade do objeto histórico, haverá de se diferenciar minimamente da tarefa filosófica, ao menos da tarefa filosófica hegeliana. O problema é afinal, bastante difícil de ser tratado: uma vez caracterizada

pela abstração, a teoria da história não deixaria de lado a relatividade e parcialidade do discurso histórico e abraçaria a totalidade e a idéia de absoluto da filosofia? Depois de expor como uma teoria abstrata legítima o concreto, veremos qual o lugar nela reservado para a contingência. O conceito de narrativa, desenvolvido ao longo da *Historik*, receberá nossa atenção para que se trate do problema. Por fim, a nossa tentativa de pensar uma alternativa entre o lastro especulativo e idealista da teoria de Droysen e sua ênfase narrativista dar-se-á através de um exame do conceito de tragédia na teoria da história elaborada por Droysen, pressuposto no sistema, por ele elaborado, de identificação do objeto histórico como o conjunto de “forças éticas”.

Historik: uma ciência filosófica do espírito

Droysen foi um professor e pesquisador sagaz o suficiente para perceber a relação entre a caudalosa produção historiográfica da primeira metade do século XIX europeu e a confusão teórica, uma estranha fórmula em que a miséria da teoria convivia não somente com o fato de a História ser considerada, pelo menos no seio da burguesia culta alemã, um elemento indispensável na formação individual, mas também com o refinamento sistemático do idealismo alemão.

Tanta vagueza justificaria, segundo Droysen, a legitimidade da *Historik*.

"Cada um tem uma idéia vaga do que seja história, escrita da história ou estudo da história. Nossa própria ciência porém não vai além desta idéia vaga. (...) Quando perguntada sobre sua legitimidade, sobre seu conhecimento e sobre o fundamento de seu procedimento e essência de sua tarefa, a nossa ciência não tem condições de dar informações suficientes.

Parece ter chegado a hora em que nossos estudos busquem por si mesmos determinar sua essência, sua tarefa e sua competência.

Eu tentarei lhes apresentar uma disciplina que ainda não existe, que ainda não possui nome nem lugar no círculo das ciências. Primeiramente precisa ser provado que ela é possível e que tem legitimidade científica".⁵

Droysen exige do historiador uma consciência de seu próprio ofício, procurando estabelecer a diferença entre a história e os dois grandes modelos de conhecimento em sua época, a saber: aqueles formados pelos métodos físico-matemáticos das ciências naturais e pelo método especulativo da filosofia e da teologia. Optar entre um método ou outro seria, para Droysen, obrigar o homem a escolher a partir de uma falsa

alternativa, pois ambos os métodos cristalizam uma parte da natureza do homem, que, por ser, segundo ele, simultaneamente espiritual e sensorial, não poderia fixar-se definitivamente em um dos dois aspectos, sob o risco de se tomar a parte pelo todo; e, nesta tendência de se fixar um dos extremos, fica nebuloso o significado do pensamento histórico.

A ciência tem para Droysen uma base antropológica: o método físico se debruça sobre o movimento, sobre o jogo de causas e efeitos, e, assim, subsume a variedade dos fenômenos a leis que procuram compreender esta dinâmica. Já o método especulativo, diz Droysen, procura dar à idéia de origem uma importância decisiva, e o tempo subsequente seria apenas o desdobramento desta própria idéia. Assim, “a tarefa dos estudos históricos consiste em que se aprenda a pensar historicamente”,⁶ de modo a despertar o sentido para a realidade. E pensar historicamente, para ele, não é exatamente pensar matematicamente ou filosoficamente. O que seria esta realidade, para cujo sentimento a história educa?

"Quem aprendeu a pensar historicamente desconhece a aversão filosófica perante o único e o específico e a aversão ainda maior que é enxergar em tudo somente número e matéria, enxergar em tudo forças físicas; quem aprende a pensar historicamente se lança aos fenômenos cambiantes convicto de que encontrará, por detrás deles, a verdade das potências éticas".⁷

Droysen se dirige contra duas concepções de totalidade distintas entre si. E claramente afirma que nenhuma das duas capta a essência do pensamento histórico. É necessário perceber este movimento pendular entre a afirmação da variedade dos fenômenos e a existência de potências éticas como um viés condutor da elaboração da *Historik*. Não somente os fenômenos são cambiantes, mas sobretudo o próprio jogo entre a variedade e o substrato ético é o que importa ressaltar. Se lamenta por um lado a pobreza de consciência irmanada à riqueza de experiência, Droysen em momento imediatamente posterior dirá que a acusação feita ao conhecimento excessivo dos fatos não deve adormecer a sensibilidade para as particularidades. Assim, o método histórico procurará, segundo ele, estabelecer a identidade entre os dois métodos, cujo maior problema consiste não exatamente em sua parcialidade, mas na ilusão de, em sua parcialidade, acreditarem estar dando conta da totalidade. Para Droysen, a identidade possível entre os dois métodos se encontra na esfera do mundo das potências éticas, no qual a cada momento dá-se a reconciliação (*Versöhnung*) nesta oposição entre movimento e unidade, sem que em algum momento esta reconciliação se cristalice e adquira contorno definido. Sobre as potências éticas falaremos mais adiante, na conclusão deste estudo.

Se há a necessidade de um método histórico, Droysen admite que há lacunas ainda não preenchidas, ou ao menos questões cujo encaminhamento poderia ser diverso. Sua observação de que não se deve resumir a ciência a uma coleção de fatos adaptáveis a leis, de um lado, ou a uma pura especulação, de outro lado, não é exatamente inédita no contexto alemão: a bipolaridade das ciências, da qual Droysen parte para tentar justificar a existência da *Historik*, também foi identificada por Hegel cinquenta anos antes, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, e é uma das alavancas de seu imenso projeto filosófico.

*"Essa oposição parece ser o nó górdio que a cultura científica de nosso tempo se esforça por desatar, sem ter ainda chegado a um consenso nesse ponto. Uma corrente insiste na riqueza dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza (...) essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade."*⁸

Realçar a importância das contingências e despertar a sensibilidade para o particular, exigirá todavia de Droysen um combate em duas frentes, isto caso seja possível ver, a partir da fundamentação teórica da história, uma concepção de ciência que seja mais do que mera derivação da filosofia idealista de Hegel. Fazer o elogio da particularidade perante a lei geral não lhe custa tanto esforço quanto pensar a diferença entre o pensamento histórico e o pensamento filosófico, a começar pela sua forte inclinação conceitual, que não resistia a começar suas preleções sem deixar de fazer comentários e introduções conceituais e teóricas, antes mesmo de entrar em seu tema específico. Droysen segue uma abordagem hegeliana na problematização do conhecimento e na forma didática de oferecer preleções, ou seja, estabelecendo a diferença entre as ciências do espírito e as ciências naturais a partir do fato de que estas já têm previamente dado o seu objeto, cuja definição seria mais do que ociosa. Quanto às ciências do espírito, estas precisam mostrar a dignidade de seu objeto e afirmar-lhes a existência e o método, não sem antes tentar investigar sua própria essência. Um belo exemplo é a introdução ao seu curso sobre história moderna, no semestre de 1842/43, em que Johann Gustav Droysen parece mostrar ter aprendido muito bem as lições de Hegel:

"Usualmente debruça-se sobre a história com uma idéia geral e obscura daquilo que se quer e como se quer. Relega-se ao instinto natural da busca e da descoberta; não se presta antes atenção aos limites da ciência (...) É necessário estar claramente consciente como a história trabalha, e por quais caminhos ela procura atingir tais e tais objetivos. Ela procura no passado dogmas para o presente? (...) Ela quer esgotar o infinito material empírico,

pesquisar e justificar com igual agudeza cada particularidade? (...) Ao contrário das ciências naturais, a história não tem seus objetos previamente dados. Seus primeiros materiais já são abstrações, e não a própria realidade, mas uma acepção subjetiva.”⁹

