

O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*

The problem of historicism and the human sciences in the 20th Century

Gunter Scholtz**

Professor Emérito
Ruhr-Universität Bochum
Gunter.Scholtz@ruhr-uni-bochum.de
Drohnenweg 5
D-44795 Bochum
Alemanha

Resumo

Este artigo analisa a relevância dos problemas tratados pelo historicismo, mostrando sua importância em nossos dias, dentro do escopo das ciências humanas. Para tanto, afirma que é necessário compreender o historicismo de forma mais complexa, de maneira a não reduzi-lo a qualquer uma de suas definições habituais. Assim, será possível criar as condições para o entendimento do historicismo para além do "relativismo" e do "positivismo", mas como um apelo ao reconhecimento da multiplicidade das tradições, o que torna possível um reconhecimento dentro da diversidade humana.

Palavras-chave

Historicismo; Ciências do Espírito; Relativismo.

42

Abstract

This paper deals with the relevance of the problems raised by historicism, showing its importance nowadays in the human sciences. In order to do so, one must understand historicism in a more complex way. That is the only way to avoid the usual reductions to which historicism is submitted. So, it is possible to understand historicism beyond "relativism" and "positivism", but as a pledge for acknowledgment the diversity of traditions, which makes possible a mutual recognition within human diversity.

Keywords

Historicism; Human Sciences; Relativism.

Enviado em: 21/03/2011

Autor convidado

* (Título original: Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert. Traduzido por Pedro Spinola Pereira Caldas. Primeiramente publicado no **Archiv für Kulturgeschichte**, n. 71, 1989, pp.463-486). O texto é uma conferência proferida em 09/03/1988 na Universidade de Graz, resultado de um convite da Sociedade Filosófica local, pelo que mais uma vez agradeço. Espero poder desenvolver posteriormente o problema desta conferência em algumas monografias.

** Agradecemos ao professor Gunter Scholtz por generosamente permitir a tradução e publicação do seu artigo

No início do século XX, acreditava-se que as ciências do espírito sucumbiam a uma doença chamada "Historicismo". Ernst Troeltsch e outros reconheciam nele – junto com o "naturalismo" – a herança mais pesada do século XIX. Agora, que nos aproximamos do fim do século XX, parece que a situação, fundamentalmente, permanece inalterada: "O Historicismo (entendido como relativismo) é algo cuja superação ainda permanece na ordem do dia" (Cf. SCHNÄDELBACH 1983, p. 52; KAMLAH 1973, pp. 9-22). Sim, através da inserção da história da ciência na teoria da ciência, tornou-se problemático um ideal supra-histórico de ciência e de racionalidade, e daí resultou a tarefa de precisar combater o historicismo, desta vez, no campo da teoria da ciência (cf. MITTELSTRASS 1977, pp. 43-56; SCHNÄDELBACH 1977, pp. 62-72; BAUMGARTNER 1977, pp. 29-40). Mas, por outro lado, se apresenta também outra posição, bem mais amistosa, em relação ao historicismo do século XIX. O historicismo é tomado como uma conquista cultural e científica irrenunciável. Neste caso, escuta-se menos falar de uma crise e adoecimento das ciências do espírito e mais de sua "inevitabilidade", não tanto apesar, mas por causa de seu caráter historicista (Cf. MARQUARD 1986, pp. 98-116).¹

Nesta situação, urge a questão: como apareceram estas diversas avaliações? Em primeiro lugar, deve ser perguntado o que, no historicismo, entendido como fenômeno histórico, surge com uma imagem muito mais positiva: conseguimos, como desejara Troeltsch, superar o historicismo "ruim" e preservar o "bom"? Ou apenas nos acostumamos com os problemas do historicismo? Aprendemos a valorizar de tal forma as vantagens e possibilidades do historicismo? Compramos com elas, sem problemas, suas desvantagens e perigos? Afinal, o que aconteceu? Gostaria tentar responder estas perguntas.

Em primeiro lugar, deve ser esclarecido o significado do conceito de historicismo. Posto serem imensas as tomadas de posição frente ao conceito de historicismo, isso é possível porque diferentes fenômenos ou diferentes aspectos do mesmo acabam apresentando uma mesma coisa. Na realidade, o conceito de "historicismo" tem um espectro de significados tão amplo, que, já em 1932, Karl Heussi aconselhou que ninguém deveria usar o conceito sem acrescentar o que estava pretendendo dizer com ele (HEUSSI 1932, p. 15). O esforço de Heussi em esclarecer historicamente e sistematicamente o conceito fracassou. Pois ninguém restringiu como ele o conceito à historiografia de em torno a 1900. Muito antes, definia-se o conceito como o pensamento histórico em geral, que se originou a partir da recusa da forma de pensamento racional e construtivista do iluminismo. Quem hoje se interessa por esse historicismo, em geral evita defini-lo com precisão; talvez motivado pelo sentimento de que justamente a multiplicidade de sentidos seja mais apropriada para um fenômeno com tantas camadas de significado (Cf. REILL 1975; BLANKE & RÜSEN 1984). Para o nosso contexto, é incontornável apresentar uma definição.

¹ Para o conceito de historicismo, ver: MARQUARD (1986, pp. 106; 117-139); LÜBBE (1966, pp. 65-83; 1975; 1977). Lübbe e Marquard têm como fundamento o trabalho de RITTER (1974, pp. 105-140).

Se acompanharmos o uso do conceito desde seu começo no Romantismo até a década de 20 de nosso século, deixando entre parênteses todas as nuances, podemos discernir cinco significados fundamentais que, todavia, raramente aparecem isoladamente; antes, eles, na maioria das vezes, se sobrepõem uns aos outros. O Historicismo pode, então, querer dizer o seguinte (Cf. SCHOLTZ 1974, pp. 1141-1147):

1. A transposição do modo histórico e genético de percepção para todos os fenômenos da cultura, isto é, uma percepção histórica universal do mundo humano, que, assim, aparece como histórico, como mundo historicamente determinado (algo já presente em F. Schlegel).²

2. Filosofia da história, que procuram apreender a ordem e a racionalidade de toda a história, ou, ao menos, tentam imaginá-la; isto é, metafísica da história (assim diz o uso do conceito no meio do século XIX; de maneira programática em Ch. J. Braniss, de maneira crítica em R. Haym, em referência à filosofia de Hegel).

3. A visão retrospectiva e glorificadora do passado, e a preservação acompanhada da crítica a tudo que é novo. Ou seja: romantismo e tradicionalismo (como, por exemplo, em L. Feuerbach em sua crítica ao historiador Heinrich Leo).

4. A limitação da pesquisa histórica à coleta e estabelecimento de dados históricos, ou seja: positivismo e objetivismo históricos (como, por exemplo, R. Eucken sobre a tendência científica do século XIX).

5. A relativização de todos os sistemas de valores e de orientação a propósito dos fenômenos do passado no fluxo imprevisível da história, ou seja: relativismo histórico (como denotam muitos autores no início do século XX).

Estes cinco significados fundamentais – mais uma vez: 1. percepção universal da história, 2. Metafísica da história, 3. Romantismo e tradicionalismo, 4. Objetivismo e positivismo, 5. Relativismo – espelham aproximadamente o percurso da tomada de consciência em relação à história desde o final do XVIII até o fim do século XIX. Três concepções de história perpassam este uso vocabular: em primeiro lugar, toda a história é inteligível e divina (em historicismos 1 e 2), depois somente o passado é inteligível (historicismo 3), e por fim a racionalidade da história torna-se, ela mesma, um problema (historicismos 4 e 5).

