

TRADUÇÃO

TROELTSCH, Ernst. Der moderne Ursprung der Geschichtsphilosophie. In: *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922 (11-27).

MURILO GONÇALVES
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brasil
murilogoncalves.hist@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9945-3645

APRESENTAÇÃO DO TRADUTOR

O texto cuja tradução segue adiante compõe uma das partes da famosa obra de Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (“O historicismo e seus problemas”), que completa seu centenário de publicação no ano que vem. Trata-se precisamente da segunda parte do primeiro capítulo da obra, de caráter introdutório, no qual as questões são apresentadas para posterior aprofundamento. De modo geral, a questão que anima todo o trabalho é a reabilitação da filosofia da história, após a deflagração de uma crise em seu cerne que persistiu a diversas tentativas de resolução. A chamada “crise do historicismo” se tornou uma expressão corrente no campo das ciências humanas e sua popularização deve ser largamente atribuída a Troeltsch. Os conceitos de filosofia da história e de historicismo se confundem nas páginas do teólogo e filósofo alemão.

No texto em questão, Troeltsch procura apresentar o nascimento da filosofia da história moderna, a qual, segundo ele, é até então a única merecedora de tal nome, pois foi a primeira a colocar a história de fato no centro da reflexão, isto é, a combinar história e filosofia de modo decisivo. Além disso, Troeltsch aponta as razões que levaram ao declínio da filosofia da história e também as vias abertas para a resolução da qual dependem, segundo ele, não apenas a pesquisa histórica, mas a visão de mundo de um modo geral e a vida prática.¹

¹ N.T.: O leitor interessado em mais detalhes a respeito de Troeltsch e do percurso de seu pensamento pode encontrá-los no texto introdutório de Sérgio da Mata à tradução do primeiro tópico do primeiro capítulo de *Der Historismus und seine Probleme* (chamado “A crise atual da história”), que se encontram no primeiro volume da coletânea *Lições de História*, organizada por Jurandir Malerba.

A ORIGEM MODERNA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA [1922]

A filosofia da história é uma criação moderna, filha do século XVIII, como tantas outras coisas². Ela está intimamente ligada à ética e à cultura modernas, cujas tarefas e questões não poderiam mais ser tratadas sem a história e, portanto, impôs a história meramente narrativa, que há muito se conhece, à razão, à comparação e ao conceito de desenvolvimento [*Entwicklungsbegriff*], a fim de poder compreender a si mesma como uma etapa de tal desenvolvimento. Com isso, um tratamento filosófico da história confrontou o tratamento filosófico das ciências naturais e da matemática, as quais, desde Galileu e Descartes, haviam atraído para si todo o interesse, e desde então a disputa entre a filosofia da natureza e a filosofia da história é um dos grandes temas do espírito moderno, que foi, e até hoje é, examinado a partir de perspectivas que mudaram constantemente.

Esse esclarecimento é importante para se entender a questão. A filosofia da história não é algo como uma forma tardia da ciência, um problema que só foi descoberto lentamente, que originalmente estaria ao menos situado no projeto da própria ciência. Em vez disso, a filosofia da história surgiu precisamente no momento em que foi necessária, quando as necessidades da visão de mundo [*Weltanschauung*] a demandavam. Ela é mais uma questão de visão de mundo do que de pesquisa histórica, e as duas só se aproximaram no momento em que a consideração dos objetivos espirituais essenciais necessitava do conhecimento histórico e quando a história demandava um reordenamento fundamental no pensamento filosófico. A necessidade surgiu de ambos os lados no mesmo momento e pela mesma razão. A consciência cultural exigia a confrontação com a mudança, cada vez mais conhecida e mais clara, dos grandes períodos culturais, e a história, assim que se espalhava por áreas amplamente diversas, exigia uma resposta à questão da unidade, do objetivo [*Ziel*] e do sentido [*Sinn*]. Ambas, porém, resultaram do rompimento com os resquícios da Idade Média e da Igreja, pela vivacidade de uma burguesia pensante que via diante de si uma nova era e que deveria se confrontar com os velhos tempos.

² Cf. Proesler, *Die Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes*, Hist. Studien hg. von Ebering 142, 1920. Aqui, em minha opinião, a novidade do que chamamos de sentido histórico é subestimada.