De acordo com esta passagem, vê-se que a tentativa de esgotar o material empírico e esquadrinhar cada canto da realidade histórica é uma tarefa essencialmente equivocada, pois, segundo Droysen, o objeto histórico, mesmo quando aparentemente é uma evidência empírica e absolutamente particular, é na verdade uma apreensão subjetiva. Assim, **é forçoso concluirmos que a defesa da contingência e da particularidade feita em passagem anterior de modo algum pode ser identificada como o elogio da erudição acumulativa.** Como entender a particularidade que não se confunde com erudição? Já encaminhamos pois a questão que torna relevante o conceito de **totalidade relativa** – neste conceito, a parcialidade necessariamente deverá estar imbuída de um sentido que não se obtém nem pela evidência imediata da materialidade do objeto, por um lado, nem pela simples afirmação de uma lei ou de uma origem fundadora: “pois o olho [...] não suporta a visão da luz pura; que, vista sob o sol, o cegará e o fará apenas ver seus próprios fantasmas”.¹⁰

Todavia, há mais semelhanças com a filosofia de Hegel do que o próprio Droysen possivelmente gostaria de admitir – ou ao menos não menciona explicitamente. Hegel diz que não somente qualquer ciência deve afirmar a existência de seu objeto e saber aquilo que ele é, bem como há uma grande diferença entre o que ele chama ciências ordinárias e ciência filosófica do espírito; naquelas, os objetos existem no mundo sensível, nesta o objeto existe justamente no espírito, ou seja, sua natureza é subjetiva, e, assim, o conhecimento é para si, e deve ao final, como espírito, ser objeto de si mesmo. Todavia, é bom lembrar que tal natureza subjetiva não significa uma existência anterior e independente da experiência, ou seja, algo que exista em estado puro antes do conhecimento daquilo que se pretende conhecer. Lembrando também que o objeto da história precisa ser construído pelo espírito, uma vez que ele não é dado ou natural (com boa vontade, dele temos resquícios), Droysen certamente parte da diferença estabelecida por Hegel entre pensar representativo e pensar especulativo ou conceitual, ou seja: a primeira forma de pensar pressupõe um sujeito que conhece acidentes e se crê inalterado por este conhecimento e, como diz Hegel, ou bem se vê perdido em uma multidão de determinações carentes de pensamento ou bem se crê superior a todo conteúdo, achando em cada um apenas o próprio vazio. Na segunda, o que ocorre é a experiência que a consciência faz de si mesma.

*"A consciência sabe algo: esse objeto é a essência ou o Em-si. Mas é também o Em-si para a consciência; com isso entra em cena a ambigüidade desse verdadeiro. Vemos que a consciência tem agora dois objetos: um, o primeiro Em-si; o segundo, o ser-para-ela desse em si. Esse último parece, de início, apenas a reflexão da consciência sobre si mesma: uma representação não de um objeto, mas apenas de seu saber do primeiro objeto. Só que o primeiro objeto se altera ali para a consciência."*¹¹

Pode-se dizer que a própria forma do espírito como objeto de si mesmo jamais é imediata. Logo no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, pode-se ler que a substância é sujeito, ou melhor, que a verdade é sujeito, e não substância, justamente porque todo o seu conteúdo é uma reflexão sobre si mesmo. É neste movimento de pensar a si mesmo em cada determinação de seu conteúdo que a filosofia dispensa o raciocínio vulgar e as definições habituais, que normalmente cumpre uma identidade imediata entre saber (representação de algo como alguma outra coisa) e verdade.

É praticamente inevitável perguntar se Droysen realiza o mesmo com a história. Há nela este jogo no qual, ao refletir sobre si mesma, a consciência vê modificar-se o objeto que se lhe foi apresentado?

Este movimento já se inicia com a própria palavra: ele condena o uso habitual da palavra história, partindo para tentar demonstrar seus pressupostos, ou seja, mostrá-los em sua necessidade, e, assim, mostrar que o entendimento do significado deste objeto não é imediato, e, mais ainda, o que determina o pensamento histórico não é a existência exterior de algum objeto. Ele deve ser fundado em si mesmo. Ao condenar a voracidade empírica dos historiadores eruditos, Droysen parece lhes aplicar uma penalidade orientada por Hegel; afinal, podemos concluir que, para Droysen, saber por exemplo como eram as instituições e a cultura de uma determinada sociedade em todos os seus detalhes não implica saber o que é história, justamente porque em Droysen, como em Hegel, não há tal imediatividade entre o saber representacional e a verdade, e, assim, a verdade da história não estaria na miríade dos detalhes. O objeto da história também não seria o que se altera para a consciência que se reflete sobre si mesma? E isto não poderia ocorrer na própria pesquisa? Para Droysen, o objeto da história se caracteriza por ser morfológico. E dirá:

"A nossa ciência tem a ver com materiais de tipo morfológico. Pois é na atribuição de formas que o espírito encontra sua essência própria; poder-se-ia dizer que, aquilo do mesmo modo que a corporeidade material vale para a vida orgânica, para o espírito

vale a esfera de suas formas; Estas são as configurações de seu conteúdo autêntico, nelas ele se torna consciente, e na medida que ele se põe para fora de si, na medida que ele se objetiva."¹²

Droysen entende morfologia como atribuição de forma, e não sua simples imitação. E a morfologia de Droysen não se relaciona com o que Herder e Goethe pensavam sobre morfologia, ou seja, a forma adquirida em uma estrutura orgânica, e muito menos serve de lastro para o que futuramente irá pensar Oswald Spengler. Pode-se na verdade entender a partir de tal trecho ainda melhor a afinidade (nem sempre) eletiva entre Droysen e Hegel, ou seja, verifica-se por vezes o débito do historiador em relação ao filósofo, quando se percebe que, para Hegel, a legitimidade de uma ciência filosófica do espírito reside justamente na existência de seu objeto para além do mundo sensível, logo, sua legitimidade se dá na medida que tal ciência produz o próprio alimento que a sustenta, o que, claro está, não difere muito da ambição de Droysen em estruturar a autonomia do pensamento histórico. Seu percurso também é de uma certa experiência da consciência. Por outro lado, ela é feita nos trilhos da historiografia, e não da filosofia.

O problema aparece timidamente, mas de maneira tal que já não podemos desconsiderar sua existência: como considerar autônoma uma ciência – no sentido hegeliano de autonomia científica – se esta ciência não é a filosofia? Como pode ser possível para Droysen fazer da *Historik* uma ciência filosófica do espírito se ele quer dispensar a filosofia como base de seu edifício teórico? A própria evidência histórica de que a filosofia teria sido incapaz de fundar positivamente a historiografia, deixando-a por um lado livre para se autodeterminar mas por outro em igual medida livre para exibir sua inconsistência e negligência teórica, nos faz remeter à urgência da *Historik* droysiana. E é por este motivo que nos dirigimos ao conceito de **totalidade relativa** como o cerne do pensamento histórico em Johann Gustav Droysen, e, por extensão, em boa parte do historismo alemão oitocentista. Nas palavras de Irene Kohlstrunk encontramos uma formulação precisa de nossas preocupações:

*"A questão da relação entre filosofia idealista e historiografia profissional deve ser novamente tratada, desta vez sob um outro aspecto. Primeiramente salta aos olhos que a ciência histórica, caso esteja seriamente interessada na formação de sua própria consciência, terá que encontrar novamente na filosofia critérios de diferenciação (com fins emancipatórios) que possam distingui-la da filosofia. A história, assim que se faz reflexiva, se confronta com o dilema, de que ela se expanda obrigatoriamente para a filosofia da história"*¹³.

A consequência é inevitável: sendo a autonomia da ciência histórica formulada no idioma da ciência filosófica do espírito, o objeto histórico não se dissolve, perdendo a sua singularidade, tornando a pesquisa ociosa? Todavia, se o objeto da história é de natureza morfológica, sugerimos que esta morfologia seja a própria senha que legitime a narrativa como função indispensável do pensamento histórico; ou seja, mais do que ornamento ou linguagem seca que pouco haverá de interferir nos resultados da pesquisa, a narração, para Droysen, ainda que não esgote todo o sentido do pensamento histórico, é uma etapa fundamental do mesmo.

