

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º29 | 2006

João Maria André  
Edmundo Balsemão Pires  
Alexandre Franco de Sá  
Nuno Venturinha  
Pedro Spinola Pereira Caldas  
Bernardo Ferreira  
João Madeira

# O LIMITE DO HISTORISMO: JOHANN GUSTAV DROYSEN E A IMPORTÂNCIA DO CONCEITO DE *BILDUNG* NA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA ALEMÃ DO SÉCULO XIX

PEDRO SPINOLA PEREIRA CALDAS<sup>1</sup>

## Resumo

Este artigo pretende, a partir do pensamento de Johann Gustav Droysen, compreender a consciência histórica alemã para além das fronteiras impostas pela historiografia. Para que isto seja possível, este artigo pretende mostrar o limite do conceito de Historismo, provando que a ideia de *Bildung* (formação) é mais apropriada para compreender o cerne de uma função formativa da história consciente de sua própria historicidade.

## PALAVRAS-CHAVE

*Bildung* – consciência histórica – historiografia alemã.

**Abstract:** Through Johann Gustav Droysen's work, this paper aims to understand the german historical consciousness beyond the boundaries imposed by the historiography. In order to achieve this goal, this paper tries to set the limits of the concept of Historicism, proving that the idea of *Bildung* (formation) is more suitable to understand a formative function of history which is conscious of its own historicity.

---

<sup>1</sup> Professor do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (Minas Gerais/Brasil), onde também é investigador do Núcleo de Estudos em História Social da Arte e da Cultura – NEHAC.

## KEYWORDS

*Bildung* – historical consciousness – german historiography.

Ao menos no que diz respeito ao conceito de história, o século XX manifesta uma curiosa idiossincracia, a saber: a de se considerar a consciência crítica definitiva sobre a validade da história. Desconsiderada como processo de decadência e desilusão de uma civilização, ou desacredita logicamente como conhecimento científico, por todo canto a história conheceu mais detratores do que simpatizantes. Em artigo interessante, Hayden White mostra que muitos autores importantes, como Heidegger, Jünger, Sartre e Camus, sentiam a história como fardo: “(...)o problema não era como o passado devia ser estudado, porém se devia de fato ter sido estudado”<sup>2</sup>. O fardo é sentido, e disto sabe H.White, desde Nietzsche. Mas este era filósofo, tal como os demais também não eram historiadores. A estes, ainda lhes pesa a acusação de ingenuidade. Tais autores não estão despidos de razão, pois é bastante comum testemunhar que a historiografia costuma atirar no próprio pé. Em livro amplamente lido, o historiador Eric Hobsbawm afirma: “A destruição do passado (...) é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem. Por isso, os historiadores, cujo ofício é lembrar o que os outros esquecem, tornam-se mais importantes que nunca no fim do segundo milênio.”<sup>3</sup> Curiosamente, Hobsbawm parece estar falando de uma profissão nova, de uma ciência recentíssima e ainda dependente de umas poucas pesquisas seminais. Em se aceitando a premissa de que os homens, sobretudo os mais jovens, vivem em um presente contínuo, seria o caso de, sobretudo, chamar às ordens o próprio historiador, que teria fracassado em sua função de mostrar à sociedade as profundas raízes da vida contemporânea.

Isto posto, seria interessante se o leitor contemporâneo, mesmo o mais desgarrado do passado, se transpusesse por um instante para o longínquo semestre de verão de 1857 da Universidade de Jena, onde um professor fez aos seus poucos ouvintes a seguinte pergunta: “Por que é importante instruir-se sobre o passado?”<sup>4</sup> Seu enunciador é o historiador Johann

<sup>2</sup> WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 1994. p.50.

<sup>3</sup> HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX. 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.13.

<sup>4</sup> DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. Ed. Peter Leyh. Stuttgart; Bad-Canstatt: Fromann-Holzboog, 1977. p. 256.

Gustav Droysen (1808-1886), um dos maiores nomes da historiografia alemã. Não pretendemos, neste estudo, atribuir ao historiador uma consciência de seu ofício que outros acadêmicos lhe negam, mas de perceber que a crítica à história, ou à existência de um sentido histórico em si, não elimina a possibilidade de que se empreste sentido à própria historicidade. A leitura de Droysen, feita sob a sombra das críticas formuladas desde Nietzsche, sobretudo se tomar como parâmetro o conceito de *Bildung* (“formação”, ou, como alguns preferem, “cultura”), é um bom caminho para que se pense o problema da dimensão formativa da história<sup>5</sup>. A partir de Droysen, inclusive, teremos a possibilidade de não somente propôr uma outra chave de leitura para a consciência histórica do século XIX, mas também a de perceber que, se a crítica à história não necessariamente é acompanhada pelo seu total descrédito, também a constatação de uma vida desapegada de suas raízes não é enunciada irremediavelmente.

Escapamos de conceitos mais habituais, como *Geschichtsphilosophie* ou *Historismus*, por uma razão: não há um tratado sistemático sobre a *Bildung*. Se não faltam estudos acadêmicos sobre o tema<sup>6</sup>, por outro lado, a simples menção do conceito não é acompanhada pela menção a um

---

<sup>5</sup> O problema pode ser encontrado em vários momentos. Para dar um exemplo ao leitor: o crítico e teórico da literatura Hans-Ulrich Gumbrecht, alemão de nascimento e cidadão estadunidense por opção, escreveu, em livro ainda recente, que os historiadores devem, e de uma vez por todas, lidar com o fato inquestionável de que não se pode aprender com a história. Ver em GUMBRECHT, Hans-Ulrich. Depois de aprender com a história. In: \_\_\_\_\_. *Em 1926: Vivendo no limite do tempo*. Traduzido do original em inglês por Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999. Ora, disto já bem sabia Jacob Burckhardt, que deixa claro que a história pode nos tornar mais “sábios”, mas jamais “mais inteligentes” (ou seja, no sentido de ter desenvolvido uma cognição prática) e que a mesma só pode ser compreendida pela “contemplação”, e de maneira alguma como um instrumento que nos permitirá obter algum fim pragmaticamente almejado. V. BURCKHARDT, Jacob. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart: Kröner, 1978. p.10. O que me causa espanto é justamente esta insistência em afirmar suas próprias teorias a partir da premissa de que todos os demais autores padecem de ingenuidade teórica.

