

Questões de época: o problema da natureza e do desenvolvimento do conhecimento no pensamento alemão do final do séc. XIX ao começo do séc. XX¹

Hugo Neri²

Resumo: O objetivo deste trabalho é o de traçar um panorama histórico de como diferentes pensadores e correntes de pensamento em solo alemão, do final do século XIX ao início do século XX, trataram dos seguintes problemas: *o que é o conhecimento e como pode haver “desenvolvimento do conhecimento”*? As tentativas de explicação sistemática desses problemas se manifestou na questão da História, que foi desenvolvida por quatro correntes diferentes, entre elas a escola do neokantismo de Baden.

Palavras-chave: Epistemologia Histórica, Teoria Social, Neokantismo.

Issues of a time: the problem of the nature and the development of knowledge in German thought from the end of XIX century to the beginning of the XX century

Abstract: The goal of this paper is to draw a historical view about how different thinkers and currents of thought on Germany, from the end of the 19th century until the beginning of the 20th century, dealt with the following problems: “what is knowledge” and “how can it be developed”? Four approaches were developed to deal with these questions, incurring in the question of History.

Keywords: Historical Epistemology, Social Theory, Neo-kantianism.

¹  Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

² Visting researcher de Pós Doutorado no Departamento de Sociologia da University of Cambridge, CAM, Inglaterra. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (bolsista FAPESP). E-mail: hugo.munhoz@usp.br ou hnm26@cam.ac.uk.

Introdução

Entre o primeiro quartil do século XIX, pelo menos, ao primeiro quartil do século XX, dois problemas eram proeminentes nos ambientes intelectuais ocidentais, sobretudo nos germânicos: *o que é o conhecimento e como pode haver “desenvolvimento do conhecimento”*? Esses dois problemas foram trabalhados principalmente pela *teoria do conhecimento (Erkenntnistheorie)* e pela *filosofia da história (Geschichte Philosophie)*, e influenciaram, em maior ou menor grau, todas as teorias elaboradas no âmbito das ciências humanas e na filosofia subsequentes.

Como referência central para este breve panorama, utilizo o diagnóstico de época do teólogo e filósofo alemão Ernst Troeltsch, presente em seu livro *O Historismo e seus Problemas [Der Historismus und seine Probleme]*³. Troeltsch lidaria nele com aspectos fundamentais da filosofia da história que também estariam presentes nas teorias das ciências humanas em geral, sobretudo o conceito de *desenvolvimento [Entwicklung]*, que é central da filosofia da história. Para compor o restante do argumento, utilizo os trabalhos de Christian Köhnke, *A Ascensão do Neokantismo*, Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, Jürgen Habermas, *A Teoria do Agir Comunicativo*, Herbert Schnädelbach, *Filosofia na Alemanha: 1831-1933*, além de alguns verbetes centrais do *Dicionário Histórico da Filosofia*. Dada a qualidade do diagnóstico do Troeltsch, iniciamos o argumento deste trabalho com ele.

O desenvolvimento do argumento

Troeltsch foi um contemporâneo de Max Weber, Georg Simmel, Werner Sombart e outros. Seu diagnóstico sobre uma das principais correntes de pensamento de seu tempo, o historismo, ajuda a entender como os autores alemães clássicos da Sociologia (exceto Karl Marx) se posicionavam em relação ao próprio papel da atividade científica. Seu diagnóstico foi o de afirmar que o Historismo estava em crise em seu período. No entanto, o que era entendido por historismo na época poderia significar coisas distintas. De acordo com Schnädelbach, o historismo teria duas acepções claras que ele convenientemente chamou de historismo_I e de historismo_{II}. Ele define o primeiro como sendo:

O Positivismo das ciências do espírito: a matéria isenta de valor e fatos rompanes, sem distinção entre os importantes e os não-importantes, que, não obstante, sempre

³ Apenas o primeiro volume deste livro veio a público, sob o subtítulo de *O problema lógico da filosofia da história [Das logische Problem der Geschichtsphilosophie]*, em 1922, pois no ano seguinte, Troeltsch viria a falecer.

aparecem com uma reivindicação de objetividade científica. Com isso, o “historismo,” descreve uma *prática* científica definida, onde uma atitude puramente contemplativa e uma abstinência prática são suas características; questões de relevância e problemas políticos práticos estão excluídos dele, com o bom consentimento da cientificidade. Assim, é relacionado ao “historismo” um termo de desprezo (SCHNÄDELBACH, 1999, pp.51-2).

Por outro lado, ele define o historismo_{II} da seguinte maneira:

Em outro uso de "historismo", ele significa aquilo que se pode ver como sendo a justificação teórica do historismo_I: historismo como relativismo histórico (historismo_{II}), ou seja, como uma posição filosófica que diz respeito ao ser histórico condicionado e à variabilidade de todos os fenômenos culturais, que rejeita as pretensões de validade absoluta – seja ela de natureza científica, normativa ou estética – classificando-a como incapaz [...]. Na verdade, como posição filosófica, é o próprio historismo_I que dá ao historismo_{II} sua persuasão, embora ele fosse apenas capaz de legitimar a própria prática científica (SCHNÄDELBACH, 1999, pp.51-2).

O relativismo filosófico, portanto, é justamente o que estava em crise. Essa é a acepção que Troeltsch imagina quando trata de historismo. A crise seria assim causada por posições epistemológicas internas às formulações teóricas da doutrina, oriundas da filosofia da história, levando-a a relativização dos conceitos e dos valores de unidade de sentido universal da própria interpretação histórica.

Deste modo, Troeltsch argumenta:

Assim, a crise [do historismo] jaz sobre os elementos e referências filosóficas da história. O que pode ser indicado é o comportamento completamente mútuo existente entre seus contextos e significados em relação à visão de mundo [*Weltanschauung*], isto é, um significado da História para a visão de mundo e da visão de mundo para a História. Procura-se um nome para todo esse grupo de problemas, deste modo, eles podem ser chamados apenas de problemas da filosofia da história (TROELTSCH, 1922, p.7).

A causa central dos diferentes posicionamentos teóricos sobre a História corresponde à tentativa de compreensão e/ou explicação da relação existente entre o *significado da História*, por um lado, e da *visão de mundo*, por outro. Sob a expressão “significado da História”, temos o próprio conceito de “História” (que nesse período é entendido ou por *progresso* ou por *desenvolvimento*) e o conceito de *significado da História* – que sugere, à primeira vista, uma teleologia. A expressão “visão de mundo” aqui corresponderia ao conhecimento representacional do mundo e sua relação com os indivíduos, grupos e camadas sociais. Os dois sintagmas são derivações mais precisas dos dois problemas centrais de pano-de-fundo desta investigação. Com isso, a “visão de mundo” seria uma solução para o *problema da natureza do conhecimento*, ao passo que o *problema do desenvolvimento do conhecimento* estaria relacionado ao “significado da história”.

Embora já houvesse, no âmbito da filosofia, uma importante tradição de questionamento sobre o estatuto do conhecimento do mundo (ao menos desde Descartes e de Bacon) o desenvolvimento científico ocorrido na Europa ocidental e nos Estados- Unidos, ao longo do século XVIII, teria servido de catalisador para um questionamento ainda mais geral sobre esse estatuto. Uma solução parcial foi o conceito⁴ de *Visão de Mundo* [*Weltanschauung*], originado no idealismo alemão⁵. A problemática suscitada era a seguinte:

Se e como o mundo pode ser apresentado em sua infinidade espaço-temporal a partir do poder da imaginação em geral, e de que maneira os indivíduos têm uma referência comum do mundo, embora eles devam desenvolver imagens de mundo [*Weltbilde*]⁶ divergentes fundamentados em suas diferentes percepções psicofísicas, como já mostrou J.G Herder (BIEN; EISLER; RITTER, 2005, p.453).