Ainda que o conceito de totalidade relativa se insinue quando percebemos que toda e qualquer “particularidade” não pode ser confundida com um fragmento cuja ausência de sentido só seria suprida se fosse parcela de uma soma de fragmentos semelhantes, é importante admitir que a história, como ciência, parte de pressupostos filosóficos para fundamentar sua própria legitimidade. Como evitar as consequências destes pressupostos? A mais grave delas seria recair na idéia de que o evento é ilustração do já-sabido, servindo de exemplo a uma lei ou a uma teoria sistemática – isto quando não é descartado como objeto regional de conhecimento. O conceito de objeto morfológico nos ajuda: é um objeto construído a partir de si mesmo, sendo mais do que rasteira descrição do que se apresenta externa e materialmente. E este “si mesmo” não é sinônimo de evidência material, perante a qual nenhuma dúvida restaria, mas este “si mesmo” quer dizer o próprio processo de pesquisa em que um objeto se transforma em uma consciência determinada, e vice-versa.

Lembrando as palavras de Ernst Cassirer, podemos perceber como esta tarefa especulativa a qual Droysen submete o conceito de história abre uma possibilidade de diferenciar a *Historik* da filosofia hegeliana: “O espírito só chega à verdadeira compreensão quando se *explicita* para si mesmo, quando *explicita* sua própria essência, e não quando meramente reproduz uma existência exterior”.¹⁴ Admitindo como premissa que este caráter de explicitação, portanto, de exteriorização produtiva, necessariamente comporta uma dimensão estética, poderemos então passar à discussão da narratividade em Droysen.

Narrativa: dimensão estética da totalidade relativa.

Um critério que diferenciaria Droysen da filosofia da história hegeliana, e que portanto nos ajudaria a entender o conceito de totalidade relativa, seria o critério estético, que, no caso, podemos ver no conceito de narrativa. É sempre espantoso ver como a linguagem é central para o pensamento histórico, sem que tenha sido necessário qualquer *linguistic turn* para trazer tal tema para o âmbito das discussões teóricas. Johann Gustav Droysen dava à linguagem uma importância nas ciências do espírito, e, mais especificamente, na ciência histórica. Mesmo que o tema não fosse

exatamente original, posto que Johann Gottfried Herder, Wilhelm Von Humboldt e Gottfried Gervinus já haviam lidado com o tema, Droysen ao menos apresentava uma nova forma de tratamento do problema. A criatividade do historiador era entendida por Droysen como uma necessidade, não um capricho diletante; a verdadeira obra historiográfica deveria ser necessariamente criativa, pois a passividade absoluta exigida pelo objetivismo era impossível em seu cerne. Todavia, Droysen não se deixava encantar facilmente pela idéia de criatividade nas ciências históricas:

*"Longe de nós afirmar que por isso [pela dimensão criativa da história.-P.S.P.C.] que a história pertença à área da grande literatura; seria somente uma confusão conceitual dizer que necessariamente deveriam entrar aqui formas artísticas e estéticas só porque está a se tratar de formas de exposição e de idéias."*¹⁵

É bem verdade que Droysen pressupõe uma idéia de arte ainda bastante impregnada pelo romantismo – mesmo que se saiba que ele já se distancia do entusiasmo romântico e sua busca de reconciliação do homem com a natureza – pois, para marcar a dimensão criativa do historiador ele precisa desenhar uma imagem do artista como um ser fechado em si mesmo e puramente determinado pela sua imaginação. Todavia, o que ele dirá do historiador será suficiente para que se evite dizer que a subjetividade a ser vista em sua atividade não é plena e somente dependente de si mesma. Para que possa ser mais do que um caso que pode ser subsumido a uma lei, o objeto a ser estudado pelo historiador oferecerá resistências, e, assim, a determinação dos meios do conhecimento em momento algum escapa da tentativa de conhecer o objeto deste mesmo conhecimento.

Droysen irá elaborar uma tipologia do discurso histórico, deixando claro que a narrativa é seu momento mais elevado e complexo. O primeiro movimento da tipologia de Droysen consiste na *exposição investigativa* (*Untersuchende Darstellung*). Esta, diz Droysen, se faz necessária sobretudo quando não é possível a mais comum das formas de exposição, a saber, a narrativa. A função da exposição investigativa é ser uma *mimesis* da própria investigação, em que os passos da pesquisa são mostrados em cada um de seus momentos, e deve ser sobretudo aplicada em casos de estudo em que escasseiam as fontes: para exemplificar, diz Droysen, é completamente impossível fazer uma história honesta da constituição ateniense até Sólon de modo narrativo e genético, ou seja, por faltar material que permita que se estabeleça a continuidade da narrativa, o historiador deve não somente apresentar os resultados da pesquisa, mas sobretudo o caminho que o levou até seus resultados. A exposição

investigativa pode, neste sentido, partir tanto da questão que motivou o historiador a investigar, e, assim, apresentar os dados recolhidos a partir desta questão formulada previamente, ou mostrar como a própria pesquisa, ao encontrar materiais que deixavam muitas lacunas, levanta novas questões cujos resultados só podem ser acolhidos se sua provisoriedade for aceita. Lembrando seus anos de helenista, Droysen afirma que a presença constante da figura do camponês nas comédias de Aristófanes pode ser pesquisada e apresentada tanto na constatação desta mesma presença, bem como através da pergunta pelo motivo que teria levado Aristófanes, dadas as condições da agricultura grega em sua época, a representar o agricultor desta ou daquela maneira nesta ou naquela peça. Todavia, o que importa ressaltar é a idéia de *mimesis* aí explicitada por Droysen, ou seja, uma *mimesis* da próprio caminho de pesquisa.

Esta mesma idéia de *mimesis* irá receber uma outra face na dimensão seguinte da apresentação do conhecimento histórico, a saber, a *exposição narrativa* (*Erzählende Darstellung*). Aqui o ponto central é levantar a questão da relação entre o narrador e o assunto da narrativa, por assim dizer. Consciente desde o início de suas preleções que havia a necessidade de que os mais sólidos preconceitos fossem abalados, Droysen não teme o risco de dizer trivialidades ao afirmar que qualquer pretensão de objetividade já traz consigo, traíndo esta pretensão, uma série de elementos culturais, nacionais, religiosos e lingüísticos na mera percepção do fato que se pretende conhecer em sua pureza. É justamente a consciência desta parcialidade que dará à narrativa como forma de representação seu principal traço: ser *mimesis* do devir, que, para Droysen, é um ato subjetivo cumprido pelo historiador, um ato abstrato que se diferencia de um simples registro do transcurso aparente das coisas.

A forma a ser realizada nesta *mimesis* do devir, porém, não está, segundo Droysen, previamente dada. O elemento subjetivo que, segundo Droysen, é fundamental, na verdade, não se mantém sem a contrapartida objetiva – esta, segundo ele, será a diferença entre a escrita da história e a filosofia especulativa da história:

*"O historiador não encobre ou mascara pensamento especulativos com fatos, mas os fatos, por ele narrados, são os próprios momentos de sua cadeia de pensamento. Por isso mesmo Hegel, com sua filosofia da história, acabou não prestando um grande serviço. Ele [o historiador] pensa, por assim dizer, nas formas dos fatos, da mesma maneira que o pintor não ordena suas figuras a partir de uma abstração qualquer e, a partir daí, distribui suas cores."*¹⁶

O mais importante, como foi dito, é que se mantenha a tensão entre o narrador e o material narrado. A narrativa, segundo Droysen, é genética, ou

seja, sempre precisa se construir *ex post*; segundo ele, somente a reconstrução de um determinado caminho pode conciliar a possibilidade de que cada momento, em sua particularidade relativa, seja articulado em cada momento.

Primeiramente, esta contingência se revela não exatamente no fato que só faz sentido no todo, mas justamente neste todo, que é tecido pelo historiador. O todo tem natureza parcial, e por isso é expressão de uma totalidade relativa: sem a menor pretensão de que a narrativa seja uma pesquisa obsessiva por detalhes e por adornos históricos, ou seja, uma pesquisa pelas aparências, Droysen sabe que reconstrução não é cópia, e, por isso, a escolha dos fatos que darão formas à narrativa é sempre determinada de acordo com um critério. Aí chega Droysen a um ponto decisivo: a narrativa sempre parte de uma perspectiva, precisando ter um ponto de observação sólido. Este ponto é o elemento produtivo, jamais aquele que simplesmente se deve superar e esquecer para que os fatos apareçam. A nação poderá dar-lhe esta consistência e servir de ponto de partida, jamais como um resíduo do qual o historiador tem de se livrar.