Quando Troeltsch (Cf. TROELTSCH 1925, pp. 614-649, 626), autor do diagnóstico sobre o historicismo mais relevante do início do século XX, falou, em 1913, dos “efeitos enervantes” do historicismo, efeitos estes que produziram “todas as formas bem conhecidas de preguiça e arrogância nos círculos da formação científica”, ele se referia ao historicismo nos dois últimos sentidos, o

² No artigo acima citado, não há evidências do conceito de Schlegel, que podem ser encontradas em: **Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe**, Org. E. Behler, Bd.16, p.35, 37, 38, 41, 484, 490; Bd. 19, p.184. Schlegel é o primeiro que usa o conceito de historicismo com frequência.

positivismo histórico e o relativismo. Ele se referia ao “resgate totalmente relativista de quaisquer culturas do passado, acompanhada da fatigante e opressiva impressão de conhecimento de tudo-sobre-todos e sua improdutividade cética para o presente”. E é justamente este o problema inquietante das ciências do espírito: o positivismo e o relativismo. A montanha de fatos somada ao relativismo de valores, o que significa: ausência de orientação seja na teoria, seja na vida prática.

Sobre a procedência e a relação dos dois lados do problema, pode-se supor o seguinte: o Historicismo como “positivismo” é, antes de mais nada, o resultado de uma concorrência das ciências do espírito com as ciências da natureza, ele é a cientificização das ciências históricas. O historicismo como “relativismo” é decorrente deste, mas é, como problema social e público – como já disse Heussi – também o resultado de experiências históricas reais, como se nota com o caso da Primeira Guerra Mundial. Ambos os historicismos se fortalecem mutuamente e são, portanto, dois lados de um mesmo fenômeno que foi definido como “Crise das ciências do espírito” (cf. LIEBERT 1923). Quanto mais, mediante o conhecimento histórico, rebaixarmos os próprios “valores” à condição de fatos contingentes iguais a outros fatos, tanto mais forte será a insegurança e a ausência de orientação. O conhecimento da pluralidade dos sentidos da existência, das religiões e das metafísicas – Dilthey já havia mostrado (Cf. DILTHEY 1974, pp. 3, 75) – provoca um distúrbio na própria tradição. E vice-versa: tão mais problemáticos, “subjetivos” parecerem os próprios valores e preconceitos, tanto mais se tentará se obter ao menos o conhecimento mais seguro possível no campo da história, por mais que este conhecimento seja irrelevante e entediante. Com o fito de proteger a ciência, limita-se ao estabelecimento de informações. O positivismo e o relativismo histórico moldam, em todo caso, o problema do historicismo, cuja permanência ou resolução devem ser tematizados.

Na primeira parte, esboçarei, antes de qualquer coisa, as reações e respostas mais importantes por parte da ciência histórica ao problema do historicismo, e, assim, em uma segunda e conclusiva parte, farei um resumo e discutirei o atual estado do problema. A visão panorâmica parecerá, dada a natureza do assunto, algo grosseira e esquemática, pois a história da ciência histórica mal cabe em um livro, que dirá em uma palestra. Mas minha abordagem simplificadora só me pesa parcialmente na consciência, pois, nas ciências históricas – justamente sob o signo do historicismo -, somos alertados para nos concentrarmos tanto nos grandes contextos como nos fatos detalhados. Sem um contexto, o trabalho corre o risco de ficar sem sentido, e sem o detalhe, sem conteúdo. Por esta razão, há dois perigos. O primeiro é que, por causa das inúmeras árvores, não se veja mais a floresta; o segundo, que se imagine apenas uma floresta, sem saber, no final das contas, se nela há árvores – e que tipo de árvores. Por causa da amplitude do tema, esta palestra corre o risco, se vejo corretamente, de cair mais no segundo perigo do que no primeiro. Mas espero poder mostrar não somente uma floresta, mas, de vez

em quando, uma árvore que testemunhe que lá, onde ela fica, também há de fato uma floresta.

As respostas ao problema do historicismo, ou esboço dos contra-ataques

Ambos os lados do problema do historicismo podem ser simplificados, em linguagem filosófica, mediante a seguinte expressão: aqui se trata de uma consciência para a qual a história é somente uma multiplicidade sem unidade e um devir sem ser. Aí estão contidos o relativismo e o positivismo. Para lidar com esta situação, há ciências específicas como a filosofia; sim, especialmente a filosofia, pois crises nas ciências provocam reflexões sobre questões fundamentais e, portanto, a própria filosofia. Quando tudo se torna fluido e o solo da história se torna movediço, logo se procura por algo estável, que pode oferecer solidez, justamente um ser no devir. E quando o campo da história se estilhaça em uma coleta incomensurável de informações, então logo se procura ordem, logo se procura unidade na multiplicidade. E de fato as ciências históricas no século XX encontram-se na situação de tentar trilhar estas duas sendas. Por esta razão, articulo meu ligeiro esboço das medidas contrárias ao historicismo de acordo com os seguintes pontos de vista: 1. a busca pelo estável, pelo Ser; e, 2. a busca pela ordem, pela unidade. Decerto ambas as tendências não podem ser totalmente separadas, mas sob o signo do historicismo é preciso se contentar com medidas provisórias de ordenação.

46

1. A busca pelo estável

a) Quando oscila o solo da história, é necessário cavar mais fundo para buscar uma camada mais sólida, confiável. E podemos encontrá-la, de maneira conseqüente, na natureza humana. Pois ela é a condição de possibilidade da história dinâmica e oscilante. Daí resulta uma nova e mais ampla aplicação da antropologia filosófica. Ela encontra o estável, o Ser no devir, exatamente *sob* a história.

Já Dilthey procurara, em sua teoria da ciência histórica, por um fundamento antropológico. Mesmo que, segundo sua visão, mediante o pensamento histórico-desenvolvimentista o "tipo humano se dilui no processo da história" (DILTHEY 1964, pp.6, 77), ele reconhece também o fundamento vivo da natureza humana por detrás de todos os fenômenos cambiantes da cultura. No século XX, a intenção de Dilthey foi assumida pela antropologia cultural. Já Max Scheler concebeu a antropologia como forma de superar definitivamente o historicismo como positivismo – considerado por ele ainda vivo. H. Plessner (Cf. PLESSNER 1980; 1964, p.3), cuja principal obra antropológica ficou injustamente na sombra de "Ser e Tempo" de Heidegger, também se baseou em Dilthey: para ele, tratava-se da constância da espécie na variabilidade da história, da natureza humana como condição de possibilidade de toda história. Desta forma, a antropologia filosófica tornou-se uma nova filosofia sistemática sob o signo do historicismo. Enquanto K. Löwith esperava, mediante a antropologia, poder dar ao homem um sistema de orientação que valesse para

a auto-compreensão e para a lide com a existência, Plessner era mais cauteloso: ele contém os riscos do pluralismo de valores com a antropologia na medida em que mostra que a finitude humana não deixa muita margem para que todos os sistemas de cultura e valores fiquem disponíveis para o homem, e, assim, sejam postos à escolha. Isso é o que mostra a antropologia filosófica em um tempo no qual tudo o que outrora parecera delimitado e natural torna-se possível e inseguro. Mas Plessner não quer nem pode fundamentar quaisquer normas morais, estéticas ou religiosas que dissolvam a criticada relatividade de todos os valores.

Heidegger proibiu de maneira tão estrita quanto pública que chamassem sua análise existencial de "antropologia", e desprezava seu aluno renegado – o antropólogo Löwith – como biólogo afilosófico. Todavia, o famoso livro de Heidegger, "Ser e Tempo", foi definido como uma antropologia. E, de fato, a ontologia fundamental de Heidegger, assim como a antropologia, queria atingir o fundamento e o núcleo da história móvel. Mas, em "Ser e Tempo", não se falará de natureza, mas da historicidade da Presença (*Dasein*).³ Esta historicidade, esta mobilidade é, aqui, ao mesmo tempo, o "sólido" que a filosofia mostra no fluxo da história, ou, melhor dizendo, subjacente ao fluxo da história.