Que a apreensão do mundo e a unidade dessa apreensão deveriam ser o produto de uma faculdade *transcendental*, e não de uma consciência individual – que seria uma derivação dessa capacidade transcendental – foi a resposta do Idealismo alemão para essas questões. Já é possível encontrar aí uma noção de coletividade que seria anterior à individualidade e, portanto, todas as elaborações posteriores da existência de um *povo* e seu *espírito*. Kant foi o primeiro a se ocupar de fato com o termo. Em sua Crítica do Julgamento, por exemplo, “ele procurou mostrar que a razão ‘é demandada para todas as quantidades dadas’ e também para a ‘totalidade do infinito, conseqüentemente à síntese de uma intuição’” (BIEN; EISLER; RITTER, 2005, p.453). Durante o período imediatamente posterior a Kant, período dos grandes sistemas metafísicos, tentou-se fundir o conceito de *faculdade* no conceito de *visão de mundo*. Os principais expoentes dessa tentativa foram Fichte, Schelling e Hegel. Ao final do idealismo, a visão de mundo recebeu uma crítica materialista de Feuerbach, reformulando “o conceito de sujeito idealista no interior de uma antropologia sensualista” (BIEN; EISLER; RITTER, 2005, p.454). A crítica materialista tomou corpo com Karl Marx, que eventualmente transformou o conceito de visão de mundo em *ideologia* [*Ideologie*]. Posteriormente, essa

⁴ O autor do verbete *Weltanschauung* da HWPh, H. Thomé, considerou como possuidor do *status* de conceito.

⁵ De modo díspar, Köhnke defende que a origem do conceito de visão de mundo parece ter sido fruto de uma diluição dos grandes sistemas metafísicos do idealismo alemão. Ele argumenta que “o descolamento dos sistemas-de-pensamento foi atingido pelo abandono definitivo da pretensão de compreender a totalidade, e a maneira pela qual a totalidade é apresentada no individual é expressa pelo termo, então desenvolvido em uma expressão em voga, ‘visão de mundo’ [*Weltanschauung*] [...] A necessidade de unidade da filosofia somente pôde ser satisfeita nas disciplinas de fundação, tais como a lógica, a epistemologia e a teoria da ciência” (KÖHNKE, 1999, p.34). Mais à frente, Köhnke sumariza o argumento da seguinte maneira: “o pensamento de visão de mundo substitui o sistema-de-pensamento – a filosofia possui o caráter de uma verdadeira ciência apenas em suas disciplinas de fundação” (KÖHNKE, 1999, p.35).

⁶ Sobre o termo *imagem de mundo* [*Weltbild*], ele se liga com visão de mundo e, com isso, em conexão com a acepção idealista de subjetividade derivada da faculdade transcendental. “Tendencialmente define-se a faculdade transcendental, desse modo, mais provavelmente de ‘visão de mundo’, enquanto a ‘imagem de mundo’ seria o produto dessa faculdade” (BIEN; EISLER; RITTER; 2005, p.461).

interpretação de visão de mundo foi incorporada à Sociologia do Conhecimento através de Karl Mannheim⁷.

Outra interpretação para o conceito de visão de mundo (uma das mais interessantes) foi a de Wilhelm von Humboldt, que o transformou em um “componente da filosofia da linguagem” (BIEN; EISLER; RITTER, 2005, p.455). Para Humboldt, a constituição do mundo, como sendo um mundo de objetos, não é “uma operação pré-linguística ou extralinguística, mas, sim, é possibilitada através de atos de nomeações, de fixações e de comunicação na linguagem, na fala e na escrita. A linguagem não representa o mundo, mas é o resultado de uma apropriação do mundo” (BIEN; EISLER; RITTER, 2005, p.455). A fala de um indivíduo expressaria, neste sentido, a sua visão de mundo individual [*Weltansicht*]. Deste modo, Humboldt teria fundamentado as bases de uma interpretação especial do conceito de visão de mundo, que influenciou, por exemplo, Mauthner⁸.

No âmbito da Sociologia do Conhecimento⁹, fundada enquanto disciplina na década de 1920, além da interpretação de inspiração marxista de Mannheim, por exemplo, encontramos a interpretação de Max Scheler, que desenvolveu uma *doutrina da visão de mundo* [*Weltanschauungslehre*] em que “coletividades são investigadas enquanto portadoras de visões de mundo, em lugar dos indivíduos” (BIEN; EISLER; RITTER, 2005, p.458). Ao final da década de 1920, o conceito caiu em desuso.

Sobre a relação entre *representação* e *conhecimento*, gostaria apenas de adiantar um dos argumentos de Richard Rorty:

Conhecer é representar precisamente o que está fora da mente; assim, entender a possibilidade e natureza do conhecimento é entender a maneira pela qual a mente é capaz de construir tais representações. A preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que dividirá a cultura em áreas que representam bem a realidade, aquelas que a representam não tão bem, e aquelas que não a representam de maneira alguma (a despeito de suas pretensões de representá-la) (RORTY, 1979, p.3).

⁷ Essa interpretação marxista do conceito de visão de mundo é notada em Mannheim desde seus primeiros textos do início da década de 1920, principalmente *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie* (1922), e posteriormente, seu *Magnum opus*, *Ideologie und Utopie* (1929).

⁸ Explorar essa interpretação do conceito de visão de mundo através da linguagem, pelos trabalhos de Humboldt e Mauthner, seria de grande importância para esta investigação, porém, não é possível realizá-la aqui, deixando-a para trabalhos posteriores.

⁹ Em Neri (2014) demonstro que, embora Weber não afirme que ele faz também Sociologia do Conhecimento, ele possui uma explicação implícita para o conhecimento e, em certa medida, um conceito alternativo à noção de visão de mundo.

Tendo isto em vista, e em adição ao argumento de Troeltsch,¹⁰ é possível entender como uma gama muito grande de autores elaborou seus trabalhos capturados por essa teia de concepções teóricas. Entre eles, estariam os estudos histórico-comparativos (e sistemáticos) e metodológicos de Max Weber¹¹. Chamo atenção para dois aspectos que devem ser definidos: 1) de que maneira a História vem a se tornar elemento central na reflexão filosófica e, posteriormente, nas ciências do espírito; 2) e o que se entende por *História* e, com isso, o que se entende por pensamento histórico, concepção histórica, significação histórica, etc.

As respostas para os questionamentos levantados acima podem ser esboçadas a partir do primeiro capítulo do livro de Troeltsch, cujo sugestivo título é: *O redespertar da filosofia da história [Das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie]*. Vejamos:

Seguiu-se à historicização no século XVIII a lenta naturalização ou, melhor, à matematização do pensamento, elevando-se sob a coerção das necessidades práticas junto com o Estado Moderno e das tarefas de sua autoconsciência, sob sua autojustificação, para então determinar o crescente e poderoso Romantismo e o pensamento moderno. Para delinear assim, na forma de um conceito geral de *desenvolvimento*, nossa imagem da natureza [*Naturbild*] (TROELTSCH, 1922, p.10 – ênfases minhas).

Apenas no século XVIII, a História tornou-se objeto da reflexão filosófica, da mesma maneira que as ciências naturais e a matemática. O modo que a História foi elevada à posição central das formulações teóricas mais gerais esteve ligado ao processo de modernização, isto é, de transição das comunidades tradicionais para as sociedades modernas. Sua questão de fundo seria a busca da *apercepção*¹² do processo de mudança que a Europa ocidental havia passado nos últimos séculos. Na medida em que se demandava uma compreensão da unidade do processo de mudança europeu ocidental (eventualmente a compreensão do sentido ou propósito desta mudança), as narrativas históricas meramente descritivas tornaram-se insuficientes¹³. Troeltsch argumenta, contrafactualmente, que os gregos antigos não

¹⁰ Em síntese, ele argumenta que no cerne das formulações teóricas sobre História estariam os conceitos centrais da filosofia da história, e que esta tenta ser relacionada à visão de mundo.

¹¹ Para um estudo compreensivo sobre o conhecimento em Max Weber ver Neri (2014) *O Processo de intelectualização, esp. Cap.2*.

¹² No jargão filosófico, a *apercepção* significa a percepção da percepção.