"Outras nações, menos dominadas pela disposição alemã de fazer história mundial e mais dominadas pela visão parcial do nacionalismo, conseguem se sair melhor com a representação narrativa, pois elas firmaram de uma vez por todas este ponto de vista nacional. (...) A nós nos falta esta parcialidade e força nacionais, a nós nos falta esta autoconfiança; Entre nós a parcialidade é motivo de acusação quando alguém escreve sobre coisas alemãs pensando de maneira alemã, austríaca ou prussiana; e assim chegamos à condição mais infeliz de considerar primoroso o fato de não se ter qualquer perspectiva, mas sim de se ver as coisas através da perspectiva panorâmica. (...)

Eu considero este modo de uma objetividade eunuca, e se a imparcialidade e a verdade históricas consiste neste modo de observar as coisas, então os melhores historiadores são os piores, e os piores, os melhores. Eu não quero mais do que deixar à mostra a verdade relativa de meu ponto de vista; mas também que não deseje menos do que isso. Quero mostrar como minha pátria, minhas convicções religiosas e políticas e meu tempo me permitiram tê-lo. O historiador precisa ter a coragem de admitir tais limitações, pois o limitado e o específico valem mais e são mais ricos do que o geral. A imparcialidade objetiva, como Wachsmuth recomenda em sua teoria da história, é desumana. Humano é, na verdade, ser parcial.¹⁷

Vale perguntar pelo sentido desta parcialidade que, ao invés de cons-tranger, é fundamental para que a narrativa história seja consistente.

Droysen sabe perfeitamente que ela não se confunde com uma idéia de parcialidade arbitrária, e, assim, deve-se saber como poderá ser desenvolvida tal idéia de correlação entre parcialidade e humanidade. É preciso admitir que este é um dos cerne do historicismo, e possivelmente aquele que dá tanto seu brilho quanto sua miséria. De acordo com Walter Schulz, “o reconhecimento desta condição [histórica-P.S.P.C.] é a pré-condição para que nós não paremos em generalidades, mas para que possamos conhecer e realizar possibilidades que nos são abertas, ou seja, para que se pense e aja de acordo com o tempo.”¹⁸ Se por um lado, porém, reconhecemos que a parcialidade é a marca do homem, justamente porque se reconhece historicamente situado e não “generalizado” por sobre as épocas, por outro lado, será possível entender esta parcialidade como nacionalidade, ou seja, através de uma forma de compreensão de mundo (o nacionalismo), um tanto quanto dependente de pressupostos orgânicos que o próprio Droysen rejeitava?

Como estamos lidando com o problema da atribuição de sentido, há questões que precisam ser formuladas: quem é o narrador? Que resistência é capaz de oferecer o material histórico na composição narrativa? Se já sabemos que não podemos descartar a dimensão especulativa do pensamento de Droysen, como entendermos sua dimensão representativa? O problema não é de modo algum acadêmico: a relação instável com o mundo presente, com o mundo circundante, que em Droysen não é de modo algum natural e é sempre mediada, de alguma maneira não exclui uma representação deste mesmo mundo, uma atribuição de significado. Por mais que os sinais e símbolos externos tenham perdido o sentido, a conclusão não poderá ser uma melancólica impossibilidade de expressão.

Para esclarecer por ora este problema da parcialidade, tentaremos entender o que ela significa no caso específico da Alemanha; ou mais ainda, mostraremos que esta parcialidade em momento algum, ao menos na obra de Droysen, se confunde com a apologia do Estado nacional. Dois exemplos serão ilustrativos.

(a) nas notáveis lições sobre as guerras de libertação, Droysen, a pretexto de escrever sobre a formação da Alemanha no século XIX, elabora um quadro da história européia pintado de modo tal que diferentes esferas da vida em diferentes nações formavam um conjunto de tendências convergentes e divergentes. Neste jogo formou-se a especificidade alemã. Droysen enfatizava que existiam diferenças entre as tradições intelectuais da Alemanha, França e Inglaterra mas todas se marcaram por uma libertação de princípios hierárquicos e teológicos do conhecimento. Na Inglaterra, o empirismo científico de Bacon e o empirismo dramático de Shakespeare eram a experiência de um homem abandonado e entregue à natureza, objetiva e subjetiva, sem nada que o sustentasse. O que poderia

parecer desesperador, na verdade, era para Droysen o que se mostraria na pintura holandesa do século XVII: “a alegria do aparecer” (*Erfreulichkeit des Scheinens*)¹⁹, possível em um mundo que, se está abandonado, pelo mesmo motivo também não se encobre com biombos. Vejamos o que ele diz sobre o impacto de Descartes e Lutero, representantes de culturas diferentes, mas que sinalizam ambos, de modo diverso, para a relação entre subjetividade e modernidade: “Esta certeza de si mesmo – ‘é necessário decidir por si’, como diz Lutero, como decididamente se direcionou contra o sistema hierárquico dominante”²⁰. O mais interessante, todavia, reserva Droysen para a sua análise da própria cultura alemã, através da qual Droysen fazia já a crítica do ideal fáustico. Ele jamais negará a diferença da formação alemã em relação à francesa ou inglesa, ou seja, para ele os alemães jamais serão empíricos como os britânicos e tampouco tão positivos na ambição legisladora dos franceses; os alemães ocupariam o “meio”, ou, se preferirem, seriam o símbolo da contingência e a figura da própria cisão: se o protestantismo, principalmente o luterano, será uma das principais marcas da subjetividade alemã, por outro lado o luterano Droysen não deixa passar em branco o fato dos três “líderes” da cultura alemã do século XVIII estarem longe dos púlpitos: Goethe, Kant e Wolff, “aqueles três guias da nossa cultura, e com eles uma grande parte de nosso nobre percurso, eram absolutamente estranhos ao cristianismo positivo; nós nos posicionamos, de modo muito peculiar, muito proximalmente à antiguidade pagã”²¹. E como entender, dentro de uma cultura fortemente luterana, a adoração pelo paganismo helênico? Falar de uma “cultura alemã”, organicamente derivada de Lutero, petrificada e unívoca, era para Droysen uma impossibilidade. Era uma cultura cindida, e mesmo sua maior alegoria, o mito de Fausto, não poderia representar a plena consciência de que esta cultura poderia ter de si mesma. Pelo contrário: o ideal de plenitude de Fausto não era endossado por Droysen. A passagem não é curta, mas merece ser citada.

"Sua dignidade ética é que ele não se esgotou de trabalhar e deixar agir em si tal força vital; saudável, forte, uno de corpo e alma, um homem pleno, poder-se-ia dizer, a imagem do homem natural em sua realização mais perfeita e nobre; ele é o fundamento de toda cultura humana pura e autêntica que fundou nosso desenvolvimento nacional; no meio da barbarização e deformação do mundo moderno, ele nos serviu de modelo. (...) Ele é o ápice deste direcionamento subjetivo, mas na medida que atinge o máximo de sua energia, ele acaba por sair dela. O novo Fausto é o que nos segreda tudo isso. Mas este Fausto é uma alegoria da reconciliação. Através de todas as círculos da vida se passa esta peça de tanto significado;

mas o Eu monádico, se ele espelha o mundo em si, não se livra de si mesmo; em sua paralisia ele não deixa de ser uma gota na torrente da humanidade."²²

Droysen então já será um crítico da autonomia do sujeito fáustico, por assim dizer, em sua pretensão de reconciliação – não há mais reconciliação possível. Podemos a partir daí ensaiar um encaminhamento do problema, deslocando o problema para a questão da responsabilidade. Naturalmente, não podemos entender a parcialidade do narrador como mera tradução de egocentrismo; mas sim como ambiente privilegiado de reflexão e questionamento de si mesmo.