Heidegger endossou claramente que, ao remeter à historicidade da Presença, evitar e eliminar do caminho todo historicismo – *qua* positivismo. Mas Gadamer (cf. GADAMER 1960, p. 500)⁴ escreveu, com razão, que o discurso da mobilidade e historicidade da Presença é um "historicismo de segundo grau", e isto significa que o relativismo não foi de modo algum superado, mas somente ancorado na historicidade da Presença e, assim, transformado em princípio. Faz parte disto que todos os sistemas de ordenação moral e jurídica sejam deixados de lado. Mas, mediante a autenticidade e decisão da Presença, o positivismo histórico perderia muito pouco de sua efetividade se comparado com as interpretações dadas a partir desta perspectiva – suspeita de perspectivismo – que deveriam ser controladas pelos métodos históricos e filológicos tradicionais. Pois Heidegger defendeu, na luta contra a cientifização das ciências do Espírito, contra o positivismo, uma proximidade existencial aos fenômenos históricos, que frequentemente turvava a visão. O "sólido", determinado pela análise existencial de Heidegger, é dado somente nas estruturas formais da Presença. Tudo que for substancial – tudo aquilo que se chamara outrora de "valores" morais, religiosos, estéticos e científicos – torna-se assunto de decisão existencial. Fundamentado na mobilidade da Presença, torna-se irrevogavelmente mutável e fugaz. Heidegger confirma, ao fim e ao cabo, a tese da ruína de todos os valores; sua mudança se fundamenta na "ruinificação" (*Ruinanz*) da Presença, como Heidegger disse em sua Preleção de 1921/22. (HEIDEGGER 1994, p. 2)

³ Sigo aqui a tradução de Márcia Cavalcante em "Ser e Tempo".

⁴ Gadamer ainda diz que a intenção de Heidegger fora outra, a saber, a pergunta pelo Ser. Mas Gadamer admite a leitura que, em Heidegger, a "relatividade histórica" se torna um princípio.

b) Se a antropologia – e também a analítica existencial – busca o Ser no devir, o sólido, por assim dizer, *por debaixo* da história, em cuja base estão na natureza ou na existência do Homem, a filosofia dos valores a busca *fora* ou *por sobre* a história. O neokantismo, Heinrich Rickert (1913, pp. 383, 386), postulou quatro regiões axiológicas *suprahistóricas*: o verdadeiro, o bem, o belo e o sagrado. Segundo Rickert, as ciências da cultura não expressam quaisquer valores, elas não afirmam valores, mas relacionam fatos a valores e pressupõem, assim, valores eficazes. A aplicação das ciências da cultura aos “objetos [individuais], aos quais valores reconhecidos estão conectados” (RICKERT 1910, p. 27), só é possível sob o pressuposto de valores suprahistóricos.

Não posso desenvolver aqui a fascinante argumentação de Rickert; posso e devo apenas me limitar a sugerir brevemente seu problema. Para ser breve, esta problemática consiste no seguinte: os valores postulados transhistoricamente ou aprioristicamente aparecem, sobre ou ao lado das culturas existentes, como um mero e fingido platônico mundo das ideias. O que é, por exemplo, o valor do “sagrado” sobre ou ao lado das diferentes religiões? Este conceito de sagrado não surge somente em determinadas religiões históricas e só delas tira seu conteúdo significativo? Através do pensamento histórico, o mundo dos valores suprahistóricos também seria remetido à história.

Por esta razão, o significado do neokantismo não consistia na fundamentação convincente de um mundo suprahistórico de valores, mas na legitimação das ciências da cultura, juntamente com o seu pluralismo e relativismo de valores como ciência. A demonstração de uma genuína lógica das ciências da cultura, a legitimação do “método ideográfico” junto ao método “nomotético”, deram, assim como a teoria de Dilthey, uma consciência de si às ciências da cultura, juntamente à das ciências da natureza. Assim Rickert, em sua “Introdução lógica às ciências históricas”,⁵ atingiu um de seus objetivos e legitimou as ciências da cultura como ciências perante as ciências naturais; mas seu outro objetivo, o de libertar as ciências da cultura do historicismo como “relativismo” e “niilismo”, permaneceu um problema aberto. Doravante, não se buscou mais qualquer valor universal *acima da* história, mas somente configurações individuais de valor *dentro* da história. Neste sentido, Friedrich Meinecke (1959, pp. 92, 117, 209),⁶ pode ser incluído como um neokantiano por também defender o historicismo como pluralismo de valores. A forma habitual de percepção histórica, “horizontal”, busca causas e efeitos, e ela faz da história um rio corrente. Mas a percepção “vertical”, a realmente importante, retira da história o que é individualmente dotado de valor, a conquista cultural única de épocas específicas. Os “valores”, aqueles que somente uma ciência histórica cronológica e causalmente orientada precisa excluir, não se situam *fora* da história,

⁵ Assim está no subtítulo do livro citado de Rickert na referência anterior.

⁶ Sobre a discussão entre Meinecke e Rickert, ver especialmente seu artigo: Kausalitäten und Werte in der Geschichte (1925) em MEINECKE (1959, p. 61).

mas somente e exclusivamente *nela*, nas configurações individuais da cultura. E o historiador, que precisa se debruçar sobre estas individualidades, encontra naturalmente uma pluralidade de imagens e sistemas de valores. Na transição de Rickert para Meinecke, o neokantismo se converte em historicismo, mas em um historicismo que tem um bom juízo sobre si mesmo.

Tal movimento se completa na filosofia dos valores, que foi, sobretudo, fundada pela fenomenologia, uma vez que a ética material dos valores de Max Scheler não foi capaz de se impor. Sobre quais níveis ontológicos estes valores devem existir? (SCHNÄDELBACH 1983, p. 229) Esta perspectiva fenomenológica, que ressalta valores específicos da cultura, como, por exemplo, qualidades estéticas das obras de arte, permanece atual até hoje. Adquiriu-se a consciência de que tais qualidades não são somente subjetivas, não são meras projeções, mas possuem uma objetividade própria (INGARDEN 1965; 1962). Todavia, estes valores não estão dados de modo apriorístico, antes e fora da história, mas somente nas próprias formas individuais configuradas. Contra uma perspectiva histórica externa, para a qual tudo naufraga no contexto histórico e no fluxo da história, se erigiu, com isso, uma forma de perspectiva direcionada para as qualidades específicas e essenciais, que, por exemplo, se tornou conhecida nos estudos literários como “interpretação imanente” (KAYSER 1948). E sempre que o significado cultural específico das construções culturais for desprezado, então é de se supor que surgirá um movimento contrário de concentração em qualidades individuais – seja sob a palavra-chave de “valores” ou em relação à importância existencial, ou ainda sob a égide de algum outro conceito fundamental. Este contexto pode ser bem vislumbrado no interesse, dentre os marxistas, por uma fenomenologia da arte, que põe “a obra mesma” novamente no centro das atenções (KRENZLIN 1979). Assim, a busca pelo fixo, pelo estável, por um sistema orientador de valores, novamente reconduz à história e nela descobre uma multiplicidade de valores – e renova assim o historicismo como relativismo.

c) Já que as normas e valores que oferecem estabilidade não existem fora da história e encontram dentro da própria somente muitas normas concorrentes, torna-se, então, tentador reduzir este campo, e destacar *uma* tradição como sendo o parâmetro. A observação fenomenológica da arte, a filosofia Heidegger e o círculo de Stefan Georg se concentraram, desta forma, naquilo que unicamente era grande e o significativo (HERMAND 1968).