Os gregos provavelmente conheciam uma história [*Historie*] de grande amplitude, até mesmo uma história [*Historie*] filosoficamente estruturada como sucessão das eras culturais, que, no entanto, só sobreviveu até nós como ruínas e indícios³. Eles dispunham de um grandioso mito da natureza e da história e, desde o advento de uma política externa generosa e de uma política interna sofisticada, eles possuíam uma teoria espirituosa da essência e do efeito das formas políticas de vida. Mas eles não conheciam qualquer filosofia da história que recebesse impulsos decisivos para a visão de vida e de mundo a partir da ideia do acontecer [*Geschehen*] e das tendências nele reconhecidas. Em vez disso, sua visão de mundo e de vida estava baseada em um pensamento completamente supra-histórico, mesmo a-histórico, na metafísica das leis imutáveis e atemporais, sejam as ideias platônicas, as formas aristotélicas ou a lei natural heraclitiana-estoica, para não mencionar a dos eleatas, que incorporaram essa orientação ao atemporal e ao a-histórico com particular impetuosidade. Para eles, a história e o espírito estavam presos na estrutura fixa de substâncias e ordens eternas e permanentes, cujo ser não resultava de suas incorporações mundanas nebulosas e mutáveis, mas da visão lógica de sua essência atemporal. Um meio de compreender essa essência não surgiu da história, mas sim, inversamente, dessa essência surgiu a compreensão da história, na medida em que a ação e a criação humanas pareciam ser uma abordagem ora turva e vacilante, ora ascendente e progressiva desses ideais determinados pela lógica pura. Precisamente por essa razão, não havia um devir realmente substancial e nenhum desenvolvimento real que revelasse seu conteúdo a partir de si mesmo, mas somente a realização, sempre meramente aproximada, de uma medida [*Maßstab*] fixa. De todo modo, uma vez que os gregos fundamentalmente só se aproximaram dessa medida, e todos os outros eram bárbaros, uma história universal [*Weltgeschichte*] de uma tal aproximação não se lhes afigurava uma necessidade. O sentido do mundo não dependia em nada do grau [*Maß*] dessa aproximação levada a cabo pelos homens deste mundo. Em vez disso, esse sentido parecia-lhes ser altivo em si mesmo e, acima de tudo, regozijar-se no mundo supralunar da ordem e das formas puras, onde vivem os espíritos das estrelas. Se os helenísticos, entre as criaturas da temporalidade, apenas chegaram perto dessa essência, isso é para eles apenas um feliz acidente, que nada significa para o próprio mundo. A túrbida finitude é justamente o mundo do acaso, e algo individualmente único não tem significância alguma para o ser eterno, mas sim, ao contrário, recebe somente dele tal significado. E, de fato, se com a eternidade do mundo a eternidade do finito também é posta, então, nessas circunstâncias, a má-infinitude do último só pode ser expressa no fato de que ele, em um ciclo eterno, reiteradamente empreende a tentativa de aproximação⁴. Essa doutrina do eterno retorno retira completamente da história qualquer sentido próprio, que emana dela mesma, e a transforma em um amontoado infinito e insípido de imagens cada vez mais nebulosas daquilo que verdadeiramente existe por si mesmo. Sob tais condições, com efeito, não há necessidade de uma filosofia da história; é suficiente uma história apenas como explicação dos processos políticos vividos e dos quais podemos tirar certas lições práticas, ou como o júbilo em contar histórias e o desejo de descobrir do viajante cosmopolita, que compara habilmente sua terra

³ Sobre isso, ver: Karl Reinhardt, *Hekataios und Demokrit*, Hermes 1912. Aqui se revela algo como uma filosofia positivista da história, cujo efeito, através de todos os tipos de estreitos elos intermediários, vai até os dias atuais.

⁴ Cf. Paul Hensel, *Kleine Schriften*, Greiz o. J., *Die Lehre vom großen Weltjahr*.

de origem com o estrangeiro. Sabemos por Tucídides e Heródoto que, sob essas condições, grandes feitos podem ser alcançados em ambos os casos.