<sup>6</sup> Para uma introdução ao tema, sugiro dois estudos eruditos e úteis, mas nem sempre inspirados: BOLLENBECK, Georg: *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. e BRUFORD, W.H.: *The German tradition of self-cultivation. 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*. London: Cambridge University Press, 1975. Com muito mais proveito podem ser lidos: KOSELLECK, Reinhart. Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung. In: \_\_\_\_\_. (org.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990; MORETTI, Franco.



autor canônico – diferentemente do que sucede com a palavra “fenomenologia”, por exemplo, que atrai imediatamente o nome de Edmund Husserl. Na realidade, são muitos os autores que poderiam ser escolhidos para tratar do conceito de *Bildung*, dentre os quais apontaria Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt, Goethe e mesmo Hegel. Pretendo aprofundar o que um inspirador trabalho de Ulrich Muhlack<sup>7</sup> apenas constatou, a saber: o enfraquecimento da idéia de formação histórica, que se debilitara durante o percurso que a levaria do apogeu vivido com Wilhelm von Humboldt e Goethe à condenação em Nietzsche e Burckhardt. E, como já insinuamos, este arco traçado por Muhlack compreende autores cujas diferenças entre si só são superadas pela sua criatividade. Presente na literatura, na filosofia, na historiografia e mesmo nas ciências naturais, o termo *Bildung* permite que se possa estabelecer uma ponte entre várias áreas do conhecimento (história, filosofia, literatura, artes, teologia, entre outras) em uma época de estratificação crescente e inexorável do conhecimento. O objetivo deste estudo consiste em, após comprovar a abrangência restrita do conceito de *Historismus*, pensar a consciência histórica alemã do século XIX a partir da *Bildung*.

## 1. O Limite do Historismo

Como destacamos no princípio do estudo, o século XX concentra-se excessivamente em suas próprias crises. Considero prudente, portanto, abordar a recepção que o conceito de história do século XIX alemão obteve no século XX. Não causará espanto algum se afirmar que a idéia predominante de história, no contexto aqui delimitado, é aquela determinada pelo conceito de Historismo (*Historismus*)<sup>8</sup>. Sendo impossível resumir as diferentes definições em torno deste conceito, propomos que o

---

*The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*. Traduzido do original em italiano por Albert Sbragia. London: Verso, 1987. Recomendo também o verbete sobre o conceito: VIERHAUS, Rudolf: “Bildung”. In: BRUNNER, O; CONZE, W; KOSELLECK, R. (orgs.) *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1/ A-D. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.

<sup>7</sup> V. MUHLACK, Ulrich. *Bildung zwischen Neuhumanismus und Historismus*. In: KOSELLECK, Reinhart. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert: Bildungsgüter und Bildungswissen*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

<sup>8</sup> Optamos pela tradução por Historismo para que sejam evitadas confusões com a obra de Karl Popper, *A Miséria do Historicismo*, na qual o conceito de Historicism aparece em um sentido idêntico ao de “filosofia da história”. E, para o assunto em questão, a obra de Popper não é relevante.

mesmo seja pensado de duas maneiras: primeiramente, como forma especificamente alemã de se pensar a história, baseada em uma idéia de crescimento orgânico, e portanto singular, não somente da própria história alemã mas da maneira como este crescimento foi historicamente interpretado. É a interpretação mais clássica, que tem em Friedrich Meinecke seu principal representante<sup>9</sup>. Alguns críticos do historicismo, como Georg Iggers<sup>10</sup>, por exemplo, a utilizam como referência para afirmar que teria sido este nacionalismo histórico e anti-iluminista um dos responsáveis, mesmo que involuntariamente, pela ascensão da barbárie nacional-socialista. Pode-se ver o historicismo também como metodologia que, através do conceito de compreensão, garante à ciência histórica sua autonomia perante as demais ciências, e, neste sentido, guarda com o iluminismo algumas semelhanças. Seu principal defensor é Jörn Rüsen<sup>11</sup>. Aqui há espaço para uma outra forma de crítica ao historicismo, que a identifica com a pretensão historiográfica de objetividade ou de empatia entre sujeito e objeto. Mesmo antes de Rüsen produzir seu trabalho em teoria da história, uma tal crítica já podia ser lida, por exemplo, em Hans-Georg Gadamer.