¹³ Este é um dos argumentos de Habermas em *A Teoria do Agir Comunicativo*: “A sociologia se tornou, *par excellence*, uma ciência da crise. Ela está preocupada, sobretudo, com os aspectos anômicos da dissolução dos sistemas sociais tradicionais e do desenvolvimento dos sistemas sociais modernos” (HABERMAS, 1984, p.4). Ainda em suas aproximações do exame da racionalidade, Habermas complementa parcialmente sua formulação anterior em convergência com os argumentos de Troeltsch: “a sociologia emerge como a teoria da sociedade burguesa; [...] Esse problema, um resultado da situação histórica objetiva, formou o ponto de referência do qual a sociologia elaborou também seu problema fundacional. Em um nível metateórico, ela escolheu conceitos básicos que estavam ajustados ao crescimento da racionalidade no mundo moderno” (HABERMAS, 1984, pp.5-6). No entanto, aí perderíamos de vista a origem e fundamentação das questões de fundo da sociologia, colocando-a como uma resposta eminentemente prática em face à situação de mudança histórica. O grau crescente de

elaboraram uma filosofia da história, pois não formularam um conjunto de conceitos e noções que fornecesse uma diretriz explicativa aos eventos ocorridos no passado – ainda que eles fizessem historiografias, como Heráclito e Tucídides, e utilizassem algumas construções filosóficas em suas elaborações históricas –, salientando impulsos decisivos que levaram o rumo da História para este ou aquele caminho. As *ideias* de Platão, assim como as *formas* de Aristóteles, por exemplo, eram atemporais.

No interior dessa série de mudanças históricas europeias, houve o processo de secularização da Igreja Católica e de suas concepções. A teoria histórica ficou marcada pela coadunação de um princípio advindo estritamente da teologia, a *imperfeição do homem*. Este princípio permitiu que o problema fosse positivado no ideal da eterna e inatingível busca de perfeição do homem. Em outras palavras, ela baseia-se na concepção mais geral de “eterno progresso do homem rumo à perfeição”, que seria assim inalcançável. O progresso humano, *stricto sensu*, na acepção de objetivo da humanidade, originou-se do positivismo francês. No solo alemão, por outro lado, o romantismo tratou da natureza de um mundo moral de liberdade contra as determinações das leis naturais para realocar o ideal de progresso infinito no ideal formal de liberdade. A história seria o domínio da liberdade, enquanto o exame factual da história tornar-se-ia a averiguação dessa progressiva marcha em direção a esse ideal¹⁴. A mudança no sentido e significado do progresso, como argumenta Troeltsch, teve seu início com Rousseau. Entretanto, foi com Kant que “contra as determinações naturais, a moral da liberdade [...] é trabalhada a partir das profundezas mais profundas [*tiefsten Tiefen*] da epistemologia e metafísica da vida histórica intelectual” (TROELTSCH, 1922, p.19). Assim como visto com o termo *visão de mundo*, Kant é o marco inicial de todas as questões colocadas aqui.

Antes de continuar com o argumento de Troeltsch, farei uma breve digressão sobre a concepção de histórica de Kant e a relação desta com a epistemologia. Rorty afirma:

racionalidade como resposta ao processo de mudança das sociedades tradicionais para a sociedade moderna será uma das alternativas tomadas (e no limite, bem-sucedida) como resposta a esta problemática do desenvolvimento. Habermas leu *O Historismo e seus Problemas*, e sobre o contexto geral em que o livro estava inserido e sua preocupação interna, ele afirma: “Essa questão [da racionalidade] se tornou premente por volta do fim do século XIX como uma reflexão dos fundamentos das *Geisteswissenschaften* históricas. A discussão foi realizada basicamente sobre dois aspectos: por um lado um aspecto metodológico ‘da objetividade da compreensão [*Verstehen*]’ e sob aspectos substantivos, ‘sob a rubrica do problema do historicismo, cuja preocupação estava direcionada, sobretudo, à questão substantiva da singularidade e comensurabilidade das civilizações e visões de mundo. Por volta do fim da década de 1920, parte dessa discussão não teve um fim, pois não pôde ser dado ao problema uma formulação suficientemente clara” (HABERMAS, 1984, p.53).

¹⁴ Interessante notar como este otimismo romântico perdeu seu espaço em autores centrais da sociologia alemã, como Sombart em seu terceiro volume do *Capitalismo Moderno* que marca de maneira clara a morte da alma pelo espírito; o fim da criatividade, da liberdade, da vontade, em suma, das forças vitais pelo desenvolvimento do planejamento ou, mais precisamente, da burocracia (SOMBART, 1984). O mesmo aconteceu com Max Weber em seu conhecido diagnóstico de época ao final da *Ética Protestante* sobre a “*iron cage*”.

Uma vez que Kant escreveu, os historiadores da filosofia foram capazes de fazer os pensadores dos séculos XVII e XVIII serem enquadrados como uma tentativa de responder à pergunta "Como nosso conhecimento é possível?" e até mesmo projetar essa questão para trás, para os antigos (RORTY, 1979, p.132).

Outros grandes nomes foram estimulados por Kant¹⁵, como Goethe, Schleiermacher, Humboldt e os românticos em geral, de modo que apenas Hegel formulou uma solução distinta para o problema da História. Em solo alemão, o que era *progresso* tornou-se *desenvolvimento*¹⁶ [*Entwicklung*]. Em oposição ao termo progresso, o *desenvolvimento* possuía acepções distintas na linguagem corrente, podendo ser compreendido como desenvolvimento físico, biológico e psicológico. O desenvolvimento histórico, por sua vez, era o vir-a-ser e seu desdobramento, baseado justamente nas concepções do desenvolvimento físico, biológico e psicológico. O problema estava nas estruturas lógicas desses conceitos, pois eram diferentes entre si – a despeito das constantes tentativas de reduzi-los a um único conceito, que poderia ser realizado unicamente no plano da metafísica.

Na filosofia, o domínio de Kant foi possibilitado pela queda do hegelianismo e com ascensão do “movimento” do neokantismo. O rompimento com o idealismo, de acordo com a historiografia filosófica de Köhnke, deu seu primeiro passo com *Friedrich Adolf Tredelenburg*, uma vez que “sua crítica de Hegel incontestavelmente marcou época”, “sua crítica de Kant ocasionou a primeira grande controvérsia filosófica e literária neokantiana” e, por fim, “o aparecimento, em 1840, de seu trabalho principal, as *Investigações Lógicas* [*Logische Untersuchungen*], inaugurou na Alemanha o moderno movimento em epistemologia e teoria científica” (KÖHNKE, 1991, p.11). Segundo a tese de Köhnke, *Kuno Fischer* teria sido o outro grande responsável pelo neokantismo, ao lado de Tredelenburg¹⁷.

Ainda sobre as origens históricas, é interessante notar como Habermas fez, à sua maneira (em consideração ao tema da racionalização), uma sumarização dos aspectos mais importantes da filosofia da história. Segundo ele, eles estão todos contidos no livro do

¹⁵ E também por Herder.

¹⁶ De acordo com Bien, Eisler e Ritter (1972), *Entwicklung* foi um termo utilizado para traduzir um termo neoplatônico de *explicatio*, que pertencia ao conceito de *complicatio* (BIEN; EISLER; RITTER, 1972 p.550). Kant fez a distinção entre desenvolvimento histórico e desenvolvimento da natureza, que mais tarde será adotado também pelo idealismo alemão. Ainda aqui, o sentido guardado de *desenvolvimento* era o de um progresso humano de autoaperfeiçoamento moral. Com Hegel, é adicionado ao desenvolvimento um impulso interior, em que “o espírito se desenvolveria do ‘em-si’ [*An-sich*] pela “alteridade do ser” [*Anders-sein*] ao ‘para-si’ [*für-sich*] e ‘em-e-para-si’ [*An-und-für-sich*]” (BIEN; EISLER; RITTER, 1972, p.554). Mais tarde, *desenvolvimento* sofreria uma forte influência da teoria de Darwin, deixando seu antigo neoplatonismo.

¹⁷ Para mais detalhes, ver o livro de Köhnke (1999). Uma observação a ser feita sobre o livro é que a reconstrução que Köhnke realizou termina em 1881, naquilo que ele chamou de “fase de diferenciação entre o neokantismo e o positivismo (1875-1881)” (KÖHNKE, 1999, p.240), não cobrindo, assim, todo o “movimento” neokantiano que iria até a década de 1920, quando esgotaria.