A grande agitação da antiguidade tardia trouxe uma transformação radical com o deslocamento do centro para os bárbaros e as antigas revelações orientais e com a simultânea agregação do mundo pelo Império Romano, o que sugeriu a Políbio uma concepção teleológica e histórico-universal. Ambos resultaram em um só leito, nos pensamentos sobre a religião mundial, que correspondia ao império mundial e que, em última análise, essencialmente cristalizou o Cristianismo. Trata-se da crença na humanidade, na revelação e na redenção e, com isso, de fato, na doutrina da importância decisiva da história para o conhecimento do sentido e do valor da vida. Um evento histórico decisivo lançou a luz redentora do conhecimento na noite da ignorância e do sacrilégio; com a queda, a redenção e a consumação final, o contexto histórico da humanidade se tornou algo único e individual; a divindade não mais regia do além de toda finitude como uma entidade imutável. Ela se tornou a vontade viva da criação que se manifesta na vida histórica e se torna reconhecível a partir dela. Não se trata mais do conhecimento do atemporal e substancial, mas da crença em uma revelação histórica e na realização do objetivo último absoluto no reino de Deus, que transforma o mundo terreno em um mundo eterno. Portanto, trata-se do crescimento mais elevado da positividade histórica, da unicidade individual, do propósito da história e do conhecimento de Deus a partir do seu amor historicamente criador que flui pelo mundo. Sem dúvida, com essa tremenda mudança, a história passa a ter um enorme significado para a visão de mundo. Mas, em princípio, essa história não é uma história e essa forma fundamental de pensar sobre a história não é uma filosofia da história. O que se coloca no centro aqui é o milagre do Deus-homem, milagre desprovido de toda história real, pesquisa e crítica, e também de toda temporalidade real. O Deus-homem, história e ser atemporal ao mesmo tempo, é o milagre da redenção, um evento cósmico na couraça da história. Aqui se apresenta fundamentalmente uma notável conexão entre a velha atemporalidade e a substancialidade metafísica com a nova vitalidade temporal e individual, que constitui precisamente o sentido do milagre cristão e o distingue da mera, antiga e largamente difundida crença em milagres da antiguidade e do paganismo, ao menos em relação ao milagre primordial. E assim como esses eventos não são realmente história, sua teoria não é filosofia, mas crença, doutrina baseada na autoridade e na revelação, que, por sua vez, só tem a ver com a mobilidade [*Beweglichkeit*] e a finitude da vida humana de forma externa e formal. Sobretudo, essa doutrina é incapaz de incorporar em si mesma a cultura e vida histórica seculares para além de um certo grau. Por essa razão, para as coisas mundanas, ela se valeu dos dogmas abstratos e racionais do estoicismo da lei moral natural, a fim de adaptá-los às condições reais da Antiguidade tardia e da Idade Média por meio de certas teorias sobre sua relativização no estado de pecado: aqui também, como no dogma do logos cristão, há uma conexão entre o histórico e o não-histórico racional da antiguidade. Com isso, as teorias históricas um tanto desveladas do estoicismo também foram incorporadas. Por isso, um impacto da verdadeira riqueza e problemática da história sobre a ética, isto é, uma filosofia da história real e abrangente, nunca existiu aqui, mas somente dogmática e história da igreja, esta última como a história do milagre permanente e das investidas satânicas. Precisamente por essa razão, essa crença na história durou apenas enquanto o domínio da Igreja persistiu e, com o início da era moderna, deu lugar a nada mais que a história crítica de fato e aos problemas culturais de um contexto geral em mudança. Até então, é claro, todo pensamento se baseia

no entrelaçamento da antiga história universal [*Universalhistorie*] e da história da fé bíblica e eclesiástica, tal como elaboradas por Sexto Júlio Africano, Eusébio, Jerônimo e Agostinho. Eles são chamados de filósofos da história, mas são o oposto: são compiladores e dogmáticos que esquematizaram um arcabouço para todo o devir, que é constituído por milagres e convenções escolares históricas da antiguidade. Dentro desse quadro, a Idade Média registrou suas crônicas, assim como Otto v. Freising, ambos muito distantes do verdadeiro pensamento histórico. Com a assimilação do mundo nórdico, o quadro da visão de mundo estruturado pela antiguidade cristã no Império Romano é apenas expandido. A consumação cosmopolita se dá com o *Discours sur l'histoire universelle*, de Bossuet, grande retórico e político habilidoso⁵.

Assim, a partir do colapso do mundo eclesiástico-dogmático, em vez da história, quem emergiu como herdeira e portadora da visão de mundo, de modo compreensível, foi a antiga filosofia da essência e da substância reorientada em uma metafísica matemático-científica das leis da natureza. Ainda não se tinha de modo algum chegado ao pensamento histórico. Na medida em que de fato uma história [*Historie*] crítica se libertava agora com a grande ruptura das coisas, ela, no entanto, se limitava a dissolver o dogma católico como crítica protestante ou humanista, ou, a serviço dos interesses dinásticos e nacionais, a escrever ao poder público o panegírico de sua grandeza e de seus direitos, ou a glorificar as origens das nações, em referência ao nascente sentimento nacional italiano. Mas tudo isso era história particular [*Einzel-Historie*] determinada de uma forma ou de outra por tendências práticas da época, ora mais retóricas, ora mais juridicamente documentadas. Somente a filologia dos mauristas instaurou a história [*Historie*] desinteressada pautada em fontes, como uma conquista do ascetismo da verdade monástica. Os filósofos, por sua vez, não sabiam atribuir a história e a teoria social a nenhum outro lugar em seus sistemas senão o de um apêndice que expressasse a visão de vida pessoal, como fazia Descartes, ou as sujeitaram ao racionalismo e ao mecanicismo, como feito por Hobbes e Spinoza. A partir disso, com a reorientação do direito natural antigo e cristão, emerge o grande substituto provisório da filosofia da história, o direito natural moderno e profano, que ainda preserva sua vitalidade até Kant e Fichte, Bentham e Comte, bem como em muitos outros casos. Trata-se, porém, precisamente da negação ou, pelo menos, da limitação do histórico pela construção racional, a última barreira contra a consciência histórica em vias de surgimento, a qual muitas vezes adaptou-se à última contra sua vontade⁶. A popularização dessa filosofia, ligada à secularização do Estado, à ascensão da burguesia e à nova literatura, teve que se unir de alguma forma à autoconsciência histórica recém-desperta da época. Os ideais do Iluminismo tiveram que ser considerados como o apogeu da história. As normas e objetivos da própria história foram inicialmente derivados de uma sistemática ligada ao naturalismo e ao racionalismo. Mas essas normas se manifestaram como novas e inéditas, de fato contradizendo fortemente todo o período eclesiástico passado. Ao mesmo tempo, a expansão marítima e a