---

<sup>9</sup> MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su génesis*. Trad. José Mingarro y San Martín & Tomás Muñoz Molina. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

<sup>10</sup> As posições de Iggers estão nítidas em: IGGERS, Georg G. *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Ed. revista. Hanover: Wesleyan University Press, 1983. Iggers também realizou importante estudo de síntese sobre a história do conceito historicismo. Ver IGGERS, Georg G. *Historicism: The History and the Meaning of the Term*. In: *Journal of the History of Ideas* Vol.56 Jan.1995. n.1

<sup>11</sup> Suas principais obras sobre o tema: RÜSEN, Jörn. *Von der Aufklärung zum Historismus: Idealtypische Perspektiven eines Strukturwandels*. In BLANKE, H.W.; RÜSEN, J. (orgs.) *Von der Aufklärung zum Historismus: Zum Strukturwandel des historischen Denkens*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1984. Neste artigo, Rüsen procura mostrar, em linha oposta à interpretação de Iggers, que historicismo e iluminismo possuem uma relação de contigüidade de pensamento sobre a história. Rüsen também é autor de coletânea de ensaios, quase todos excelentes: RÜSEN, Jörn. *Konfigurationen des Historismus: Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Destacaria os textos imprescindíveis sobre Ranke, Droysen e Schiller. Apesar de alguns erros, sobretudo em suas análises apressadas sobre Friedrich Nietzsche e Oswald Spengler, Rüsen e Friedrich Jäger escreveram uma boa introdução ao tema: JÄGER, F.; RÜSEN, J. *Geschichte des Historismus: Eine Einführung*. München: Beck, 1992.

Todavia, certas passagens de Droysen, escritas ainda em meados do século XIX, afastam a possibilidade de qualquer otimismo de natureza metodológica (objetividade narrativa e empatia na pesquisa) e ideológica (afirmação do progresso através das conquistas científicas). Por não ter sido um autor com as dimensões planetárias de um Goethe ou um Hegel, Droysen move-se no fluxo do pensamento sobre a história com a agilidade de um satélite que perfaz uma rota peculiar. E, para além de ter sido autor de uma teoria sistemática da história, que, antes de ser compilada em livro na década de 30 do último século por Rudolf Hübner e em 1977 por Peter Leyh, foi tema de dezessete preleções entre os anos de 1857 e 1883, Droysen foi autor da primeira biografia de Alexandre Magno e um dos principais responsáveis pela cunhagem do conceito de helenismo, com o qual possibilitou a revisão da idéia de classicismo e decadência, dando ao período uma legitimidade até então quase ignorada.

É a excessiva atenção dedicada ao conceito de historicismo que, podemos dizer com ousadia, prejudica a construção de uma interpretação mais abrangente, e por esta razão menos refém da crescente estratificação do conhecimento, da consciência que certos autores oitocentistas tinham da história. O problema alastra-se em várias obras de porte e provenientes de diferentes perspectivas de pensamento. Para ficar em dois exemplos: Hans-Georg Gadamer, aqui já citado, e que pode ser tomado como representante de uma escola fenomenológica, e o Georg Lukács de **História e consciência de classe**, um bom exemplo da corrente do materialismo-dialético. Gadamer, ele mesmo capaz de definir belamente o ideal da *Bildung* como o grande pensamento do século XVIII<sup>12</sup>, por nele ver a superação do perfeccionismo dos filósofos esclarecidos, será apressado ao igualar a consciência histórica do século XIX com o historicismo adepto do método da empatia (*Einfühlung*). A pretensão de dissolução do sujeito no objeto levaria, segundo Gadamer, o historista a cometer os mesmos equívocos do iluminismo. A crítica ao racionalismo feita pelos autores historicistas não seria suficiente para encobrir o mesmo pressuposto de ambas as tendências de conceitualizar a história, a saber: desconsiderar a temporalidade como produtora de sentido, buscando a empatia ou a norma como ferramentas que superariam o fosso entre as épocas, e, assim, o tempo não seria o lugar da interpretação, mas antes mesmo um obstáculo para a sua realização.

Autor um pouco mais antigo e bem mais à esquerda do que Gadamer, Georg Lukács, em **História e consciência de classe**, é igualmente

---

<sup>12</sup> cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1990, 6ª. Ed. p.15.

impiedoso no que diz respeito à envergadura intelectual do conceito oitocentista de história, posto que o identifica como forma burguesa de pensar a história. Segundo Lukács, a burguesia criou duas representações distintas sobre a história, e, em ambas, a história torna-se uma mercadoria, isto é, seja ao considerar cada fenômeno histórico como exemplo de uma lei natural, seja ao considerar cada época como uma individualidade irreduzível<sup>13</sup>, o conceito burguês de história desconsidera o processo, a transformação, e, com isso, toda e qualquer manifestação de crise<sup>14</sup>.

Passagens de Droysen, escolhidas mais ou menos ao acaso, poderiam tornar as posições de Gadamer e Lukács bastante questionáveis, quando não mesmo refutáveis em sua integridade. Quando Gadamer diz que Droysen ainda move-se em terreno cartesiano, por entender a compreensão como compreensão de expressão (*Ausdruck*), ele deixa de lado toda a importância atribuída por Droysen ao presente e às circunstâncias para que fosse possível o fenômeno da compreensão. A leitura de algumas passagens de Droysen obrigaria ao adepto da interpretação de Gadamer a uma releitura de suas próprias premissas sobre a total identificação da consciência histórica com o historismo, e, portanto, com a idéia de um método que opera pela empatia entre sujeito e objeto, e, portanto, por uma premissa epistemológica. E ainda obrigaria também a repensar a possibilidade de enquadrar Droysen dentro do perfil geral do historiador traçado por Gadamer e até hoje corroborado por pesquisadores de alto nível<sup>15</sup>. Este perfil historiador torna-se visível sempre quando um historiador procura historicizar todas as épocas e expressões, mas que, com vistas a obter a empatia necessária, não torna histórica a própria situação histórica. Poderá valer para um Ranke, ou para um Dilthey, mas não será aplicável a Droysen: “Devemos começar percebendo que, ao adentrarmos na história, nosso comportamento procede de todas as maneiras, mas em nenhuma delas de maneira desatada, a ponto de trazerem consigo uma quantidade grande de pressupostos, tanto empíricos quanto metodológicos, uma vez que somos, cada um de nós, um resultado histórico. Somos

---

<sup>13</sup> Georg Lukács não foi o único a compreender a consciência histórica alemã do século XIX somente como a expressão da individualidade das épocas. O mesmo pensou Friedrich Meinecke, que, como liberal, não via nesta busca de individualidades um traço negativo.