Marquês de Condorcet, Esboço de um quadro histórico do progresso do espírito humano [*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*] de 1795¹⁸. Habermas afirma que nele “o modelo de racionalidade é dado pelas ciências matemáticas da natureza; seu centro é a física newtoniana que descobriu o ‘verdadeiro método de estudar a natureza’” (HABERMAS, 1984, p.145). A observação, o cálculo, e o experimento são as ferramentas pelas quais o mundo concebido seria desvendado. Habermas argumenta que Condorcet pretendia “conceber a história da humanidade sobre o modelo da história da ciência moderna, isto é, como um processo de racionalização” (HABERMAS, 1984, p.146). Ele afirma ainda que Condorcet possuía quatro linhas de reflexão, que resumidamente seriam as seguintes: a) a concepção de perfeição seria interpretada como progresso, aos moldes do progresso científico, que iria ao infinito; pois não haveria um *télos* na natureza das coisas, mas sim uma natureza infinita que é apreendida pela finita razão humana¹⁹, o que leva à ideia de um processo de aprendizagem indefinido (aprendizado significando superar obstáculos por meio da inteligência); b) a natureza resistiria a nossos esforços; no âmbito cultural, a tradição e a superstição atuariam da mesma maneira, de modo que a racionalização e a ciência teriam por função o esclarecimento do homem; c) aquilo que se entende por esclarecimento teria como função servir de "ponte entre a ideia de progresso científico e a convicção que as ciências também servem para a perfeição moral dos seres humanos” (HABERMAS, 1984, p.147); por fim, d) podemos esperar o progresso em todas as formas de associação civil. Com isso, conclui Habermas:

Condorcet pôde basear o progresso da civilização no progresso da mente humana, apenas por contar com a eficácia empírica do conhecimento teórico eternamente aprimorado. Toda aproximação que o fenômeno histórico localiza na perspectiva da racionalização está comprometida com a visão que o potencial argumentativo das cognições e *insights* se tornam *empiricamente efetivos*. [...] Ele baseia-se sobre uma eficácia automática da mente, isto é, sobre a crença que a inteligência humana está disposta à acumulação de conhecimento, acarretando em avanços na civilização através de uma difusão deste conhecimento *per se* (HABERMAS, 1984, pp.150-1).

A questão central do exame de Troeltsch é a ideia geral de *desenvolvimento*²⁰ histórico e suas múltiplas conceituações. Por conseguinte, toda formulação processual, enquanto

¹⁸ Habermas indica no livro a data de redação, 1794. A publicação do livro ocorreu em 1795.

¹⁹ Exatamente como as formulações ontológicas do neokantismo.

²⁰ Embora a concepção de Troeltsch acerca do vir-a-ser histórico seja influenciada explicitamente por Bergson (e, portanto, pela *duração* [*durée*]), como se pode acompanhar na passagem em que ele tenta diferenciar o progresso, *stricto sensu*, do desenvolvimento: “O termo histórico desenvolvimento está claramente divorciado da Filosofia da História do Progresso e das ciências naturais da Evolução. O primeiro é a escatologia da secularização do cristianismo, a ideia de um universal, movida por toda a humanidade, atingindo um objetivo final, fora da esfera do milagre e da transcendência da explicação natural e da imanência. É apenas compreensível pela fé e apenas em períodos ascendentes. Em oposição a isto, o conceito histórico de

desdobramento histórico, estaria ligada a esta noção de *desenvolvimento*: o desenvolvimento da história é o desenvolvimento de uma concepção moral, formal e ideal de liberdade, demandando que sejam assim analisadas em seu âmbito de fundamentação e validade. Por isso, a certa altura, Troeltsch afirma: “Mas, deve-se querer retroceder o problema até a Metafísica, onde decerto estão as últimas fundamentações do pensamento como objetos; pois, até agora, isso tem sido formulado como problema resolvido” (TROELTSCH, 1922, p.31). Segundo Troeltsch, o que existe de fundo é a *categoria da totalidade individual como fundamentação do pensamento*²¹, acrescentando:

[...] este conceito de totalidade individual não se refere predominantemente à biografia e a vida pessoal de alguém, fazendo delas, na verdade, algo muito secundário; ele as levaria a uma tarefa mais literária e de significado mais psicológico. Com isso, ele abarcaria os conceitos de *originalidade* [Ürsprünglichkeit] e *singularidade* [Einmaligkeit] (TROELTSCH, 1922, p.38).

A História seria interpretada, portanto, como o *desenvolvimento do vir-a-ser do homem no tempo*. Há, assim, desde o princípio, uma questão antropológica, a indagação pelo ser do homem e da humanidade²².

Esta difícil interpretação da unidade do vir-a-ser do homem é uma tarefa inevitável, sem a qual a unidade de sentido para o vir-a-ser do indivíduo não pode ser dado. A continuidade do vir-a-ser do indivíduo é apenas um pedaço do vir-a-ser comum e um não pode ser entendido sem o outro (TROELTSCH, 1922, p.73).

O termo totalidade, que indica a natureza composta dessas individualidades coletivas, também indica a tensão existente entre o subjetivo e o objetivo, o particular e o universal, o indivíduo e a sociedade ou, nos termos da época, o espírito individual [*Einzelgeistern*] e espírito coletivo [*Gemeingeiste*]. Como afirma Troeltsch: “Naturalmente, o conceito de um espírito comum só é possível com a ajuda de um conceito mais fundamental da História, o conceito de inconsciente [*Unbewußten*]” (TROELTSCH, 1922, p.46). Assim, o conceito de *inconsciente comum* e o conceito de *visão de mundo* evocam-se mutuamente.

Deve-se evidenciar neste último conceito de desenvolvimento o problema da *síntese cultural*. Como afirma Troeltsch, ela estaria “no coração de todas as argumentações e considerações, e é aquilo que funde os interesses empírico-históricos e as argumentações

desenvolvimento é ele mesmo apenas o movimento histórico e fluído. Trata-se da história, não apenas com algo que aconteceu. Ela acontece, ela dura. E assim, ela não é atemporal, mas, sim, superior ao tempo. A História cria, por cumprida, um concreto e novo conceito de tempo” (TROELTSCH, 1922, p.57).

²¹ “Até que ponto esta totalidade vai é uma questão de indagações e temas de interesses destacados das infinitas vivências da realidade” (TROELTSCH, 1922, p.33).

²² Assim, “um estudo do desenvolvimento da humanidade, de seu sentido e propósito da história da humanidade; é considerado, por isso, geralmente, como filosofia da história” (TROELTSCH, 1922, p.74).

materiais” (TROELTSCH, 1922, p.223). Isto é, a síntese cultural envolveria tanto a pesquisa substantiva da historiografia, quanto a unidade de sentido do vir-a-ser da humanidade. Há, para tanto, dois trabalhos distintos: por um lado, o trabalho do historiador propriamente dito e, por outro, o trabalho do filósofo da história. Isto faz com que a compreensão do conceito de desenvolvimento fosse potencialmente diferente para cada um deles. Há, pelo lado do historiador, a preocupação com o particular, enquanto há pelo lado do filósofo a preocupação com o universal, isto é, uma história universal²³.

A partir daí Troeltsch afirma que o problema da história recebeu quatro grandes interpretações possíveis, fundamentais para os autores alemães contemporâneos de Weber: a) as de Hegel e do posterior hegelianismo, e a organologia de Scheller; b) as da escola histórica alemã; c) as do neokantismo, tendo como expressão maior Rickert; d) do positivismo de maneira mais geral.

Segundo Troeltsch, Hegel forneceu a primeira grande teoria da dinâmica histórica. Sua importância estava no fato de que as representações de sua teoria da história ainda possuíam algum vigor na época, por mais que sua forma geral tivesse sido quebrada nas primeiras décadas do século XX. Ela expressava ainda um dos problemas históricos mais importantes: a apreensão do presente e do futuro das tendências de desenvolvimento do passado até os dias de hoje. Não é o progresso da razão ético nem lógico que Hegel vê como presentes em primeiro lugar, mas, sim, a movimentação e exteriorização de uma vida histórica que resiste à Razão. Porém, isso apenas inicia o problema. A realidade da oposição e da luta, da resistência da vida que se diferencia sem fim, deve ser dada na unidade, continuidade e propositividade da razão, cuja totalidade de unidade de princípio e da lei (ou *Ritmo*) deve ser dada no vir-a-ser.

Sobre Schelling e a organologia, Troeltsch afirma que “o conceito de desenvolvimento foi muito determinado por Schelling” (TROELTSCH, 1922, p.286). Ele teria sido uma concatenação de Edmund Burke e Johann W. Goethe, pois ele retoma uma posição contrária ao racionalismo normativo da Revolução Francesa. Sua solução seria um Renascimento utópico e abstruso do mundo através de uma religião da arte [*Kunstreligion*]:

Desta nova síntese da cultura, vem imediatamente [...] à crença do *desenvolvimento cósmico*, uma história da Natureza como modeladora da Natureza, por meio do *inconsciente* e uma história da Cultura como modeladora através da consciência. Assim, emerge da Utopia, o conceito de *desenvolvimento*, faminto por material histórico concreto (TROELTSCH, 1922, p.288).

²³ Semelhante discussão estaria presente no texto de Weber, *Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura* (1906), em sua polêmica com o historiador Eduard Meyer.

A apreensão do desenvolvimento seria feita pela contemplação intelectual ou pela pura intuição. Há uma grande proximidade entre as concepções gerais de Hegel e Schelling, exceto pela diferença fundamental sobre o conceito de “Razão” [“*Vernunft*”]. A Razão, para Schelling, apreende o *ritmo* do mundo [“*Weltrhythmus*”] sem muitas circunstâncias lógicas. Em Hegel, por outro lado, a Razão “racionalizava, desvelava e aprofundava as contradições lógicas da mediação da *Ratio* e, deste modo, racionalizava outra vez o processo do mundo e da história como um todo” (TROELTSCH, 1922, p.289). O *desenvolvimento* seguia, para Schelling, três caminhos distintos, nos quais haveria algum paralelismo com as formulações de Weber acerca da emancipação das esferas de valor. Ele estava, assim, decomposto nesses caminhos que se desenvolviam de maneira paralela uns dos outros, como detentores de uma lógica própria. Os caminhos do desenvolvimento eram: o Direito e o Estado, a Religião e a Filosofia e, por último, a Arte e a consciência estética. No limite, o que diferenciaria Schelling de Hegel seria o fato de que para o primeiro não há um *télos* pelo qual todos os diferentes desenvolvimentos convirjam, ao passo que para Hegel, todo e qualquer desenvolvimento tende a ser interpretado como uma caminhada do Espírito humano em direção ao absoluto.

A Escola Histórica alemã possui três grandes fundadores: Wilhelm Roscher, Karl Knies e Bruno Hilderband. A metodologia e proposições de Roscher e Knies foram bem examinadas no texto de Weber em *Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política história* (1904). Como afirma Weber, Roscher tem por objetivo refutar a dialética hegeliana. Por sua vez, Troeltsch afirma que os principais pontos de divergência em relação às formulações hegelianas foram: a renúncia de uma história universal; a renúncia da fusão construtiva dos eventos; sobretudo, a rejeição do elemento dialético da construção hegeliana. A relação da Escola Histórica com Hegel, especialmente a relação de Roscher com ele, seria mediada pelos seus mestres, principalmente Leopold von Ranke. Troeltsch afirma que Ranke estaria longe da escola histórica por ser um tipo peculiar de filósofo-historiador do Espírito em sentido hegeliano. Não obstante, por maior que tenha sido a tentativa de Roscher em rejeitar Hegel e “inserir a ciência histórica nos parâmetros metodológicos das ciências naturais” (WEBER, 1904, p.13), Weber percebe certa persistência de questões hegelianas em suas formulações:

Percebe-se, entretanto, que Roscher aborda certas questões ‘hegelianas’ com muita seriedade como, por exemplo, a da ‘evolução em três fases’ que principia no ‘geral abstrato’, passando pelo ‘particular’, até chegar ao ‘geral concreto’. Nesta

afirmação, Hegel teria tocado, na opinião de Roscher, em uma das mais profundas leis da evolução histórica²⁴ (WEBER, 1904, p.12).

Por fim, Rickert é o ponto destoante do argumento de Troeltsch, principalmente se levarmos em consideração a cronologia das proposições histórico-filosóficas analisadas. Encontraríamos em seus trabalhos as formulações mais bem-acabadas do neokantismo, pois ele empregava um conceito de causalidade kantiano para seu conceito de *desenvolvimento* da história empírica. Isso fez que ele não possuísse uma interpretação histórica universal, mas, sim, um sistema de valores. Troeltsch afirma que Rickert tomou a noção de individualidade do romantismo, o que faz com que os termos subjetivos fossem muito férteis – embora ele rejeite a ideia de *desenvolvimento* do romantismo, o que prejudicaria suas ideias do vir-a-ser histórico. Como argumenta Troeltsch, ao final do século XIX:

A dialética marxista e a dinâmica positivista perderam logo sua condução da história universal e se tornaram Sociologia. A organologia da escola histórica alemã também iria perdê-la logo, [...] e se tornaria, igualmente, uma sociologia mais conservadora ou estatal-socialista [*staatssozialistischen*]. Os ensinamentos de Hegel permaneceram com seu universalismo apenas de maneira fragmentada nas ciências do espírito²⁵ sistemática, na visão desenvolvimental-histórica da Religião, Estética, Moral e Direito. A própria História autonomizou-se através da pesquisa em fontes críticas e exatas, tornando-se um *realismo histórico* (TROELTSCH, 1922, p.464).

Todas essas diretrizes centrais contribuíram para o balanço e para a formação do conceito de desenvolvimento histórico. Do positivismo ficou a direção nomotética e nomológica das ciências naturais. Do idealismo alemão se salientou elementos relativos aos valores e aos sentimentos. Para os demais, restou certa visão intelectual ou intuitiva. Houve,

²⁴ E ainda acrescenta, pouco depois: “Toda a sua reflexão sobre a formulação dos conceitos demonstra que ele, por um lado, afastou-se, em princípio, do ponto de vista de Hegel, mas que, por outro, continuou fiel aos parâmetros de uma visão metafísica que alcançou um modo perfeito, lógico e consequente, no sistema emanatista de Hegel” (WEBER, 1904, p.14). Gostaria de salientar este ponto, pois será retomado como base para as considerações sobre o positivismo e Wundt mais a frente, bem como a última conclusão de Weber acerca do desenvolvimento e progresso histórico.

²⁵ Um breve esclarecimento sobre a nomenclatura e a divisão, utilizadas no período, entre as ciências da natureza e as ciências do espírito [*Natur- u. Geisteswissenschaften*], Köhnke argumenta em seu trabalho que é infundado atribuir a causa desta separação a tradução de Dilthey do *sistema de Lógica de Mill*. Segundo ele, esta teria sido uma tendência endêmica ao próprio pensamento alemão. A referência completa é: “Completos oito anos antes da Lógica de Mill, apareceu na Alemanha, na tradução de Shiel (1862), [os termos] *Natur- e Geisteswissenschaft*, que levou ao primeiro grande debate da relação entre a filosofia e as ciências, e para um questionamento rigoroso da cientificidade do último, um positivismo prático na atitude e procedimento dos cientistas profissionais levou Tredelenburg e Kym desejar uma reconciliação por meio da filosofia (agora entendida como teoria da ciência) com as *Weltanschauungen* encontradas nesta. Não se necessitou da importação de livros da Grã-Bretanha ou da França para que fosse reconhecido como um descolamento do pensamento especulativo que tomou lugar e continuaria a fazê-lo, e aquela filosofia, também, teve consequentemente que entrar em um novo relacionamento com os fatos das ciências individuais” (KÖHNKE, 1999, p.87). Além disso, não foi Dilthey o tradutor de Mill, mas J. Shiel. Ele “traduziu, em 1849, incorretamente o termo ‘ciências morais’ como ‘*Geisteswissenschaft*’, e assim dando divisa na Alemanha ao modo positivista de classificação científica” (KÖHNKE, 1999, p.88). E, por fim, “a filosofia alemã já estava lidando com os problemas da relação entre a filosofia e as ciências que surgiram da renúncia do pensamento especulativo mesmo antes de Mill tornar-se conhecido na década de 1860” (KÖHNKE, 1999, p.88).

para tanto, um novo “espírito filosófico” com preocupações com uma “filosofia da vida”, que ocupou as gerações alemãs posteriores, pertencentes à metade final do século XIX. Nas palavras de Troeltsch: “A estreita conexão da filosofia com a História, que foi caracterizada como tendo seu início no século XIX, aparenta ser nova, como essência da filosofia moderna e do espírito moderno, cujo passado foi novamente reprocessado” (TROELTSCH, 1922, p.472). Desta maneira, teria havido um desenvolvimento distinto da dialética hegeliana tornada dialética marxista e sua problemática de desenvolvimento na sociologia clássica, e um desenvolvimento de diferentes formas de um realismo histórico. Sobre este ponto, Troeltsch reconhece o desenvolvimento de quatro correntes distintas (metafísica alemã; filosofia da vida psicologista; neokantismo; positivismo), de modo que eu nomearei e tratarei, apenas, aquelas que julgo mais relevantes para esta apresentação.