(b) voltando à discussão sobre a narrativa, veremos que ela exhibe esta mesma preocupação. Será muito mais do que uma técnica de exposição; em seu conceito de narrativa, Droysen percebe um feixe composto por três tipos: a narrativa que se estrutura a partir da *confirmação* constante de uma idéia, uma outra forma de narrativa que apresenta a *configuração* desta outra idéia e uma terceira que precisa demonstrar a *metamorfose* do objeto a que se dedica. De acordo com Droysen, os objetos da primeira seriam *biográficos*, da segunda *monográficos* e da terceira, *catastróficos*. No objeto biográfico, que não necessariamente se confunde com uma vida biológica e individual, “nele permanece um fundamento substancial, que irrompe repetidamente nas mais profundas configurações da vida de um povo”²³. Já a apresentação feita monograficamente, ou seja, a que persegue a configuração de um determinado objeto histórico, não procura um mesmo pensamento em todas as suas variações, mas procura ver como ele se desenvolve e se complexifica. Sua premissa é a continuidade. Todavia, para Droysen, a forma mais elevada de narrativa é a catastrófica, na qual, assim como o drama, o historiador precisa dar conta da

*"luta entre existências relativamente justas, pensamentos relativamente verdadeiros, uma luta, sobre cujo percurso paira um pensamento superior (...) trata-se aqui de mostrar, exatamente como se dá na tragédia, de como a partir de luta de Titãs aparece um mundo e deuses novos. É assim que Êsquilo tece sua Oréstia, e Shakespeare seu MacBeth e seu Hamlet."*²⁴

Fundamental em uma narrativa é a percepção desta estrutura trágica, em que cada agente possui, como diz Droysen, uma verdade parcial – donde se explica o limite da explicação psicológica e da reconstrução das intenções dos agentes, ou seja, a ambição de ver em uma parte uma coerência que não se encontra mesmo no conflito a partir do qual se gerou o

próprio presente em que se encontra o historiador. A resposta encontrada em Droysen satisfaz apenas parcialmente: sim, não podemos mesmo pensar em uma idéia orgânica e natural de nacionalidade, em uma idéia sem fraturas. O que importa ressaltar é o seguinte: se a narrativa catastrófica é sobretudo a apresentação de forças que colidem entre si, podemos entender que, para Droysen, o Estado jamais será a instância capaz de resolver conflitos e, assim, ser o objeto de estudo da história, como queria Hegel.

*"Quando se vê o Estado somente como a idéia organizada do Direito, então ele se torna impenetrável, pois a essência do Estado é ser poder, abranger o poder público em sua totalidade. Mas, digam-me, o que lhe diz respeito quando falamos da igreja e escola, da economia e do comércio? Todos esses momentos podem alimentar ou diminuir o poder público, garanti-lo ou ameaçá-lo; e poder não é somente dinheiro e exército, o poder público não é somente força bruta."*²⁵

O Estado não seria capaz então de concentrar em si todas as demais esferas e instâncias, anulando-as. Se em Hegel o Estado era a dimensão no qual o homem participava, e não simplesmente obedecia de maneira distanciada, em Droysen será justamente por pensar que o homem participa da vida do Estado que necessariamente um relação mas fluida deverá ser pensada: se o homem participa do Estado reduzindo todas as suas atividade a ele, simplesmente ele passaria a ser, na visão de Droysen, um súdito. A participação não poderá, segundo Droysen, excluir a possibilidade de cada esfera (igreja, universidade, economia) poder se determinar, ou, ao menos, se reconhecer sobretudo como aquilo que é. Na verdade, o Estado se dissolve por meio delas, em um jogo de fluxo e contrafluxo. A dimensão representativa da história haverá necessariamente de levar tal aspecto em consideração.

*"Eu espero ter provado que é insuficiente limitar a exposição da área da história ao Estado, como se dissesse que só haveria uma forma de apresentação, a saber, a narrativa. E eu acredito, que a perspectiva na variedade das formas de exposição é de muitos modos rica e apropriada para eliminar um preconceito sob o qual a nossa ciência verdadeiramente padece."*²⁶

Poderíamos portanto pensar que a narrativa, entre Hegel e Droysen, muda pelo peso diverso atribuído ao pressuposto que a sustenta, a saber, o Estado. E que a parcialidade do narrador droyseano em momento algum será aquela sustentada pela ideologia do Estado nacional.

Enfim: se na primeira parte do estudo o objeto corria o risco de se dissolver em um amplo sistema filosófico que o sustenta, agora o risco trafega pela

mão oposta: ainda que se compreenda que a parcialidade do sujeito narrador não seja a do ideólogo do Estado nacional, não seria esta parcialidade justamente a do indivíduo liberal, e, assim, a narrativa não corre o risco de ser transposição de uma individualidade encapsulada e pré-existente?

A quem serve a história, então? Quando Droysen pensa em autonomia da história, ou seja, quando pensa como a história pode contribuir para um cenário que não explica ou compreende tudo que desafia, permanecendo sem encaminhamento conseqüente, ele está sobretudo levantando a questão da necessidade da história, e não de sua possibilidade de se configurar desta ou daquela maneira, como se de antemão ela já fosse possível. Assim, estamos tentando captar em Droysen a angústia de um pensamento que pretende mostrar que a história é necessária. Sua teoria ultrapassa a radiografia que pretende perceber o *como* da história, mas sim como algo que busca sua motivação central, sua instância última de decisão. A passagem abaixo, retirada de *Die Einleitung der Vorlesungen über Alte Geschichte* (1846/47), é decisiva para o prosseguimento da discussão:

"(...) entre a natureza e a história há um intervalo obscuro, em que a lei da autonomia espiritual ainda não se iniciou, e sobre o qual já cessou de vigorar a rigidez da lei natural. Aqui se localiza aquela esfera de contingências, aquela esfera de fatos incompreensíveis (como quer que nosso conhecimento possa denominá-la), que sempre e sempre permanecem determinantes, direcionadores em seus efeitos, permanecendo velado para o mais profundo 'Por quê?'"²⁷

Em um momento, Droysen fala da parcialidade inerente ao ser humano; admitindo que a relação entre sujeito e objeto não é dicotômica, e que se processa em uma mútua-determinação, a passagem acima citada nos fornece uma pista valiosa: a contingência é um evento que não se identifica com a vontade da imaginação, tampouco com uma ordem superior, que, mesmo não tendo sido criada pelo Homem, pode ser por este reconhecida e decodificada. Escapa pois à imaginação e à cognição. Voltamos pois ao momento inicial da discussão, em que tentávamos mostrar que a contingência é mais do que uma pura materialidade. O que significa e a que aponta esta contingência que não sinônimo de livre-arbítrio, tampouco resultante de uma lei necessária? Temos em mãos um problema, cuja solução pode ser pensada a partir da idéia de tragédia.

Isto aponta para um aspecto decisivo: a idéia de história como "totalidade relativa" não pode ser pois reduzida a uma tarefa epistemológica: é necessário dar-lhe uma face ética, sem a qual nos quedamos na aporia entre o sujeito narrador e parcial e a totalidade que ele procura englobar.

O problema mostra, pois, suas reais dimensões quando percebemos que o princípio construtivo do objeto histórico, se por um lado se viabiliza pela

narrativa, por outro não o será através de uma pura expressividade subjetiva da mesma. Ao falar da dimensão catastrófica da “narrativa”, ele indica que o elemento trágico poderá ser decisivo no processo de construção de sentido na historiografia. Será este elemento que tornará mais universal a narrativa, sem que a mesma, porém, desapareça em uma ampla arquitetura filosófica.

A marca trágica: a totalidade relativa das forças éticas

Nas duas etapas argumentativas que desenvolvemos até o momento, percebemos que, para Droysen, a parcialidade não adquire significado como fragmento, mas sim como objeto construído a partir do sujeito que sempre se altera em sua relação com o próprio objeto. Como seria possível compreender esta particularidade como um sinal de totalidade que, por sua vez, ainda não deve revelar-se completamente, esgotando-se nesta particularidade?