<sup>14</sup> cf. LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein (1923). Werke II. Frühschriften*. Darmstadt: Luchterhand, 1977. p.220.

<sup>15</sup> É o caso do professor holandês Frank Ankersmit, um dos maiores nomes da pesquisa em teoria da história em nossos dias. Para uma visão recente de seu trabalho: ANKERSMIT, Frank. *Gadamer and historical experience*. In: \_\_\_\_\_. *Sublime historical experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005.



determinados pela instrução, formação, hábitos e preconceitos repletos de representações, cuja penetração e síntese inconscientes formam a plenitude espiritual de nosso Eu, formam o órgão de nossa vontade e de nosso poder”.<sup>16</sup>

Um exercício semelhante poderia ser feito com o pensamento de Lukács. Qualquer interpretação sobre o historicismo que esteja calçada no materialismo histórico deveria defrontar-se seriamente com várias passagens da **Historik**, nas quais Droysen escapa facilmente do apologeta da visão da história como erudição<sup>17</sup>, expressão de leis naturais<sup>18</sup> ou como uma encapsulada e apologeta história nacional<sup>19</sup>.

Estas breves indicações demonstram que é necessário repensar o conceito de história no século XIX alemão. E o opúsculo de Friedrich Nietzsche, **Da utilidade e desvantagem da história para a vida**, é especialmente significativo, justamente porque, ao criticar ferozmente o homem culto, o *gebildeter Mensch*, oferece o termo que faltava para superar estes impasses na interpretação: *Bildung*. Não se trata, pois, de canonicar o conceito de história predominante no século XIX, mas sim, de identificar-lhe o cerne. Vê-lo no historicismo é um equívoco, pois tende-se a equiparar consciência histórica com prática historiográfica, com o método empático que pressupõe a incapacidade desta consciência histórica perceber sua própria historicidade. O que Nietzsche critica não é tanto o Historismo, mas o ideal de homem culto, justo, universal, o ideal de um homem culto que é capaz de rememorar todas as épocas anteriores, e, sendo a suma deste processo, torna-se capaz de julgá-lo exatamente porque não se considera essencialmente histórico. Nietzsche afirma que a “visão supra-histórica” dos historiadores os paralisaria, uma vez que toda ação só é possível desde que haja uma “cegueira na alma dos agentes”.<sup>20</sup> O homem culto é erudito justamente porque considera tudo inte-

<sup>16</sup> DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. p. 7.

<sup>17</sup> “Convocar para o estudo da história não significa, naturalmente, que se exija o conhecimento de vários acontecimentos e fatos isolados retirados da vida dos Estados e dos povos (...)” Ibid. p.40.

<sup>18</sup> “A indução de nossa ciência não desemboca em leis, em analogias que se expressam recorrentemente (...) mas sim em forças e atividades espirituais que não encontram analogia na Criação (...)” Ibid. p.30

<sup>19</sup> “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”. Ibid. p.351.

<sup>20</sup> v. NIEZTSCHKE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p.14

ressante. Todos os objetos devem ser estudados com a mesma dignidade, todos têm o mesmo valor<sup>21</sup>. A pergunta é: será esta a concepção droyseana de objeto histórico?

## **2. *Bildung*: conceito-chave para a compreensão da consciência histórica alemã do século XX**

Mesmo considerando sua polissemia invencível, convém, ao menos, delinear o que se entende aqui por *Bildung*. O próprio Droysen dirá: “a nossa formação (*Bildung*) e a nossa aprendizagem são essencialmente históricas, sendo a consciência do que tornou-se (*des Gewordenens*) e do ser transformado (*des Gewordenseins*), e na medida em que a formação se avoluma, intumesce o material histórico, isto é, a consciência das profundas raízes do presente”<sup>22</sup>. Por ora, o dito de Droysen confirma a crítica de Nietzsche, uma vez que a consciência culta atribui ao presente raízes profundas, que, aproveitando a imagem, dariam-lhe a (i)mobilidade de um tronco espesso de uma árvore. Seria, então, o presente apenas a consciência de um processo contínuo? Hans-Michael Baumgartner é preciso quando afirma que, em Droysen, “A História, como continuidade, não é destino nem providência; não é progresso, nem desenvolvimento”<sup>23</sup>. Faltou-lhe o termo: *Bildung*, que aqui é compreendido como tal consciência profunda das raízes históricas.

Após termos dito que, em momento algum, o conceito de *Bildung* recebeu tratamento sistemático, é forçoso reconhecer que qualquer tentativa de defini-lo é necessariamente frágil. O historiador Thomas Nipperdey define *Bildung* como “um processo vitalício e inconclusivo (...) destacado do mundo da praxis, do trabalho, da economia, do ganho de dinheiro”.<sup>24</sup> Já Hans-Georg Gadamer pensa que “é a essência mais universal da formação [*Bildung*] humana tornar-se espiritual em uma universalidade. Ela exige o sacrifício da especificidade perante a uni-

---

<sup>21</sup> “Suponhamos que alguém se ocupe com Demócrito, então a pergunta sempre fica para mim na ponta da língua: Por que não Heráclito? Ou Filon? Ou Bacon? Ou Descartes? – e assim por diante. (...) O passado não é grande o suficiente para encontrar algo em que vós não vos apresentais de maneira tão risivelmente arbitrária?” In: *Ibid.* p.45

<sup>22</sup> DROYSEN, J.G. *Historik.* p.67.