A dialética hegeliana está na espinha dorsal do marxismo. As maiores diferenças no produto do marxismo são que “a contemplação dialética-realista está acoplada com um direito natural revolucionário. A dialética é economicizada. As oposições dialéticas da determinação lógico-formal são transformadas, na verdade, em oposição de classe” (TROELTSCH, 1922, p.333). A dialética e, com isso, a história universal estão mais próximas de *Ferdinand Tönnies*. Sua fundamentação dialética é usada para pensar no todo do *processo vital da história* [*Lebensprozeß der Geschichte*].

Quando o protótipo da História está na ‘comunidade’ e na ‘vontade do ser’, a mudança do instinto comunitário e orgânico, sobretudo as condutas conscientes e teleológicas [*zweckhafte*], e conseqüentemente um período de ‘sociedade’ ou de ‘vontade arbitrária’ [*Willkürwillens*], da formação consciente e calculável que pode seguir-se de toda unidade de grupo e de toda cultura com seu topo no capitalismo moderno e, a partir daí, da perspectiva de uma síntese da vontade do ser e da vontade arbitrária abertas no socialismo (TROELTSCH, 1922, p.362).

Werner Sombart seria outro que seguiria as problemáticas da dialética marxista. De acordo com Troeltsch, Sombart seguiu aquilo que era o próprio núcleo e sentido do método dialético.

Ele procurou seccionar a história em períodos culturais, compreendendo cada período como um ‘sistema’ de determinado ‘espírito’ e ‘estilo’, cujo pensamento fundamental pode-se apreender conceitualmente e desse conceito poderá ser estruturado e organizado a partir do indivíduo-empírico, considerando, finalmente, cada um desses períodos como modificações individuais e únicas do espírito humano, sobretudo, na qual se determinam como para Marx, as funções econômicas das fundações e formas de duração do período, que estão inspirados através de cada tipo particular e especial para clarificar ‘o sentido da economia’ – e esta é a principal diferença com Marx (TROELTSCH, 1922, p.366).

Em relação ao realismo histórico, há a *metafísica alemã* da metade do século, cujas figuras mais representativas foram Hermann Lotze (1817-1881) e Eduard von Hartmann (1842-1906). Uma segunda corrente seria a *filosofia da vida psicologista*, a qual abarca Friedrich Nietzsche e Wilhelm Dilthey²⁶. O psicologismo caracterizado por Troeltsch é produto de um dualismo, em uma separação entre mundo subjetivo e objetivo. Essa separação entre mundo humano como expressão da vivência, animado, valorativo, propositivo, significativo em oposição ao mundo natural, inanimado, homogêneo, expõe a influência do kantismo no desenvolvimento do pensamento alemão como um todo. Em seu livro, *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito [Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaft]*, há uma afirmação de Dilthey que salienta esse caráter de cisão entre mundo natural e mundo humano. Assim, ele diz:

O mundo espiritual, como sistema de efeitos [recíprocos], distingue-se da ordem causal da natureza pelo fato de que, conforme a estrutura da vida espiritual cria valores e realiza *propósitos* [...]. A vida histórica é criativa; ela constantemente produz bens e valores e todos os conceitos disso são reflexos da sua atividade (DILTHEY, 1968, p.153 *apud* COHN, 1979, p.19).

A terceira corrente designada por Troeltsch seria a do neokantismo e suas duas escolas: a de Marburgo e a de Baden. Assim, a ideia de retorno a Kant pertence, em primeiro lugar, à Escola de Marburgo, sendo seu fundador e condutor, Herman Cohen (1842-1918). Troeltsch cita quatro outros nomes de expressividade para a Escola de Marburgo: Paul Natorp, Ernst Cassirer, Aloys Riehl e Albert Lange. De todos eles, Troeltsch caracteriza Lange como menos expressivo²⁷. Todavia, é sobre ele que encontrei a terminologia dos elementos da discussão que proponho aqui. Para tanto, examinarei Lange brevemente. Diz Troeltsch que:

Assim como Riehl, ele [Lange] faz a separação entre ciência e senso comum [*Lebensweisheit*], que caminha conjuntamente com a separação kantiana de Razão Teórica e Razão Prática. De modo que, os componentes mais consistentes estão no constante e progressivo *processo de intelectualização* do método das ciências naturais para submeter e ter em Comte, Mill, Karl Marx seu mundo social e histórico, inclusive teórico (TROELTSCH, 1922, p.537).

²⁶ Em relação a Dilthey e o desenvolvimento diz Troeltsch: “Dilthey, o bom historiador, percebeu a própria natureza e encontrou no conceito de desenvolvimento o conceito central da história” (TROELTSCH, 1922, p.521 – *ênfases minhas*). Dilthey se opôs tanto à concepção histórica positivista, quanto às ideias metafísicas existentes na concepção histórica.

²⁷ “Diretamente em relação ao nosso tema, o conceito de desenvolvimento revela Lange como sendo, claramente, o mais fraco do neokantismo, onde sua compreensão do desenvolvimento pode ser baseada no elemento antropológico-psicológico” (TROELTSCH, 1922, p.537).

Weber, ao tratar do progresso teórico científico, emprega a mesma expressão *processo de intelectualização*²⁸. A própria solução ao impasse do intelectualismo com o racionalismo, no interior da obra de Weber, dado por Schluchter e outros comentadores de Weber, é a redução do intelectualismo e seus correlatos à cisão entre Razão Prática e Razão Teórica, sendo o intelectualismo a expressão do último²⁹.

A escola de Baden, de acordo com Troeltsch, possui três grandes figuras: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Max Weber. Seu fundador foi Windelband, aluno de Lotze; como visto um dos principais representantes da escola metafísica alemã³⁰. Ele fez do kantismo uma filosofia da cultura historicamente orientada. Isto é, seu grande projeto era empregar o apriorismo kantiano para o domínio da História. Para Windelband, a história é um movimento de valores, pressupondo assim uma teoria dos valores. O conceito de natureza, por sua vez, é o espaço do descontínuo, do não valorado. “Essa separação entre ser e valor permanece como o elemento neokantiano” (TROELTSCH, 1922, p.551). Essa cisão engendra uma separação do próprio trabalho científico, de modo que uma ciência trabalharia a concepção de natureza, e a outra a concepção de história; “o reino da lei e o reino da forma” (TROELTSCH, 1922, p.552), por um lado, é nomotético, por outro, é ideográfico. No primeiro, há a tentativa de verificação daquilo que é particular para que se consiga apreender relações gerais. No segundo, há descrição do particular. Ambas as ciências seriam fundidas nas oposições anteriores de toda lógica, a antítese do geral e do particular. O interesse humano está relacionado a tudo aquilo que é singular e único, ou seja, os valores. Rickert

²⁸ Uma breve anedota sobre o termo *Intelectualização* (em alemão, *Intellektualisierung*), de acordo com Bien, Eisler e Ritter (1976, p.439) é que a primeira aparição conceitual deste ocorre na psicanálise, com a filha de Freud, Anne Freud, mais precisamente em 1936. Para o exame compreensivo do *Processo de Intelectualização* ver Neri, H. (2014).

²⁹ Fazendo um breve apanhado da trajetória do termo intelectualismo, argumentam Bien, Eisler e Ritter (1976) que, assim como muitos termos que terminam em “ismo”, intelectualismo a palavra foi cunha com “significado pejorativo” (BIEN; EISLER; RITTER, 1976, p.439). A primeiríssima aparição do termo aparentemente pertence a Francis Bacon, também em sentido pejorativo. A partir da segunda metade do século XIX, o termo intelectualismo “representou o antônimo de um novo conceito, o voluntarismo” (BIEN; EISLER; RITTER, 1976, p.440). Desta maneira, foi “apenas nesta contraposição [com o voluntarismo] que seu uso passou a ser gradualmente dissolvido dos termos ‘idealismo’ e ‘racionalismo’, ganhando de seu novo uso, na discussão psicológica de seu tempo, mais independência e contornos mais nítidos” (BIEN; EISLER; RITTER, 1976, p.440). Argumenta ainda Bien, Eisler e Ritter (1976) que Tönnies esclareceu em um artigo de 1883 “a intenção desta nova conceituação” a demanda da “mudança da atitude geral do espírito do intelectualismo para o voluntarismo” (BIEN; EISLER; RITTER, 1976, p.441). Interessante notar que, com isto, Weber certamente conhecia o sentido corrente da palavra e a empregou em um sentido primeiramente não muito distante deste. Como visto, o intelectualismo pertencia ao âmbito das discussões psicologistas (como aparecia, por exemplo, em Wundt), porém, com Weber se posicionava contrariamente ao psicologismo, sua ênfase ora existencial, ora lógica sobre o conceito torná-lo-ão muito mais próximo de um sentido “cognitivista semântico” – sentido este que eu exploro aqui.

³⁰ A certa altura, Troeltsch afirma que “na verdade, os estudos de Windelband são uma implementação do pensamento de Lotze e da metafísica de Lotze na linguagem e no modo de pensar transcendental” (TROELTSCH, 1922, p.552).

compartilha das concepções de Windelband em muitos aspectos. Sua principal ideia é conceber a realidade como um *contínuo heterogêneo*, “o ‘fluxo heraclítico’ sem a fronteira da experiência imanente da consciência” (TROELTSCH, 1922, p.559). E, por fim, Max Weber, que para Troeltsch foi quem melhor conseguiu desenvolver a questão do desenvolvimento:

Uma lógica autorreferente, penetrante e não usual, com uma força de pesquisa igualmente não usual; que esclareceu metodicamente seus laços com Rickert; não aceitou nenhum tipo de significado dialético ou organológico para o conceito de desenvolvimento. [...] ele também teve conhecimento de cada história universal, estabelecendo em seu lugar uma sociologia comparativa, que ainda arrancou da comparação todo resquício de uma tendência comum de uma história universal e teleológica³¹ (TROELTSCH, 1922, p.367)³².

Por fim, temos a quarta corrente, que é a saída *positivista*, cuja origem estaria nas formulações de Stuart Mill e Spencer. Os positivistas alemães contemporâneos de Troeltsch são Wilhelm Wundt (1832-1920) e Karl Lamprecht (1865-1915) - poderíamos incluir também Wilhelm Roscher, que é um pouco anterior aos outros. Sobre eles, sua melhor expressão está na teoria da história de Wundt.

Wundt é considerado, nos dias de hoje, um dos pais da psicologia moderna. Não obstante, a crítica de Weber se insere no núcleo do projeto intelectual de Wundt, que era a tentativa de elaboração de um sistema de pensamento metafísico universal. É sobre este ponto que Weber afirma que Wundt argumenta em prol de “uma linha que defende uma ‘evolução’ do intelecto humano” (WEBER, 1904, P.43). Sobre a teoria da história de Wundt: “ela é psicologia aplicada, assim como as ciências naturais empíricas são Mecânica aplicada” (TROELTSCH, 1922, p.449). Aquilo que foi considerado como *desenvolvimento* [*Entwicklung*] no romantismo, no positivismo é tratado como *progresso* [*Fortschritt*]. A diferença de ambos fica evidente quando os argumentos são explicitados: “A psicologia de Wundt é a apologia desta fé num ‘progresso’” (WEBER, 1904, P.45).

³¹ Opinião similar é a de Habermas. Embora, para seus próprios fins, ele exalta a solução da racionalidade enquanto processo histórico para o problema da História: “Entre as figuras clássicas da sociologia, Max Weber foi o único que quebrou com as premissas da filosofia da história e as suposições básicas do evolucionismo e, no entanto, quis conceber a modernização da antiga sociedade europeia como um resultado de processo histórico-universal de racionalização” (HABERMAS, 1984, p.143). E, em outro momento ele completa: “Eu gostaria de deixar claro logo de início que Weber assumiu o tema da racionalidade em um contexto científico que já fora descarregado as per durações da filosofia da história e no evolucionismo do século XIX oneradas por ele. A teoria da racionalização não pertence a uma herança especulativa da qual a sociologia enquanto uma ciência teve que se libertar. Como sociologia desenvolvida na esteira da filosofia moral escocesa e no socialismo inicial, com suas próprias linhas de questionamento e suas próprias abordagens, como uma disciplina que se preocupou com a origem e desenvolvimento da sociedade moderna, ela encontrou o tema da racionalização societal já em suas mãos” (HABERMAS, 1984, p.145).

³² Por Weber ser o objeto da presente investigação, não me deterei sobre ele neste momento.

Wundt possui duas formulações fundamentais: o *paralelismo psicofísico* e a *síntese criadora*. O primeiro corresponde às formulações leibnizianas de funcionamento paralelo entre mente e corpo, não podendo reduzir o primeiro ao segundo. A síntese criadora é a maneira pela qual a série de elementos advindos da experiência ganha unidade. Todavia, estes dois elementos são a base da tentativa de solução por Wundt ao problema da história. Assim:

O princípio da ‘síntese criativa’ e/ou o do ‘aumento da energia psíquica’ significa que os seres humanos, no decorrer de sua evolução cultural, ampliam cada vez mais a sua capacidade de assimilar intelectualmente as normas atemporais e universalmente válidas [...] implicaria e incluiria um ‘julgamento’, ou melhor, ‘um juízo de valor’ sobre a ‘evolução cultural’ emitido a partir de um ‘conhecimento correto’ (WEBER, 1904, P.43-4).

Isso é possível pelo entendimento sobre a natureza da objetividade. Para Wundt, por mais que se separe da realidade da experiência o conteúdo objetivo e o subjetivo (realizando a separação entre ciências naturais e ciências morais), o conhecimento dos dois domínios contribuiria para o conhecimento da realidade como um todo. Havendo, portanto, *correspondência* entre o domínio da natureza e o domínio da compreensão do homem sobre a natureza.

Os autores influenciados pelo neokantismo rejeitam essa proposição de maneira veemente. Como diz Weber ainda neste texto sobre *Roscher e Knies*, semelhante às formulações feitas em A “*Objetividade*” do *Conhecimento*:

[...] este valor, no qual está enraizado todo o nosso moderno conhecimento científico, não tem, evidentemente, fundamento nem base ‘empírica’. Admitindo e reconhecendo, por exemplo, que a finalidade da análise científica de uma determinada realidade empírica teria ‘significado’ – quaisquer que fossem os motivos que contribuíssem para isso – não é possível justificar ou fundamentar o ‘significado’ desta finalidade a partir da própria ciência. O significado tem de ser encontrado e justificado ‘extra cientificamente’ ou ‘fora do âmbito da ciência’, enquanto as ‘normas’ referentes ao caráter correto ou não do pensamento científico são evidentes por si mesmas e forçosamente científicas (WEBER, 1904, P.44).

Um dos fortes contrapontos para o *desenvolvimento histórico* seria elaborado quase meio século depois, na grande interpretação da questão histórica estruturalista feita por Foucault. Em seu livro *As palavras e as coisas*, Foucault partilha do problema da mudança histórica na primeira grande interpretação estruturalista da mesma. Ele procura dar uma solução para a questão da visão de mundo [*Weltanschauung*] e suas mudanças, bem como para o conceito de ser-humano, o homem, o sujeito da razão. Sobre a problemática do conceito de ser-humano, de homem, *As palavras e as coisas* tenta deliberadamente resolver indagações do problema kantiano. Foucault diz que Kant já formulara na:

Lógica quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três críticas (que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, ‘à sua custa’: *Was ist der Mensch?* (FOUCAULT, 1981, p.471).

Sua solução é negar o *desenvolvimento*, a continuidade histórica; de modo que seu livro é, também, a tentativa de demonstração deste argumento. Os problemas da filosofia da história não serão mais de continuidade/desenvolvimento, mas, sim, de descontinuidade, possibilitados pela aplicação de um corte epistemológico³³ (formulado por Bachelard, desenvolvendo melhor a visão de mundo). A visão de mundo ganharia, assim, contornos mais claros à luz do conceito de *épistême*, os marcos que orientam o pensar, uma razão da razão; forneceria os princípios de ordenação e dos modos de ser. Assim, o conceito de ser-humano seria um fenômeno central produzido pela *épistême moderna* que tem em seu cerne a problemática da História.

Troeltsch, Foucault e Habermas encontram no mesmo período temporal a emergência da questão histórica. Troeltsch remete-se aos acontecimentos gerais partindo do Renascimento até a Revolução Francesa e a respectiva série de pensadores que viveram durante esse o período, como Lutero, Galileu, Newton. Habermas parece estar de acordo com essa construção histórica, por sua posição de defesa do desenvolvimento histórico (que está em seu projeto de retomada da razão), localizando nos autores da França Revolucionária o *gérmen* das interpretações históricas. Foucault, por outro lado, desconsidera causas renascentistas e argumenta que por volta do final do século XVIII, a *épistême* Renascentista no Ocidente, possuía como paradigma o primado da *representação*³⁴.

Além disso, Kant desempenha um papel de extrema relevância para os três autores, ainda que apareça de maneira velada em alguns dos argumentos. Para eles, os problemas da História e do ser-do-homem são formuladas por Kant. Como diz Weber:

³³ O corte epistemológico foi criado pelo Epistemólogo e Filósofo da Ciência, Gaston Bachelard. A ideia de Bachelard é a do posicionamento contrário às concepções Comtianas de ver no desenvolvimento da ciência um progresso acumulativo. O melhor desenvolvimento desta ideia no interior das teorias sobre ciência pode ser encontrado no livro de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas* de 1962 (quatro anos antes do livro de *As palavras e as coisas*).

³⁴ “[...] a história, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio. É por isso certamente que tão cedo a História se dividiu, segundo um equívoco que sem dúvida não é possível vencer, entre uma ciência empírica dos acontecimentos e esse modo de ser radical que prescreve seu destino a todos os seres empíricos e a estes seres singulares que somos nós. [...] Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento: no que, sem dúvida, não é tão diferente da Ordem clássica. [...] A filosofia do século XIX se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno” (FOUCAULT, 1981, pp.300-1).

O arquétipo filosófico de todas essas teorias metafísicas sobre ‘cultura’ e ‘personalidade’ nada mais é do que a teoria de Kant, que foi formulada segundo a forma clássica de afirmação da causalidade mediante a ‘liberdade’, afirmação que, na evolução filosófica posterior, se ramificou em várias tendências. A partir de convicção do caráter inteligível mediado pelas normas éticas, chega-se, nas relações causais empíricas, facilmente a opiniões como, por exemplo, através das normas éticas, algo do mundo das ‘coisas em si’ deve estar presente na realidade empírica, ou de que todas as mudanças no setor dos valores são, na realidade, o resultado de ‘forças criativas’ que seguem as regras causais que não são as do nosso mundo (WEBER, 1904, p.45).

Troeltsch diz que a origem das questões, já com alguma forma, vem de Rousseau e depois ganham seu desenvolvimento real em Kant; Habermas afirma que em um dos livros de Condorcet já se pode encontrar toda a problemática do desenvolvimento histórico e do homem (que será mais bem desenvolvida por Kant) e Foucault opta por não falar de Kant³⁵, preferindo desenvolver sua argumentação em outras áreas do conhecimento, no entanto sua questão central sobre *épistême moderna* é completamente calcada sobre as questões postas por Kant. Todavia, Troeltsch em sua exposição se preocupa em diferenciar o *progresso* e aquilo que seria o *desenvolvimento*, havendo a correspondência do primeiro ao positivismo e o segundo ao romantismo/idealismo alemão³⁶. Tal divisão acaba por propiciar maior riqueza para análise histórica.

Considerações Finais

Em resumo, vimos que as duas questões de pano-de-fundo desta pesquisa, a *natureza do conhecimento* e o *desenvolvimento do conhecimento*, corresponderam às ideias gerais de visão de mundo e significado da história. Também estariam em correspondência com a *natureza e desenvolvimento do conhecimento* a divisão do trabalho intelectual entre filósofos (especialmente os que faziam filosofia da história e epistemologia) e os historiadores. Vimos que a tentativa de explicação sistemática das duas questões, que se manifestou na questão da História, foi desenvolvida por quatro correntes diferentes, entre elas a escola do neokantismo de Baden. Vimos quanto o neokantismo formou o principal contexto intelectual de onde Max Weber surgiu com suas soluções interessantes aos problemas da história, assim como

³⁵ Nem explicar a passagem de uma *épistême* a outra, por ser ele um “acontecimento” e, portanto, uma conjunção de fatores que não pode ser explicado.

³⁶ O mesmo não é tão evidente para Habermas, “[...] as teorias do século XIX, culminando em Spencer, empreenderam uma revisão significativa na temática da racionalização: elas interpretaram os avanços na civilização de uma maneira Darwiniana, como desenvolvimento quasi-orgânico dos sistemas. O paradigma da interpretação da mudança cumulativa não foi mais a do progresso teórico da ciência, mas a da evolução natural das espécies. Com isto, a temática da racionalização foi transformada naquilo que é a evolução social” (HABERMAS, 1984, p.151).

Troeltsch e Habermas parecem reconhecer. Apesar do não aprofundamento em alguns conceitos centrais que apareceram brevemente aqui, creio que este panorama pode propiciar um pano de fundo para melhor localizar a abrangência e indeterminação da solução das questões principais propostos no início do trabalho.

Referências

BIEN, Guenther; EISLER, Rudolf; RITTER, Joachim [HWPh]. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* v. 2 (D-F). Basel: Schwabe & CO Verlag, 1972.

BIEN, Guenther; EISLER, Rudolf; RITTER, Joachim [HWPh]. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* v.4 (I-K). Basel: Schwabe & CO Verlag, 1976.

BIEN, Guenther; EISLER, Rudolf; RITTER, Joachim [HWPh]. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* v. 12 (W-Z). Basel: Schwabe & CO Verlag, 2005.

BURGER, Thomas. *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham: Duke University Press, 1976.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação*. São Paulo: T.A Queiroz, 1979.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

GABRIEL, Gottfried. "Truth, Value, and Truth Value. Frege's Theory of Judgement and its Historical Background", em TEXTOR, M. (org.). *Judgement and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. London: Basingstoke 2013.

_____. "Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy", em RECK, E. H. (ed). *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. v.I. Boston: Beacon Press, 1984.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

KÖHNKE, Klaus Christian. *The Rise of Neokantianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1962].

LOTZE, Hermann. *System of Philosophy: Logic*. London: Oxford University Press, 1887.

MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie*. Tübingen: Tübingen, 1929.

NERI, Hugo. *O processo de intelectualização: fundamentos para uma explicação sociológica do conhecimento*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

OAKES, Guy. *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1990.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1999 [1984].

SLUGA, Hans. *Gottlob Frege*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

SOMBART, Werner. *El Apogeo del Capitalismo*. México: Fondo de Cultura Economica, 1984.

TROELTSCH, Ernst. *Historismus und seine Probleme*. Tübingen: Tübingen, 1922.

WEBER, Max. *Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política história*. 1904.

Recebido em 24-07-2017;
Revisado em 17-04-2018;
Publicação em 15-12-2018.