⁵ Cf. o livro ainda hoje clássico de F. Ch. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, 1852; em particular, Walter Köhler, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*, 1910, e meus *Sozialleben, Ges. Schriften 1*, bem como *Sozialphilosophie des Christentums*, Berna 1922. Sobre o fato de Agostinho só pode ser chamado de filósofo da história em uma extensão muito limitada, ver: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, 1915. A *civitas Dei* é a Jerusalém celestial. O elemento principal, além do misticismo, é a apologetica e o sincronismo.

⁶ Cf. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, H. Z. 1913 e a continuação em W. Metzger, *Gesellschaft u. Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917, p. 27-45.

colonização, a etnografia comparativa e a coleção empírica de exemplares trouxeram aos olhos o mundo fora da Europa, e ao fundo a antiguidade brilhava como a mãe de todo o Iluminismo, a qual dava então um sério impulso à *Querelle des Anciens et des Modernes*. Desse encontro surgiu a *histoire philosophique* ou *philosophie de l'histoire*, tal como estabelecido por Voltaire, a síntese de todas essas multiplicidades históricas e do objetivo racional do Iluminismo na ideia do progresso [*Fortschritt*] humano, a descoberta das referências filosóficas da história, a reformulação da filosofia católica da história de Bossuet em problemas completamente modernos⁷. Isso marca, ao mesmo tempo, com o despertar de uma consciência histórica elevada e especial da própria época, o início da filosofia da história. Só a partir daí o pensamento histórico-científico, como constituinte e como meio da formação da visão de mundo, se inicia. A visão de mundo e a visão de valor ainda são essencialmente racionais e determinadas pela lei natural, mas a realização concreta do progresso histórico e das obscuridades superadas ilumina e ao mesmo tempo anima o ideal cultural racional, preenche-o com o senso de responsabilidade do indivíduo agente, com a sensação de triunfo da vitória da cultura e com a ideia de um desenvolvimento elevado infinito. Simultaneamente, a Igreja não mais se apresenta como portadora do progresso e, portanto, como verdadeiro objeto da história, mas sim a unidade nacional e cultural do povo, cuja visão de si permite que se perceba como o novo e ambicioso detentor do movimento histórico, e que cujas necessidades indicam o sentido da história como progresso em direção à liberdade civil.

Do mesmo modo, não se tratava ainda da filosofia da história no sentido pleno do termo, isto é, como o conhecimento dos propósitos da vida a partir da história. Para tal, ela ainda se afigurava muito racional. Leibniz também se debruçou sobre o material da história diplomaticamente, juridicamente e politicamente, mas filosoficamente ele encontrou a ideia cósmica e, portanto, não histórica, de continuidade enquanto designava a própria história [*Geschichte selbst*] como uma combinação de teologia e racionalismo. A ideia de continuidade teve de ser primeiro despojada de sua forma matemática e foi apenas com outros que ela revelou sua enorme fecundidade. O avanço mais notável para a filosofia da história, a espirituosa *Scienza nuova*, de Vico, de fato fundou uma teoria da autocompreensão do espírito histórico que engendra a si mesmo e basicamente colocou essa teoria ao lado da investigação cartesiana da natureza, mas nela a distinção entre o *a priori* especulativo e o *a posteriori* empírico é tão mínima como entre o sociológico-coletivo e o histórico-individual. Vico queria elevar a filologia à filosofia, mas ficou preso a um misto de leis naturais da história e doutrinas dogmático-católicas da providência. Embora ele tenha sentido o perfume da história com mais força nos tempos primitivos e o propósito [*Ziel*] da história mais claramente na Igreja, não pôde sentir a questão do valor e propósito da história de forma pungente. O impulso só foi dado com Rousseau, o primeiro romântico, que, mediante a negação de qualquer valor da história, levantou fundamentalmente a questão do significado [*Bedeutung*] da história e, ao mesmo tempo, por meio de seu conceito não-matemático e poético de natureza, instruiu que se entendesse a divindade como demiurgo do movimento vivo. Assim, ele oscilou entre o ideal primitivo da origem, que aniquilou a história, e a democracia perfeita, que consumou a história. Com isso, ele deu o maior impulso à filosofia moderna da história, a saber, em seus dois principais ramos, o positivismo anglo-francês e a filosofia especulativa alemã, um impulso que foi mesmo intensificado pela Revolução Francesa, que parecia emergir das ideias de

⁷ Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle* 1910.