<sup>23</sup> BAUMGARTNER, Hans-Michael. *Kontinuität und Geschichte: Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. p.76.

<sup>24</sup> NIPPERDEY, Thomas. *Deutsche Geschichte 1800-1866.* München: Beck, 1998. p.58.

versalidade. Sacrifício da especificidade tem todavia um sentido negativo: repressão dos instintos e com isto liberar-se do objeto dos mesmos e assim conquistar a liberdade para o seu próprio caráter objetivo”<sup>25</sup>. Realmente é espantoso que Gadamer veja em Droysen a ingenuidade historista. Em 1857, em sua preleção, Droysen disse aos seus ouvintes: “nosso saber, ou melhor, o conteúdo de nosso eu é primeiramente recebido, transmitido, é nosso, como se não fosse nosso. Ainda somos presos neste nosso saber; ele nos tem mais do que nós a eles. Somente com a reflexão, em que nós reconhecemos este saber como mediado, nos separamos de nós mesmos; o sabido fato da mediação é a lembrança, e esta lembrança nos separa de nós mesmos, e damos a ela a posição em nosso sentido espiritual, que é a de ser objetiva perante nosso ser subjetivo.”<sup>26</sup> Em um primeiro momento, o homem culto caracterizava-se pela internalização do passado, mas esta internalização, vemos nesta segunda passagem, ocorre pela lembrança, isto é, pela objetivação de nosso ser subjetivo. Em nada, ou em muito pouco, esta passagem distingue-se do que pensa Gadamer.

Neste sentido, retomando Nipperdey, formação é um processo em que há a presença constante de uma angústia de aperfeiçoamento e mudança – pois é inconclusivo. Mas, ainda pensando nos termos propostos por Nipperdey, é característico do homem culto o fato de estar em um processo reflexivo, imerso em um conhecimento voltado para si mesmo e que se não deixa instrumentalizar. Esta definição serve de base para cada ciência especializada e que pretende-se autônoma. Saindo dos rincões acadêmicos, a consequência é sobretudo política: se uma historiografia (ou qualquer outra ciência) não se pensa, ou seja, se não reflete sobre seus métodos, implicações, pressupostos e sobretudo sobre sua necessidade, será facilmente alugada para diferentes propósitos pelos quais ela dificilmente terá condições de responder, pois estes se decidem fora de seu âmbito de conhecimento<sup>27</sup>. Por outro lado, ter consciência de seus procedimentos e de seus pressupostos não confere a um cientista a estampa de *gebildeter Mensch*, de homem culto. É este o sentido dado por Gadamer à formação. Esta consuma-se somente quando há o sacrifício

<sup>25</sup> GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode*. p.17.

<sup>26</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. Pp. 106-7.

<sup>27</sup> Fundamento esta afirmação na definição de Jörn Rüsen para *Bildung*. Segundo Rüsen, a consciência sobre o próprio fazer permite ao cientista enxergar as consequências de seu procedimento, consequências estas que ultrapassam o ramo científico, sendo muitas vezes decididas alhures. Cf. RÜSEN, Jörn. *Lebendige Geschichte: Grundzüge der Historik III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. pp.86-87.

da especialidade, em que o homem torna-se livre perante seu ser objetivo, perante seu produto final. Especializado, torna-se apartado da vida. Ancorado no romance de Goethe, **Os Anos de aprendizado de Wilhelm Meister**, obra clássica literária da *Bildung*, Franco Moretti afirma que o trabalho genuinamente capaz de formar um ser humano “(...) *não* é capitalista. É um instrumento inigualável de (...) produção de ‘objetos harmoniosos’, de ‘conexões’. Abriga o indivíduo. Reforça os laços entre o homem e a natureza, entre o homem e outros homens, entre o homem e si mesmo”.<sup>28</sup>

É este o dilema encerrado no conceito de *Bildung*: a consciência-de-si que o caracteriza, uma vez transposto para o campo científico, corre o risco de tornar-se sinônimo de insulamento. A reflexividade do homem culto, todavia, nem sempre será sinônimo do apartamento do especialista. Caso acompanharmos o que nos diz Fritz Ringer pode indicar mesmo todo o oposto: uma recusa de avaliar o conhecimento tendo como parâmetro somente seu produto final, ignorando o seu processo de construção<sup>29</sup>. Mas o processo da *Bildung* será somente inconclusivo e irredutível a uma forma objetiva definitiva que a desprenderia de qualquer conotação utilitária, caso *não* se entenda esta consciência-de-si como autonomia que cerca os limites disciplinares de uma especialização – e isto justamente porque esta se marca pela determinação de um campo de *objetos*. E será justamente este caráter inconclusivo que permitirá uma visão de processo que não se identifique com a teleologia “suprahistórica” criticada por Nietzsche.

Como será possível, para um historiador, delimitar um campo de objetos que, tal como afirma Moretti, não estejam separados entre si, mas sim conectados? O evento histórico terá que necessariamente ser mais do que um objeto de uma ciência especializada, de maneira que, envolto na pesquisa científica deste evento, o historiador não perca o que Gadamer disse: a sua liberdade perante seu ser objetivo. Somente a caracterização do objeto/evento histórico em Droysen tornará possível a compreensão de que a *Bildung* é inconclusiva, e, portanto, potencialmente ativa.

### 3. A Constituição do objeto histórico

Além de ter escapado das vistas do materialismo dialético e da fenomenologia o que acima se apresentou, foi parcamente levado em

<sup>28</sup> MORETTI, Franco. *The Way of the World*. p.29.

<sup>29</sup> RINGER, Fritz K. *O Declínio dos mandarins alemães: A Comunidade acadêmica alemã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. especialmente o cap.2.

consideração, na própria bibliografia sobre historicismo<sup>30</sup>, a agudeza de Droysen para a crise de seu tempo. Possivelmente ainda sentindo o luto causado pelas catástrofes e pelas guerras recentes, o século XX, e por extensão o início do XXI, padecem de um certo embotamento, que faz com que resguardem para seus próprios eventos toda a sensibilidade para crises.

Droysen, ao pensar sobre uma teoria da história em 1857, estava menos preocupado em demarcar o terreno da historiografia – o que significaria reservar-lhe um campo de objetos exclusivo e garantido – do que em entender como a história, como forma de pensamento e como disciplina científica, poderia ajudar a compreender melhor o homem. Neste sentido, a *Historik*, ou a teoria da história, deveria, ao tentar justificar a legitimidade de seus conceitos fundamentais e de suas pesquisas, mostrar-se necessária, ou dito de outra maneira: negando desde o princípio a pretensão ingênua da objetividade histórica, caberia à *Historik* mostrar que sua atividade poderia ser mais do que ramificação da filosofia da história ou aplicação de métodos das ciências exatas que tratassem a história humana como mais um capítulo da história natural; e, para tanto, a História deveria se mostrar como imprescindível, e de uma maneira tal que fosse mais do que simplesmente a possibilidade de descoberta de novos conhecimentos empíricos, mas sim como algo que, estando presente a cada instante da experiência humana, devesse ser elucidado e representado. A tarefa da história seria, segundo Droysen, realizar um equilíbrio entre os dois métodos predominantes na época, a saber: o especulativo, amadurecido na filosofia e na teologia, e o físico-matemático, predominante nas ciências da natureza. Segundo Droysen, despertar a sensibilidade para fenômenos particulares não significava identificá-los com sua materialidade imediata. Mais do que cercar o terrenos da história-ciência, Droysen procurava então pensar a função da ciência em seu tempo. Mesmo sendo um liberal, a visão de Droysen sobre a ciência em meados do século XIX não poderia ser classificada como otimista, da modo que, para ele, o progresso da ciência caminhava no mesmo passo da crise da Europa, sendo, inclusive, sua própria causa. Assim, o sentido da história como ciência, em Droysen, deve ser entendido a partir da descrição feita em 1854 da situação do velho continente, e não como defesa de um ideal de objetividade. Em seu artigo *Para a caracterização da crise européia*, afirma Droysen: “Quem está em condições de

---

<sup>30</sup> O melhor trabalho a respeito é a tese de doutoramento de Friedrich Jäger: *Modernisierungskrise und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.



observar com calma e pensar de modo claro precisa se convencer de que se modificaram, há duas gerações, todas as condições básicas da vida européia, todas as forças sociais e estatais, todos os fatores espirituais e materiais. A um conteúdo de tal modo modificado teriam sido encontradas novas formas, foram indicados novos impulsos às novas direções? E teriam sido organizadas para as violentas forças latentes e explosivas algo mais do que a simples repressão que as abafa?”<sup>31</sup>

Droysen caracteriza, ao longo do artigo, a crise européia como a saída de uma situação histórica em direção a uma outra ainda incerta: e este processo se mostra marcado pelo desgarre do homem europeu de sua situação real, ou seja, se na ciência histórica não se compatibilizavam precisão conceitual e riqueza de material<sup>32</sup>, se nas ciências em geral igualmente estavam separadas a especulação e a observação empírica<sup>33</sup>, na vida cultural, social, econômica, a situação não se mostrava em grau diferente, ou seja, também se vivia uma cisão radical na medida que, seguindo o olhar de Droysen<sup>34</sup>, no lugar do solo a ser trabalhado, encontra-se uma propriedade para ser especulada; no homem, força de trabalho; na poupança, crédito; nos juros, valores fictícios que transformam o dinheiro em algo fluido, irresponsável, sem correspondência com a realidade; a universidade deixaria de ser lugar de pesquisa e conhecimento desinteressado e passaria a ser meio de ascensão social e sobrevivência (*Brotstudium*); a memória e a consciência passam a ser funções cerebrais e o desenvolvimento histórico passa a ser medido pela estatística; a religião passara a ser uma patologia, ou, quando muito, efeito de umas tantas combinações

---

<sup>31</sup> DROYSEN, Johann Gustav. Zur Charakteristik der europäischen Krisis. In: *Politische Schriften*. Editado por Felix Gilbert. München: Oldenbourg, 1933. p.322

<sup>32</sup> Droysen principia suas preleções enunciando o diagnóstico grave a respeito dos estudos históricos em seu tempo. Após dizer que não negaria os progressos feitos na pesquisa historiográfica e os resultados obtidos pela mesma, afirma taxativamente: “Cada um tem uma idéia aproximada do que seja história, historiografia, e do que seja, em geral, o estudo da história. A nossa ciência, porém, não vai além desta idéia aproximada (...) parece ter chegado o tempo de nossa ciência buscar determinar sua própria essência, sua tarefa e sua competência.” In: DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. Pp. 3-6. O mais espantoso é notar que, em uma cultura científica repleta de Rankes e Hegels, ou seja, em universidades capazes de produzir uma erudita historiografia e uma refinada filosofia da história, ainda não se havia chegado, segundo Droysen, a um termo, precário que fosse, sobre o próprio significado de história.