Lembrando o que nos diz Raymond Williams, na época liberal

"(...) todo o sentido de “acidente” modificou-se. Destino ou Providência antes estavam além do entendimento humano, de modo que aquilo que o homem via como acidente era de fato desígnio, ou um tipo de evento especialmente limitado fora desse desígnio. O desígnio de qualquer modo estava incorporado em instituições, por meio das quais o homem podia esperar chegar a um acordo com ele. Mas quando há a idéia de um desígnio, sem instituições específicas ao mesmo tempo metafísicas e sociais, a alienação é tal que se enfatiza e amplia a categoria de acidente até que essa venha a incluir quase todo o sofrimento real, especialmente o que é efeito da ordem social não-metafísica existente.”²⁸

A crítica de Droysen ao Estado como objeto privilegiado da História indiscutivelmente ecoa as palavras de Williams. O Estado não é mais o símbolo através do qual o desígnio se expressa. Todavia, ao examinar a idéia droyseana de forças éticas podemos perceber que a dissolução específica do Estado não implica a alienação completa e solitária, na qual a desagregação objetiva das condições sociais impede radicalmente a compreensão do próprio sofrimento. O que um historiador marxista como Williams entende como acidente aparece em Droysen, um liberal luterano e nacionalista, como o significado radical da experiência da particularidade. O seguinte trecho de Droysen será capaz de demonstrar o caminho que pretendemos seguir:

"A imagem semelhante da eternidade para o homem é o instante, o presente, e quando a observação histórica compreende o passado a partir da plenitude viva do presente, então ele não tem de fato o ponto de vista absoluto, mas um ponto de vista relativo e elevado”²⁹.

Nesta passagem Droysen se esmera na arte de construir oxímoros. Como é possível um ponto de vista que seja relativo e elevado? Reformulando: não é porque ele reconhece que é situado historicamente que ele deixa de ser capaz de abstrações. Em questão está algo mais do que simplesmente um problema epistemológico; está na verdade a desconfiança de Droysen que o Estado seja capaz de ser uma instância neutra. Ou seja, quando Droysen fala que não há uma instância histórica que seja privilegiada em si para o estudo da história, ele está dizendo que nenhuma instância histórica é moralmente justa o suficiente para que nela sejam resolvidos os conflitos que existem no corpo do objeto que se estuda. Mesmo sem esta possibilidade de justiça, Droysen falará em uma dimensão ética. Como será possível tratar dela sabendo desde o início que uma justiça neutralizadora não é possível?

O encaminhamento da questão encontraremos na parte sistemática da *Historik*. Nela, acreditamos que Droysen esquadrinha tipologicamente as regiões da vida humana, convocando-as para participar do mundo histórico, como quem deseja construir um sistema para que não possibilite uma atitude presunçosa de que tal ou tal manifestação do espírito humano seja, no final, o melhor meio para conhecer o homem. Este é um ponto decisivo, pois é nele que veremos que a ampliação do campo de objetos da investigação histórica não significa exatamente uma ampliação objetiva, **mas sim a abertura de possibilidades de identificação da marca trágica de cada época.**

Ao conjunto de formas de vida humana que podemos ver em conjunto Droysen denomina de forças éticas (*sittliche Mächte*): estas se dividiram em três grandes grupos, a saber; as forças naturais, ideais e as forças práticas. A estrutura dialética, por mais que Droysen tente afirmar seu caráter puramente didático (ainda que este seja valioso), é inegável. A forma de seu próprio argumento, neste sentido, nos parece indicar algo mais do que simples didatismo. Para Droysen, as generalidades naturais são as que determinam o homem de maneira mais substancial e inalterável, como, por exemplo, o seu próprio corpo. Estas generalidades também são expostas por Droysen através de uma subdivisão em quatro camadas, que seriam família, ancestralidade³⁰, povo e etnia. O exemplo da família é claro: sim, ela pode ser objeto de estudo da história, para espanto de muitos em sua época, mas não exatamente como curiosidade particular. Trata-se de ver como histórico o que julga-se natural e dado. Afinal, conforme exemplifica Droysen³¹, como deixar de entender a monogamia separada da civilização cristã, ou a poligamia dos princípios do islamismo? Como não ver formas primitivas de divisão do trabalho na própria família? Da mesma maneira, veremos que a idéia de povo, a princípio “natural” e dada, na verdade se explica historicamente. O que Droysen pretende dizer é: não se tome por simples o que é complexo, natural o que desde sempre é histórico.

O exercício será aplicado nas forças ideais, a saber: a linguagem, a arte, a verdade e o sagrado. Droysen fará questão de mostrar como a linguagem depende dos sentidos, ainda que não seja mera reação aos estímulos provocados no exterior. A linguagem encontrará na arte uma forma de concreção que será por sua vez uma “materialização” do que seria de outra maneira impossível de ser articulado. Importa menos aqui tratar do significado de arte em Droysen, mas sobretudo ressaltar que a esfera “ideal” da linguagem necessita da obra de arte concretizada para que seja historicamente presente; e, vale dizer, a obra de arte é mais do que um pensamento embelezado; é, segundo Droysen, uma obra de imaginação e fantasia sem a qual a linguagem não teria outra maneira de se fazer presente. Todavia, nem a arte, como meio concreto de expressão, nem a linguagem idealizada como uma pura gramática purificada de sentimentos, serão a forma acabada do objeto histórico. É necessária mais uma esfera ideal: a verdade. Neste momento, Droysen novamente tenta escapar da dualidade subjetividade-objetividade, demonstrando que

*"não está nas coisas exteriores a verdade; tampouco está a verdade na nossa percepção sensível (...) Somente quando o Eu se liberta desta mudança e destas peripécias secundárias e reflexivamente se põe, reconhecendo-se como tal e se pensando como tal, como um novo começo, inicia-se o devir da verdade"*³².

De alguma maneira, podemos notar uma tríade formada a partir da linguagem, que se completaria com a arte e a verdade, suas duas configurações possíveis. A linguagem de alguma maneira é análoga, ou mesmo idêntica, ao movimento da própria estrutura do pensamento histórico, a saber, aquele que oscila entre subjetividade e objetividade, sem que definitivamente se deixe reduzir a qualquer um dos dois pólos. Na verdade, é necessário superar esta polaridade: “Na linguagem, pode-se dizer, o espírito subjetiva o mundo; ele também precisa de uma forma, para que possa simultaneamente se objetivar no mundo”³³, diz Droysen. Ou seja, compreender o mundo já é também atribuir ao mesmo mundo um sentido que ele, objetivamente, não dava imediatamente. Entra neste momento a esfera do sagrado – é ela que, segundo Droysen, é capaz de sustentar este câmbio instável com o mundo: “A convicção, de que não se é uma particularidade acidental, mas sim que se é algo que se mantém no todo e que nele se está seguro; logo, essa convicção mais elevada de si mesmo e as condições da mesma – isto é a fé”³⁴.

O elemento decisivo não é conceptualizar, mas, sobretudo, mostrar como tais regiões ideais da história se concretizam; assim, a linguagem era concretizada na arte (mais do que no pensamento), mas a possibilidade de

sustentar os dois pólos se dava nas religiões. Tal definição de fé deverá ser percorrida, diz Droysen, ao longo das religiões e nas comunidades que lhes servem de corpo. É imprescindível a consideração das “expressões da fé”. Isto feito, Droysen terá se satisfeito com o obtido, conquanto que se perceba o movimento fundamental: tanto na dimensão das esferas naturais como na dimensão das esferas ideais, é função do modo de pensar histórico que se perceba que nem tanto as primeiras deixam de ser históricas mesmo quando parecem ser estáveis e imutáveis, assim como as segundas, abstratas, necessitam necessariamente de um corpo, de um símbolo, de uma expressão visível e tangível. Daí Droysen ver, na exposição das forças éticas da vida, de um terceiro nível: as generalidades práticas. São elas que serão capazes de, como deseja Droysen, unir o natural e o ideal.

As generalidades práticas dividem-se em três: o Bem-Estar, o Direito e o Estado. Somente a alocação do Estado como mais uma dentre as generalidades indicaria que, em Droysen, ele não é o motor decisivo da história. Aqui consideraremos sobretudo a primeira e a última – Droysen se mostra bastante satisfeito com o que se encontra em Montesquieu, cujo *Espírito das Leis*³⁵ seria suficiente para mostrar as raízes complexas das leis, que seriam compreendidas historicamente para além da vontade de legisladores e vigilância do Estado.

O Bem-Estar, segundo Droysen, encontraria sua máxima expressão na sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Dentro da sistematização da sociedade civil, Droysen destaca dois aspectos: trabalho e equilíbrio (*Ausgleichung*). Já sobre o trabalho, diz ele que será a sua forma de organização e estratificação que determinará uma determinada ordem política em sua cristalização e forma.