Rousseau, e pela abertura de uma nova era mundial duplamente compelida a refletir sobre a história⁸. A verdadeira filosofia da história moderna surgiu da oposição a tais ideias, mas manteve seu impulso para o pensamento teleológico e universal. A filosofia da história alemã, inspirada por Rousseau, começa com Kant, com o desenvolvimento, a partir da vida histórico-espiritual, do tipo especial do mundo moral da liberdade contra o direito natural, nas profundezas da teoria do conhecimento e da metafísica, com o deslocamento da meta do progresso pautado na aproximação infinita para um ideal formal do domínio da liberdade que surge disso e com a contemplação do processo real como a realização e concretização desse ideal. A história é o reino da liberdade face à natureza e tem leis de desenvolvimento nas quais natureza e liberdade estão ligadas uma à outra. O gênio intuitivo de Herder, inspirado no Kant pré-crítico e em Hamann e seguido por Goethe, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher e o romantismo, trabalhou ainda mais no conteúdo concreto da história mediante a síntese do devir histórico e a conquista do propósito da humanidade a partir da intuição [*Anschauung*] viva da história. A convergência de ambas as direções, tipo especial formal da história e criação concreta dos valores espirituais a partir da história, é unificada sobretudo em Hegel. A humanidade europeia e o Estado que a incorpora são a meta. Com isso, a oposição decisiva com a visão de mundo matemático-científica é alcançada e tal visão de mundo é posta como doutrina reflexiva da superfície que advém da doutrina da profundidade originada da história. Para além desse pensamento histórico-filosófico alemão, coloca-se o pensamento histórico anglo-francês, completamente distinto, que se baseia no utilitarismo de Bacon, no que diz respeito aos objetivos do progresso, e na doutrina matemática da natureza, no que diz respeito às leis do progresso. Mas aqui também há um traço entusiasticamente teleológico de Rousseau e da Revolução. O próprio Conde Saint-Simon combinou a lei natural do movimento do progresso com a utopia nele baseada, a ser concretizada pela vontade, e Comte, Mill e Herbert Spencer o seguiram nisso, com muito mais moderação: o desenvolvimento da inteligência e a industrialização são a lei, o liberalismo ou o socialismo é o ideal do futuro. Apesar de toda adesão ao método positivo, isto é, ao método científico natural, a história, o conhecimento do propósito (*Zweck*) humano e a produção dos meios de realização possíveis a partir dela, surge também aqui como a culminação e união de toda ciência e como a fundadora da visão prática de mundo do futuro. De fato, é precisamente assim que ela quer curar os males da cultura moderna revolucionária e anárquica. As diferenças entre a filosofia da história alemã e a anglo-francesa saltam aos olhos. A alemã é baseada em um traço religioso-místico, panteísta-teísta, por meio do qual o mistério da individualidade é levado para o primeiro plano; a anglo-francesa é baseada em um traço atomístico, empírico-matemático, que não pode ser associada ao entusiasmo do *Nouveau Christianisme* ou da religião de *l'humanité* como seu fundamento, mas apenas como seu resultado, caso ela não seja amalgamada, tal como com os ingleses, com o ceticismo ou com a ortodoxia, ou ambos.

⁸ Para o fato de que Leibniz promoveu simultaneamente a filosofia da história francesa e alemã por meio de sua doutrina da continuidade, ver: Davillé, *Leibniz historien*, Paris 1909. — Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, 1912 (em francês 1913), um livro extremamente interessante. Abordagens à heterogonia dos propósitos em Wundt e aos estágios da sociedade em Tönnies, ver: p. 109 e p. 33. As raízes de Bacon foram incorporadas, e Vico também reconhece um elemento histórico em Pascal. — Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*, 1890.