Esta é a terceira tentativa de solucionar o relativismo de valores: busca-se o fixo, o estável, a norma não mais por debaixo da história ou sobre a história, mas *nela*, proclamando como verdadeira *uma* tradição, um sistema normativo ligado a algo específico. Este é o caso, por exemplo, no confessionalismo, no neoluteranismo e na neo-escolástica; ambos os movimentos, que já no século XIX procuram voltar às fontes da verdadeira tradição e, no século XX, sob o signo do historicismo *qua* relativismo, não perderam a atualidade. Um outro representante importante para esta tentativa de redução é o dito terceiro humanismo, que se articulou expressivamente no

famoso “Encontro de Naumburg para a ciência clássica da antigüidade”, de 1930; aqui, a antigüidade clássica foi tomada, como disse por exemplo Stroux (1961), como “valor único, objetivo e absoluto”, sendo proclamada, pura e simplesmente, como ideal cultural obrigatório. Contra todo o relativismo e pluralismo se decidiu pela fixação nesta tradição e crença em sua autoridade. A teoria do clássico de Gadamer como história do que se mostra sempre como autoridade tem claramente suas raízes neste terceiro humanismo (especialmente influenciado pelos pensamentos de Schadenwaldt) (GADAMER 1960, p. 269; SCHOLTZ 1987, p. 20), e, sobretudo, com seu discurso *da* tradição, Gadamer realiza uma simplificação, uma homogeneização da multiplicidade de tradições, que permite que se defina sua resposta ao historicismo como uma tentativa de redução.

Mas a definição de um sistema de orientação como sendo o único coerente é bem sucedida somente tendo por base uma fé, pois, factualmente, a história é plurivocal. E tal fé pode ser universalmente justificada na religião, mas não na ciência histórica (quando o teólogo Karl Barth dizia que a fé não era subjetiva, mas dada no ato de revelação de Deus, este modo de discurso é teologicamente justificado. Mas quando Schadenwaldt diz que o clássico da Antigüidade se produz pela admiração pelo próprio clássico, então este argumento é um auto-engano; pois, na esfera da ciência, poder-se-ia dizer que somente sob determinadas condições históricas a antigüidade clássica atraiu admiradores que a declararam como único ideal cultural coerente). Mas também no âmbito da religião, poder-se-ia – contra Karl Barth – defender o reconhecimento de muitas religiões além da própria e, além disso, incluir o cristianismo, seja como religião da revelação ou como negação das demais religiões, dentro da multiplicidade das outras religiões. Proclamar uma religião, um estilo artístico, uma metafísica como única é, sob o signo do historicismo, um ato arbitrário, não só cientificamente controverso, mas moralmente problemático, posto que outros sistemas normativos seriam subjugados a este declarado como único válido. É mais propriamente o historicismo como tradicionalismo que entra em campo contra o relativismo nesta terceira tentativa de reduzir a multiplicidade histórica.

d) Mas se as normas coerentes não são encontráveis nem sobre nem dentro da história, então surge uma última tentativa de solução reconhecer a existência deste pluralismo, mas, ao menos, tornar pensável e factível a coexistência pacífica de sistemas de valores e normas divergentes, ou seja, tentar encontrar um sistema normativo que garanta a livre existência dos sistemas de orientação e, mesmo que de maneira mínima, propicie sólidas âncoras éticas. Daí resultou a guinada para a ética e para o direito natural, forçada na Alemanha através da experiência do rompimento de continuidade no âmbito do direito positivo durante o período do nacional-socialismo. Se o direito positivo declara hoje como legal o que ontem ainda era ilegal, então se torna urgente uma orientação pautada por uma ideia trans-histórica do direito.

Por causa das dificuldades de fundamentação e por causa da variedade histórica de concepções de direito natural, a nova guinada para o direito natural

não trouxe consigo sua antiga conotação, que ela possuía até o fim do século XVIII, mas somente um grande número de pesquisas históricas e, por fim, novamente suscitou críticas. "Direito natural na Crítica" (*Naturrecht in der Kritik*) é o título de uma famosa coletânea (BÖCKLE & BÖCKENFORDE 1973).⁷ Mas a tentativa de encontrar regras morais e legais para uma convivência pacífica permanece atual. Voltarei ao assunto, por ora basta o seguinte: estas regras e normas não poderão ser uma ética material de valores, mas somente formal, posto que os costumes das formas de vida de cada cultura específica são individuais e concernentes somente a elas mesmas.

Tiro daí um resumo provisório: a experiência de que o solo da história vacila, faz com que a história busque algo de fixo, de estável e sólido, sobretudo normas que sejam permanentes e válidas. Esta solidez, este ser na mudança, se encontra (a) na natureza humana, mediante a antropologia – mas nem por isso nenhuma norma se torna fundante, mas, em todo caso, redutível ao pluralismo normativo. Procure-se o estável (b) em valores suprahistóricos – mas que não se mostram seguros e palpáveis perante a história cambiante e múltipla; como seguro resulta somente o pluralismo de valores na história. É possível se ater a (c) uma tradição específica e tomá-la como segura e coerente – mas desde que o seja contra a consciência científica, e até mesmo contra a consciência moral, ao se negar reconhecimento a outras tradições. Finalmente, busca-se (d) uma norma formal, um consenso normativo mínimo que permita a convivência pacífica de diferentes sistemas de valores – mas esta ligação com o direito natural não pode, está claro, fundamentar, em conteúdo, nenhum ideal cultural específico.

Então parece que o pluralismo de valores e a multiplicidade dos sistemas culturais precisam ser aceitos como fato histórico; e as várias ciências do espírito estão, tal como antes, ocupadas em interpretar estes sistemas.

2. A busca por unidade e ordem

As ciências humanas se tornaram, no século XIX, ciências históricas, e, sob a pressão da concorrência com as ciências empíricas da natureza, tenderam a assegurar a fiabilidade de informações históricas. Assim, transformaram-se em um historicismo como positivismo, para a qual a história se tornou uma multiplicidade de informações desprovida de unidade.

a) Direcionadas contra esta tendência, as ciências humanas se preocuparam em se mostrar não somente como históricas, mas também como *sistemáticas*, edificando assim suas concepções sistemáticas: cabia-lhes determinar a peculiaridade de cada campo de objetos e construir, assim, modelos teóricos e categorias descritivas que lhes fossem apropriadas. Exemplos disto há na história da arte, que atualmente se apresenta conscientemente como "ciência da arte" (A. Riegl, H. Wölfflin), nas ciências da linguagem (F. de Saussure,

⁷ N. do T.: O autor cita uma edição publicada na cidade de Darmstadt, mas só foi possível conseguir dados mais precisos a respeito de uma outra, proveniente da cidade de Mainz, editada no mesmo ano.

R. Jacobson) e na pesquisa de mitos (P. Ehrenreich). O pensamento fundamental é, em todos os casos, bastante parecido: por mais que a história mude, a essência ou estrutura de cada âmbito permanece constante: a linguagem permanece linguagem, o mito permanece mito etc. E esta constante pode ser sistematicamente apreendida para que (a) a região de objetos possa ser determinada e delimitada, e, com isso (b) organizar a multiplicidade de informações dos campos específicos e, o que seria ainda melhor, poder interpretá-las. Deve-se saber o que é linguagem para se poder descrever e comparar linguagens específicas, e o mesmo vale para os casos do Direito, da Arte, e da Religião. A "Filosofia das formas simbólicas", de Ernst Cassirer, é, na filosofia, a tentativa mais significativa de constituir um fundamento sistemático para a região das ciências do espírito. Junto a esta, a fenomenologia e a semiótica das ciências do espírito também auxiliam nesta tarefa de se compreenderem como ciências sistemáticas.

Com isso, o historicismo teria sido superado? Tenho a impressão de que hoje a sistemática tende a se separar da pesquisa e interpretação históricas. Por exemplo: lingüística e filosofia se encontram frequentemente em diferentes instituições. E com isso se mostra um problema de princípio: as teorias sistemáticas não se deixam apreender devidamente pela pluralidade histórica divergente dos fenômenos, de modo que, por assim dizer, as formações culturais específicas venham às falas. As teorias gerais ou – dito hegelianamente, o universal – ameaçam ou excluir ou homogeneizar o que há de específico, e os fenômenos singulares das culturas como um todo, ao mesmo tempo em que os subsume a um nome geral. Dito de outra maneira: há o risco de que, em cada investigação ou interpretação histórica, a teoria sistemática venha apenas a ser confirmada. Mas há outros parâmetros para se dominar a pluralidade da história e o acúmulo de fatos.

b) Um destes parâmetros, no século XX, é a história universal, que assume o lugar da antiga filosofia da história. Sob o signo do historicismo e das mudanças críticas, ela tem uma nova e grande atualidade. Pois, se tudo flui, então é de se perguntar se isto acontece de acordo com uma ordem, ou se há um sentido neste corrente. O livro "A Decadência do Ocidente", de Oswald Spengler, pode ser interpretado tanto como expressão do historicismo e resposta ao mesmo: o criticado relativismo de valores torna-se princípio da história, sendo condicionado pela ascensão e queda das culturas. O historicismo como positivismo é tratado por Spengler com o emprego de interpretações sofisticadas, mediante seu método analógico e morfológico. E assim se mostra o problema geral de toda história universal no século XX: a unidade da história e a estrutura da mudança são mais um produto da força imaginativa poética e se encontra em forte tensão com a pesquisa histórica. Também a História Universal de Toynbee é, nas palavras de J.v. Kempksis, uma "estilização da história" (KEMPSKI 1964, p. 7).

Todavia, isso não significa de modo algum o fim de toda a filosofia da história. Apesar de todas as dificuldades (MARQUARD 1973), a filosofia da história

é – justamente sob o signo do historicismo, da mudança e da pesquisa histórica - incentivada e praticada. Não, porém, como construção especulativa, mas como modos de interpretação e hipótese de significados para a compreensão e representação de fenômenos e contextos históricos e para a auto- interpretação do presente diante do pano de fundo do passado. Quase em todas as representações históricas se encontram afirmações e rudimentos da filosofia da história que possibilitam uma abordagem provisória sobre um grande contexto e o delineamento de uma perspectiva.

Então o historicismo não somente destrói a antiga filosofia construtiva da história, orientada pelo conceito de progresso, mas também o historicismo problemático incentiva a filosofia da história e a engendra como hipótese interpretativa para os contextos históricos e análise da situação do presente. A tese de Max Weber do processo europeu de racionalização, a tese de Horkheimer e Adorno da dialética do esclarecimento, a tese de secularização de Löwith e a resposta de Blumenberg a este são formas de filosofia da história sob o signo do historicismo. Nós precisamos de tais modelos de interpretação, que precisam ser anteparados na pesquisa empírica, para que sejam encontrados pontos de vista unificadores e que sejam capazes de lidar com a multidão de fatos. Sinceramente, a filosofia da história – seja ela de qualquer tipo – possibilita estabelecer apenas uma *unidade provisória*. E para a fundamentação de uma ética que no sentido da citada busca por normas estáveis que possam oferecer alguma solidez, não é nem mais nem menos apropriada do que a antropologia.

53

c) Junto às hipóteses interpretativas da filosofia da história, surgem conceitos específicos que ajudam a organizar a multidão de dados: especialmente os conceitos de tipo, paradigma e estrutura – um significado destacado possui hoje, reconhecidamente, o conceito de estrutura, e isto graças ao multifacetado método que se chama “estruturalismo”.⁸ Seu posicionamento perante o problema do historicismo parece ter vários aspectos. De um lado, ele se separa da forma individualizante de percepção e da concepção de que a história seja um rio ininterrupto ou mesmo que ela seja “feita” por seres humanos. Até aqui, o estruturalismo pode ser visto como um posicionamento contra o historicismo. O acúmulo difuso de fatos é tratado pelo estruturalismo mediante a remissão a estruturas (relativamente) constantes, que emprestam unidade à multiplicidade. (Assim, ele também assumiu a função da antiga filosofia da história, embora esteja comprometida a pesquisar empiricamente). Por outro lado, porém, ela partilha do mesmo problema vivido pelo historicismo, de que o ser humano – ainda que concebido de maneira mais estática do que dinâmica – lançado na história, tem seu pensamento fortemente atado a estruturas. Até aqui o estruturalismo parece representar um outro positivismo, ainda mais intransigente do que aquele temido pelo historicismo. Ainda que às conquistas do estruturalismo pertençam, indiscutível e claramente, autores como

⁸ Ver as diferentes posições em BRÜHL (1975) e REIF (1973).

Fernand Braudel, o historicismo se tornaria novamente atraente pela oposição que lhe foi feita pelo estruturalismo. Pois, no estruturalismo, já que as especificidades das formações culturais e suas diferenças qualitativas não estariam tão mais deixadas em segundo plano, o pluralismo e o relativismo de valores não se tornariam novamente desejáveis? Enquanto este pluralismo parece levar a uma desorientação, ele também pode, baseado na ideia de estrutura, ser visto como condição da liberdade.

d) Próxima ao estruturalismo e parcialmente idêntica a ele é a história social. E ela haverá de produzir um efeito semelhante. O método da história social suscitou, dentro das ciências históricas, um debate acalorado sobre o historicismo. Já Karl Lamprecht (VIKARI 1977) queria construir uma historiografia “coletivista”, ao invés de individualizante. O sucesso e a renovação não obtidos pelo programa de Lamprecht de uma “história cultural” seriam alcançados pela história social, em parte influenciadas pelo marxismo, em parte pela pesquisa estruturalista no círculo francês dos *Annales*. A história social se apresentou, na Alemanha, como oposição à tradição da historiografia do século XIX, e regularmente ela chama esta tradição de “Historicismo”: este se caracterizava por enfatizar acontecimentos individuais provenientes das ações intencionais de seres humanos, e que poderiam ser compreendidos mediante a hermenêutica filológica – a história estrutural e social, porém, pesquisaria com métodos quantitativos (estatísticos) as condições gerais anônimas e as determinantes que se situam além da consciência dos atores históricos (IGGERS 1972; MOMMSEN 1972; RÜSEN 1974).⁹ Assim, a historiografia se aproxima mais da sociologia e da antropologia.

Além de ter sido criticado por ter identificado nos eventos as causas superficiais – mas não reais – das mudanças históricas, o historicismo precisou acertar contas com outra crítica, de cunho moral: o historicismo foi co-responsável pelo triunfo do nacional-socialismo. Pois o historicismo, entendido por Meinecke (MEINECKE 1959) como resposta produtiva ao racionalismo da Ilustração e como uma grande realização alemã, foi o mesmo que levou ao endeusamento do poder do Estado (como diz, por exemplo, G.G. Iggers). A discussão adquire, então, uma urgência política: o “Historicismo” é o pensamento histórico de Herder a Treitschke, e isto o coloca sob a luz suspeita de ter suscitado efeitos fatais com o tempo. A discussão ainda não terminada do “caminho especial da Alemanha” (*Deutscher Sonderweg*) é, também, uma discussão sobre a legitimidade e a ilegitimidade do Historicismo.

No que diz respeito ao encerramento, através da história social, do problema do historicismo, especificamente do historicismo positivista e relativista, minha suspeita é a seguinte: a história social – pode-se dizer simplesmente – aproxima a ciência histórica da ciência da natureza, da forma como esta, baseada em hipóteses, coleta dados, para depois torná-las mais

⁹ Para as mais recentes tendências rumo à história social, ver o volume representativo: WEHLER (1972).

precisas ou corrigi-las. Na regra, a quantidade de fatos é produzida e tratada através de hipóteses. Todavia, a história social separa algo que ela não obtém mediante seus métodos quantitativos e que depois será observado apropriadamente como “esfera dos valores” – por exemplo: como é feito na fenomenologia e na hermenêutica. Por esta razão, cabe supor que a história social, que se dirigiu contra o historicismo, provocou no historicismo a reação oposta, que afirma ou critica o chamado “individualmente verdadeiro” ligados aos métodos fenomenológico e hermenêutico.

Resultado e estado do problema

O pequeno, e de todo breve e esquemático esboço das medidas tomadas contra os problemas do historicismo, contra a experiência de mudanças históricas radicais e de coleta infinita de dados, tem o seguinte resultado: a busca pelo estável, pelo ser, por normas de orientação leva à descoberta de muitas normas. E a busca pela unidade na multiplicidade histórica leva então a conceitos, modelos, hipóteses capazes de estabelecer uma unidade; mas a unidade histórica só pode ser provisória, e a busca pela unidade precisa ser concomitantemente verificada em valores e normas individuais, devendo se distanciar de sua ambição de plenitude de sentido. Ambos os sentidos da questão se encontram em oposição. Mas os rumos da briga não podem obscurecer o fato de que ambos são justos, e ambos sustentam um ao outro. Por que na história da arte, na interpretação de determinadas obras, não se poderia fazer uma análise sociológica paralelamente com uma descrição fenomenológica? Por que, na filosofia, não se poderia fazer uma análise estrutural da forma de pensamento de uma época juntamente com a interpretação de uma obra? A hermenêutica mais antiga – de Schleiermacher e Boeckh – desejava articular os dois aspectos.¹⁰

Todavia, para dizer de modo geral, as ciências do espírito se encontram em uma situação, outrora sentida como uma crise, que mal se alterou e na qual ainda se encontram. As ciências do espírito tornam presentes muitos sistemas de valores ou nenhum. Portanto, elas seguem dois caminhos: ou bem se comportam como ciências interpretativas, explicitando sistemas culturais individuais; ou oferecem teorias sistemáticas sobre regiões de objetos e pronunciam sentenças sobre as estruturas gerais da cultura humana como um todo (ou sobre um de seus domínios ou uma de suas épocas). Dito de maneira polêmica: ou elas oferecem um pluralismo normativo ou um monismo sem normas. O que hoje, em geral, se entende por “historicismo” é o pluralismo

¹⁰ De modo algum a dita antiga percepção historicista da história se contentava com a descoberta hermenêutica de intenções conscientes na linguagem e na ação de personalidades históricas. Quando Schleiermacher diz que os gregos só podiam compreender os seres humanos como destinos subjugados à essência da natureza, ou quando Yorck von Wartenburg escreve que os gregos, em geral, mostravam somente uma consciência “ocular”, estes autores não querem dizer que os gregos intencionavam isso conscientemente, mas o modo de ver dos gregos estava alicerçado em limites inconscientes. No século XX, Adorno foi quem destacadamente salientou que uma perspectiva histórico-social pode ser articulada com uma abordagem do conteúdo estético das obras.

normativo, fundamentado através do método individualizante e hermenêutico, pelos quais uma variedade de sistemas culturais são lembrados e interpretados. E este historicismo se encontra em tensão, em oposição ao monismo sem normas – se assim posso dizer – que procedem de maneira generalizante e nomotética, que buscam descobrir normas e acabam encontrado, em todo caso, fatores determinantes para a explicação histórica.

Por esta razão, nós – sob o signo do historicismo – temos ou uma história da religião, que nos apresenta muitas religiões, ou temos uma sociologia e psicologia geral da religião; mas nunca uma religião cientificamente verdadeira. Por esta razão temos uma história da arte, que nos faz conhecer muitos estilos artísticos, ou temos uma teoria geral do estilo artístico, ou ainda uma sociologia da arte ou teorias estruturais; mas não mais receberemos da ciência a demonstração das belas formas artísticas, uma norma de gosto superior. Por esta razão temos, na história da metafísica, a apresentação de diferentes sistemas – ou, como em Ditley, uma teoria do surgimento dos metafísicos; mas não temos a prova da verdade de qualquer um deles. Por isto aprendemos na história do direito muitos sistemas legais – ou temos então uma sociologia do direito; mas temos dificuldades de, através da ciência, legitimar como parâmetro um sistema.

É a partir desta situação que se esclarecem atualmente as diferentes posições perante o historicismo. Aqueles que o apóiam, afirmam que o pluralismo de valores é melhor do que o seu contrário. Os outros, porém, gostariam de superar o historicismo, pois a multiplicidade de sistemas culturais concorrentes equivaleria a não possuir qualquer sistema: pois qual é o verdadeiro e oferece estabilidade e orientação?

Para contribuir para a avaliação do problema, tornando-a mais objetiva e exata, vale lembrar que esta situação não surgiu no século XX. Ela se originou muito antes com a modernidade e a origem das ciências do espírito no século XVIII. Para ser breve, vejo a situação da seguinte forma:

1. Já em torno de 1700 se sentia uma irritação, no âmbito do gosto estético, na famosa *Querelle des anciens et des moderne*: a arte antiga ainda é o modelo a ser seguido, ou a arte moderna já a superou e estabeleceu padrões inteiramente novos? A partir desta pergunta, surge logo a perspectiva sobre como são incomparáveis os estilos artísticos. Herder atribui a cada época e nação uma norma de gosto característica. No final do século XVIII, um conceito de beleza universal, coerente, já se tornara problemático para muitos autores (Ch. Meinert, K.H. Heydenreich). Dali em diante, não há mais regras para a produção e crítica de arte, mas somente diferentes tradições e convenções. A estética romântica e idealista deve espelhar esta pluralidade e historicidade do belo, e ela o faz na medida em que as integra no sistema da estética da história da arte (JAUSS 1970; SZONDI 1971).

2. Nas Guerras de Religião a pretensão de verdade das religiões levou a um banho de sangue, pois, pela ciência, a questão da verdade não podia ser decidida. Por esta razão, no âmbito da religião, o iluminismo tentou fomentar a

tolerância, embora tivesse passado para a pura fé na razão, no sentido do deísmo. Em 1799, o jovem Schleiermacher, em seus discursos sobre a religião, traz uma nova mudança: o campo da religião não é o campo da verdade científica universal, mas sim o campo da piedade. Assim, todas as religiões se legitimam como configurações individuais da piedade (SCHLEIERMACHER 1984).¹¹ Claro, cada pessoa só pode ter uma religião: a que possui. Mas ela há de reconhecer que há outras religiões, que não estão próximas da sua no que diz respeito à "verdade". A razão científica já deixou de lado a tentativa de provar a verdade da religião; em todo caso, ela empresta para a teologia os conceitos para interpretar as religiões positivas, transpondo-as para a linguagem.

3. A Revolução Francesa destruiu a crença de que, mediante um direito natural, racionalmente construído, se criaria uma sociedade humana livre. A escola histórica do direito desistiu, então, no início do século XIX, de produzir uma fundamentação racional do direito, e se remeteu ao direito historicamente edificado, adequado ao espírito de um povo específico. Baseado nesta visão, haveria tantos sistemas legais quanto espíritos do povo e povos.¹² E o Direito é como o espírito do povo compreendido em um desenvolvimento vivo. Por esta razão, não é mais possível medir todos os povos em uma única norma jurídica.

4. Por fim, fica evidente que, na segunda metade do século XIX, todas as metafísicas não podem ser classificadas como ciências, mesmo os grandes novos sistemas do idealismo alemão. Por esta razão, Dilthey (1964, pp. 339-416; 1974, p. 82) as declara "visões de mundo" (*Weltanschauungen*), que não são comprováveis, mas também não são refutáveis e, por esta razão, permanecem em eterno conflito entre si. Os três tipos de metafísica discernidos por Dilthey – naturalismo, idealismo subjetivo e idealismo objetivo – têm a mesma posição perante as ciências das três religiões monoteístas em Lessing: elas têm uma verdade existencial, mas não uma verdade científica.

Então, já surge no século XIX um problema que se sentiu de maneira opressora no século XX: há muitos estilos artísticos, sem uma norma de beleza que os ordene; há muitas religiões positivas, mas nenhum critério que permita diferenciar a verdadeira da falsa; há muitos sistemas legais, mas nenhum direito natural como parâmetro suprahistórico; há, finalmente, muitas metafísicas, mas nenhuma delas pode reclamar para si uma verdade científica.

Esta situação, em que as ciências históricas oferecem uma grande quantidade de saber factual, mas são incapazes de fornecer uma norma estável, é o pano de fundo do escrito de Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da História para a vida* (NIETZSCHE 1966), o primeiro grande escrito polêmico

¹¹ O idealismo especulativo (Hegel) não se contentou com esta perspectiva, mas reconheceu nela o que havia de mais moderno e estável. (LÜBBE 1986, sobre Schleiermacher, ver especialmente a p. 208).

¹² Montesquieu já havia concebido o Direito através das circunstâncias naturais (Clima) e através da condição histórica (religião, costumes, política etc), e assim compreendido o direito individualmente. Por esta razão, pode-se apontá-lo como o verdadeiro fundador de uma visão "orgânica", "histórica" do Direito. (GÖHRING 1956).

contra o historicismo como relativismo e positivismo. E, todavia, o desconforto com o excesso de saber histórico é tão antigo quanto o próprio pensamento universal. Em 1816, o teólogo De Wette disse sobre o filólogo helenista August Boeckh: "Boeckh parece ter retornado do historicismo afilosófico – ou ao menos ele se expressa como se não ousasse pensar por si próprio, mas apenas ruminar conhecimentos antigos". (*apud* LENZ 1910, p. 573)¹³ Estas são as lamentáveis características do historicismo, como Nietzsche, Dilthey e Troeltsch explicitamente afirmaram. Mas o desconforto se torna uma crise evidente somente nos anos 20 de nosso século e isto tem suas razões políticas e sociais: em um tempo de ruptura, olha-se cheio de esperança para as ciências do espírito e percebe-se dolorosamente que elas são incapazes de oferecer estabilidade em meio à mudança dos tempos. Então começa o protesto geral e claro sobre o historicismo.

Mas não seria a nossa situação a mesma? Caso esteja correto, ela se transformou rumo à radicalização: a relatividade dos estilos artísticos, das religiões positivas, dos sistemas legais, das metafísicas foi criticada tendo em vista um ideal de uma verdade universalmente válida, e esta verdade – pensou-se – seria abrigada na ciência, ou, para ser mais específico: na ciência da natureza. Neste ínterim, também este ideal se tornou problemático, pois se fala de historicismo na teoria da ciência.¹⁴ Assim, completa-se uma mudança fundamental na avaliação de todos os sistemas de valores: pois se até a ciência se torna histórica e relativa, até quando ela, como Nietzsche (1973, p. 307; 1974, pp. 137, 323) já afirmara, é somente uma *interpretação* do mundo, e não oferece sua reprodução, então a relatividade e historicidade de estilos artísticos, sistemas legais e religiosos e metafísicos não é mais uma nódoa, que as inferioriza em relação à ciência. Não há mais qualquer instância que possa dizer que esteja livre desta nódoa. Por esta razão, notamos como os mitos têm sido em nossos dias, juntamente com as ciências, reconhecidos e legitimados (HÜBNER 1985) e como a ciência tem sido interpretada como sendo uma arte (FEYERABEND 1984) e a filosofia romântica da natureza tem suscitado um interesse sistemático (HEUSLER-KESSLER 1986). Claro que aí está presente, em todos os cantos, algo de crítica à civilização, mas o problema teórico da ciência é mais antigo: é o problema do historicismo, que se apresentou pela primeira vez nas ciências do espírito. Já Ernst Cassirer restringiu a abrangência da validade da ciência, legitimando, junto com ela, a arte, a religião, o mito e a linguagem como formas simbólicas e interpretações do mundo autônomas. Tudo isto adquiriu nova atualidade através da relativização do ideal de ciência.

Não importando qual será o futuro da discussão sobre o historicismo na teoria da ciência, será bom se nos basearmos no princípio da mudança contínua

¹³ Até onde vai meu conhecimento, nesta citação encontra-se a mais antiga referência para a expressão historicismo.

¹⁴ Cf. nota 2.

e do pluralismo das culturas. Posto que as ciências do espírito em parte expressam este pluralismo, e em parte o apóiam, concluo com três teses sobre este fenômeno moderno.

1. O pluralismo é suportável. Pois, mediante a finitude do ser humano, este pluralismo é factualmente redutível à singularidade. Não é possível conhecer todas as religiões, ou ao menos não todas da mesma maneira, mas apenas algumas ou muitas. E só se pode ter uma. Quem se preocupa em ter escolhido a errada, pode se inspirar em Natan, o Sábio, de Lessing. O mesmo vale para as ciências do espírito, por exemplo: o historiador da música. Ele nunca conhecerá todas as músicas, mas apenas muitas. E uma compreensão íntima ele só poderá adquirir de alguns poucos estilos, épocas e compositores, e muitos lhe permanecerão estranhos. Com este exemplo, vê-se rapidamente que, no âmbito das ciências do espírito, a simplificação, a redução e a parcialidade aparecerão como problemas. Assim, a pluralidade será reduzida mediante a situação histórica e a tradição viva. Nem tudo que passou é interessante para cada situação histórica e para cada tradição, mas apenas uma parcela.

2. O pluralismo é até mesmo útil e moralmente desejável. Pois ele traz um incentivo para a liberdade, enquanto o monismo representa obrigação de adaptação e uniformidade. Havendo vários sistemas culturais, o indivíduo tem para si uma grande margem de decisão. Ele não precisa ir à Igreja, mas a *uma* Igreja, ou simplesmente *não ir* a qualquer Igreja. E o mesmo vale para a arte e para a metafísica. A pluralidade e a mútua restrição dos sistemas de valores e tradições são obstáculos para a busca por segurança, por uma estabilidade incondicional subjacente à ciência, e os sistemas concorrentes podem se mesclar e assim perder seus traços característicos. Mas, para a liberdade, o pluralismo e a concorrência são indispensáveis, pois eles trazem certa neutralização, evitando o fanatismo e as exigências exorbitantes.¹⁵ Uma sociedade aberta e uma história polifônica são correlatas. O problema não é o pluralismo de tradições, mas uma cultura uniforme de massas.

Quem defende tal pluralismo de tradições – e assim também o historicismo – não abandonou de modo algum a existência de normas, se perdendo na riqueza da história sem qualquer norte, como Troeltsch disse sobre Dilthey. Na verdade, na prática, ele professa normas. Pois aquele que saúda o historicismo não pode tolerar uma uniformidade compulsória. E quem defende a tolerância não pode tolerar a intolerância. Aquele que não reduz a existência de sistemas culturais divergentes, mas quer saber aceitá-los, este fomenta a liberdade destes sistemas – de modo algum uma liberdade irrestrita, mas somente aquela que se adéqua à liberdade dos outros. Portanto, parece-me que sob o signo do historicismo a orientação se sustenta sobre a ética e o direito racional formais de Kant. Pois foi esta filosofia prática do iluminismo, que, dotada de consciência cosmopolita – como dissera Kant (1971, p. 30) – conseguiu suportar o “fardo

¹⁵ Este é o motivo pelo qual J. Ritter – diferentemente de Gadamer – não lutou contra o “objetivismo” e o “positivismo” nas ciências do espírito. Ver nota 3 do trabalho citado.

da história”, isto é, o historicismo. E de modo algum este direito natural significa uma uniformidade dos Estados e povos, como a escola historicista do direito queria dizer. Na verdade, lemos no texto de Kant *A paz perpétua* que a multiplicidade das religiões e linguagens mostra que a natureza não quer um Estado mundial uniforme, mas a existência de diferentes nações. Possa a história ainda mudar, e possa ela se tornar ainda mais plural, o importante é que este princípio de reconhecimento da liberdade do outro não se perca.¹⁶ Mas serei eu mesmo um historicista tradicionalista ao me remeter ao velho Kant?

Referências Bibliográficas

BAUMGARTNER, Hans-Michael. Hat der Disput um die Wissenschaftsgeschichte das Selbstverständnis der Wissenschaften und der Wissenschaftstheorie verändert? Ein Diskussionsbeitrag. **Studia Leibnitiana**, Sonderheft 6 (= Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für die Wissenschaftstheorie), 1977.

BLANKE, Horst-Walter & RÜSEN, Jörn. (orgs). **Von der Aufklärung zum Historismus**: Zum Strukturwandel des historischen Denkens. Paderborn; Wien; München; Zürich: Schöningh, 1984. BÖCKLE, Franz. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. (orgs) **Naturrecht in der Kritik**. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1973.

BRÜHL, W. L. (org.) **Funktion und Struktur: Soziologie von der Geschichte**. München, 1975.

DILTHEY, Wilhelm. **Gesammelte Schriften. Band 8**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

_____. **Abhandlungen zur Philosophie der Metaphilosophie. Gesammelte Schriften, Bd.8**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Teubner, 1960.

_____ "Das Wesen der Philosophie". In _____. **Gesammelte Schriften. Band 5**, Göttingen/ Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht/ Teubner, 1964.

_____ "Die Metaphysik als 'Interpretation' und 'Auslegung' der Welt". In _____. **Gesammelte Schriften. Band 5**. Göttingen/Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht/ Teubner, 1964.

FEYERABEND, Paul. **Wissenschaft als Kunst**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode**. Tübingen: Mohr, 1960.

GÖHRING, M. **Montesquieu: Historismus und moderner Verfassungsstaat**. Wiesbaden, 1956.

¹⁶ Nossas reflexões trazem pelo menos dois problemas, que no espaço de um ensaio sobre ética deveriam ser discutidos: o primeiro é a tensão, o possível conflito entre uma ética formal universal e as específicas formas da vida herdadas da tradição; o segundo é a possível crítica de que cada ética universal seja somente o produto de uma tradição específica.

- HEIDEGGER, Martin. **Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles**. Einführung in die phänomenologische Forschung. Org. W. Bröckeru. Kr. Bröcker-Otimanns (Gesamtausgabe, Bd. 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1994.
- HERMAND, Jost. **Synthetisches Interpretieren**: Zur Methodik der Literaturwissenschaft. München: Nymphenburger, 1968.
- HEUSER-KESSLER, Marie-Louise. **Die Produktivität der Natur**: Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften, Berlin: Duncker & Humblot, 1986.
- HEUSSI, Karl. **Die Krisis des Historismus**. Tübingen: Mohr, 1932.
- HÜBNER, Karl. **Die Wahrheit des Mythos**. München: Beck, 1985.
- IGGERS, Georg G. **Deutsche Geschichtswissenschaft**. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart. München, 1972.
- INGARDEN, Roman. **Das literarische Kunstwerk**, 1931; Tübingen, 1965.
_____. **Untersuchungen zur Ontologie der Kunst**. Tübingen, 1962.
- JAUSS, Hans-Robert. Schlegels und Schillers Replik auf die "Querelle des anciens et des Modernes" In: _____. **Literaturgeschichte als Provokation**. Frankfurt am Main, 1970.
- KAYSER, Wolfgang. **Das sprachliche Kunstwerk**. Bern: Francke, 1948.
- KAMLAH, Wilhelm. Die Formierung der "Geisteswissenschaften" in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften. In: HART, Dietrich (org). **Propädeutik der Literaturwissenschaft**. München: Wilhelm Fink, 1973.
- KANT, Immanuel. **Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht** (1784). Akademie-Ausgabe, Bd. 8, Berlin: de Gruyter, 1971.
- KEMPSKI, Jürgen von. Stilisierte Geschichte. In: _____. **Brechungen**: Kristische Versuche zur Philosophie der Gegenwart. Hamburg: Rowohlt, 1964.
- KRENZLIN, Norbert. **Das Werk "rein für sich"**. Zur Geschichte des Verhältnisses von Phänomenologie, Ästhetik und Literaturwissenschaft. Berlin: Akademie Verlag, 1979.
- LENZ, Max. **Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin**. Bd 1, Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1910.
- LIEBERT, Arthur. **Die geistige Krise der Gegenwart**. Berlin: Pan-Verlag Rof Heise, 1923.
- LÜBBE, Hermann. Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur. In: OELMÜLLER, Willi. (org.) **Wahrheitsanspruch der Religionen heute**. Paderborn, 1966.

- _____. **Fortschritt als Orientierungsproblem.** Freiburg im Breisgau, 1975.
- _____. **Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse:** Analytik und Pragmatik der Historie. Basel; Stuttgart, 1977.
- _____. Religion nach der Aufklärung. Graz; Wien; Köln: Styria. 1986.
- MARQUARD, Odo. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften (1985). In: _____. **Apologie des Zufälligen.** Stuttgart: Reclam, 1986.
- _____. **Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- MEINECKE, Friedrich. **Zur Theorie und Philosophie der Geschichte.** Werke Bd. 4. Stuttgart: Koehler, 1959.
- _____. **Die Entstehung des Historismus** (1936). Werke Bd.3, München: Oldenbourg, 1959.
- MITTELSTRASS, Jürgen. Historismus in der neueren Wissenschaftstheorie. In: **Studia Leibnitiana**, Sonderheft 6 (= Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für die Wissenschaftstheorie), 1977.
- MOMMSEN, Wolfgang. **Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus.** Düsseldorf, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben** (1874). Zweites Stück der "Unzeitgemässen Betrachtungen". Werke. Org. K. Schlechta, Bd.1, München: Carl Hanser Verlag, 1966.
- _____. **Die fröhliche Wissenschaft.** Aforismos 373-374. Kritische Gesamtausgabe, Parte V, Bd. 2. Berlin; New York: de Gruyter, 1973.
- _____. **Nachgelassene Fragmente** (1886/87), KGA, parte 8, Bd.1, Berlin; New York: de Gruyter, 1974.
- PLESSNER, Helmut. Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928) = **Gesammelte Schriften**, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- _____. **Conditio humana** (=Einleitung zur Prophylläen Weltgeschichte, Berlin, 1961). Pfullingen: Günther Neske, 1964.
- REIF, Adalbert (org.) Antworten der Strukturalisten. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1973.
- REILL, Peter-Hans. **The German Enlightenment and the Rise of Historicism.** Berkeley; Los Angeles; London: The University of California Press, 1975.
- RICKERT, Heinrich. **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.** Tübingen: Mohr, 1913.
- _____. **Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.** Tübingen: Mohr, 1910.
- RITTER, Joachim. Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft in der modernen Gesellschaft (1963) In: _____. **Subjektivität.** Frankfurt am Main, 1974.

- RÜSEN, Jörn. Überwindung des Historismus? In: **Philosophische Rundschau** 20, 1974.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Über die Religion**. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin, 1799 (Kritische Gesamtausgabe I, Abt.1, Bd.2) Berlin: de Gruyter, 1984.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophie in Deutschland 1831-1933**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- _____. Wissenschaftsgeschichte und Historismus. **Studia Leibnitiana**, Sonderheft 6 (= Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für die Wissenschaftstheorie), 1977.
- SCHOLTZ, Gunter. Historismus, Historizismus. In: **Historische Wörterbuch der Philosophie**. Bd.3, Basel: Schwabe, 1974.
- _____. Die theologischen Problemen des Klassiks-Begriff. In: BOCKHOLDT, Rudolf. (org). **Über das Klassische**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- SZONDI, Peter. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. In: METZ, S. & HILDEBRANDT, H.H (Orgs). **Poetik und Geschichtsphilosophie I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- TROELTSCH, Ernst. Das Neuzehnte Jahrhundert (1913). In: _____. **Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie** (Gesammelte Schriften Bd.4), Tübingen 1925.
- VIIKARI, Matti. **Die Krise der "historistischen" Geschichtsschreibung und die Geschichtsmethodologie Karl Lamprechts**. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.
- WEHLER, Hans-Ulrich (org.) Geschichte und Soziologie. Köln, 1972.