



Introdução d'O problema do ser espiritual (1933)

Nicolai Hartmann ¹

Tradução por **Mariana César Dionísio**², **Otávio Souza e Rocha Dias Maciel**³
Apresentação e Notas de Tradução por **Otávio S. R. D. Maciel**

Apresentação

A obra de Nicolai Hartmann (1882-1950) apenas agora tem sido redescoberta como um rico armazém de ideias e direcionamentos. Nascido na região do Báltico que, à época, pertencia aos alemães, Hartmann estuda medicina e filologia grega clássica. Interessado pela filosofia, vai para a Prússia estudar com os neokantianos na famosa Escola de Marburgo. Com diversas críticas a este movimento, Hartmann abraça a fenomenologia descritiva do primeiro Husserl enquanto ia construindo sua própria teoria, à qual chamava de “realismo crítico”. Em sua época, foi um famoso professor catedrático na Universidade de Berlim, na cadeira de filosofia teórica. Ocupou o cargo de 1931 até 1945. Não se exilou durante a guerra e, recusando aderir ao nazismo, chegou a sofrer tentativas de assassinato enquanto professor independente do regime. Por suas contribuições à filosofia e por sua estatura de caráter, foi eleito o primeiro presidente da Associação Filosófica Alemã no pós-guerra. Infelizmente, logo falece em decorrência de um derrame. Embora sua obra tenha sido largamente subestimada, György Lukács

¹ Texto original: HARTMANN, Nicolai. **Das Problem des geistigen Seins – Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften**. Berlin: De Gruyter, 1933. Tradução de referência: HARTMANN, Nicolai. “El problema del ser espiritual”, traduzido por Mario Góngora com colaboração de Juan de Dios Vial Larraín, in. *Revista de Filosofía*, v. 5, n. 3 (1958), p. 61-91. Disponível em: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/46322/48320> Acesso em: 17 dez. 2021.

² Graduanda em Direito na Universidade de Brasília. E-mail: marianac.deonisio@gmail.com.

³ Doutor em Filosofia pela linha “Epistemologia, Lógica e Metafísica” do PPGFIL/UnB. Mestre em Teoria do Direito e Direito Global pela European Academy of Legal Theory (Goethe-Frankfurt/ULB-Bruxelas). Bacharel em Filosofia e em Direito, ambos pela UnB. Professor voluntário de Teoria do Direito e domínios conexos na Faculdade de Direito (UnB). Fundador e coordenador do grupo de pesquisa *Assemblagem – Conexões Filosóficas*, membro do GT de Ontologias Contemporâneas (ANPOF). Contato: oe.maciel@gmail.com

prestou o serviço historiográfico de ao menos manter o interesse pela obra de Hartmann, ainda que marginal.

O presente texto que traduzimos é a introdução que Hartmann escreveu à sua obra de 1933, intitulada *O Problema do Ser Espiritual: Investigações acerca dos Fundamentos da Filosofia da História e das Ciências do Espírito*. De importante influência em Lukács e na gênese da Escola de Frankfurt, a relevância desta obra não se esgota nesta apropriação. O recente ressurgimento da metafísica e da ontologia, especialmente com o realismo especulativo e suas correntes como o materialismo especulativo, as novas filosofias da natureza, as ontologias orientadas a objetos, e às renovações da filosofia do processo, fazem de Hartmann um personagem na iminência de se tornar especialmente indispensável.

O projeto da ontologia do ser espiritual não é destacável do restante da obra de Hartmann. Um pensador meticulosamente sistemático, sua filosofia progride gota por gota, conexão por conexão, desembocando numa amplitude raramente vista depois de Kant ou Hegel. Em resumo, para que o público possa acessar com mais tranquilidade a presente tradução, façamos um breve levantamento sobre as esferas do ser, sua teoria da estratificação, e sobre sua teoria da emergência.

Para Hartmann, assim como outrora para Aristóteles, o ser não é unívoco. A unidade do ser, no sentido de ser uma cópula linguística, não é o suficiente para entender esferas, estratos e camadas do ser. Dizer que o número 5 “é”, que o Império Romano “foi”, que o amanhã “será”, embora soe a mesma operação para um adepto da análise linguística, não “é” a mesma coisa. Hartmann diferencia duas esferas do Ser, conectadas pela esfera de seres da cognição. Exatamente “seres” da cognição, na medida em que, para ele, a epistemologia (ou gnoseologia) é um capítulo dentro da ontologia. A razão é simples: o conhecimento, assim como esta mesa ou uma equação, também “é”, num sentido que o coloca sob os auspícios da investigação ontológica, mesmo que seu acesso seja oblíquo. Os seres da cognição tentam conectar duas esferas do Ser em geral. A primeira é a esfera dos Seres Ideais, onde habitam os seres da matemática, da lógica, das essências fenomenológicas e dos valores. A segunda é a esfera dos Seres Reais, onde encontram-se estratificados (em “camadas” sucessivas, embora desconexas *prima facie*) os seres físicos, seres orgânicos, seres psíquicos ou anímicos, e seres espirituais ou socioculturais.

Exatamente onde, como e em que medida estas camadas e tipos de seres se interagem é a tarefa da Análise Categorical, sua ferramenta teórica ontológica-gnoseológica de investigação. Por exemplo, a diferença entre seres ideais e seres reais reside na categoria do tempo. A compreensão de uma equação matemática, de um procedimento de *modus tollens*, da noção de “lado de um objeto”, ou mesmo da noção de coragem prescinde de exemplos obrigatórios. 1+1 será 2, independente da concrecência desta equação ser em dois reais ou em duas pessoas. Entre os seres reais, a categoria do tempo se torna crucial – embora ela não “defina” o ser real. Uma idade geológica, por

exemplo, não é o mesmo tipo de “idade” de uma criança ou da Idade Média. Embora a categoria seja “tempo”, é justamente o ingresso categorial em cada tipo de ser estratificado que está em jogo quando fazemos filosofia da natureza inorgânica, filosofia do organismo, filosofia da mente, ou filosofia do espírito. Além destas, há algumas poucas categorias sobre as próprias categorias – destas, apresentamos, no anexo desta tradução, as “leis categoriais” mais importantes da filosofia de Hartmann.

A estratificação não significa sobredeterminação lógica, ontológica ou teleológica. Hartmann retoma, novamente, ao velho Aristóteles e sua teoria da diferença entre o todo e suas partes. No Livro Eta da *Metafísica* (1045a 8–10), Aristóteles introduz a distinção entre um sistema, substância ou organismo que emerge a partir das partes, mas não pode ser reduzido a elas. Se eu perco um fio de cabelo, não sou uma pessoa diferente – se perder meu coração, deixaria de ser quem sou. A distinção entre qualidades reais, também chamadas de essenciais ou eidéticas, é, por sua vez, diferenciada das qualidades sensíveis, transitórias, acidentais ou contingentes. Quando um sistema ou um “todo” emerge de partes, adquirindo autonomia ontológica em seu próprio direito, Hartmann nomeia este fenômeno como *novum* categorial. Isso significa que o sistema do direito brasileiro é distinto dos átomos de carbono dentro do cérebro de um ministro do Supremo Tribunal Federal – é um *novum*, um tipo de ser no qual predomina leis categoriais de um estrato distinto, a saber, do estrato espiritual em relação ao estrato psíquico/físico.

O projeto de Hartmann, como está evidente, é virtualmente infinito. Em 1933, quando publicou sua obra sobre o ser espiritual, estava às vezes de preparar seu projeto gigantesco da *Ontologia*, com quatro volumes escritos até o seu falecimento. O primeiro volume “Fundamentos da Ontologia”, aparece em 1935. Em seguida, discute sobre as leis categoriais modais, sobre necessidade e contingência, sobre realidade, possibilidade e impossibilidade, na obra “Possibilidade e Atualidade”, de 1938. O seu maior empreendimento, até então, aparece em 1940, no “Fábrica do Mundo Real”, centenas de página sobre a Teoria da Categorias e suas aplicações nos estratos da realidade. Finalmente, em 1950, pouco antes de seu falecimento, aparece o “Filosofia da Natureza”, com a Análise Categorial específica para alguns temas metafísicos e para alguns tipos específicos de entes. Assim, podemos considerar que o texto de 1933, embora anteceda os quatro volumes da *Ontologia*, talvez possa ser incluído como a obra específica acerca da ontologia do ser espiritual.

Para mais informações, há dois artigos nesta mesma Anãnsi: Revista de Filosofia. No número 2, do volume 1, apresentamos um Ensaio Introdutório à Filosofia de Nicolai Hartmann, acompanhado de uma tradução de um artigo dele, intitulado “Como é possível a ontologia crítica?”. Recomendamos fortemente a leitura destes textos, seguida pela leitura da presente tradução. A filosofia de Hartmann, embora bastante complexa, se apresenta de forma surpreendentemente simples, com um desenrolar-se bastante metódico, cuidadoso e calmo, passo a passo em direção a uma riqueza e a uma beleza raras na filosofia alemã.

Das problem des geistigen seins – untersuchungen zur grundlegung der geschichtsphilosophie und der geisteswissenschaften

[O Problema do Ser Espiritual – Investigações acerca dos Fundamentos da Filosofia da História e das Ciências do Espírito]

Nicolai Hartmann, 1933

Introdução

§1 – As três tarefas da Filosofia da História

O problema do ser espiritual não é simplesmente um de filosofia da história. Nem a história é mera história do espírito, nem o espírito, pura historicidade. No entanto, todo o espírito certamente tem sua historicidade; e história, no sentido estrito, se pensa sempre como a história do homem. O homem é um ser espiritual, o único desta espécie que conhecemos. Não é, certamente, “apenas” ser espiritual, mas *também* e essencialmente, é ser espiritual. E, como tal, é também um ser histórico. O ser não-espiritual carece de história.

Esta conexão situa o problema do ser espiritual, de antemão, na mais estreita proximidade com uma área de problemas histórico-filosóficos. Necessita-se, como etapa prévia a toda investigação, delimitar e captar positivamente esta proximidade. Ambas estas tarefas têm maior probabilidade de sucesso se começarmos a partir do trabalho já feito na área. É sabido que, em nosso tempo, tal trabalho existe, mas não recai exclusivamente sobre o problema do ser espiritual, senão primordialmente sobre o problema da filosofia da história. Tal é a razão para que o fundamento desta *Introdução* deva ser histórico-filosófica.

Assim, faremos um desvio. Não obstante, tal desvio, dada a posição do problema, é, apesar de tudo, o caminho mais curto e – relativamente a ele – o caminho reto.

O problema se divide desde sua formulação – e isso é profundamente característico das tentativas histórico-filosóficas dos nossos dias. O que faz uma Filosofia da História propriamente além de pesquisa histórica positiva? Essa é uma pergunta que vem depois da pergunta “o que ela deve fazer?”. E, aqui, já não há uma unanimidade. Se está de acordo unicamente que existem problemas da história que não são os da historiografia. Mas não há acordo sobre quais sejam e para qual pergunta fundamental eles convergem.

Onde há disputa na ciência, há ali uma relação viva com o assunto, ali se abrem perspectivas. A filosofia geralmente aprende muito com suas disputas. A diversidade de opiniões sobre o problema histórico-filosófico é particularmente instrutiva. Ela demonstra que há mais do que um conjunto de problemas que devem ser abrangidos. Por isso deve-se levar a sério e valorizar tal diversidade, pois a mesma multiplicidade das perguntas e das maneiras de proceder mostra que aqui nem tudo se resume a uma pergunta fundamental única – ou, também, que a pergunta fundamental que realmente está por trás [da diversidade] ainda não foi alcançada.

Pode-se distinguir três conjuntos de problemas, todos eles representados no pensamento de hoje – embora, sem dúvidas, se diferenciem entre si pelo conteúdo, pela direção de seu interesse e por seus representantes.

1. Pelas fontes históricas, tão somente conhecemos partes do processo histórico. Como ele transcorre como um todo? Para onde ele tende a ir se se o persegue desde o presente para o futuro? Existe nele fins para os quais se endereça ou, ao menos, leis que o regem?
2. Nosso conhecimento acerca do historicamente distante não somente é incompleto como também é inadequado, cheio de preconceitos e de erros habituais. Como deve-se trabalhar com o conhecimento histórico se há a pretensão de validade científica?
3. Nosso viver e nosso conhecimento são historicamente enquadrados. Os conhecemos ingenuamente, somente em sua imediatez, tomamos suas formas por absolutas e a nós mesmos como juízes objetivos. Mas como é que somos, nós mesmos – inclusive em nossa compreensão histórica – historicamente condicionados? Como está construída de forma ôntica nossa própria historicidade? E como é que nós, pesquisadores e estudiosos, superamos nossa própria condição histórica?

Destes três grupos de problemas, o primeiro é o da Metafísica da História [*Geschichtsmetaphysik*]; o segundo, o da Metodologia do Pensamento Histórico; e, o terceiro, o do historicismo e de sua superação. O primeiro conjunto tem um objeto em comum com a investigação histórica positiva, a saber, o curso da história universal. A diferença é que ele se pergunta por esse objeto de outra maneira. Sua orientação é ingênua; e todas as teorias que produz são dogmáticas. O perigo ao qual está exposto é o de todo pensamento especulativo: a transgressão construtivista do conhecimento possível. No segundo conjunto de problemas se situa a crítica filosófica do pensamento histórico, suficientemente radical para afetar não apenas a especulação histórica, mas também a investigação positiva do historiador. Por fim, [no terceiro conjunto de problemas,] o historicismo afasta a questão da crítica em relação ao processo histórico, visto que tenta compreender os aspectos contra os quais se dirige a crítica precisamente

como produtos do mesmo desenvolvimento histórico, cujo curso deve ser compreendido nele mesmo.

Poderia parecer que os três conjuntos de problemas se elevam um sobre outro em linha uniformemente ascendente. Inclusive poderia ser visto no terceiro uma espécie de síntese dos dois primeiros se não fosse o caso de que, neste grupo, a recondução ao processo [histórico] não tivesse prejudicado o caráter da pergunta. Se o saber acerca do processo histórico está historicamente condicionado, o saber crítico acerca desta condicionalidade está ainda mais condicionado pelo conhecimento do processo histórico. Aqui há claramente um círculo. A crítica fica presa em sua própria rede. O conjunto de problemas do historicismo, ainda que seja uma tarefa lógica e inevitável, é dialético em suas suposições. E, enquanto não possa se resolver tal dialética, toda tentativa de saída deste problema é ilusória⁴.

Essa é a razão pela qual os dois primeiros conjuntos de problemas devem ser tomados como independentes e não afetados pelo último, visto que os dois primeiros trouxeram a atual situação da Filosofia da História.