Desse modo, a filosofia da história, de uma forma ou de outra, introduziu-se no centro da visão de mundo e exerceu os efeitos mais vigorosos. De Voltaire e Herder a Hegel e Comte, uma conexão [*Zusammenhang*] ininterrupta e cada vez mais rica emerge. A complexidade da cultura moderna, sua posição crítica contra o cristianismo e a antiguidade, a amplitude cambiante do horizonte histórico e a competição de elementos culturais históricos, as convulsões revolucionárias e a reação amparada pela história: tudo isso exigia história e filosofia da história. Mas não houve sucesso duradouro de nenhum dos lados. O principal motivo foi que, em ambas as ocasiões, a filosofia da história colocou-se em forte oposição à própria pesquisa histórica empírica. Esta foi fortemente estimulada por aquela, o romantismo e o positivismo deram-lhe uma tremenda inspiração e ensinaram-na a pesquisar a pré-história e a história maravilhosamente. Mas a história empírica tornou-se independente sobretudo em decorrência da crítica das fontes e da filologia e, depois, sob a influência de movimentos políticos, sociais e econômicos, voltou-se para os seus próprios métodos empiricamente estabelecidos do trabalho em detalhes, e constituiu seus padrões, independentemente da abrangência do sistema filosófico, a partir dos interesses práticos mais restritos, mas mais urgentes da época, especialmente dos movimentos nacionais que estavam então começando. Ao mesmo tempo, as condições filosóficas da filosofia da história se romperam. Os anos após 1848 representam a época do colapso de toda filosofia, do reaparecimento das ciências naturais matemático-mecânicas, que, em contraste com sua versão idealista do século XVII, resultaram no ceticismo metafísico completo ou em uma metafísica naturalista substituta de forte caráter materialista. Ao mesmo tempo, a ciência natural apoderou-se da biologia e do conceito de desenvolvimento em um sentido puramente mecanicista e, com isso, também incorporou a história [*Historie*] a esse mecanismo. Na literatura popular, isso resultou em uma espécie de crença materialista no progresso. A história científica [*wissenschaftliche Historie*] também seguiu seu próprio caminho; aqui prevaleciam a especialidade, a divisão profissional do trabalho e a exatidão empírica. A história era vista como uma disciplina especializada imutável, tal como herdada de Heródoto e Tucídides, que lidava com a vida política e que experimentou apenas um efeito secundário da filosofia⁹. Onde quase não mais se falava de filosofia, e onde ela era escrita apenas como história da filosofia, a história da enfermidade e seu atestado de óbito, também não se podia mais falar de filosofia da história. A pesquisa histórica trabalhou extensivamente com grande diligência e produtividade, mas sem qualquer orientação ou objetivo filosóficos. Ela se tornou uma ciência empírica com uma centena de disciplinas especializadas, assim como as ciências naturais. Em ambos os casos, assumiu-se um pano de fundo geral de leis e conexões, que, entretanto, não foi mais examinado. Trata-se da grande era das ciências positivas, a elevação da pesquisa crítico-empírica como um fim em si mesma, o triunfo do espírito empírico e crítico na abundância de brilhantes realizações, mas ao mesmo tempo ameaçado pela exaustão e pela rotina. Ambas tornaram-se muito perceptíveis na Alemanha desde a saturação do desejo de unidade nacional e a convencionalização da história [*Historie*] política.

⁹ Ver as declarações muito citadas de Treitschke e Sybel. Treitschke em: *Die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, *Hist. polit. Aufsätze IV*. Sybel em: *Ueber den Stand der neuer deutschen Geschichtsschreibung*, *Kleine historische Schriften* 1863. Sobre isso vê-se um pouco mais tarde as queixas amargas sobre a falta de espírito e de filosofia na história em Ottokar Lorenz, *Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*, 86/91; e também a *Gedächtnisrede* de Schmoller sobre Treitschke e Sybel, 1896.

Com isso foram dadas as condições descritas acima como o ponto de partida de toda a nossa exposição. Elas se tornaram insuportáveis com o tempo e é muito natural que a filosofia ressurgisse. Aqui, porém, é característico e significativo como e de que ponto de partida ela se ergueu novamente. Naturalmente, ela não poderia descredenciar e substituir as ciências positivas, por isso procurou uma posição em que pudesse ao mesmo tempo reconhecê-las e, ainda assim, afirmar-se como sua própria condição de possibilidade, o que, assim, em certo sentido, reassegurava a prioridade do espírito sobre elas. Esse foi o caso quando ela, como lógica, teoria do conhecimento e metodologia, disputou seu domínio independente e, a partir daí, subordinou novamente o conhecimento dos fatos à unidade do espírito cognoscente. Com esse propósito, ela se estabelece com Kant, que de fato não era tão modesto e se lançou nas profundezas da metafísica, na ética e na filosofia da história, mas que, pelo menos com sua teoria da condicionalidade *a priori* de todo conhecimento da natureza e da realidade, pareceu manter um significado duradouro frente ao colapso de todas as outras filosofias, até mesmo a sua própria. Certamente, esse neokantismo foi de pouco benefício para a história. Pois assim como o próprio Kant já havia ajustado sua teoria do conhecimento essencialmente ao conhecimento matemático-mecânico da natureza e também, pelo menos em princípio de modo puro, subordinado o mundo fenomênico mental à investigação da causalidade, também a teoria do conhecimento neokantiana, em suas direções bem distintas, foi direcionada exclusivamente ou predominantemente às condições *a priori* do conhecimento causal da natureza. Esse caráter *a priori* representava o resto da independência e particularidade do espírito e, nessa medida, com efeito, a prioridade do espírito sobre o meramente dado foi geralmente preservada. Mas, com isso, a história ou se tornou um pedaço da natureza, ou, com Kant, onde a liberdade da razão foi reconhecida como o cerne, foi submetida ao sistema da harmonia do livre arbítrio expandido em uma lógica da unidade da vontade em que toda as demais riquezas concretas da história foram perdidas e a unidade ético-legal como ideal exercia a mesma tirania que o direito natural exerceu no campo da natureza. Em ambos os casos, ela foi privada do efeito forte e vivo sobre a visão de mundo, apesar de toda fundamentação filosófica. Em particular, foi negado o significado real do valor concreto e da substância da história, sua vivacidade individual e concreta, e da excitante interação de suas tendências. E isso não seria melhor se, na proximidade da análise do conhecimento e da psicologia, a ênfase fosse colocada na última como o único ramo da filosofia que se aproxima da ciência natural experimental. A psicologia foi então construída como a base das chamadas ciências do espírito ou ciências psicológicas, como a mecânica ou a teoria da energia como base das ciências naturais, com o esforço em busca das leis psicológicas da história, que finalmente deveriam elevá-la ao nível de uma ciência, isto é, a uma analogia das ciências naturais. Mas assim a história se tornou, mais do que nunca, um tipo de ciência natural, onde a independência e atividade do espírito estavam limitadas ao conhecimento dessas leis, onde cada raiz independente de valoração e de tomada de posição estava determinada e a abundância histórica da vida, na melhor das hipóteses, se tornava um drama para ser desfrutado artisticamente, na maioria das vezes uma coleção de complicações, inter-relacionadas por leis, de processos psicológicos elementares. Ao mesmo tempo, estimulado pelo darwinismo, passava-se da psicologia dos selvagens e dos primitivos a todos os objetos, deslocando-se pelas “complicações” até o presente, o qual se prefere entender mais a partir dos selvagens do que de si mesmo.