*"Na história do trabalho encontra-se a essência da estratificação; pois ele surge da oposição de trabalho e não-trabalho, segundo as diferenças dadas entre trabalho físico e intelectual, trabalho público e privado. A essência estratificada é muito pouco determinada pelo Estado, antes mesmo a sociedade tem uma determinada participação na formação e reformulação do Estado."*³⁶

Mais ainda: Droysen critica ferozmente a tendência nacionalista de estudar historicamente a economia, e já nos finais da década de 50 do século XIX, observa que limitar-se ao estudo da *Volkswirtschaft*, da economia popular e nacional, por assim dizer, seria deixar de perceber que não é o Estado nacional o elemento determinante no equilíbrio econômico; dele só dá conta uma perspectiva cosmopolita.

*"Para a produção de bens e sua circulação, valem todas as fronteiras, menos as nacionais e políticas; é uma das tarefas mais interessantes, certamente ainda não completada, demarcar as regiões da terra e do mar de acordo com suas regiões econômicas."*³⁷

Ao tratar propriamente do Estado, Droysen evita descrever um governo ideal, contentando-se em sugerir que o Estado seja visto historicamente em suas funções específicas de cada época, e que sobretudo seja observado que o principal motivo de estudar o Estado seja o de ver as formas que o poder assume e como funciona – e isto, bem observa Droysen, não é exclusividade do Estado: “Aqui temos a violência eclesiástica, que toma para si parte da violência pública, que pretende dominar completamente as almas; acolá estão as artes e as ciências, que têm o poder das idéias, a iniciativa da vida espiritual; mais adiante a vida material produz as grandes desigualdades sociais.”³⁸

Chegamos ao momento decisivo: na impossibilidade de ser o Estado o objeto privilegiado da História, entram em cena as forças éticas, que, segundo Droysen, se organizam em uma determinação mútua. O vigor de uma determina o jogo de forças, assim como a sua decadência terá conseqüências. Cabe à história demonstrar justamente a dimensão trágica de cada instante da existência humana. Em um belíssimo texto, Raymond Williams demonstra a experiência trágica em *Anna Karênina*, de Tolstói, como uma experiência que une o instante e o universal: “Desenvolver-se em qualquer âmbito é começar a desenvolver-se em todos os âmbitos; mas toda rejeição, toda fraqueza, igualmente, acha um caminho que deságua na corrente da vida”.³⁹ E pensar o oposto significa marcar uma divisão intransponível entre o social e o individual, entre o todo e as partes. E este jogo de mútua determinação das forças éticas só ganha sentido se levarmos em conta a sua dimensão trágica. O instante se revela como culpa, ou seja, como consciência que está indissociavelmente ligada a atos que ela mesma, empiricamente, não cometeu. Mas nem por isso deixa de ser responsável por eles. A noção de presente, em Droysen, não significa um isolamento orgulhoso, mas antes o momento em que o peso do passado se revela e se organiza. É a contingência, o acaso cuja imprevisibilidade empresta sentido ao que lhe antecedeu. Entender o que é a contingência é tarefa difícil, tanto mais quando enraizada em uma experiência comum a todos os homens, não sendo de posse exclusiva dos profissionais de história:

"O homem ilumina o seu presente com um mundo de lembranças, lembranças jamais arbitrárias, caprichosas, mas lembranças tais que sejam um desdobramento e significação daquilo que ele possui em si e em torno de si como resultado dos tempos passados; ele tem esse momento primeiramente de modo imediato, sem reflexão; ele os tem, como se não os tivesse, e somente quando os observa e os traz à consciência, reconhece o que dele neles existe, a saber, a compreensão de si mesmo e seu condicionamento e determinação imediatos.

*Ele nada seria sem eles, (...) e somente com este reconhecimento adquire conteúdo e profundidade. (...) com esta percepção profunda, Êsquilo faz Prometeu dizer que fez os homens enxergarem, quando somente viam, e escutarem, quando somente ouviam."*⁴⁰

A idéia de presente nesta passagem está impregnada pela sensação de fugacidade e ausência de sentido, mas afirma desde o início a sua superação e assimilação: se assim não fosse, a contingência limitar-se-ia a ser de fato pouco mais do que o absurdo. Todavia, o presente já não está inteiramente destacado do passado que o forma e soçobra se largado a si mesmo. Em sua fugacidade e vanidade, o presente somente adquire sentido somente se “reviver os passados ideais”, e, assim, o presente não pode servir como fonte de si mesmo, precisando necessariamente da *mediação* através do passado para que possa adquirir consistência, e, assim, “tornar presente aquilo que foi”. De alguma maneira, podemos falar neste caso em uma perda de inocência: não queremos soar dramáticos, mas sobretudo trata-se aqui, neste trecho de Droysen, de uma consciência do lugar do homem, ainda que por vezes seja de um (primeiro) estranhamento da terra que o envolve e circunda, um distanciamento decisivo daquilo que era próximo, dado e seguro. E a caracterização da culpa dependerá ainda de Hegel: em um momento da **Fenomenologia do Espírito**, em que Hegel trata da culpa e sua relação com a eticidade (*Sittlichkeit*), o filósofo chega brilhantemente à definição da ação como culpa – mas não já da ação como um deslocamento físico propriamente dito, mas sobretudo como aquilo que é, em si mesmo, modificação, tal como o ato prometício descrito por Droysen mais acima.

*"(...) está à espreita da consciência-de-si ética uma potência avessa-à-luz que, quando o fato ocorreu, irrompe, e a colhe em flagrante. (...) O ato é isto: mover o imóvel, e produzir o que antes só estava encerrado na possibilidade; e com isso unir o inconsciente ao consciente, o não-essente ao ser. Nessa verdade, o ato surge assim à luz do dia – como algo que está unido um elemento consciente a um inconsciente, o próprio a um estranho"*⁴¹.

O ato será sempre ato culpado, segundo Hegel, que terá antes da passagem acima escrito que “o agir mesmo é (...) cisão, [que consiste em] pôr-se para si mesmo (...) Inocente, portanto, é só o não-agir – como o ser de uma pedra; nem mesmo o ser de uma criança é inocente”⁴². Podemos então dizer que a consciência histórica, para Droysen uma consciência prometícia, equivale à definição de ato que encontramos acima em Hegel. O que mais

salta aos olhos na passagem de Droysen lida à luz de Hegel é a ênfase na responsabilidade que a própria lembrança desperta. Ter se utilizado de Êsquilo ilustra o surgimento desta consciência histórica que busca escapar da fugacidade. Seu acerto resulta da obra do tragediógrafo sempre haver sido vista como uma formidável representação da consciência histórica culpada. Ainda na década de 30, Droysen dirá sobre Êsquilo:

*Suas tragédias não começam, como noutros poetas, com uma bela paz que é depois desestabilizada por um infortúnio. O que precede suas tragédias é um constrangimento obscuro, latente, que se agarra nas raízes da vida (...) O conteúdo de suas tragédias não é um fato puro, mas sim o desvelamento do mistério de que o homem nasce culpado e vive com a culpa. Esta culpa é a existência que se quer pertença de si mesma, é a liberdade e a ação.*⁴³

A passagem sobre Êsquilo é uma antecipação do que Droysen diria mais de vinte anos depois na *Historik*: o desvelamento do mistério é a revelação da culpa que sabe que nada seria sem o passado que a determina, ainda que a culpa seja fruto somente da reflexão. A culpa é algo que se elabora no próprio processo de pesquisa dado na descoberta da estrutura heterogênea das forças éticas: há uma mútua determinação entre tais forças, um processo de reconhecimento de uma a partir da outra, jamais uma mera conexão que se estabelece a partir de unidades pré-estabelecidas, como se fosse simples soma de fatores. Fundamental, portanto, é ressaltar o que há de **positivo** na culpa em Droysen: existência que se quer pertença de si mesma, e que, por esta razão, torna-se eterna em seu instante. Instante, em Droysen, não é sinônimo de imediatividade, mas algo diverso: é o momento em que uma estrutura maior se revela, sendo que tal revelação jamais seria possível sem o surgimento imprevisível, e portanto, irracional, deste momento. E, neste sentido, há a busca da liberdade, da autodeterminação, e, portanto, da totalidade; mas esta substancialidade de cada época não está previamente dada. Deve ser dada através de uma necessária mediação com outras épocas. Adquire-se assim o sentido de uma totalidade relativa.

Conclusão

Como compreender, então, o sentido da totalidade relativa? À História não cabe a imersão de um determinado objeto em um estranho líquido chamado “historicidade”, como se se tratasse de uma simples fusão de substâncias. A rigor, o problema é mais profundo e mesmo Droysen é parte dele, ainda que tenha também pensado a respeito ao buscar um método que procurasse contemplar a singularidade e a totalidade. Sobre tudo na cultura alemã, este duelo é travado com mais virulência. Se, por um lado, Droysen é herdeiro da tradição “fáustica” do idealismo alemão, a saber, a dos grandes

sistemas de Hegel, Fichte e Schelling, por outro lado, já está inserido em um ambiente científico de especialização, razão pela qual percebia o movimento que desaguarda, setenta anos depois, em um texto da qualidade de “Ciência como vocação”, no qual Max Weber⁴⁴ vincula conhecimento científico à especialização, sem todavia dar à especialização a possibilidade de se atingir sabedoria política ou conhecimento absoluto. Neste caminho, o asseguramento da autonomia científica não é acompanhado pela onisciência.

É imperioso, todavia, escaparmos da fácil dicotomia em que ambos os lados se acusam: de um lado, ainda que exista na filosofia o risco do dogmatismo pretensioso de representar arrogantemente a superioridade de seus axiomas, o filósofo se torna indispensável quando deixa em um canto a máscara do “sabichão”, imortalizado por Eça de Queiroz no patético Conselheiro Acácio, e exerce a obsessão hegeliana de questionar permanentemente sua própria essência. De outro lado, o especialista descrito e defendido por Weber não se identifica com aquilo que José Ortega y Gasset entendia como “barbárie da especialização”⁴⁵, ou seja, o simples fato de ser um cientista conhecedor de uma parcela da realidade não lhe outorga o estatuto de sábio. Na crítica penetrante de Ortega, o especialista, por conhecer muito bem sua porciúncula do universo, torna-se um “sábio-ignorante”, pois não reconhecerá sua deficiência de conhecimento em áreas que não domina; pior, não somente deixa de experimentar seu limite a partir da prática especializada, bem como, nos lembra o filósofo espanhol, não admitirá especialistas em outras áreas. Para o historiador, a sua especialidade haverá necessariamente de mostrar sua marca trágica; do contrário, tornar-se-á um representante máximo da “barbárie especializada”. O embate haverá de ser rico caso seja travado entre Fausto e o cientista weberiano; por outro lado, perderemos seu potencial se ele ocorrer entre o “sábio-ignorante” e o Conselheiro Acácio.

Façamos pois a nossa parte: Droysen torna-se um objeto fascinante, justamente porque sua compreensão da particularidade, desde que entendida sob o signo do trágico nos permite ver que a experiência específica pode não ser o microcosmo de Fausto, mas também não é um rabisco sem sentido. Da mesma maneira que, para se ter noção de desordem e acidente, é fundamental que compreendamos previamente o que sejam ordem e lei, a idéia de particularidade em Droysen é a senha da possibilidade de que possamos marcar a nossa diferença entre estas duas esferas, e, muitas vezes, a própria possibilidade de chegarmos ao sentido da experiência da particularidade.

Notas

¹ Professor Adjunto do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia.

² SCHORSKE (2000:243)

³ “Na prática, o objeto da história é tudo ou nada, pois a história pode imprecisamente declarar tudo ou nada como seu objeto. Nada vai contra a perspectiva histórica. Já é em si significativo que a história “como tal” não tenha objeto (...)” KOSELLECK (2000:301)

⁴ DROYSEN (1977:23)

⁵ DROYSEN (1977:3-4)

⁶ DROYSEN (1977:5)

⁷ Ibidem.

⁸ HEGEL (2002:35)

⁹ DROYSEN (no prelo: 93) Pela generosa concessão dos originais do segundo volume da *Historik*, inédito mesmo na Alemanha, faço questão de expressar minha gratidão ao professor Jörn Rüsen.

¹⁰ DROYSEN, J.G. (1977:35)

¹¹ HEGEL (2002:80)

¹² DROYSEN (1977:20)

¹³ KOHLSTRUNK (1980:20)

¹⁴ CASSIRER (2001:69) Ainda que Ernst Cassirer trate especificamente de Nicolau de Cusa, não hesitamos em transpor a frase para o contexto do século XIX, dada a agudeza da formulação.

¹⁵ DROYSEN (1977:217)

¹⁶ DROYSEN (1977:233)

¹⁷ DROYSEN (1977:235-236)

¹⁸ SCHULZ (2001:570)

¹⁹ Cf. DROYSEN (1917:94)

²⁰ DROYSEN (1917:103)

²¹ DROYSEN (1917:127)

²² DROYSEN (1917:123)

²³ DROYSEN (1917:243)

²⁴ DROYSEN (1917:246)

²⁵ DROYSEN (1917:276)

²⁶ DROYSEN (1917:280)

²⁷ DROYSEN (no prelo: 71)

²⁸ WILLIAMS (2002:75-76)

²⁹ DROYSEN (1977:254)

³⁰ Devemos salientar que a tradução por ancestralidade é controversa. Droysen utiliza termos em alemão (*Geschlecht e Stammung*) que não encontramos em português. Gênero é termo perigoso, pois tomado pelos estudos culturais e pós-modernos especializados em estudos sobre as mulheres e minorias sexuais. *Stammung* refere-se a uma ancestralidade de cunho quase sangüíneo; todavia, a tradução por cosangüineidade daria ao termo uma conotação biológica indesejável e incoerente com o pensamento do próprio Droysen.

³¹ DROYSEN (1977:295-297)

³² DROYSEN (1977:325-326)

³³ DROYSEN (1977:329)

³⁴ DROYSEN (1977:330)

³⁵ DROYSEN (1977:353-355)

³⁶ DROYSEN (1977:345)

³⁷ DROYSEN (1977:351)

³⁸ DROYSEN (1977:357)

³⁹ WILLIAMS (2002:173)

⁴⁰ DROYSEN (1977:10)

⁴¹ HEGEL (2002:325)

⁴² HEGEL (2002:323).

⁴³ DROYSEN (1894:280-281)

⁴⁴ Em todo o seu texto “Ciência como vocação”, Weber desvincula o conhecimento científico de uma série de atribuições que lhe foram historicamente impostas: verdade (Grécia antiga), sagrado (Idade Média), beleza (renascimento) e emancipação (Ilustração). Na época da técnica, o conhecimento almeja apenas a superar a si mesmo, e, assim, exhibe seu movimento autofágico.

⁴⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET (1987:121-126)

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DROYSEN, Johann Gustav. **Historik**. Editado por Peter Leyh. Stuttgart; Bad Canstatt: Fromann-Holzboog, 1977.

DROYSEN, Johann Gustav. **Historik**: Historische-kritische Ausgabe. Band 2. Editado por Peter Leyh. No prelo.

DROYSEN, Johann Gustav. **Kleine Schriften zur Alten Geschichte**. Leipzig, 1894.

DROYSEN, Johann Gustav. **Das Zeitalter der Freiheitskriege**. Editado por E.E. Lehmann. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1917.

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

KOHLSTRUNK, Irene. **Logik und Historie in Droysens Geschichtstheorie: Eine Analyse von Genese und Konstituizionsprinzip seiner ‘Historik’**. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.

KOSELLECK, Reinhart. Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft. In: _____. **Zeitschichten: Studien zur Historik**. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

SCHORSKE, Carl. A História e o estudo da cultura. In: _____. **Pensando com a história: Indagações na passagem para o modernismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCHULZ, Walter. **Philosophie in der veränderten Welt**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.

WEBER, Max. Ciência como vocação. In: _____. **Metodologia das ciências sociais**. Parte 2. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1995.

WILLIAMS, Raymond. **Tragédia moderna**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