<sup>33</sup> “(...) deve-se lembrar como os pensamentos são dominados pela falsa alternativa entre as cosmovisões especulativa e matemática, entre os métodos filosóficos e físico-matemáticos” In: DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. p.4

<sup>34</sup> *Ibid.* pp.323-324.

químicas em nosso organismo, o que levaria o homem moderno a lhe reservar um lugar estreito, no qual somente se movimentariam sentimentos exaltados, sensualistas e nervosos. A destruição dos pilares antigos progride, segundo Droysen, de acordo com a evolução das ciências naturais, e, assim, a situação presente da Europa de então era avaliada com extremo pessimismo: o passado não mais servia como referência confiável, estava gasto (*verbraucht*) e o futuro ainda permanecia, nas palavras do próprio Droysen, *formlos*, sem forma<sup>35</sup>: “Ela [a destruição do antigo] encontra seu ápice nas regiões da vida espiritual em uma visão-de-mundo que, não importa o que lhe seja dito, já encontrou as justificativas mais brilhantes em grandes áreas da atividade científica (...) Seria ridículo não se alegrar com os progressos notáveis das disciplinas físico-matemáticas; que seus pressupostos, seu método, seu resultado sejam os únicos a adquirir validade científica confiável e que seja determinante, não é uma crítica que se lhes faz (...) Seu pressuposto é a matéria e a causalidade imanente, de acordo com as quais elas se determinam. (...) Seu método é, observando, encontrar o que há de normativo nos fenômenos, cuja gênese deve ser achada também nas suas condições e formas, e as analogias encontradas devem ser expressas como lei (...) Por fim, seu resultado é que, sem considerar os incomensuráveis efeitos para a vida prática, para compreender as coisas que estão dispostas para a satisfação das necessidades humanas e para o domínio da natureza (a soma de todas as condições previsíveis da vida), não é necessário outro pressuposto além da eternidade da matéria e da continuidade da transformação objetiva. Com o sucesso evidente deste método na pesquisa do mundo dos fenômenos, não é preciso muito (...) para derrubar a ponte daquilo que até então se chamara espírito.”<sup>36</sup>

É necessário, agora, unir as pontas de dois fios traçados: a *Bildung* é a internalização do passado e a consciência do devir, mas, após ler esta passagem, este fluxo temporal em momento algum parece ter tido um movimento vertical, cujo ápice serviria de posto privilegiado para a visão suprahistórica do professor iluminado. É todo o oposto: o procedimento causal, o pensamento determinista, o utilitarismo e a expansão material são a base do rompimento com o passado. E, por esta razão, atribuímos a Droysen o que Frank Ankersmit vê em Jacob Burckhardt: o momento da morte, ou seja, quando a experiência da impossibilidade é fulcral, acaba por dar sentido ao percurso feito<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> DROYSSEN, Johann Gustav. Zur Charakteristik der europäischen Krisis. In: *Politische Schriften*. Editado por Felix Gilbert. München: Oldenbourg, 1933. p.328.

<sup>36</sup> Ibid. Pp. 324-5.

<sup>37</sup> ANKERSMIT, Frank. *Gadamer and historical experience*. p. 164.

O que temos, portanto, são dois lados de uma visão sobre o saber no século XIX, no qual naturalmente se inscreve o saber histórico. Ao mencionar a crise européia, Droysen a relaciona com o método das ciências naturais. Está em questão a própria forma como a cisão entre saber e mundo era pensada, ou seja, se esta cisão era de fato produtiva, uma necessária quebra da ingenuidade, ou se simplesmente significava um desejo de pureza, uma vontade incontrolável de afastamento do mundo. Mas, levando em consideração a observação de Droysen de que o progresso da ciência utilitária implica decadência cultural, ou seja, descompasso entre conhecimento e vida, façamos a pergunta: *como é possível pensar um burguês que não seja somente pragmático e utilitário?* Somente entender-se-ia a crítica ao utilitarismo como sinônimo de afastamento e insulamento caso se partisse de um pressuposto burguês pragmático inquestionável, a saber, a de que o mundo se nos aparece como objeto a ser transformado e manipulado de acordo com as exigências do conforto. Portanto, ao contrário do historismo ingênuo, temos na *Bildung* a consciência da própria historicidade, refletida no diagnóstico da crise européia.

Droysen, todavia, mesmo sendo um autor burguês, posto que era nacionalista, politicamente liberal e protestante<sup>38</sup>, não criou seu trabalho a partir destas premissas. Seu ideal de ciência era diverso, e é a partir dele que devemos entender o objeto histórico de uma outra maneira: mais do que uma pequena flor do jardim do erudito, distante do dinamismo do evento do qual seria, nas mãos do erudito, uma pálida sombra. Em Droysen, objeto histórico e evento guardam ainda, entre si, uma homologia essencial. Exemplo disto é a crítica de Droysen a Hegel, que havia sido seu professor e a quem deve, em alguns casos, muito de seu conceito de ciência e mesmo de história. Liberal e leitor voraz das obras de Wilhelm von Humboldt, Droysen não verá no Estado o objeto privilegiado da história.<sup>39</sup> Em questão está algo mais do que simplesmente um problema epistemológico; está na verdade a desconfiança de Droysen que

---

<sup>38</sup> Um belo estudo sobre as diferentes faces de Droysen pode ser encontrado em: MEINECKE, Friedrich. Johann Gustav Droysen: Sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung (1929/1930). In: \_\_\_\_\_. *Schaffender Spiegel: Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung*. Stuttgart: K.F.Koehler, 1948.

<sup>39</sup> Basta comparar o que diz Hegel com as afirmações de Droysen. Segundo o primeiro, “o Estado é o objeto mais adequado para a história mundial, no qual a liberdade preserva sua objetividade e ainda vive no gozo desta objetividade”. In: HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner, 1994. p.115. Já, de acordo com Droysen, “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

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.

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*. Dito de outra maneira: não é tanto o Estado, em si, que Droysen critica, mas a pretensão de delimitação de um objeto privilegiado, capaz de anular as fissuras de uma época. Como seria diferente, uma vez que o próprio espírito científico engendrou estas fissuras?

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, ancestralidade, 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 Droysen<sup>40</sup>, 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

---

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.” In: DROYSEN, J.G. *Historik*. p.345

<sup>40</sup> DROYSEN, J.G. *Historik*. pp.295-7

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. Esta será mais do que a cópula entre sujeito e objeto, mas na necessidade de que o sujeito tem de se colocar em questão a cada instante de intercâmbio com o mundo<sup>41</sup>.

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”<sup>42</sup>, 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”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. pp. 325-326.

<sup>42</sup> *Ibid.* p.329

<sup>43</sup> *Ibid.* p.330



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**<sup>44</sup> 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”<sup>45</sup>.

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

<sup>44</sup> Cf. DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. pp.353-355

<sup>45</sup> *Ibid.* p.345.

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”.<sup>46</sup>

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.”<sup>47</sup>

Chegamos ao momento decisivo: na impossibilidade de ser o Estado o objeto privilegiado da História, entram em cena as forças éticas (*sittliche Mächte*), que, segundo Droysen, se organizam em uma determinação mútua. O vigor de uma determina o jogo de forças, assim como a sua decadência trará conseqüências. Cabe à história demonstrar justamente a dimensão trágica de cada instante da existência humana. Em um belíssimo texto, o crítico literário Raymond Williams demonstra, a partir de **Anna Kariênina**, de Tolstói, como a tragédia é 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.”<sup>48</sup> A opinião de um intelectual de orientação marxista, ainda que heterodoxa, seria somente assustadora se, de fato, atribuíssimos exclusivamente ao marxismo a faculdade de criticar a civilização burguesa: não é necessário ser marxista para perceber que marcar uma divisão intransponível entre o social e o individual, entre o todo e as partes, sufoca a consciência histórica em seu germe. E este jogo de mutua determinação das forças éticas só ganha sentido se levarmos em conta a sua dimensão trágica.

---

<sup>46</sup> DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. p.351.

<sup>47</sup> *Ibid.* p.357.

<sup>48</sup> WILLIAMS, Raymond. *Tragédia moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p.273

Entendemos por dimensão trágica a consciência de pertencer a uma estrutura muito superior, sobre cujas bases a intervenção voluntária é limitada. O instante se revela como culpa, ou seja, como consciência que está indissociavelmente ligada a atos que ela mesma, empiricamente, não cometeu. E isto ocorre tanto na constituição do objeto histórico, uma vez que, por mais que este seja “recortado”, sempre estará em conexão com os demais, bem como na própria estrutura da lembrança: herdamos um passado, e a nossa consciência desta herança já nos torna responsáveis por ela. A infinitude do processo também se vê como a finitude do nosso lugar histórico: ao falar do método histórico, Droysen afirma que “ (...) o entendimento do homem capta somente o meio, não o início, não o fim. O nosso método não descobrirá o último segredo, nem mesmo o seu caminho, nem mesmo a entrada para o templo. Não entendemos a totalidade absoluta, o fim dos fins, mas compreendemos uma de suas expressões que já está compreendida em nós.”<sup>49</sup> O entedimento, que ocorre neste “meio”, é trágico porque, nele, a consciência é sempre tardia – pois não pode conhecer o início – e inútil e ineficaz – pois não fornece um plano prático de ação. É trágico como Hamlet, cuja consciência não coloca o mundo descentrado em seus eixos (*the world is out of joint*), e Ricardo III ou Iago, cujas finas urdiduras não lhes garantem o sucesso de seus planos bem arquitetados.

Chegamos a um ponto fundamental: ora, se o evento histórico se revela sempre trágico, sempre impotente em sua singularidade, só podemos admitir que, para Droysen, a concepção de história quase aniquilia a possibilidade de nomeação explícita do evento, seja pela sua descrição factual precisa, seja pela empatia psicológica. Quando nomeado, quando circunscrito e contextualizado, o evento, entendido como um feixe dado pelo jogo das forças éticas da vida, mostrar-se-á sempre insuficiente. E, tomando emprestado a definição do supracitado Frank Ankersmit, ele será sublime. E este caráter sublime lhe dará a universalidade indispensável para a *Bildung* e para a consciência histórica. Concordando com Hans-Georg Gadamer: a história não nos pertence. Nós pertencemos à história<sup>50</sup>. Concluímos, então, que a idéia de *Bildung*, em Droysen, jamais pode ser aquela que confere ao homem culto uma casca ideológica, sendo, como quer Reinhart Koselleck, um fator histórico genuíno e irreduzível, canal de autoreflexão e autocrítica<sup>51</sup>. Diferentemente, então, do que

---

<sup>49</sup> DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. p.30.

<sup>50</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. p.281.

<sup>51</sup> Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung*. p.13.

podemos encontrar nos estudos sobre o historismo, é possível falarmos de um buguês oitocentista, um *gebildeter Mensch*, consciente de suas circunstâncias, e, neste sentido, capaz de reconhecer sua própria historicidade, mesmo que esta se expressa através da consciência e experiência do próprio fim.