De todo modo, o espírito ansiava por uma vida mais profunda, a qual foi extraída da história das formas mais variadas. Os diletantes à maneira de Chamberlain ou do Rembrandt alemão¹⁰ foram os primeiros; os discípulos de Gobineau, Ruskin e Lagarde os seguiram. A história enfrentou o naturalismo novamente e exigiu que a filosofia fundamentasse suas proposições. Assim, está fundado na posição da filosofia renascente o fato de que ela, a princípio, só poderia tomar para si a tarefa do lado da lógica da história ou da teoria do conhecimento histórico. Acreditava-se ter de renunciar ao pensamento a respeito de uma meta e um sentido da história, bem como da construção correspondente da interpretação do processo. Isso seria, basicamente, doutrina da providência, teleologia e mitologia, e disso a metodologia, orientada de modo puramente causal, tem um horror intransponível. Portanto, a lógica da história se estabeleceu e revelou, por um lado, o caráter totalmente distinto entre a causalidade científica e a psicológica e, por outro lado, a independência e peculiaridade lógica do método histórico em comparação com o método científico natural, bem como o nexos orgânico dos conceitos históricos causais com o pensamento sobre os propósitos e os valores e, por fim, a especificidade, demandada pela lógica, da natureza metafísica da realidade biológica e da realidade histórica. Lotze e Sigwart foram os primeiros a abrir as portas; Wundt assumiu uma posição intermediária; Dilthey, Rickert, Windelband e Lask construíram uma lógica histórica que destruiu fundamentalmente o monismo dos métodos. Simmel revelou a profunda transformação da realidade da experiência por meio de conceitos históricos, que é análoga, porém distinta, da realidade sobre a qual se debruçam os conceitos científicos. Outros, como Scheler, Max Weber, Spranger, H. Maier, Ed. Meyer, Xenopol e Schuppe, por sua vez, elucidaram essas tentativas de maneiras diferentes. Bergson vinculou o pensamento histórico a uma biologia não mecanicista e fez uma distinção mais profunda do que todos os outros entre o pensamento matemático e o pensamento evolucionário [*entwicklungsgeschichtlich*]. Isso abriu caminho para uma lógica histórica que criou, ou melhor, renovou, uma visão de mundo histórica, para além da científica, rompeu com o monismo do método e liberou a visão de um segundo mundo ao lado do mundo da natureza¹¹.

O pensamento e, sobretudo, a vida prática, porém, não se contentavam com isso. Eles também aspiravam investigar de modo concreto, a partir de um repensar filosófico da história, as metas e o conteúdo espiritual da história, o desenvolvimento do nosso presente a partir do passado e as orientações para o futuro daí decorrentes. Os abundantes esquemas de desenvolvimento, bastante convenientes e vistos como evidentes, construídos para as finalidades nacionais, econômicas ou artísticas do momento, e com os quais se acostumou com facilidade, mostravam a qualidade de tudo o que é autoevidente, ao passo que continham e encobriam o verdadeiro problema. A anarquia de valores, o ceticismo e o relativismo estetizante, para os quais os espíritos mais refinados se voltaram, tornaram-se humanamente e praticamente insuportáveis. Aqui também Lotze é precursor, o primeiro pensador que combinou a visão de mundo [*Weltansicht*] científica com o idealismo autônomo dos valores. Trabalharam próximos e a partir dele, Eucken, com sua inclinação para a

¹⁰ Julius Langbehn, autor de *Rembrandt als Erzieher* (1890) (N. do T.).