§2 – A Metafísica da História

A multiplicidade das especulações acerca da história não se limita à Filosofia da História propriamente dita. Ela já se iniciou com o pensamento mítico. A imemorial concepção segundo a qual existiu uma Idade do Ouro é bem conhecida – um estado paradisíaco de perfeição, frente ao qual todo o desenvolvimento ulterior é somente uma contínua deterioração. O processo histórico seria, neste sentido, um grande decaimento. Mais recente é a perspectiva inversa, que espera a perfeição e a felicidade em um futuro distante e, com otimismo, vê no processo histórico uma ascensão até elas. Seus vestígios se encontram no florescimento da Grécia, não só na utopia platônica, que evidentemente tem fé na imagem de um futuro que está próximo, senão também em uma teoria contratual surgida de uma base sensata e realista que Epicuro nos legou.

Para o pensamento dos povos cristãos, Agostinho traçou a ideia da ascensão em sua forma clássica, como a penetração e expansão do Reino de Deus sobre a Terra. Ao fazer isso, ele criou a imagem teleológica fundamental da história que se tornou o modelo para as teorias da história entre os idealistas alemães.

Em contraste com a ideia de Herder de um processo de desdobramento universal que ainda claramente traz consigo a forma de um processo natural superior, se elabora na obra de Kant, mediante uma concepção cautelosamente crítica, o pensamento do fim

⁴ NT: Hartmann aqui faz o uso do termo “dialética” tal como se encontra na *Crítica da Razão Pura*, onde Kant a define com uma “lógica da ilusão” (2015, B349), onde o propósito do empreendimento é dissolver ilusões transcendentais. Estas são ilusões que falsamente querem se passar como condições de possibilidade do conhecimento, geralmente vindas da razão especulativa e das diversas ideologias.

último [*Endzweckes*] moral. Certamente, as forças que impulsionam sua realização não são morais – elas consistem no antagonismo das disposições e interesses humanos –, mas estão constituídas de tal maneira que compelem o homem à “sociedade civil”, à “liberdade sob leis externas”. A teleologia deste fim último ainda não se eleva a uma tese metafísica. Esta se oculta por trás do aspecto não-vinculativo de um “como se” – este que, certamente, não é compreendido como mera ficção.

Os sistemas especulativos do idealismo deixam cair rapidamente toda reticência crítica, tanto nos fundamentos como no problema da história. Schelling se adiantou entre todos neste ponto com seu *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800). Já não se discute mais qual seria o fim último: a única questão é a de como sua realização na história deve ser pensada como garantida. A garantia não pode estar no fazer do homem – não porque o fazer do homem seja limitado, nem porque ele careça de liberdade – mas, precisamente, porque ele tem liberdade. A liberdade é o oposto de todas as garantias para uma direção unificada do processo. Em essência, é liberdade tanto para o mal quanto para o bem – por isso não se pode garantir a tendência ao bem. Schelling vê nisso a prova de que deve existir um governo de Deus na história. Somente a necessidade, que se apodera de toda liberdade e a incorpora ao equilíbrio de seu curso supremo, pode garantir a realização. Assim, aparece o homem como ator no palco dos acontecimentos mundiais – e Deus, por sua vez, seria como o poeta deste grande drama.

Este é somente um ponto de partida. Uma vez que os limites cuidadosos de pesagem foram transgredidos, já não há mais como recuar. O escrito de Fichte sobre *Os Fundamentos da Época Presente* (1806), que se propôs a ser um tribunal penal para o Iluminismo (e que assim o foi, sem dúvida, para quem o pensou), expõe uma periodização da história segundo dois pontos de vista, a Razão e a Liberdade, os quais, em conjunto, constituem o fim último. No começo, a Razão reina sem resistência, mas sem autoconsciência e sem liberdade – um estado de inocência que tem claramente seu modelo no mito paradisíaco. Segue-se a época da Liberdade incipiente e da pecaminosidade. A Liberdade toma um sentido de rebelião contra os mandados da Razão, a qual considera como autoridade externa, ignorando que seus mandados são os seus próprios. Este desenvolvimento desemboca na luta aberta contra a Razão; a Liberdade desencadeada celebra o afastamento geral de todos os valores superiores. Fichte entende esta época como sendo a do Iluminismo, a retratando como época da pecaminosidade plena. Mas a Liberdade não pode subsistir meramente como solvente, isto é, não pode subsistir sem a Razão. Uma vez desperta, a Liberdade deve, finalmente, perceber que os valores contra os quais ela se dirigia são os seus próprios. Com isso, ela descobre a sua unidade com a Razão e deve retornar a ela para cumprir sua própria essência. Por isso Fichte vê chegar, no curso ulterior da história universal, uma época inicial de justificação e de santificação, em cujo limiar ele enxerga a sua própria atividade filosófica. Como quinta e última época, conseqüentemente, se situa a síntese plena daquilo que, desde o começo era, no fundo, uma coisa só: a síntese de Liberdade e Razão, a Idade de Ouro do futuro, a justificação e santificação consumadas.

Duas coisas surpreendem nesta construção histórica: a conexão entre declínio e ascensão; e o curso desigual dos dois momentos do fim último, Razão e Liberdade. A felicidade está no começo e no fim – e, a infelicidade, no meio. Mas esse estado de infelicidade se refere somente à Razão. Ele é, precisamente, a pecaminosidade. No entanto, tal pecaminosidade é uma fase da Liberdade que cada vez mais forte. A Liberdade começa, no quadro da história de Fichte, do nada: no começo, havia a Razão, sem Liberdade. No meio, há a Liberdade desencadeada, sem Razão. Somente ao final ambas se encontram e se estimulam reciprocamente até a perfeição. O curso da Liberdade na história é, pois, uma ascensão inequívoca – enquanto o da Razão começa com o declínio apenas para, desde tal estado mais baixo, retomar a sua ascensão. Liberdade e Razão descrevem, por assim dizer, diferentes curvas ao mesmo tempo, se sobrepondo e se afastando até que finalmente se encontram.

Para a metafísica da história, isso não é sem sentido. Aqui se suspeita pela primeira vez que o devir da humanidade, ainda que se o interprete de forma idealista e teleológica, não pode ser compreendido apenas a partir de um único princípio.

§3 – A Filosofia da História de Hegel

A filosofia hegeliana chegou a uma conclusão acerca deste conflito do pensamento que deixa para trás as unilateralidades dos predecessores e supera em grandiosidade tudo o que a filosofia produziu quanto ao problema da história. Uma vez que esta imagem da história em mais de um aspecto – precisamente em referência ao ser espiritual – constitui um assunto de discussão constante para as investigações seguintes, uma visão geral sobre suas teses não pode ser evitada aqui. É certo que as teses seguintes formam somente uma seleção dentre as riquezas de seu pensamento e não aspiram a ser exaustivas. Elas são aqui selecionadas dentre as restantes.

1) A Metafísica da Razão do idealismo é transformada por Hegel em uma Metafísica do Espírito. O portador do processo histórico é o “Espírito Objetivo”, um ser de ordem superior aos homens individuais, um espírito-substância geral, com sua própria vida e maneira de ser. Os espíritos individuais, em relação a ele, são como acidentes. Não são eles, mas, sim, o Espírito-Objetivo neles que importa. Os indivíduos são somente expressões imperfeitas de seu ser. Não subsistem fora dele, são totalmente carregados por ele. Podem até se “separar” dele de forma cega, mas o espírito “separado” está destinado à morte.

2) Atrás dele está a tese fundamental: o Espírito é tudo [*der Geist ist alles*]. Segundo Hegel, é também verdade para os carentes de Espírito, a saber, o material e o vivente; somente que nesses casos o espírito não está na sua própria figura⁵. O Espírito se

⁵ NT: Hegel aqui se referindo aos seres materiais (físicos) e os orgânicos entre os quais não figuram os humanos que ele considerava como “portadores do Espírito”.

desperta no homem, alcança a consciência, se reconhece nela – mas, em nenhum caso, o faz perfeitamente. Ele permanece, enquanto substância geral espiritual, desconhecido por trás da multiplicidade dos indivíduos, sendo que estes vivem nele e dele.

3) O Espírito-Substância em geral não é somente o portador, se não também condutor do processo mundial. O governante do mundo é a Razão. O plano do curso da história é o advento da Razão a si mesma.

4) A essência da Razão é a Liberdade. O fim último da história é o ser da Liberdade, a sua autorrealização. A este fim se dirige por si mesmo o processo, seja qual fosse aquele que o homem individual possa perseguir nele; também no seu fazer está, inconsciente para ele, a tendência do Espírito para si mesmo.

5) A história universal é, portanto, o “Progresso da Consciência da Liberdade”. Esta é a sua lei fundamental interna. O Espírito é, certamente, “livre em si mesmo”, mas a Liberdade é “real” somente quando aquele que a possui a conhece. No caso contrário, ele é factualmente não-livre. Desde os tempos antigos, os povos só foram livres na medida em que “tinham consciência de sua Liberdade”.

6) Mesmo assim, nem todo o peso está no estágio final, e nisto consiste a diferença fundamental do sistema da história de Hegel com o de Fichte: o próprio processo é o essencial da história, cada etapa é uma figura peculiar do Espírito que não retorna. O processo é apenas suspenso no resultado: a herança espiritual dos povos é a preservação do que há de verdadeiro neles. Vistos em conjunto, processo e resultado devem coincidir em seu conteúdo, visto que “a Verdade é o Todo” [*die Wahrheit ist das Ganze*].

7) No processo assim entendido, um “Espírito Universal” [*Weltgeist*] unitário atravessa a multiplicidade das formas históricas – no entanto, como ele deve desdobrar nestas, acaba se dividindo na multiplicidade de “Espíritos dos Povos” [*Volksgeister*], destacando de si diferentes “princípios”, ou ideias fundamentais do Espírito histórico. Os Espíritos dos Povos têm, cada um, seu próprio “princípio”, cuja realização constitui sua tarefa no mundo. O processo histórico é a sequência dos Espíritos dos Povos e, como história das ideias, a transformação dos “princípios” do Espírito.

8) A autorrealização de tal “princípio” começa na vida histórica de um povo muito antes que a consciência deste princípio. O princípio opera como uma tarefa sombria e fatídica interiormente a determinado círculo de pessoas desta época. No entanto, a realização do princípio é a autorrealização do povo.

9) Isso corresponde à periodicidade no desenvolvimento do Espírito do Povo na juventude, na maturidade e na velhice. Segundo Hegel, a juventude de um povo, a época na qual se esforçam para se erguer, é o momento feliz de sua história. Aqui, o indivíduo está completamente seguro dentro do espírito comunitário mais ou menos consciente – ainda não avançou até a independência, se sentindo completamente um membro do todo. Aqui, as pessoas criam inconscientemente segundo o princípio [do Espírito do Povo].

Quanto mais amadurecem e envelhecem, mais gozam da colheita de seus frutos. Mas a força se enfraquece no disfrute; o indivíduo se desprende, se sente como independente e, assim, se separa do todo. Este é o começo da dissolução. Um povo que cumpriu o seu dever já não tem lugar no mundo. Ele perece. Os que realmente vão gozar de seus frutos são os povos vindouros, os que trazem um novo princípio ao mundo.

10) Os meios da autorrealização do Espírito são as paixões privadas dos indivíduos. A Razão se serve delas, surpreende assim ao homem desde dentro: sempre que na busca por fins pessoais, homem e Razão conjuntamente se ativem e se ajudam a realizar outros fins, a realização do Princípio comum. Esta é a “astúcia da Razão” na história. É neste sentido, segundo Hegel, que a Razão governa como providência da história e, com isso, se conecta à posição peculiar que a Liberdade tem nela. O homem serve ao Princípio sem sabê-lo. No entanto, sua moralidade é, precisamente, fazer isso com conhecimento de causa e por livre autodeterminação de si a favor da vontade do Princípio. Assim, sua liberdade está incorporada na predeterminação.

11) Em geral, nem o indivíduo nem a multidão sabem o que é “o que se quer” em sua vontade e em seu impulso. Mas o que é grande na história acontece ao situar-se na consciência e ao perseguir-se por uma posição livre da pessoa. Por isso é importante que se diga à multidão que é o que ela “quer” propriamente fazer. Tal é a tarefa e o que fazer do indivíduo alguém historicamente grande. Os grandes homens da história não são aqueles que avançam até a multidão e a arrastam até o que ela não “quer”; mas, sim, aqueles que sabem dizer à multidão o que ela “realmente quer”. Desejar sozinho não faz isso, tal como ser livre sem consciência – é preciso também saber o que se deseja. O indivíduo atinge a grandeza histórica enquanto se eleva à consciência do Espírito comum. Assim dá a este seu ser-para-si [*Fürsichsein*].

12) Todo reformismo violento é ilusório – também todo apelo ao “como deveria ser”, todo transtorno inorgânico, todo arrogar-se saber de tudo por parte de um indivíduo ou de um grupo, toda ideologia projetada. Na história real existe somente o curso contínuo e internamente necessário do Espírito Objetivo. Antecipa-lo é delírio – pois cada vez, algo específico é o verdadeiro e, para cada vez, um diferente: aquilo que do Espírito Objetivo está em processo de devir corresponde a seu específico progresso na história. Da mesma forma, todo pessimismo é igualmente errôneo: o bem não se encontra no término do processo histórico, visto que está lá, sempre, em realização. Não pode vê-lo tão somente quem não tem parte nele. Por isso deseja um suposto “melhor”. Mas é sempre sobrepassado pela própria história; ela exerce, precisamente, sua crítica enquanto deixa cair o que é incapaz de transformação. Ela é, assim, a julgadora universal.

§4 – Filosofia Materialista da História

É supérfluo submeter as teses de Hegel a uma crítica. Elas têm sido frequentemente criticadas – e sempre sob a mesma aposta. Pode-se indicar como e onde transgridem

especulativamente os limites do afirmável; mas pouco se ganha dessa maneira, pois faltam pontos de vista que deem a medida para compreender a riqueza dos fenômenos históricos contidos nessas teses. Não cabe dizer que elas estão metafisicamente sustentadas e que qualquer crítica toca apenas as consequências dessa sustentação. Na forma em que se oferecem, ninguém, hoje em dia, aceitará tais teses. Mas apesar de tudo, se adverte com facilidade que o mero rechaço é injusto. É assim o que sempre acontece na filosofia: é fácil refutar aquilo cujo sentido não está no refutável.

Assim, será a tarefa de uma investigação posterior elaborar uma tomada de posição frente a estas teses, que não seja somente crítica, senão também valorizadora. Enquanto tal avaliação é eminentemente afirmativa, até agora a tarefa não foi cumprida e não pode ser mostrada com antecedência⁶. Por enquanto, porém, basta aderir ao quadro histórico, a construção como tal, aquém de toda avaliação – e é instrutivo contrastar a metafísica da história de Hegel com sua contraparte, a “materialista”.

Esta foi criada por Marx em consciente oposição a Hegel. No fundo, não é uma teoria histórica, mas uma teoria social que invade tão fortemente a dimensão histórica que acaba resultando em uma imagem construtiva da história. A oposição se mostra na medida em que não se inicia da esfera do Espírito, senão das necessidades e da economia.

Segundo Marx, na história, sempre são as relações econômicas e, especialmente as relações de produção, que decidem. Não somente decidem sobre mercados, as bolsas de valores, política mercantil; não somente sobre o padrão de vida e bem-estar material, senão também sobre as correntes espirituais e suas transformações. No fundo de toda a atividade humana e de toda a dispersão de relações humanas estariam as permanentes necessidades da vida. O homem deve conservar sua vida, deve fabricar o que necessita, deve “produzir”.

A aquisição depende, por sua vez, dos meios e das forças com as quais se trabalha. A classe de instrumentos, de forças naturais utilizadas, as próprias forças de trabalho que o homem põe, são decisivos. A forma de produção está, portanto, determinada pelos meios de produção. Uma ferramenta comum pode ser possuída por qualquer um – mas, as máquinas, somente por um capitalista. A aparição da máquina como meio de produção impõe a quem trabalha com ela uma relação de trabalho que fundamentalmente muda a sua vida. A forma de produção mudou e, com ela, muda a forma de vida.

A forma de produção, por sua vez, impulsiona um determinado tipo de sociedade. Faz surgir classes sociais inteiras, lhes dá o seu caráter, a direção de seus interesses e a relação social com outras classes – assim, intensifica as contradições e dá origem à “luta de classes” [*Klassenkampf*]. Assim, ela tem um efeito modelador na vida social, política, espiritual. Desta forma, toda espécie de relações sociais se cunha em tendências

⁶ NT: Aqui, Hartmann remete o leitor à Parte II, Cap. 18. No entanto, ainda não há tradução completa desta obra.

espirituais, em ideias, em valorações. Isto significa: a forma social é determinante para a “ideologia”.

Como consequência desta tripla dependência, o conceito de ideologia se amplia enormemente e abarca por último a totalidade plena do mundo espiritual em todos os seus campos: a moral, o saber, a educação, a arte, a cosmovisão, a religião. Sobre as diferenças das relações de propriedade e de trabalho se levanta, em total dependência delas, uma superestrutura igualmente variada de concepções, formas do pensamento, estimações valorativas, preconceitos, ilusões. Cada tipo de classes, cada forma social de vida aparece desta maneira necessariamente seguida de epifenômenos do espírito peculiar que lhe corresponde (“consciência”, diz Marx, mas alude a todo tipo e direção da vida espiritual). Não é, então, o espírito o que determina o ser histórico, senão o ser histórico – que é, em última análise, econômico – que determina o espírito. Desta maneira, não é o espírito o que guia a história, senão é ele quem é grosseiramente guiado pelos poderes econômicos.

Certamente que ele também reincide sobre tais poderes econômicos. Afinal, a ideologia acaba também sendo um fator histórico – secundário, claro, mas não algo que surge de uma só vez e que manifesta uma considerável força de choque. Para Marx, isso se mostra isto muito vividamente em sua teoria da luta de classes porque isso é feito em nome de uma ideologia específica. Engels e os formadores posteriores da teoria foram ainda mais longe, chegando até em uma espécie de intercâmbio ou uma recíproca adaptação entre ideologia e economia. Mas com isto não se supera a relação fundamental delineada por Marx segundo a qual a vida espiritual é movida pelos poderes econômicos; e que todo novo desenvolvimento surge desta mesma fonte.

Tampouco aqui serão criticadas estas teses. Elas são discutidas em nosso tempo mais do que quaisquer outras. Contudo, a última palavra sobre elas sem dúvida não foi dita. Sua crise pode dar-se não apenas no círculo de problemas histórico-filosóficos como também nos sociológicos e sociopolíticos. Nestes jaz uma proximidade ao presente e uma atualidade demasiado grandes. Para nosso problema, o fundamental está em outro plano. E, assim, as teses se situam em outra perspectiva.

§5 – A Situação de Erro Fundamental na Filosofia da História

Se alguém coloca as filosofias da história de Hegel e de Marx uma frente à outra, apenas as contradições parecem ser inicialmente perceptíveis. É quase uma oposição contraditória na qual uma teoria parece negar ponto a ponto o que a outra afirma. Sim, como é de se esperar, em ambas há um núcleo de verdade, se pode concluir que as deficiências de ambas jazem na unilateralidade do ponto de partida – e, na medida em que aquelas deficiências consistem em ambos os casos em certos fenômenos que sempre podem-se mostrar, pode concluir-se, ademais, que ambas as teorias têm diante de si mesmas apenas um fragmento do fenômeno total da história.

Porém não se sai da dificuldade a tão baixo preço. Onde uma contradição se aproxima da relação adversária deve haver, no fundo – assim ensina a lógica – um gênero comum subjacente. No caso de teorias contraditórias, tal gênero comum somente pode estar no compartilhamento de uma suposição implícita. E, caso tal suposição se revele incorreta, é comum que a deficiência fundamental seja de ambas.

Neste ponto deve-se começar de novo. Perguntemos: onde está o fundamento comum, dentro do qual se contradizem as teorias? Não se deve buscá-lo dentro das teses, mas, como dissemos, em algo implícito por trás delas. Há que se considerar, então, ambas perspectivas desde suas estruturas lógicas. A forma da estrutura revela o pré-conceito metafísico.

O que se apresenta é algo simples – demasiado simples. Ambas as teses supõem uma dependência unívoca entre os fatores do processo histórico. Não se trata de uma dependência temporal no processo – esta poderia ser homogênea entre momentos da mesma espécie –, mas, sim, de uma dependência situada em outra dimensão, em si atemporal, entre grupos de fenômenos heterogêneos no processo histórico. Em última análise, então, é sobre a relação de dependência entre o ser espiritual e o não-espiritual. Assim sendo, não cabe a discussão que no conteúdo total de uma fase histórica sempre se encontram ambos na mais estreita relação. Somente pergunta-se se a fase de desenvolvimento espiritual determina a “material” (a econômico-social), ou se esta determina a espiritual.

Aqui está o comum a ambas as teorias. Justo a partir deste compartilhamento pode-se captar mais precisamente a oposição. Ambas querem compreender, arrancando de um só grupo de fenômenos, a totalidade do ser histórico. Se se designa o ser espiritual como o estrato superior, e o econômico como o inferior, se pode empregar a fórmula: Hegel procura compreender o todo “de cima para baixo” e Marx “de baixo para cima”. No entanto, ambos buscam entendê-lo de forma unilateral, apenas de um lado oposto ao outro. Hegel não deixa espaço junto ao Espírito e sua autorrealização para que as coisas econômicas também possam independentemente intervirem no desenvolvimento histórico. Tampouco Marx prevê nenhum campo livre para as tendências originalmente espirituais além dos efeitos das formas de produção. Assim, ambos concordam em dar validade somente a uma dependência unilateral e irreversível, excluindo de antemão a imbricação de determinações independentes de estratos diferentes. Ambas entendem a existência histórica de um modo puramente monístico – admitem somente uma fonte de poderes determinantes, como se tivessem combinado que coisas totalmente autônomas e muito diferentes não pudessem coexistir e se equilibrar.

Assim, ambos cometem o mesmo erro, apenas com o sinal oposto. Isto também poderia ser expresso assim: ambos agem como se se devesse partir da alternativa de que o ser histórico pode ser determinado apenas “de cima”, ou apenas “de baixo”. Ambos ignoram o fato de que estes dois casos não formam uma alternativa; que a disjunção não é completa; e que pode haver muitas outras formas de determinação. Não apenas as

determinações heterogêneas podem operar em conjunto num curso histórico – às vezes disputando entre si, às vezes intensificando uma à outra –, mas também pode haver outros estratos ser histórico além dos situados nos extremos. Estes, também podem ser peculiares e independentes. A forma social, por exemplo, (que enquanto tal não é uma estrutura nem econômica, nem espiritual), poderia ter também, junto aos outros fatores externos que desempenham um papel decisivo por cima ou por baixo, sua lei própria, que, como um organismo independente e determinante, deve ter uma influência sobre o todo.

O que as teorias extremas têm em comum no que tange sua unilateralidade é o que constitui propriamente a situação problemática da filosofia da história – hoje já antiquada, mas de modo algum superada. Isso mostra a típica situação de erro na compreensão do problema: o problema é atacado por dois lados, mas não é apreendido em ambos os lados em sua inteireza e plenitude.

§6 – Aspecto Metafísico Geral da Situação Problemática

O que está envolvido nesta situação de erro, se vê melhor no fato de que ela retorna em numerosos problemas. Isso é bem conhecido na metafísica do [estrato] orgânico. Até hoje lutam duas teorias opostas, o mecanicismo e o vitalismo. Aquele explica desde baixo e este desde cima. O princípio de causalidade é e segue sendo uma categoria do estrato inferior do ser⁷, da natureza inorgânica. A da teleologia, por outro lado – e todo vitalismo opera com ela, abertamente ou não –, é e segue sendo uma categoria de um estrato mais alto do ser, o da consciência. Que o organismo pudera ter também seu próprio princípio de determinação, proposto independentemente frente a ambos, é uma terceira possibilidade que está ao alcance das mãos, mas que não pode aparecer frente aos preconceitos dominantes e ainda muito arraigados, ainda que empiricamente não faltem indícios disto⁸.

De uma forma não muito diferente isso também acontece no problema antropológico que hoje torna a preocupar muitas cabeças notáveis. O homem é um ser de múltiplos estratos: ele é, ao menos, um ser espiritual e físico. O óbvio seria compreendê-lo justamente desde esta estratificação. Ao contrário deste óbvio, vemos aparecer sempre novas teorias que querem compreendê-lo exclusivamente desde o espírito (por exemplo, com temas do *ethos* ou da liberdade), ou somente desde o ponto de vista da natureza.

⁷ NT: Sobre a “altura” ou “densidade” dos estratos, cf. a apresentação logo acima.

⁸ NT: Podemos indicar duas obras nas quais Hartmann elabora minuciosamente esta tese. Cerca de 21 anos antes, Hartmann escreveu o “Questões Filosóficas Fundamentais da Biologia”, uma das obras pioneiras na Filosofia da Biologia, especialmente no que tange a metafísica do estrato orgânico. Curiosamente, também cerca de vinte anos depois da presente obra sobre o ser espiritual, Hartmann completaria sua quadrilogia da *Ontologia* em 1950, com o volume intitulado “Filosofia da Natureza”. Este consta com quase 800 páginas de minuciosas análises sobre a metafísica de entes físicos e orgânicos, bem como dezenas de páginas sobre sua Teoria das Categorias aplicada a estes estratos, incluindo temas metafísicos tradicionais, como o espaço, o tempo, o movimento e o repouso.

Entre estas últimas devemos também incluir aquelas que operam com os meios de uma psicologia orientada para as ciências naturais.

Em geral pode ser dito que existe uma tendência na metafísica de tratar complexos de forma unilateral e monisticamente, desde cima ou desde baixo – ou seja, com categorias que não são suas e que, na melhor das hipóteses, são só momentos parciais que não podem revelar a peculiaridade do singular. Entra aqui em jogo o preconceito imemorial de que a explicação desde “um princípio” é a melhor, e de que a simplicidade é o selo da verdade. Evita-se qualquer espécie de multiplicidade de princípios, se teme o pluralismo, que aparece apenas em sua forma mais simples de dualismo – além deste, a reflexão cessa. Por este motivo temos, na metafísica, dois tipos fundamentais de explicações do mundo, que estão frente à frente e sem mediação, frequentemente vistas como adversárias. Uma explica o mundo “de cima” e, a outra, “de baixo”. A primeira se vale da Razão, do Espírito, das Ideias e de Deus. A segunda se vale da matéria, das leis da natureza, da causalidade. Aquela espiritualiza a matéria e a natureza; já esta, rebaixa o espírito a um anexo da matéria.

A longa série de “-ismos” filosóficos mostra claramente esta dualidade de tipos. O erro já no ponto de partida se vinga na divisão irreconciliável das maneiras de pensar. O dualismo do qual ambos os campos queriam escapar acaba não podendo ser evitado desta forma. Retorna na duplicidade dos campos. A situação total da metafísica é, pois, uma característica situação de erro. O erro é, no fundo, o mesmo em ambos os lados⁹.

§7 – Elucidação Ontológica do Estado-de-Coisas

Detectar um erro fundamental não é o mesmo que superá-lo. Geralmente, em filosofia, a verdadeira perplexidade só começa após tal detecção. Mas não é assim neste caso. O fenômeno total do “mundo”, por mais impenetrável que seja nos detalhes, mostra indiscutivelmente o caráter da estratificação, mesmo que ainda de uma maneira superficial.

Para entender a pluralidade de estratos é suficiente se ater ao que geralmente é conhecido. Ninguém duvida que a vida orgânica se diferencia essencialmente do físico-material – mas não subsiste independentemente deste: o contém em si, repousa sobre ele, e as leis da física se estendem profundamente dentro do organismo. Isso não impede

⁹ NT: Aqui Hartmann parece considerar estes “-ismos” de forma didaticamente superficial, visto que se trata de uma introdução à obra. No entanto, dez anos antes, ele escreveu um longo e minucioso artigo intitulado “Como é possível uma ontologia crítica?”, no qual o autor diagnostica onze erros no raciocínio metafísico. Este artigo se encontra traduzido e publicado também nesta *Anãnsi: Revista de Filosofia*, no número 2 do volume 1 de 2020.

que este tenha a sua própria legalidade, com a qual não se confunde com as leis físicas. Esta legalidade própria “superinforma” a legalidade física abaixo dela¹⁰.

Algo semelhante ocorre na relação do ser anímico [*psíquico*] com a vida orgânica. O anímico é, como mostram os fenômenos da consciência, bastante diferente do orgânico: evidentemente forma sobre este um novo estrato do ser. Mas subsiste em sua independência como um portador, onde quer que o encontremos. Pelo menos não conhecemos, no mundo real, nenhuma vida anímica que não seja portada por um organismo. Se alguém quisesse concluir disto que não existem determinações nem leis peculiares que não se resolvam nas do orgânico, desconheceria os fenômenos e cairia nas “explicações desde baixo”. A psicologia estabeleceu, além de toda dúvida, que prevalece aqui uma legalidade anímica específica, certamente a qual ainda conhecemos pouco (a psicologia é uma ciência jovem). Mas, tudo o que dela captamos indica claramente sua peculiaridade, independência e inderivabilidade. O ser anímico é um ser “portado”, contudo, não obstante à sua dependência, é autônomo em seu modo de ser próprio.

Finalmente, desde a superação do psicologismo, é um feito bem conhecido que tampouco o domínio do ser espiritual se resolve no anímico e na legalidade deste. Nem a legalidade lógica, nem a legalidade própria do conhecimento e do saber, se deixam esgotar psicologicamente. Muito menos o é a esfera da vontade e da ação, da valoração, do direito, do *ethos*, da religião, da arte. Todas estas áreas se projetam para muito além do domínio dos fenômenos psíquicos desde já simplesmente em seu conteúdo fenomênico. Tais áreas formam, como vida espiritual, um estrato de ser de uma classe superior própria, com cuja riqueza e multiplicidade as mais inferiores não podem, nem remotamente, mensurar. Mas aqui também rege a mesma relação para o ser mais baixo. O espírito não flutua no ar: o conhecemos somente como vida espiritual portada pelo ser anímico, não de outra maneira tal como este é portado pelo orgânico e, mais abaixo, pelo material. Aqui também, e justamente aqui, se trata da autonomia do estrato superior frente ao inferior, cabalmente sob a dependência deste.

§8 – Multiplicidade Categorical e as Leis da Dependência¹¹

Pode-se dividir agora para onde se vai com tal estrutura de estratos. Há três pontos nos quais se pode resumir a relação ente os estratos do ser:

1. Cada estrato tem seus próprios princípios, leis e categorias. Nunca se compreende propriamente o ser de um estrato pelas categorias de outro – pois mesmo sendo inferior ou superior a ele, as categorias não aplicam a ele. O reino das categorias não está disposto

¹⁰ NT: Na Análise Categorical de Hartmann, a sobreposição parcial de categorias é chamada de *superinformação*; a disjunção completa, a despeito do contato, entre ao menos duas categorias é chamada de *superimposição*.

¹¹ Para mais informações sobre como estas leis da dependência foram desenvolvidas ao longo da obra de Hartmann, consulte o anexo final a esta presente tradução.

monisticamente. A explicação de todo o mundo por um só princípio ou por um grupo de princípios é uma impossibilidade. Sempre e onde quer que se tente, isso leva a violentar as peculiaridades categoriais. O rico reino das categorias é um reino estratificado. Sua pluralidade é da mesma ordem de magnitude que a dos estratos do ser.

2. Na constituição dos estratos do mundo, o mais alto está sempre suportado pelo mais baixo. Não tem, portanto, um ser independente, mas, sim, “apoia-se”. Pode-se compreender esse apoio como uma dependência geral do mais alto com respeito ao mais baixo. Sem natureza material não há vida, sem vida não há consciência, sem consciência não há ser espiritual. O sentido desta dependência não se pode inverter: não se pode dizer, sem vida não há matéria, sem consciência há vida – os fatos falam contra. A isto corresponde o sentido da dependência no reino das categorias: as categorias mais baixas retornam nas mais altas como elementos – as superiores estão, então, em dependência das inferiores, não podem romper suas estruturas, apenas as “superinformar” [*überformen*] ou “superimpor” [*überbauen*]¹². As categorias inferiores são as mais fortes. Esta lei da “força” é a lei fundamental da dependência categorial.

3. A dependência dos estratos superiores do ser não envolve, de forma alguma, um comprometimento de sua autonomia. O estrato inferior é apenas seu terreno de apoio, uma *conditio sine qua non*. A configuração especial e o modo próprio do superior tem, por cima daquele, uma margem de manobra ilimitada¹³. O orgânico é certamente suportado pelo material, mas sua riqueza de formas e o prodígio da vida não procedem dele, se não que se acresce um *novum*¹⁴. Igualmente o anímico sobre o orgânico, o espiritual sobre o anímico são um *novum*. Este *novum*, que se põe em cada novo estrato, não é outra coisa que a independência da “liberdade” das categorias superiores sobre as inferiores. É uma liberdade que limita a dependência à sua dimensão natural que coexiste com ela na medida de uma relação categorial de estratificação contínua. Pode-se expressar sua lei em conjunção com a anterior, da seguinte maneira: as categorias mais baixas são as mais fortes, mas as mais altas são “livres”¹⁵.

A Lei da Força e da liberdade formam juntas uma relação indissolúvel e completamente unificada; constituem no fundo, uma única legalidade de dependência categorial que domina o reino dos estratos do mundo, desde baixo até acima. Esta

¹² NT: Cf. nota de rodapé 11.

¹³ NT: Talvez, em termos de metafísica contemporânea, seja mais interessante dizer que tal margem de manobra é “transfinita”, não “ilimitada”. Afinal, embora os tipos de vida que podem surgir no estrato orgânico sejam “ilimitados”, de um ponto de vista, eles continuam limitados, por exemplo, do ponto de vista do estrato físico-material. A categoria da Teoria dos Conjuntos de George Cantor que melhor captura este infinito no finito é a *transfinitude*. Esta, todavia, é apenas uma sugestão interpretativa nossa.

¹⁴ NT: Remeto o público à Apresentação no começo desta tradução.

¹⁵ NT: Nesta nota, Hartmann nos remete a um artigo de 1926, intitulado “Leis Categorias” para mais informações. Para suprir esta lacuna, incluímos, em anexo a esta tradução, a apresentação destas Leis Categorias tais como foram elaboradas em sua obra de 1940, o “A Fábrica do Mundo Real”, terceiro de quatro volumes de seu projeto da *Ontologia*.

legalidade enuncia nada menos que a síntese de dependência e autonomia. Todas as teorias filosóficas consideram a dependência; mas não com uma autonomia na dependência. E não o fazem somente porque tem em conta uma dependência total. Mas uma dependência total no reino estratificado do Ser não existe. Se houvesse uma dependência desde cima seria de outro modo, já que as categorias mais altas são incomparavelmente as mais ricas de plenitude e de determinações. Se invadissem o estrato inferior invadissem a do inferior, não só elas determinariam, mas sobredeterminariam, tornando-o totalmente dependente. Mas elas se excedem assim – as categorias superiores são as “mais fracas”. O ser inferior tem a sua completa determinação em si mesmo. Não há dependência desde cima, somente desde baixo. Mas esta não pode ser total, pois a plenitude de conteúdo do ser mais alto é muito superior e não pode ser nem remotamente coberto pelas categorias inferiores, mesmo que elas permaneçam em vigor o tempo todo. Desse modo, o nível superior do ser sempre tem um amplo escopo para a formação categórica autônoma. As categorias inferiores são as mais fortes, mas, também, as mais pobres e mais elementares.

Agora podemos ver com facilidade que ambas as leis acabam com todas as derivações unilaterais, com todas as explicações monísticas do mundo “desde cima” ou “desde baixo”, e desta maneira, com todas as construções metafísicas de “-ismos”. À explicação “desde cima” se opõe a Lei da Força, enquanto permite a dependência do superior frente ao inferior. E, quando se trata de explicar “desde baixo”, a Lei da Liberdade estraga o jogo ao expor a incapacidade das categorias inferiores de fornecerem a plenitude das formações superiores. Qualquer tipo de dependência só pode ser afirmado pela força. Em filosofia, só se pode sustentar o que os fenômenos atestam.

§9 – Aplicação ao Problema Histórico-Filosófico

O que vale para o “mundo” vale também para a história que nele se passa. Inclusive, vale para ele em um sentido mais estrito do que para a vida orgânica ou para qualquer outro estrato específico do ser. Então a história se assemelha ao mundo porque está construída também de múltiplos estratos. É um processo no qual fatores de todos os níveis desempenham papéis decisivos. É um processo que, portanto, só pode chegar a ser compreendido como uma resultante geral de poderes heterogêneos que se chocam constantemente.

A história é um processo tanto econômico como espiritual, tão vital quanto cultural. As condições geográficas e climáticas têm voz neste processo não menos que as ideias, valorações, erros, preconceitos ideológicos. Os meios técnicos, não menos que as sugestões psicológicas das massas. Encontros “acidentais” não menos que esforços planejados e energias espontâneas.

Este *insight* é simples e, de maneira alguma, novo. Ele tem acompanhado desde sempre, de uma maneira tácita, o trabalho do historiador sóbrio onde quer que ele

abordasse o sentido de sua tarefa. Não obstante, às teorias da filosofia da história isso permaneceu muito menos presente. Assim, sobre elas, este insight poderá assumir um significado revolucionário.

Isto se vê especialmente nas duas teorias mais representativas da história no século XIX – a antítese entre ambas foi desenvolvida acima. A metafísica da história hegeliana não só explica os processos históricos unilateralmente desde o Espírito, pressupondo que todos estes processos, no fundo, não passam de processos espirituais. Pelo menos se desvanecem quase totalmente as camadas estratificadas inferiores do acontecer histórico frente à vida espiritual e, quando aqueles chegam a ser levados em consideração, são apenas apreciados unicamente pelos fatores espirituais que nelas falam.

O mesmo vale para a metafísica materialista da história. Ela não somente se esforça para entender todo acontecer histórico desde as relações econômicas; mas bem ela supõe tacitamente que todos os acontecimentos pertencem, no fundo, à esfera econômica. As formas sociais e as ideologias são incluídas totalmente nesta esfera do acontecer, aparecem nela somente como expressões, anexos, epifenômenos. Certamente que não se pode apresentar de forma tão grosseira a unilateralidade de Marx e da maioria de seus continuadores. Mas toda a cautela dos mais sábios serve de pouco aqui, porque jaz na tendência da teoria a radicalização da unilateralidade do seu conteúdo; e tal tendência, uma vez autossuficiente, desemboca sem freio algum em seus adeptos que apenas têm uma compreensão pelas metades do mais amplo.

Pelo menos, pode-se dizer que, em ambos os casos, há uma mudança unilateral de um estrato do ser histórico que desvaloriza e quase deixa os outros sem direito. A dependência total construída traz consigo que todo o peso se coloque no estrato que se supõe independente. Hegel não só viola a Lei da Força; Marx não só viola a Lei da Liberdade: ambos estreitam a plenitude do ser histórico.

Toda construção unilateral se demonstra como errônea. A situação de erro das teorias opostas repousa aqui, como no caso de uma visão-de-mundo, em um preconceito comum. Tanto numa como na outra há um preconceito monista. Unicamente com a eliminação deste preconceito que o caminho ficará livre para uma abordagem que faça justiça ao fenômeno geral.

§10 – Consequências para uma possível compreensão do Processo Histórico.

O que acontece com a imagem do mundo acontece, também, com a imagem da história: como podemos remediar o erro [do monismo], em princípio, pode ser mostrado, mesmo que a tarefa que daí decorra não possa ser cumprida sem mais delongas. Basta, daí, tirar as conclusões do caráter estratificado do ser histórico. Estas consequências podem ser resumidas nos seguintes pontos:

1. A natureza multifacetada do ser histórico mostra a mesma relação fundamental com a [natureza multifacetada] do mundo no qual ele se desdobra. Ambas são constituídas, como já dissemos, dos mesmos estratos. A lei categorial da dependência será fundamentalmente a mesma, ainda que apresentem peculiaridades. Também aqui os poderes inferiores serão os “portadores” dos superiores – e estas, como portadas, devem, ao mesmo tempo, serem autônomas em relação àquelas. Disso se segue que os fatores especiais de cada estrato são, em sua peculiaridade, irredutíveis, e só podem ser captados dentro do conjunto pertinente de fenômenos.

2. A estrutura ou forma completa do processo histórico deve, portanto, ser extremamente complexa. Em princípio, tudo que o mundo contém em termos de diversidade pode influenciar nele. E, no que se refere a esta estrutura, todos esses termos são fatores essenciais e independentes dela.

3. A tarefa que surge não pode ser negligenciada, mas, em qualquer caso, não pode ser cumprida dentro dos limites da capacidade de um humano. O problema histórico-filosófico básico, portanto, compartilha assim o caráter e o destino de quase todos os problemas filosóficos fundamentais: eles não podem ser completamente resolvidos – eles contêm um resíduo irracional¹⁶ e, por isso, são autênticos problemas metafísicos.

4. A partir da oportunidade deste *insight*, agora a questão se move para outra direção. A metafísica da história feita pelo idealismo queria dar uma construção total do processo, ordenava nela o presente e profetizava o futuro (Fichte). Para tanto, ela necessitava o conhecimento do fim último, a interpretação do acontecer como uma realização e preenchimento de sentido, um que é teologicamente determinado. Isso tudo se demonstrou insustentável ante o trabalho progressivo da ciência histórica. A filosofia da história, depois dessa experiência, não pode facilmente pensar em mapear o curso do processo. Com isso, ela recua diante da pergunta acerca do desenvolvimento temporal e se detém em uma pergunta anterior que observa outra dimensão. Esta dimensão corta transversalmente a temporalidade – e as relações que a regem são relações categoriais. E, na medida em que existem relações que conectam diferentes estratos do ser dentro da

¹⁶ NT: A teoria de Hartmann acerca do “irracional” deve ser cuidadosamente distinguida de outras teorias, tais como a dos românticos alemães, a de Schopenhauer, ou a dos pós-modernos. Hartmann chama de “irracional” o que está além da objetificação. Se trata de um termo técnico, não um apelo ao misticismo de boutique ou ao “tudo pode”. O termo descreve dois tipos de limites à teoria do conhecimento. O primeiro é o *transobjetivo*, aquilo que “sobra” em uma coisa que não conseguimos objetificar. É a famosa coisa-em-si kantiana, que é transformada em Hartmann no termo mais geral de “ser-em-si”. Além deste, há o *transinteligível*, aquilo que nós sequer sabemos que não sabemos. Ambos os limites são fenômenos para a metafísica do conhecimento – e, como quaisquer fenômenos, devem ser levados em consideração, mesmo que de uma forma que pareça ressoar a filosofia negativa. Com a exceção da arrogância injustificada dos modernos, não conhecemos muitos pensadores que achem que seu conhecimento é absoluto ou ilimitado, ou que esgote tudo que há para ser sabido. No entanto, entender o avanço do conhecimento, antes de tudo, significa uma compreensão dos limites móveis e inamovíveis que cercam e compõem a metafísica do conhecimento.

diversidade histórica, o que está envolvido nelas são as formas especiais da imbricação de categorias heterogêneas. A investigação que se faz necessária aqui é ontológica.

5. Por fim, a isto se liga uma pergunta que joga na mesma dimensão e que pode ser justificada como uma questão preliminar: a pergunta pelo portador da história, mais exatamente, pela estrutura daquela entidade que “tem história”. Tal entidade pode ser simplesmente o homem ou algo além dele: a comunidade, o povo, a humanidade, o espírito e suas formas. Esta pergunta tem a vantagem de poder ser tratada, principalmente, fenomenologicamente. As estruturas mencionadas estão todas abertas à análise – algumas delas, como a comunidade e as pessoas, também foram repetidamente submetidas a análises.

As duas últimas perguntas mencionadas são de primeira atualidade a respeito do problema histórico-filosófico, não em si mesma e em todo o tempo, mas sim dentro da situação dada do problema. A primeira delas (no ponto 4) é a aquela que olha para muito mais remotamente; é a mais complicada e a de maior conteúdo, a de maior carga metafísica. A segunda (no ponto 5) é somente um prelúdio da primeira, mas é mais imediatamente respondível. Seu objeto permite toda classe de determinações preliminares, e toda investigação parcial que aqui se realiza fornece uma peça do fundamento necessário para o tratamento da pergunta ontológico-categorial.

Este é o ponto no qual começam as investigações do presente livro. Da plenitude do ser histórico, aqueles apenas selecionaram o ser espiritual. Eles começam, então, naquele ponto no qual o ser histórico se diferencia fundamentalmente do não-histórico, mas não têm a pretensão de esgotar esta distinção. Nada pode e não deve ser decidido nestas investigações sobre a importância dos fatores não-espirituais no processo histórico. Eles estão, portanto, fundamentalmente aquém das questões metafísicas histórias reais – não para serem cortados de antemão, mas para, antes de tudo, tornar possível avaliar qual deles é passível de tratamento e onde tal tratamento poderia ser indicado. Portanto, não são investigações propriamente histórico-filosóficas, ainda que muito se preocupem continuamente da história do ser espiritual, mas absolutamente apenas são investigações preliminares acerca de um possível fundamento da filosofia da história e das ciências do espírito¹⁷.

¹⁷ NT: Esta cautela de Hartmann, embora tenha justificações metafísicas as quais ele aqui expõe, também tem explicações sociológicas. Lançada em 1933, a obra surge num contexto não apenas do historicismo de Dilthey, mas, também, entre uma miríade de teorias que queriam reduzir a história a algum aspecto específico. O espiritualismo de Hegel e o materialismo de Marx, dois alvos de crítica aqui mais explícitos, são apenas dois exemplos. Basta tomar o darwinismo social que acha que tudo na história se resume à apropriação malfeita de Spencer e outros sobre a “sobrevivência do mais forte” para justificar, ao mesmo tempo, o liberalismo, o fascismo e o nazismo. Este, em específico, ganhara as eleições em 1933, advogando uma teoria da história como teoria da conspiração antisemita. Novamente, para Hartmann, não é o caso de que fatores étnicos, econômicos e religiosos sejam desimportantes – o perigo reside, na verdade, em definir a história a partir da totalização de algum destes elementos, reduzindo o ser histórico, estratificado e complexo, a um simplismo unilateral que acoberta e anima todas as formas de totalitarismo que vimos no Século XX, além das sequências de bizarrices que temos visto em nossa era.

§11 – Impacto das Consequências sobre os Problemas Metafísicos Históricos

Até que ponto o afastamento da questão preliminar tem um efeito puramente sobre a atitude para com os problemas metafísicos da história pode-se, muito bem, dar uma ideia disso antes de qualquer investigação. Em nossa nova atitude, estes problemas são lidados de uma forma muito mais tangível – tanto os que podem ser acessados como os que não são acessíveis. Para elucidá-los se podem indicar alguns exemplos.

Entre as perguntas às quais não há acesso algum se contam as seguintes: a história é um acontecer cego como o processo da natureza, ou está direcionada para um objetivo? Existe algum obstáculo nisso tudo que pode ser determinado? Na história, governa a necessidade ou o “acaso”? É determinante nela o homem com sua vontade? Ele tem liberdade em algum sentido determinante para a história? Ou há outra razão determinante na história que a determine desde si mesma (como como ensinaram os idealistas)? A história está axiologicamente determinada? É a realização de algo cuja essência está posta nela mesma e cuja existência está além dela? Ou é um acontecer sem sentido? Ou conduz, ao menos, progride em um processo de ascendência?

Buscar respostas para tais perguntas significava ir para muito além dos fenômenos. São perguntas metafísicas da história em sentido estrito. São estas perguntas que, com a mudança em direção aos questionamentos fenomenológicos, são colocadas entre parêntesis e, por assim dizer, acabam passando para um segundo plano. Isso não significa que não possa haver outro acesso até elas. E, quando tais oportunidades surgirem, naturalmente se apresentarão também as possibilidades de solução. Até então, no entanto, há em todo caso um longo caminho a ser percorrido – um caminho que não pode ser percorrido sem uma cuidadosa consideração acerca das questões preliminares mencionadas. Uma metafísica da história que, dada a problemática atual, quisesse abreviá-la ou pulá-la por completo (por exemplo aquelas que quiserem começar diretamente pelas perguntas sobre a determinação teleológica, ou sobre a razão na história), estaria condenada de antemão ao fracasso. É claro que podemos traçar facilmente imagens históricas deste tipo a qualquer momento – tanto no sentido afirmativo quanto negativo. Não obstante, elas são indiscutíveis, especulação vazia, um castelo de cartas.

Ocorre algo diferente com o segundo grupo de perguntas que estão próximas daquelas e não são menos fundamentais, mas tem menos pretensão: a história é somente de indivíduos ou de entes superiores como a história do coletivo? As formas historicamente mutáveis da vida econômica, política, espiritual, são de caráter coletivo ou são outra coisa que a comunidade viva apenas doa uma forma? Existem repetições, semelhanças e leis do curso histórico, ou tudo na história é absolutamente singular e único? Além disso, tudo na história é temporal e processual, ou há nela algo supratemporal? E a temporalidade do seu acontecer é a mesma que a do acontecer natural? A diferença entre eventos históricos e os outros eventos em geral está na

temporalidade, ou é somente uma diferença do caráter do acontecer no mesmo tempo? Por fim, seria a história condicionada pela consciência histórica e em que medida? E, uma vez que a consciência histórica desempenha um papel na história, está ela mesma historicamente condicionada, ou é determinante como um fator no curso histórico? Ou, talvez, as duas coisas interajam? E que forma isso assumiria?

Essas questões não podem ser respondidas sem mais delongas – e a análise estrutural do tipo indicado não leva, de forma alguma, diretamente à solução delas. Mas se pode, desde aqui, trabalhar ordenadamente em busca de uma solução de acordo com o plano. Como essas questões não ultrapassam os limites da experiência histórica, elas permanecem, apesar de serem fundamentais, próximas aos fenômenos históricos. Mas não se pode começar com elas sem que seja necessário um longo caminho de uma pesquisa preliminar que exige já o trabalho de mais de uma vida.

A análise fenomenológica do ser espiritual, que é somente uma parte do trabalho preliminar, deve apresentar uma riqueza de pistas sobre como devemos enfrentar tais problemas. Inclusive, nesta análise, muitas vezes se acredita ter nas mãos a solução – e apenas uma atitude suficientemente crítica pode nos preservar de antecipações prematuras. O que, por exemplo, pode ser perfeitamente elaborado, são os campos da história, as totalidades da natureza espiritual que certamente são portadas por coletividades de indivíduos, mas não são idênticas a eles, pois são de outra estrutura e de outra maneira de ser histórica. Também se pode trabalhar a relação do todo com o indivíduo e com o coletivo e, ao fazer isso, podemos encontrar um fragmento considerável de sua legalidade própria.

Até que ponto isso pode ser interpretado como legalidade do processo histórico é uma questão diferente e que não pode ser respondida da mesma forma. É assim visto que são precisamente estes todos espirituais que se revelam historicamente únicos, nos quais as analogias permanecem sempre mais externas. Muito mais determinadas são as indicações que se dão sobre a relação à temporalidade. Elas mostram claramente que o específico do movimento histórico não deve ser buscado no tempo como tal, mas na estrutura do movimento no tempo. A mesma coisa acontece com os elementos atemporais na história que, muitas vezes, são assumidos e contestados – elementos estes que são reduzidos ao mínimo sob um exame mais atento, na medida em que nem mesmo pertencem à realidade histórica real. Em última análise, a consequência para a posição da consciência histórica na história é, provavelmente, a mais rica. E, neste ponto, o resultado da investigação é também imediatamente atual, na medida em que diz respeito ao problema do historicismo que pesa sobre o nosso tempo, e a como ele foi superado.

Esta perspectiva é apenas uma orientação preliminar que terá de se provar no decorrer da investigação. No entanto, dentro da situação geral do problema histórico, ela diz respeito apenas a um lado – certamente um lado importante, mas não o todo. O outro lado é o problema do método.

§12 – A Lógica da História e sua Formação Conceitual

Se alguém vai do ser histórico ao conhecimento da história, vai-se da luz solar da realidade em direção às sombras do reflexo. É próprio de todas as perguntas da crítica que elas se voltem do objeto do conhecimento até o conhecimento ele mesmo. Assim o fez a crítica kantiana, mas somente acerca do conhecimento da natureza. O surgimento das ciências do espírito e o fato de que suas dificuldades metodológicas internas trouxeram consigo a crítica da razão histórica. E, depois do fracasso das grandes construções histórico-metafísicas e de suas promessas, não poderia ser diferente. A crítica kantiana, até onde ela alcançava, havia fecundado duradouramente a filosofia teórica. Pareceu (segundo se podia esperar) que sua ampliação ao conhecimento histórico colocaria ele em uma nova base.

No auge do neokantismo, o problema amadureceu. Windelband¹⁸ avançou em 1894 com a distinção de ciências nomotéticas e ideográficas. As ciências históricas seriam deste último tipo. Se diferenciam radicalmente das ciências naturais por não focarem no comum, nem nas leis da realidade, mas no caso particular como tal, ao único e ao singular por natureza. O que o historiador trabalha é sempre individual, sendo indiferente que se trate de pessoas, decisões, feitos, ou de povos, acontecimentos, guerras, desenvolvimentos de toda espécie.

É aqui que surge um problema cuja elaboração mais precisa devemos a Rickert¹⁹. Toda ciência se move em conceitos. Mas os conceitos são, por sua natureza, estruturas gerais. Frente à realidade, extensiva e intensivamente infinita, conceitos são, no máximo, abreviações. Nas ciências jurídicas, os conceitos são os elementos, pois as leis são generalidades nas quais a plenitude do caso concreto é desconsiderada. A formação dos conceitos das ciências [naturais] é um modelo que, no entanto, não se pode transferir a história. Como objeto do conhecimento, encontram aqui seu limite. O objeto individual, quando é compreendido estritamente como tal, não suporta nenhuma generalização. Poderíamos acrescentar o seguinte: mesmo que as legalidades prevalecessem na história não menos que na natureza, o caso individual continuaria inapreensível sob a legalidade de tais conceitos. Assim também o é na natureza, só que a ciência natural é indiferente frente ao caso concreto, visto que somente lhe interessa a lei. Mas à ciência histórica interessa o particular como tal.

¹⁸ NT: Wilhelm Windelband (1848-1915) foi um importante filósofo alemão, um dos fundadores do movimento do neokantismo. Com seu ex-aluno, Heinrich Rickert, organizou a conhecida Escola de Baden, uma vertente neokantiana que se concentrava no estudo da razão prática (direto, moral, antropologia e ética associadas ao pensamento de Kant).

¹⁹ NT: Heinrich Rickert (1863-1936) também foi um filósofo neokantiano crucial, fundador da Escola de Baden com seu orientador Windelband. Rickert foi particularmente muito influente na formação do pensamento de Max Weber e sua sociologia compreensiva. Heidegger, por sua vez, iniciou sua carreira acadêmica como assistente de Rickert antes de conhecer Husserl.

O que seria realmente necessário aqui seriam conceitos individuais, mas isto é algo impossível. Os conceitos são, por sua natureza, gerais. Todo o conceber segue o caminho da analogia. É sempre conceber “através” de algo que já se deve ter. Onde se dão “puros conceitos do entendimento” e “analogias da experiência” sejam dadas, há aí um caminho bem conhecido onde cada objeto é único – e é precisamente nesta singularidade a ser apreendida que a compreensão falha.

Existe então uma dificuldade fundamental na ciência ideográfica. É claro que poderíamos rebatê-la com a consideração de que os conceitos de algo individual não precisam ser conceitos individuais. Com Simmel²⁰ podemos dar espaço para a ideia do “direito individual” na história e, assim, tentar uma espécie de continuidade com as ciências jurídicas. Mas ambas as soluções falham completamente se quisermos as empregar metodologicamente para a ciência histórica. O único caminho que até agora se demonstrou viável é o ao qual Dilthey²¹ recorreu. Ele vincula à ideia de uma ciência histórica puramente descritiva um “compreender” em oposição ao “aprender” – um procedimento que emprega os conceitos apenas como meios de comunicação, quase que como um mal necessário da ciência e, assim, transfere todo o peso da formação de conceitos para a compreensão intuitiva que, em mais de um aspecto, se aproxima a um olhar artístico.

Mesmo assim, a dificuldade só é resolvida na prática e, sobretudo, apenas para quem tem uma intuição histórica excepcional. Um método especificável que pudesse ser aprendido aplicado não poderia ser feito a partir dele. Parecia apenas ser um domínio pessoal de Dilthey, que foi especialmente poderoso neste tipo de abordagem.

§13 – O Problema do Valor na Pesquisa Histórica

Uma segunda dificuldade de compreensão surge em relação ao ponto de vista do valor em relação ao qual o historiador se baseia, consciente ou inconscientemente. Do enorme material factual disponível ele deve selecionar algo para alcançar uma visão total. A seleção, entretanto, pressupõe pontos de vista. O que é “significativo” e o que não é? É algo bem conhecido que aqui entram em jogo múltiplos posicionamentos que o historiador traz consigo das tendências de seu tempo. Segundo Troeltsch²² o “objeto histórico” surge como algo desenhável somente por uma posição de fim da investigação

²⁰ NT: Georg Simmel (1858-1918), um dos pioneiros na sociologia acadêmica ao lado de Weber, era conhecido por suas duras críticas ao positivismo e por sua defesa de um neokantismo aliado a uma “filosofia da vida”, dedicando muito de seu trabalho para estudar paixões, trocas simbólicas e a construção de associações e redes.

²¹ NT: Wilhelm Dilthey (1833-1911) é um dos mais importantes pensadores associados à formação da hermenêutica filosófica como área de estudo. Distinguiu-se do idealismo alemão e do neokantismo, embora sua “filosofia da vida” tenha tido influências importantes na Escola de Baden (incluindo Weber e Simmel).

²² NT: Ernst Troeltsch (1885-1923), filósofo alemão conhecido por suas contribuições na teologia protestante e na teoria política liberal. Trabalhou numa conexão entre a sociologia weberiana, o protestantismo e o neokantismo de Baden para prover, entre outras coisas, uma crítica ao historicismo.

“desde fora”. Não há que pensar, desde logo, na representação histórica propriamente tendenciosa. O partidarismo do interesse por determinados aspectos da totalidade histórica e do concreto já decidiu sobre a significação antes mesmo que o conhecimento tome uma direção.

Por outro lado, é fácil perceber *a priori* que um ideal de autoridade histórica se realiza muito imperfeitamente. Hoje em dia já é antiga a exigência, frequentemente formulada de “retratar as coisas como elas eram”. Não se pode duvidar da sua seriedade, mas, sim, da possibilidade de execução, visto que ela não pode suprimir o fato de uma direção dos interesses e das seleções. Contra isto não pode se proteger nenhuma ideia de compreensão intuitiva, nem de um procedimento puramente descritivo.

É verdade que dois tipos de aspectos do valor podem ser distinguidos com suficiente clareza: o subjetivo ou o carregado²³; e o objetivo, extraído da importância das consequências históricas. Que Alexandre, o Grande; Júlio César, ou Napoleão Bonaparte sejam retratados como heróis de seu tempo, ou como aventureiros carregados pela onda da história, dependerá sempre em alto grau da preferência, do gosto e da valoração da grandeza humana²⁴. Contudo, se alguém aceita a importância das campanhas de Alexandre para o desenvolvimento e para a peculiaridade do mundo helenístico, não se trata mais de uma questão de gosto, mas, simplesmente, de uma visão das conexões históricas. Quanto mais extremos sejam os exemplos escolhidos, mais óbvio se torna o contraste entre estes dois tipos de valoração.

Mas, onde traçar o limite entre eles? O material factual da ciência histórica não costuma se mover, de forma geral, entre casos tão extremos e escolhidos por comodidade. Todas as limitações ficam turvas: a questão de se a qualidade de valor da própria história está ou não por trás das avaliações introduzidas raramente pode ser decidida de forma inequívoca na prática. Não há um critério para isso que não tenha, em si mesmo, o caráter de uma valoração e esteja, ele mesmo, por sua vez, sujeito à mesma questão.

Esta aporia da valoração se reflete em uma ampla variedade de questões especiais. Entre as mais conhecidas está a pergunta pela periodização e pela construção das épocas da história. Ela deve ser assumida a partir de indivíduos e seus períodos de vida? Ou, talvez, na história do espírito e das ideias? (Por exemplo, da história da religião, como se tem feito usual na historiografia cristã). Ou, acerca das habilidades políticas ou da guerra? Ou, das mudanças internas na economia mundial? Se haverá cortes que afetarão tudo isso ao mesmo tempo, é uma questão que não pode ser levada a sério aqui – pois, sem uma interpretação forçada haveria poucas chances de se obter uma resposta positiva. A consequência é que também aqui depende de qual camada de fatos históricos será considerada a mais importante. A decisão estará sempre contida na valoração.

²³ NT: O “carregado” ou o “trazido consigo” pelo historiador.

²⁴ Recordemos do “camareiro psicológico” de Hegel, para quem não há heróis – não por que não haja grandes homens na história, mas porque eles são apenas camareiros [do processo histórico].

§14 – O Fundamental sobre o Problema da Metodologia

Não é por acaso que esta abordagem deixa a pergunta pelo método, no que tange às duas direções fundamentais, insatisfeita. Tampouco é um acaso que não se possa responder, ainda que não faltem sugestões engenhosas. Ainda falta muito para uma crítica da razão histórica. Falta sobretudo o que a crítica kantiana levantou para além de uma mera investigação do método, a saber, a analítica positiva, a identificação dos fundamentos do conhecimento. Na medida em que desenvolveu o problema do conhecimento, ela forneceu uma estrutura desde seus fundamentos. Isso é o que falta fazer no problema da razão histórica. Nem sequer foi tentado seriamente, seguindo a direção da pergunta.

Por que é infrutífera uma elucidação meramente metodológica? Porque o que ela situa no primeiro plano é um problema secundário, porque ela quer começar justo onde termina a investigação viva. Não há conhecimento preliminar de métodos antes do conhecimento de causa, cujo método o torna um objeto.

Este é um *insight* que pode parecer, hoje em dia, algo paradoxal. Não é uma surpresa, visto que a era do metodologismo na filosofia e nas ciências positivas ainda está muito próximo de nós. Foi na época do fim do século XIX que as correntes do positivismo filosófico olharam um pouco mais para o progresso das ciências especiais. E qual tema seria melhor do que abordar as formas e os meios aos quais aquelas devem o seu progresso? Ainda assim, isso seria apenas um momento de decaída, mas não um caminho filosófico incorreto. O erro começa como a filosofia imagina que está iluminando, antecipadamente, o trabalho do conhecimento das ciências, como se quisesse lhes mostrar o caminho e lhes proporcionar os métodos. Este erro, no entanto, ainda persiste.

Basicamente pode-se dizer aqui: o método está sempre condicionado pelo objeto, de um lado, e pela estrutura do ato que chamamos conhecimento, pelo outro lado. Nenhum dos fatores pode ser variado arbitrariamente, devemos tomá-los como são. O conhecimento de um objeto não procede nunca desta ou daquela maneira, a nós o árbitro. Deve começar nos flancos que o objeto específico nunca pode acontecer de uma forma ou de outra – devemos começar com as superfícies de investigação apresentadas do objeto, com o que é dado. Não importa em que medida tais superfícies são determinadas por sua peculiaridade ou pela do objeto. Em todo o caso, só se pode avançar desde deles. Com isso, mapeia-se a forma e o tipo de conhecimento para ela. Não se pode variar nem uma, nem outra. Certamente ambos podem frustrar-se, mas, então, não há conhecimento.

Disto se segue que não há, estritamente falando, nenhuma generalização nem transferência dos métodos desde um grupo de objetos a outro. Cada tipo de objetos exige o seu próprio método. A opinião popular sobre a generalidade das vias de conhecimento é errônea e tem causado prejuízos. Somente no mais externo sentido há uma tipologia geral de procedimento. Consiste nos conceitos muito discutidos de indução, dedução,

cálculo e alguns outros. Mas são precisamente esses que nunca estão isolados, não constituem a pesquisa. Somente a forma especial de seu emprego, os pontos em que se aplicam e seu entrelaçamento em um nexos maior que constitui o método. Nestes conceitos você não encontrará nenhum método, apenas abstrações de elementos de método altamente variáveis.

Toda a ciência trabalha incessantemente em seu método – mas não refletindo sobre o método, nem mesmo o tornando objeto de investigação. Em vez disso, trabalha em seu método entregando-o completamente ao seu objeto. Seu progresso é um contínuo começar, tentar, frustrar-se, recomeçar – até que se consiga um passo. Luta com o seu objeto por superá-lo, e esta luta é, ao mesmo tempo, a realização do método. O método cresce nas mãos da ciência no seu trabalho sobre a coisa. O método é idêntico ao progresso deste trabalho. Então, a ciência cria seu método de modo muito além de uma reflexão sobre ele. Ela nada sabe dos métodos ao criá-los – e não precisa saber enquanto está nesta verdadeira criação.

Disto se segue que todo o conhecimento do método é secundário, é coisa de reflexão retrospectiva. A consciência do método nunca o precede, ela só pode o seguir. Não se pode prescrever um método como uma norma. Pode-se tê-lo sem o conhecer, e isso é o habitual ali onde se realiza um frutífero trabalho de pesquisa. E, também, se pode conhecê-lo sem o ter, ou seja, sem estar em seu controle: e isso é o típico trabalho epigonal²⁵, a metodologia. Certamente não é necessário que o ter e o conhecer se excluam reciprocamente – mas, geralmente, eles não coincidem. E, onde, estão realmente juntos, isso foi precedido de o ter e de tê-lo seguido sem o conhecer.

Os verdadeiros mestres de um método, especialmente os pioneiros que o criaram, raramente conhecem os detalhes de a sua estrutura. O encontra na entrega à coisa e trabalham com ele. É raro encontrar quem possa dizer muito sobre ele. E quem queira escutar o segredo do seu poder não deve ater-se ao que dizem sobre ele, mas, sim ao que eles, em realidade, fazem. Basta que ele tenha uma habilidade. Não importa se eles podem dizer sobre como fazem. Nisso, se assemelham ao artista. Sua arte não é ensinável.

Como exemplos dessa situação podem valer a maior parte dos grandes historiadores que nos abriram originariamente um estado do passado. Na fronteira do trabalho histórico e filosófico, Dilthey é um representante único dessa capacidade metódica que nem ele, nem seus discípulos, puderam iluminar metodologicamente – e que se mostrou também como impossível de se aprender e de somente ser imperfeitamente imitável. No campo filosófico sistemático, Hegel se oferece como um fenômeno de grande estilo, ricamente instrutivo. A tão discutida dialética, que é a forma interna de seu pensamento, avança até nós com força subjugante com seu poder conclusivo. No entanto, seu conhecimento da essência da dialética era limitado. Ele a

²⁵ NT: “Epígono”, na Grécia antiga, eram os discípulos e aprendizes de uma geração anterior de mestres e sábios.

sentia como um modo superior da “experiência”, mas as escassas referências a ela não nos revelam o segredo desta experiência. Devemos busca-lo na pesquisa de objetos, é dizer, no trabalho como um todo de sua vida. Esta busca é o trabalho do epígono.

Disto deve ter ficado claro que a metodologia é trabalho de epígonos – e não é apropriada para apontar os caminhos. Onde os problemas realmente grandes adormecem, o interesse se volta até o “método” dos grandes, de cujo trabalho se alimentam. Esta leitura pode ser frutífera, à sua maneira, mas não quando se desconhece sua posição e se pensa iluminar antecipadamente o conhecimento da coisa. O método de trabalho que funciona de maneira viva vem primeiro – e, a consciência do método, por último.

Aqui está a razão factual para o fracasso fundamental da metodologia filosófica da história.

§15 – O Historicismo e sua Delimitação no Problema Histórico-Filosófico

Foi indicado acima como o historicismo, ao fazer da historicidade da consciência histórica o seu tema, provoca um retorno da questão do método ao problema básico do processo histórico. A aporia em que caiu não justifica nos preocuparmos aqui. Não o negativo em si, senão seu resultado inegavelmente positivo que determina o terceiro conjunto das perguntas histórico-filosóficas. Como vemos a história? Como somos historicamente condicionados? E como isto condiciona nossa consciência histórica? – Estas perguntas nos levam à dependência da ciência histórica em relação à situação histórica real de quem a dirige. São filosoficamente centrais, entre outras coisas, porque em sua direção há uma possibilidade de solução para a pergunta sobre o valor no problema do método, mesmo que apenas relativista.

Mas estas perguntas conduzem também mais adiante. Há duas classes de consciência histórica. À classe científica antecede outra classe ingênua, que pode ser primitiva ou desenvolvida, mas que inicialmente é independente daquela anterior. Todo homem vive, ele mesmo, um pedaço de história, sabe como conta-la e a entrega à nova geração. Junto ao que ele mesmo viveu, entra o que foi selecionado por uma tradição imediata. Ambas as coisas se complementam por uma tradição consolidada – seja da família, da localidade ou do território – mas não menos do que vive em edifícios, monumentos, dias memoriais, festivais, instituições e pontos importantes do passado. Há, contudo, muitas outras coisas que pertencem a isto. Em conjunto, tudo isto é o terreno dos dados de uma consciência histórica completamente pré-científica. A ciência da história conhece muito bem este terreno e o utiliza como fonte extensivamente, porém com cautela.

Na consciência histórica pré-científica, a condição histórica é ainda mais tangível do que na científica. Se distingue desta, sobretudo no que leva em conta a sua

condicionalidade, não a nega nem a dá por superada, como o faz a consciência científica. Sua “aleatoriedade” [*Zufälligkeit*] e sua “despreocupação”, que constituem sua atitude a-histórica, são precisamente a sua força a este respeito. Está totalmente captada por tudo o que do passado irrompe em seu presente, não tem, frente a este, distância alguma. A consciência histórico-científica começa por focar em tudo isso para criar certo distanciamento – mas não chega ao ponto de se desvencilhar por completo. E esta situação, apesar de todo o progresso, é permanente e necessária. Nesse sentido a situação problemática criada para a ciência histórica pelo historicismo não pode ser eliminada, e toda as tendências de superação chegam a uma rocha dura.

Por outro lado, esta situação problemática também parece ser limitada. A consciência histórica persiste, não obstante em ser prisioneira da sua posição presente, em vez de compreender esta posição em seu chegar a ser, desde o passado que a determina. É verdade que ser prisioneiro, em si, ainda contém tal compreensão, mas logo adquire uma relação diferente com seu cativo, na medida em que torna seu fato em um objeto [de estudo]. O fato para o qual aqui se abre um caminho que pode percorrer sem pretensões exageradas a um resultado absoluto fica evidente no retorno final do problema do método ao problema dos objetos históricos, que assim se realiza. Assim sendo, é aqui que se cai novamente na fecunda profundidade da experiência que está aberta à consciência histórica.

A consciência histórica pré-científica apresenta o acesso mais fácil. Ela está inteiramente carregada pelo que se projeta do passado ao presente. Há de se perguntar o que é este “projetar” e como ele está constituído. Então, sua mera ocorrência é bastante estranha: ele contém uma presença do passado, por mais contraditório que isso seja. Estamos evidentemente ante a um fator fundamental da estrutura do ser histórico, enquanto este determina, ao mesmo tempo, o devir histórico e a consciência histórica.

§16 – Sobre o Ser-Presente do Passado na História

A história não é uma mera sequência de acontecimentos. É uma conexão no acontecer, e uma conexão de natureza muito peculiar. Pertence às formas fundamentais desta conexão o fato de que, nela, o passado não está absolutamente passado e desaparecido, não está completamente morto, mas, de alguma forma, permanece vivo no presente. A singularidade e a irreversibilidade não são, por isto, de modo algum afetadas. A presença do passado não é repetição, nem mesmo uma analogia. Pode-se chamar, melhor, de uma espécie de preservação, um permanecer presente, afastando-se do que já foi. Isto é o que pode ser melhor descrito como uma “projeção” [*Hineinragen*, ou “sobressalência”] do passado no presente. Como projetou o passado no presente? Quais os tipos de projeções existem?

A princípio, pode-se acreditar que o nexos causal é único. Aqui, o passado determina o presente e, portanto, é muito perceptível nele. E, como de fato existe conexão causal na

história, um primeiro modo de projeção aqui também deve ser buscado. No entanto, este não é o caso. Na relação causal, a causa funde-se no efeito, ou, melhor, “passa para dentro dele”. Neste trânsito, ela se consome, desaparece totalmente, ou seja, não mantém no efeito, nem aparece. Se não se conhece a natureza especial de um tipo de processo – seja por experiência ou por conhecimento de suas leis – a peculiaridade da causa não pode ser vista de forma alguma a partir do efeito. Se o processo histórico não fosse nada além de um processo causal, não haveria passado que se projetasse no presente.

Em particular, em contraste com a relação causal, os principais tipos de projeção podem ser apreendidos com clareza. Existem inicialmente dois deles, embora não possam ser nitidamente delimitados um do outro – e, ainda, estão em certa oposição um ao outro.

O primeiro tipo de projeção pode ser chamado de “tácito”. Ele se estende a tudo que está vivo em nós desde o começo, o que se agarra a nós ou nos domina, mas não é percebido como algo anterior. Assim o é com a grande massa do que vivemos através da tradição, na medida em que ela é sentida, todavia, como presente – por exemplo, os costumes, formas de tratamento e usos, cujo sentido originário está esquecido, então tampouco corresponderia às noções do presente, mas que, contudo, persistem e são percebidos como “hoje”, já que todos os mantêm. Isso também se aplica às formas de linguagem e pensamento, de pontos de vistas (no sentido de coisas religiosas ou ideológicas), de tendências morais, jurídicas, políticas, de ideias e avaliações, de preconceitos e superstições na vida prática – os quais ninguém sabe de onde veio. Não nos tornamos conscientes deles como algo do passado. Não são dados de forma alguma, no entanto, não desapareceram em seus efeitos. Ainda vivem nos vivos como o que era – não inalterado, mas reconhecíveis por aqueles que os conhecem. O passado está aqui presente sem fazer-se notar, tácito.

O segundo tipo é o “perceptível” que se comporta na direção oposta. Aqui, quem está vivo sabe que o passado passou – seja que ele o tenha diante de seus olhos ou, simplesmente, o “sinta” como passado. Conhece, então, a projeção, e este seu saber dele faz parte da forma desta projeção. Algo fala com ele aqui, por assim dizer, com uma voz do passado – e ocasionalmente é percebido por ele como tal. Isto é o que quer dizer a imagem do “perceptível”: o ser presente do passado na consciência que o presente tem do passado. Todo o vivido na tradição local em lendas, anedotas, bem como em monumentos, edifícios, ruínas e artes plásticas. Tal passado pode, é claro, ainda estar vivo nos viventes, sem que eles saibam disso expressamente. Coincide, então, o emergir tácito com o perceptível que podem reciprocamente completarem-se. O passado histórico de um povo se conserva geralmente em ambas as formas, se bem em recortes distintos e que só parcialmente se sobrepõem. Porém, ambas formas são autônomas e ocorrem separadamente. Isto é muito perceptível na projeção perceptível quando se viaja por terras de grandes culturas antigas, nos quais os traços do passado se impõem em toda a sua distância, estranheza e peculiaridade. Aquilo do qual são traços se desvaneceu da vida histórica – portanto, só podem fazer-se como projeção objectual do passado.

Um terceiro tipo, especial, de projeção perceptível é o que é transmitido pelos escritos. Estes formam um subproblema peculiar do ser espiritual e se tratará como tal, detalhadamente, mais adiante. A perceptibilidade e objetividade se realçam aqui extraordinariamente pelo peculiar poder que os escritos têm de fazer aparecer o não-presente. Não é por acaso que a pesquisa histórica se apoie primordialmente nesta fonte.

Somente em quarto lugar se situa ciência histórica. Ela não é idêntica às suas fontes, ainda que quando estes sejam já uma condensação tardia em apontamentos e exposições. Se inicia sempre com a valoração e avaliação das fontes. Assim sendo, sempre permanece dependente das formas fundamentais de projeção. E é característico desta dependência que ela consista em dois tipos de determinações. O momento da seleção, determinado por valores e orientado para o problema da pesquisa histórica é, quase que exclusivamente, ancorado no que se projeta tacitamente do passado no presente. O material, por outro lado, que é apresentado à pesquisa histórica, está dada em um volume muito maior do que é perceptível e objetivamente distintivo. Visto que a dificuldade metodológica, bem como a aporia historicista da consciência histórica residem inteiramente no primeiro tipo de dependência, é fácil ver que o esclarecimento posterior da situação deve ser busca no problema do envolvimento tácito.

Essa situação problemática é abordada pelas investigações abordadas na Segunda Parte deste livro. O ser espiritual como fenômeno comum suprapessoal é o nível no qual atua a projeção tácita.

§17 – Momentos Seletivos na Conservação do Passado

Nem tudo o que passou se projeta para o presente. Toda preservação do que historicamente veio a ser perpassa por uma seleção. No entanto, o que decide acerca do que pode ser projetado não é nem a estima nem a valoração, mas o conteúdo e a peculiaridade do que se tornou historicamente ele mesmo, tanto do passado, que está prestes a se projetar, quanto do presente, precisamente o onde ele pode se projetar. Portanto, aqui não domina a arbitrariedade, mas também não a seleção consciente: há, apenas, a mudança histórica do existente. O que se afirma nele, ou contra ele, é preservado num novo estado-de-coisas e permanece nele.

A partir disso, pode-se deduzir que há dois momentos nos quais a preservação e o desaparecimento se diferem. É fácil distingui-los na projeção tácita. Uma coisa é estar em vigor ou ainda estar vivo (como um costume, um conceito), ou seja, o poder da “coisa” de se agarrar ao espírito que vive com certa firmeza, mesmo quando, de outra forma, ela está mudando visivelmente. Assim ocorre claramente no direito: é válido enquanto for a

expressão do real sentido jurídico. Se se mantém além deste sentido, parece algo antiquado, e então surge a tendência de suprimi-lo²⁶.

O segundo momento, porém, está na natureza do presente, por assim dizer, no poder do espírito vivo de modificar ou transformar tudo o que ainda possui em si mesmo para adaptá-lo apropriadamente a um novo modo de vida. Isso é mais visível na forma de governo, na constituição e nas instituições públicas. Enquanto um povo se desenvolve vigorosamente, ele está em constante transformação. Na prática, dificilmente é possível criar uma nova forma de governo, por mais que isso aconteça em tempos de revolução. O que é realmente e completamente novo permanece sempre uma tentativa ousada, é instável, insustentável em sua natureza não experimentada, e só pode se estabelecer após experimentação dispendiosa – e, neste aspecto, apenas o faz retomando também o que já foi tentado e testado. A forma natural é a remodelação orgânica a partir de dentro. Porém, para tanto, é necessária a força transformadora do novo que está por vir.

Quando se projeta de maneira perceptível, é diferente onde quer que a própria coisa não viva mais e a tradição imediata foi quebrada. Decide-se aqui o seguinte: ele se projeta naquilo que é preservado em um meio de maior duração, no qual ele é objetificado e, através do qual, é mantido. Os vestígios de tempos passados podem pendurar na pedra ou nos escritos e, através deles, chegam à posteridade. Em segundo lugar, precisamos de certa atitude para com o presente: o tempo deve estar aberto aos rastros que se apresentam a ele, deve ter um órgão [“sensorial”] para os receber. Devem se adentrar ao gosto e ao interesse. Uma obra de arte, ou um escrito, está enterrada e soterrada em um tempo que não a compreende, que não reconhece o que ela “diz”, mesmo que a obra seja aberta a todos. Todos os renascimentos estão condicionados por um giro de espontaneidade: eles são um reencontro, um redescobrimento.

Além disso, algo mais desempenha um papel muito importante aqui. Existem, por exemplo, uma valorização do antigo como venerável e autorizado, na medida em que um respectivo presente necessita dele para justificar suas próprias tendências. Alguém invoca o que foi derrubado como algo que foi experimentado, testado e consagrado. Assim foi quando os fundadores do Reich invocaram o antigo “Sacro-Império Romano Germânico”; assim é quando o religioso invoca Agostinho ou Lutero. Mesmo o pensador não desdenha esse apoio: “isso já está em Kant” ou “já pode ser encontrado em Aristóteles”. Tais invocações fazem com que sejamos ouvidos atentamente.

Por fim, não se deve esquecer que tudo o que é mais facilmente mantido se houver uma necessidade constante, uma situação problemática permanente, uma inclinação humana geral para enfrentá-la. Muitas visões religiosas mostram uma tenacidade histórica surpreendente, mesmo quando são de origem aleatória e não correspondem

²⁶ NT: Um exemplo no caso do direito brasileiro é a antiquada noção da “mulher honesta” no Código Civil de 1916 que foi substituído pelo de 2002. Àquela época, a “honestidade” decorria da ausência de liberdade sexual da mulher que não fosse controlada pelo pai ou pelo marido – algo cujo sentido jurídico é obsoleto e foi rechaçado na legislação atual.

mais à direção cultural madura. O que nelas se preserva é um profundo anseio [*Sehnsucht*] humano que não muda – mesmo com uma compreensão transformada do mundo. O mesmo acontece com os problemas fundamentais da reflexão filosófica: eles são preservados na colorida multiplicidade e contradições aos sistemas porque o mundo e a vida se apresentam constantemente e, os mesmos enigmas, para o homem. Preconceitos e trivialidades também permanecem na mesma base. Crenças supersticiosas em presságios infelizes, ainda que, em tempos mais esclarecidos, não sejam reconhecidos e repetidamente ridicularizados – ainda assim, não são erradicáveis. O homem está constantemente ali na mesma perplexidade com relação ao que não está em seu poder, ao qual ele denomina de “acaso”. Sua ignorância acerca do que decidirá o futuro imediato não é eliminável.

§18 – Diferenciação das Áreas da Vida Histórica

Em ambas as formas básicas de projeção, entretanto, há a mesma diferença na atitude geral de uma época. Existem idades que são leais à tradição e aquelas que são hostis para com ela. Aqueles que retêm o antigo por si só e aquelas que o rejeitam por si só. Para aqueles, o antigo é basicamente o que foi experimentado e consagrado; já para estes, é basicamente o envelhecido e é pesado. Em um caso, a suposição tácita é: antigamente era melhor, os antigos eram mais maduros, estavam ainda mais próximos do divino. No outro caso: antes era pior, os antigos ainda não sabiam o que sabemos, sua influência é suspeita.

Percebe-se que, na contraposição destas atitudes de valoração, os dois aspectos histórico-filosóficos da decadência e da ascensão retornam – com a única diferença de que são aqui reconhecíveis como aqueles que não foram trazidos pela reflexão filosófica prévia. São atitudes básicas na vida histórica das próprias eras, formas básicas do *Zeitgeist* [espírito do tempo]. A filosofia que nelas amarra suas teorias é historicamente secundária, já é carregada por elas em sua condensação intelectual. Isso pode ser visto com muita clareza nos séculos do fim da Idade Média em relação ao Iluminismo: na primeira, a piedade ininterrupta pelo tradicional; neste, a tendência de se distanciar completamente. E, como a atitude básica, também são as condensações filosóficas.

Mas as várias áreas da vida histórica – especialmente da vida espiritual – devem diferir ainda mais do que as idades históricas. O contraste é assim transportado para a simultaneidade de sua coexistência. Em termos de sua forma interna, essas áreas apresentam uma abertura muito diferente para seu próprio passado. E isso está relacionado ao fato de que a consciência histórica que os acompanha também é fundamentalmente diferente. Existem áreas do espírito fundamentalmente orientadas e afastadas da história. E, dependendo de como elas dominam ou recuam no respectivo *Zeitgeist*, elas podem ser apresentadas como ressonantes ou dissonantes para com a história.

Em um extremo dessa gradação, está, sem dúvida, a área da vida religiosa, especialmente onde se trata religiões reveladas e fundadas. Não está apenas em voltas com o passado, mas, na verdade, vive do passado, percebendo-o como algo permanentemente presente, mesmo algo que se eleva diretamente acima do tempo. Um fato original, como tal localizado no tempo, baseia-se em uma base objetivamente perceptível – e esse fundamento não é, de forma alguma, anulado pelo modo religioso de representação, que o entende como atemporalmente presente. Isso corresponde à autoridade absoluta do escrito, o Livro Sagrado. Uma tal religião perder esta presença do passado se perde, deixa de ser o que é, torna-se reminiscência.

Se, por outro lado, se leva o outro extremo, a área das invenções práticas e do domínio sobre a natureza e da tecnologia, o contrário se torna óbvio. A tecnologia certamente valoriza as conquistas do passado na medida em que elas são úteis, mas não as conhece como passado. Em todos os lugares que ela percorre os caminhos mais curtos até seus respectivos fins, vive completamente aprisionada neles, puramente presente, afastada do passado. Ela tem sua história, mas nenhuma consciência histórica. Para ela, o antigo é apenas o envelhecido, o novo é a verdade.

Uma longa cadeia de gradações encontra-se entre os extremos. É bem conhecido o quão vigorosamente o antigo afirma sua autoridade no campo do direito, e o quão formalmente ele se reafirma repetidas vezes, o quão duramente ele resiste às novas criações jurídicas. O mesmo se aplica à forma de sociedade, à moralidade, aos costumes prevalecentes, inclusive no idioma. A única diferença é que em quase todos os lugares o olhar para o passado é tácito, enquanto que no direito – enquanto procurando por precedentes – vive enfrentando o seu passado, ou seja, o conhece tal como um objeto. A economia é muito mais flexível e indiferente ao passado. É verdade que em muitos de seus ramos sua fidelidade à tradição é extraordinariamente tenaz; mas não se adere ao passado em si mesmo, mas apenas como trilhos já bem conhecidos. No entanto, há forças de um tipo muito drástico atuando nela que a força a sair dos trilhos. Um desses poderes é a tecnologia, outros estão no desenvolvimento de novas fontes de matérias-primas e outros, ainda, nas taxas de produção e de rotatividade. Tudo isso neutraliza inexoravelmente a inércia do tradicional.

As ciências ocupam uma posição própria. As ciências naturais, por exemplo, não estão muito interessadas em seu passado. Elas inescrupulosamente descartam o que não se realiza, mas coletam o que resta com o mesmo cuidado. Portanto, parecem ser fieis à tradição – mas, na verdade, trata-se mais de uma “via segura” para se preservar seus resultados. Depois que a propriedade histórica foi resgatada, ela permanece lá de forma pouco histórica.

A filosofia é completamente diferente – e, com ela, algumas das ciências humanas. Não há caminho seguro aqui, apenas um avanço provisório, sempre repleto de fontes de erro que ela não consegue ver. Portanto, há uma certa indecisão sobre o passado. À medida que avança, a filosofia não recolhe tudo o que é uma conquista, não contém

constantemente o bem histórico, nem sempre pode reconhecê-lo como tal com certeza. Assim, à medida que avança, tem que lutar constantemente com o que deixa para trás, tem que decidir repetidas vezes como avaliá-lo. Ela vive enfrentando o passado, mas não vive dele.

É muito mais difícil classificar as artes aqui. Nelas, a mais profunda piedade pelas obras dos velhos mestres pode andar de mãos dadas com a luta mais intensa por coisas novas, mesmo com uma oposição consciente àqueles. Onde os estilos antigos dominam o trabalho, eles se projetam tacitamente para o presente; onde são perceptíveis como tais, eles já se tornaram "objetivos" – tornaram-se objetos de uma consciência na qual se sabe que se está separado deles. O antigo pode então ser respeitado e admirado, mas não se o percebe mais como o seu próprio [sentido antigo]. A nova luz que se aproxima já o deixou para trás. A nova maneira de ver, ouvir e sentir impõe inexoravelmente a ditar o que é apropriado para ela. Como tal, na medida em que historicamente se move, tem sua própria lei do movimento e vive de acordo só com ele. A este respeito, apesar de tudo, a arte se afastou do passado. Ela se apresenta a si mesma, assim como em suas obras, num eterno presente.

§19 – O Ser Espiritual na História

Essas considerações são apenas indicadores e sugestões diretivas de possíveis investigações, que, como tais, não devem ser realizadas aqui. Eles não pretendem, de forma alguma, serem nem originais nem perfeitas. O único valor que eles têm para as próximas investigações é que eles automaticamente nos conduziram da situação dada no problema da história ao problema fundamental do ser espiritual. Ao fazê-lo, eles se afastam da questão do processo histórico e de sua estrutura para a questão da estrutura e modo de *ser* do que está no processo histórico, isto é, do que "tem história".

Certamente não é só o ser espiritual que tem história. Mas toda história é também, e essencialmente, história do ser espiritual. Os povos, os estados, a humanidade como tais não são espírito. Não obstante, sem o impacto do espírito sobre eles, os eventos que passam por eles não seriam história. Mas há, sem dúvida, uma história do espírito, quer receba muito ou pouco peso. Tal proposição, hoje em dia, soa como óbvia, mas nem sempre foi. É a visão afirmativa básica do historicismo. É fundamental que ela não seja esquecida, apesar dos exageros do historicismo.

As considerações acima mostraram como a historicidade de um dado presente depende da projeção do passado, assim como tal projeção tem certas formas básicas e como estas variam de muitas maneiras de acordo com as diferentes estruturas intrínsecas das áreas do espírito. As diferenças que surgem aqui obviamente não são temporais, mas, sim, aquelas que se repetem em cada situação temporal. Como tal, também não são diferenças históricas em si. Mas são diferenças que, por sua vez, sejam essenciais para a estrutura do processo histórico.

Disto pode-se concluir em geral que há condições da estrutura do processo histórico que não são elas mesmas condições históricas. Tais condições só podem se tornar tangíveis em uma consideração que olha a partir de outra dimensão, como se fosse perpendicular ao tempo – visto que eles se encontram em estruturas essenciais, seja no ser espiritual em geral, seja nas áreas do espírito, ou no relacionamento entre elas.

Essas condições estruturais podem ser levantadas antes da própria questão histórico-filosófica. O fim último em si não é antecipado. Estritamente falando, "história" não é os processos parciais desempenhados em cada uma das áreas individuais do espírito, mas, sim, só vem a ser história a partir de sua intersecção, de sua imbricação, de sua estratificação e de sua interdependência em um tempo e em um acontecer tomado como um todo. Em suma, em sua unidade concreta. A análise das condições estruturais pode apenas constituir um trabalho preliminar para a filosofia da história.

O caminho está, assim, mapeado.

Deve-se saber, em primeiro lugar, o que é "espírito" no sentido histórico – espírito como aquele no qual e dentro do qual tais processos parciais acontecem. O espírito histórico não é o espírito individual de uma pessoa. O que isso significa, entretanto, não pode ser inferido da metafísica – nem de [um tipo] idealista ou de outro – mas apenas da análise do conjunto abundante e relevante dos respectivos fenômenos.

Em segundo lugar, deve-se tentar dizer com clareza sobre o que são as objetivações do espírito, que, por assim dizer, são encapsuladas em "obras" que carregam e preservam um bem espiritual a despeito das mutações do espírito histórico. Sua forma de ser e sua legalidade, obviamente, são diferentes daquelas do espírito historicamente vivo e mutável.

E, em terceiro lugar, deve-se primeiro criar as pré-condições para ambos: a compreensão do espírito individual ou pessoal. Veremos que essa tarefa não é de forma alguma a mais fácil. Mas o fato de que as pessoas parecem mais diretamente dadas [mais "estudáveis"], significa que o curso das investigações deve começar a partir deste último ponto problemático.

Anexo – Leis Categoriais na Ontologia de Nicolai Hartmann

Aproveitamos a oportunidade para incluir a lista de Leis Categoriais que Nicolai Hartmann apresenta em sua obra “A Fábrica do Mundo Real” (1940)²⁷, o terceiro de quatro volumes da *Ontologia*. Este projeto já contava com o “Fundamentos da Ontologia” (1935) e o “Possibilidade e Atualidade” (1937), e seria completado apenas em 1950 com o “Filosofia da Natureza”. As traduções foram realizadas por Otávio S.R.D. Maciel e revistas por Saulo Krieger²⁸.

- **Princípios Categoriais Fundamentais** (*Aufbau*, 418-9)

- 1) Princípio da Validade [*Der Grundsatz der Geltung*]: categorias são o que são apenas enquanto princípios de algo; elas não são nada sem o seu concreto, o qual não é nada sem elas.
- 2) Princípio da Coerência [*Der Grundsatz der Kohärenz*]: categorias não existem individualmente para si, apenas em associação com o estrato categorial; elas são atreladas e co-determinadas pelo estrato.
- 3) Princípio da Estratificação [*Der Grundsatz der Schichtung*]: categorias dos estratos inferiores são largamente contidas nos estratos superiores, mas não vice-versa;
- 4) Princípio da Dependência [*Der Grundsatz der Dependenz*]: dependência existe apenas unilateralmente nas categorias superiores sobre as inferiores, mas é uma dependência apenas parcial, deixando um amplo escopo de independência para as categorias superiores.

- O segundo grupo traz as **Leis das Relações de Validade** (*Aufbau*, 420)

- 1) Lei do Princípio [*Das Gesetz des Prinzips*]: o ser de uma categoria consiste em seu ser-princípio. Que algo seja princípio de uma coisa não significa nada além de que este algo determina certo lado da coisa, respectivamente, se “aplica”. A categoria não tem outro ser que não seja ser um princípio “para” o concreto.
- 2) Lei da Validade dos Estratos [*Das Gesetz der Schichtengeltung*]: a determinação que vem de uma categoria encontra-se dentro dos seus limites de validade – ou seja, dentro do estrato do ser ao qual ela pertence

²⁷ Fonte: HARTMANN, Nicolai. *Ontologie: Der Aufbau der realen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1939.

²⁸ Saulo Krieger é professor do Departamento de Filosofia da Unicentro (Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná), em Guarapuava/PR. Doutor pela UNIFESP, com período sanduíche na Université de Reims Champagne-Ardennes e na Bibliothèque nationale de France (BnF). Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1998). Tem experiência em traduções e na área de filosofia, com ênfase em Nietzsche, Luhmann e no pensamento contemporâneo.

– validade esta que é inviolavelmente vinculante a todos concretos. Não há exceção a ela; e poder algum fora ou abaixo dela a pode abolir.

- 3) Lei da Filiação a um Estrato [*Das Gesetz der Schichtenzugehörigkeit*]: a validade inviolável de uma categoria existe apenas no concreto do estrato à qual ela pertence. Fora do estrato, ela pode ser apenas limitada e modificada – isso se sequer existir.
 - 4) Lei da Determinação do Estrato [*Das Gesetz der Schichtendetermination*]: no concreto, no que surge através das categorias do seu estrato, tudo que é fundamental não é apenas inviolável como também é completamente determinado.
- O terceiro grupo apresenta as **Leis da Coerência** (*Aufbau*, 433-4)
 - 1) Lei da Mutualidade/Conectividade/Comunhão [*Das Gesetz der Verbundenheit*]: as categorias de um estrato de do ser não determinam o concreto isoladamente (cada uma por si), mas apenas conjuntamente, em conexão. Elas enquadram conjuntamente uma unidade de determinação na qual as categorias individuais podem predominar ou recuar de formas bem diferentes, mas não podem determinar isoladamente.
 - 2) Lei da Unidade do Estrato [*Das Gesetz der Schichteneinheit*]: as categorias de um estrato formam uma unidade indissolúvel entre si. Cada respectiva categoria está enraizada na determinação de sua própria complexidade conteudística. Não existem categorias isoladas.
 - 3) Lei da Inteira do Estrato [*Das Gesetz der Schichtenganzheit*]: a unidade de um estrato categorial não é a soma de seus elementos, mas sim uma inteireza indivisível, que tem primado sobre os elementos. A inteireza do estrato está na interdependência de seus membros/elementos.
 - 4) Lei da Implicação [*Das Gesetz der Implikation*]: a inteireza do estrato recorre em cada elemento membro. Cada respectiva categoria implica as demais categorias do mesmo estrato. Cada respectiva categoria tem sua própria essência tanto fora de outras categorias como em si mesma – mas a coerência do estrato é presente tanto em cada membro do estrato como no inteiro.
 - O último grupo traz as **Leis da Dependência** (*Aufbau*, 519-520)
 - 1) Lei da Força (a Lei Categorial Básica) [*Das Gesetz der Stärke, das kategoriale Grundgesetz*]: as categorias superiores sempre pressupõem uma série de inferiores, mas estas, por sua vez, não pressupõem aquelas. A dependência categorial, portanto, prevalece da inferior à superior, e não o contrário. Se contabilizarmos o ser-fundamental ou o ser-condição de uma categoria

como “forte”; e o ser-condicionado ou ser-dependente como “fraco”, então a lei pode ser formulada simplesmente como: as categorias inferiores sempre são, em relação aos demais estratos, as mais fortes – e as superiores sempre são as mais fracas. Esta relação é irreversível por toda a sequência de estratos. Força e altura são inversamente proporcionais no reino das categorias.

- 2) Lei da Indiferença [*Das Gesetz der Indifferenz*]: o estrato categorial inferior é, de fato, fundação para o superior, mas não se funde com ele. O estrato inferior é um estrato autossuficiente de princípios determinantes mesmo sem o estrato superior. Ele é condicionado apenas ‘de baixo’, e não ‘por cima’. Ele é indiferente a todos os estratos superiores. O ser inferior não tem em si nenhuma determinação vinda de cima – ele é indiferente a toda superformação e toda sobreimposição. Disso que vem sua autossuficiência como estrato.
- 3) Lei da Matéria [*Das Gesetz der Materie*]: Quando houver recorrência e superformação, a categoria inferior é, para a superior, apenas “matéria”. Embora ela seja a “mais forte”, a dependência da superior sobre ela vai apenas até o escopo da peculiaridade de tal matéria em restringir a sobreformação. As categorias superiores não podem formar qualquer coisa a partir da matéria das categorias inferiores, apenas o que era possível na própria matéria. Elas não podem transformar os elementos inferiores (pois eles são mais fortes), apenas os superformar. Sobre o poder determinante de tal função de restrição da “matéria”, ele não se estende para além. Em sua inteireza, onde as categorias superiores se “sobreimpõem” nas inferiores, estas nem mesmo são mais matéria, apenas a fundação do ser superior – o que reduz mais ainda sua influência.
- 4) Lei da Liberdade [*Das Gesetz der Freiheit*]: se as categorias superiores são condicionadas pelas inferiores apenas em termos de matéria ou de fundação, elas, a despeito de serem mais fracas, têm em seu *novum* necessariamente que são “livres” (autônomas) em relação às inferiores. O *novum* ele mesmo é uma novidade, formação de conteúdo superior. Esta superioridade é o que define a altura do estrato, independentemente de se os elementos inferiores são superformados ou sobreimpostos. Liberdade sempre tem o mais fraco contra o mais forte porque o mais fraco é superior/mais alto. Ele tem seu escopo não “dentro” do inferior, mas “em cima” dele. Uma vez que o inferior é, no superior, apenas elemento e, assim sendo, é indiferente a ser por ele superformados (ou sobreimposto), então o escopo do superior acima dele é necessariamente ilimitado.

Aproveitamos para incluir uma apresentação mais sumária que Hartmann oferece na obra de 1942, o *Novos Caminhos da Ontologia*, na qual ele apresenta um resumo de sua própria filosofia até tal data.

- (1) “A dependência categorial é dependência apenas de categorias superiores sobre as inferiores, e não o contrário. Assim, as categorias inferiores, mensuradas por seu poder determinativo, são as mais fortes. Força e altura na ordem dos estratos estão numa relação inversa.
- (2) Embora as categorias de um estrato inferior fornecerem a base do ser para os superiores, elas são indiferentes em relação a estes. Elas admitem superinformação ou superimposição sem os requerer. O estrato ontológico mais alto não pode existir sem o mais baixo, mas o mais baixo pode existir sem o mais alto.
- (3) As categorias inferiores determinam o estrato ontológico superior ou como matéria, ou como base para seu ser. Desta forma, elas apenas limitam o escopo das categorias superiores, mas não determinam suas formas superiores de peculiaridades.
- (4) A novidade do estrato categorial superior é completamente livre em relação ao seu estrato inferior. Apesar de toda a sua dependência, ele afirma sua autonomia. a estrutura superior de um estrato superior não tem seu escopo “dentro” do estrato inferior, mas “em cima” dele”²⁹.

²⁹ Fonte: HARTMANN, Nicolai. **Neue Wege der Ontologie**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1949 (p. 69-70).