¹¹ Cf. F. Neeff, *Gesetz und Geschichte*, Tübingen 1917. *Kausalität und Originalität* 1918; *Ueber das Problem der Naturgeschichte, Kantstudien*, vol. 25. Neeff é botânico. Também em Spengler, *Untergang des Abendlandes I*, Viena 1918, a diferença é claramente resolvida, sem dúvida um mérito do livro muito controverso. Xenopol diferencia entre *faits de répétition* e *faits de succession*, Bergson entre *temps* e *durée réelle*.

educação pública, e o quiescente Gustav Claß, ambos a partir do discípulo de Schelling, Steffensen, ligados, assim, à grande tradição. E. v. Hartmann combinou Schopenhauer (cada vez mais eficaz) com Hegel. Além disso, havia os marxistas que, com Hegel, foram orientados de modo dialético, construtivo e teleológico e, em tempos filosoficamente sombrios, defenderam a filosofia da história como o consolo das massas populares esperançosas; mas também os teólogos, para os quais a crítica histórica havia rompido com os fundamentos de sua teoria da revelação e apologética do milagre e que, por isso, tiveram que empreender a fundamentação da preeminência do Cristianismo nos termos de uma filosofia da história¹². Assim, Schleiermacher e sobretudo Hegel, que sempre manteve um grande número de seguidores na Inglaterra e na América, foram reanimados. Um homem como Dilthey vinculou-se à grande ética da filosofia da história de Schleiermacher, cujo engendramento, a partir de Kant, do classicismo e do romantismo, retratou em detalhes, e, com isso, ele obteve do seu ceticismo o que, na melhor das hipóteses, poderia afirmar como um sistema de valores baseado na história. Finalmente, a lógica da história e a filosofia da história concreta convergiram, e isso ocorreu a partir de diversas renovações do pensamento hegeliano; do mesmo modo, novamente se evocou a mente tão fina e compreensiva de Eduard v. Hartmann. Um espírito superior como Jacob Burckhardt reuniu todos os problemas em torno do conceito de grandeza histórica. Acima de todos, no entanto, o grande revolucionário das ciências do espírito da época, Nietzsche, revelou as negligências e a infertilidade da história [*Historie*] meramente disciplinar e baseou sua nova escatologia do além-do-homem, que supera a história na medida em que a consoma, em um conceito de desenvolvimento fantasiosamente intuído. Ao lado dele, o outro grande revolucionário da época, Karl Marx, como utopista no campo sociológico, revolucionou a história. Desde então, nossa juventude oscila entre um desprezo militante pela história, que quer refundar os valores do futuro a partir de uma força original, e um anseio por síntese, que gostaria de moldar o futuro organicamente a partir do passado. Em ambos os casos, o fundamento é a filosofia da história e a intenção está orientada para novos pontos de vista substantivos¹³.

Com isso, nós nos encontramos inesperadamente uma vez mais no meio de uma nova obra da filosofia da história, demandada pela vida prática, que se coloca no centro da visão de mundo. Mas o efeito e significado de uma tal filosofia da história ainda são muito controversos e os seus caminhos distintos.

¹² Cf. meu escrito: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. 2. Aufl. 1912. Também minha contribuição para a publicação comemorativa de Harnack (Tübingen 1921), *F. Ch. Baur und A. Harnack*.

¹³ Um meio-termo espiritualoso entre os dois casos revela-se no livro de H. Freyer, *Antäns, Grundlegung einer Ethik des bewußten Lebens*, Jena 1918, que surgiu dos grupos da juventude.

De acordo com o surgimento da nova filosofia da história descrita acima, dois caminhos emergem por si mesmos, o da lógica formal da história e o da construção concreta do processo histórico. Ambas, na verdade, precisam ser cuidadosamente separadas, para que possam confluír de modo espontâneo ao fim. Mas ambas implicam em problemas independentes e separados logicamente e, portanto, possuem efeitos e significados distintos. Esse foi o erro da filosofia da história mais antiga, que amiúde combinou ambas e negligenciou o desenvolvimento do fundamento lógico da história [*Historie*] empírica, assim como a lógica hegeliana está bastante saturada com os resultados da filosofia da história material e da especulação. A situação presente da filosofia torna a separação no mínimo necessária e, do seu ponto de vista, a lógica da história é o ponto de partida mais claro e seguro, o qual pode também ser compartilhado por aqueles que não conseguem decidir em relação à filosofia material da história com suas muitas posições e determinações sobre propósitos e valores. Assim, por exemplo, Eduard Meyer principiou sua grande história da antiguidade com uma “antropologia” ou uma teoria psicológica do conhecimento histórico, que, para ele, é do mesmo caráter que a lógica formal da história ou, antes, constitui seus fundamentos, ao passo que ele considera todo o resto obsoleto. E, de fato, não se pode negar que a lógica histórica é o pensamento mais objetivo e válido de modo geral e, ao mesmo tempo, está mais próxima da pesquisa empírica, e que sua relação especialmente com a filosofia material da história é uma tarefa difícil.

Por conseguinte, as explicações subsequentes devem inicialmente se limitar à lógica formal da história.

ERNST TROELTSCH

A origem moderna da filosofia da história
 Tradução recebida em 18/05/2020 • Aceita em 18/06/2021.
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado