

## Notas sobre o aristotelismo alemão: o caso de J.G. Droysen

Renata Sammer\*

Buscaremos aqui apontar algumas das influências mais salientes da filosofia de Aristóteles sobre o pensamento de Gustav Droysen. A sugestão de que um paralelo possa ser traçado entre os dois pensadores nos é dada pelo próprio Droysen que cita inúmeras vezes ao longo de sua teoria da História (*Historik*) passagens da obra de Aristóteles. A ética droyseana, conceito que fundamenta a sua teoria da história, de fato, inspira-se na ética aristotélica. A fórmula aristotélica, *epidosis eis auto* (a contribuição de si para si e para o seu presente), nos diz Droysen, condensa e explicita a verdadeira natureza da história. Como Droysen nos dirá ainda com frequência, a história é o movimento do mundo ético. Nos limitaremos aqui em indicar alguns pontos sob os quais parecem acordar os autores reservando para um trabalho ainda em andamento uma reflexão mais aprofundada sobre o tema. São estes: 1. A ênfase na “sabedoria prática” em detrimento da “sabedoria filosófica”; 2. A fusão entre o sujeito do conhecimento e o seu objeto (pois são os seres humanos seres sociais); 3. Certa tendência ao conservadorismo político.

Em artigo de 2002, “Edmund Burke: Natural Right and History”, Frank Ankersmit levantou a hipótese de que o historicismo alemão teria sido influenciado pela filosofia aristotélica<sup>1</sup>. Já Friedrich Meinecke apontara para as influências neoplatônicas, românticas e iluministas sem contudo indicar uma possível influência aristotélica sobre o movimento<sup>2</sup>. Ankersmit chama a atenção para o fato de que o aristotelismo alemão teria sobrevivido de maneira discreta em universidades europeias periféricas ressurgindo com o historicismo alemão durante o século XIX na Alemanha. De fato, esta hipótese coloca algumas questões importantes como, por exemplo, a questão já muito comum sobre a natureza do movimento (o que permitiria responder a questão sobre suas origens). No entanto nos absteremos de respondê-la aqui, neste breve texto, para nos concentrar sobre a hipótese que levanta Ankersmit a propósito do aristotelismo alemão.

A princípio, Ankersmit estabelece a distinção entre duas filosofias do direito natural que identifica na tradição filosófica ocidental. Embora reconheça que Aristóteles jamais tenha desenvolvido uma filosofia do direito natural, Ankersmit identifica, no que reconhece como uma “filosofia do direito natural aristotélica” certa aversão ao raciocínio abstrato e especulativo, certa afinidade à visão aristotélica de que nós, seres-humanos, somos intrinsecamente seres sociais (recusa toda teoria política que compreende o sujeito isolado do mundo), e certo conservadorismo político<sup>3</sup>. De outro lado,

a “filosofia moderna de direito natural” é vista como a tentativa de introduzir a metodologia cartesiana e racionalista no pensamento político. “É apriorística, abstrata, dedutiva, metafísica (*ruthlessly metaphysical*) e reconhece para si uma certeza quase-matemática”<sup>4</sup>. Os exemplos desta filosofia moderna citados pelo autor são o *De iure belli ac pacis* (1625) de Grotius e o *Leviathan* (1651) de Hobbes. Ao contrário da filosofia aristotélica a filosofia moderna é ao menos potencialmente revolucionária, “como a monarquia francesa viria descobrir”<sup>5</sup>.

A hipótese de Ankersmit é, afinal, a seguinte: enquanto a tradição moderna impunha-se com grande sucesso nas principais universidades e cabeças europeias, a tradição aristotélica sobreviveu em universidades periféricas, e, embora subterrânea durante os anos em que o direito natural moderno foi introduzido na Alemanha, filósofos como Christian Wolff (1679-1754), lembra, cultivaram o aristotelismo permitindo assim sua ressurreição posterior<sup>6</sup>.

Reconhecendo na filosofia aristotélica a valorização da “sabedoria prática” em detrimento da “sabedoria filosófica”, Ankersmit identifica o seu confronto com a tradição moderna cujo objetivo motor é a formulação de leis universais (daí a ênfase na “sabedoria filosófica”). Este confronto, porém, daria origem a uma “síntese” filosófica que caracteriza, além da obra do filósofo alemão mais influente entre Leibniz e Kant (o supracitado C. Wolff), a *Klugheitslehre* (doutrina da prudência) ou a *Pflichtenlehre* (doutrina dos deveres) e a *Kameralistik*, uma espécie de “doutrina dos deveres do Estado”<sup>7</sup>. Os resquícios da filosofia aristotélica na Alemanha oitocentista teriam terminado por influenciar a maneira como o historicismo relaciona história e política: “A História informará o homem político sobre a natureza e sobre os verdadeiros interesses do Estado – (...) – e será então tarefa do homem político tomar tais informações como ponto de partida para suas ações políticas presentes e futuras”<sup>8</sup>. Desta maneira, se o historicismo mantém ativos os deveres do Estado do estado e do cidadão – logo, a idéia de uma “sabedoria prática” - estes deveres são orientados pela história (“sabedoria filosófica”). Ankersmit nos diz afinal que foi apenas a ambiguidade intrínseca à ética aristotélica que determinou como lidamos com o nosso passado e como relacionamos história e política<sup>9</sup>.

- | -

A ênfase na experiência (sabedoria prática) e as ressalvas feitas à excessiva especulação filosófica (sabedoria filosófica) fazem de Droysen um herdeiro desta tradição. Droysen não abrirá mão da finalidade ou da verdade, mas o fará de maneira distinta, pondo a

ênfase na ação política e combatendo, desta maneira, a passividade que contempla as grandes forças históricas. Assim como as passagens de Aristóteles, as críticas à objetividade rankeana – que pode ser aqui compreendida como “neutralidade política” – são frequentes na *Historik*. Como fica claro em sua exposição sobre a maneira como o Homem adquire conhecimento sobre o mundo, o mundo ético é constantemente reformulado. Embora a verdade permaneça um ideal, o homem deve contentar-se com verdades relativas, alcançadas em momentos distintos, por caminhos divisados. O mundo ético portanto não é um mundo estático e perene. É antes um mundo moldado pela experiência partilhada pelos homens em seu presente.

A vontade surge assim na obra de Droysen como conceito fundamental por estabelecer a relação necessária entre o mundo ético (o mundo das representações e dos costumes) e o mundo sensível da experiência do indivíduo<sup>10</sup>. Ela encontra sua origem nas percepções mais gerais de espaço e de tempo, pois são estas percepções que permitirão que a vontade atue sobre o presente *modificando, criando* ou *mantendo* determinado aspecto de sua configuração. A formação ética (histórica) do indivíduo faz-se assim indispensável. Grandes mudanças políticas são de fato alcançadas feitas assim, sem revoluções! Se sabedoria prática e sabedoria filosófica são indissociáveis, a ênfase será dada, tanto por Aristóteles quando por Droysen sobre a sabedoria prática. Como ficam então sujeito e objeto do conhecimento? O sujeito é pré-formado por seu objeto e não deixará de intervir ativamente sobre a sua constituição.

- II -

Citando Aristóteles, Droysen lembrará que, enquanto o animal ou as plantas podem ter seus semelhantes reunidos sob um gênero comum, a qualidade capaz de reunir a humanidade sob um mesmo gênero é a história<sup>11</sup>. Pois, diferentemente do mundo animal, lembra, cada indivíduo é um resultado histórico específico.

*Em cada personalidade repete-se o mesmo processo, mas a diversidade do caráter do indivíduo não é como a das plantas, dos animais, simplesmente quantitativa, eles [os indivíduos] não são apenas simples exemplares da mesma espécie, mas cada um é uma individualidade oriunda das mesmas condições e atividades, cada um com um mundo próprio, uma história própria; Cada outro é a ele estranho e ainda semelhante, um pedaço do mundo exterior, mas simultaneamente um espelho de sua própria e íntima natureza; um é ao outro compreensível*<sup>12</sup>.

É a vivência e a fabricação comuns que possibilitam que cada época e cada indivíduo sejam morfologicamente distintos<sup>13</sup>. E é por isso que a história não pode ser definida em relação a idéias estáticas, ao belo, ao sagrado, ao poder, ao justo: “No mundo histórico não são as analogias, mas, poder-se-ia dizer, as anomalias o elemento motor”<sup>14</sup>. Na singularidade do indivíduo reside o fundamento da teoria da história que nos apresentará Droysen. É o movimento ritmado pela diversidade – pela anomalia – do mundo ético que Droysen reconhecerá como a História. Desta maneira, o indivíduo assume certa liberdade ao ser capaz de tornar-se, para além do portador de idéias, produtor de um sentido relativo, parcial, porém verdadeiro por corresponder ao momento circunstancial de seu ser. É esta inevitável parcialidade que concederá ao mundo ético o seu movimento e ao indivíduo a possibilidade de ser um novo começo, o “ponto intermediário de um novo mundo”<sup>15</sup>. Este movimento segundo o qual o passado nos forma nos concedendo assim a consciência histórica necessária à ação caracteriza ainda a própria concepção droyseana de *Bildung*.

Se “cada indivíduo é um resultado histórico” (*historisches Ergebnis*), como nos lembra Droysen com frequência, a sua história se inicia desde cedo. Suas experiências mais remotas o formam, assim como o formam as experiências progressas de seus antepassados que podem ainda ser sentidas em seu presente<sup>16</sup>. A língua que aprenderá a falar, as roupas que se habituará a usar, os alimentos com os quais saciará a sua fome, a rotina que lhe imporá uma educação formal e a própria educação formal fazem parte da *Bildung*, da formação do indivíduo. Cada indivíduo é o resultado de sua família, de seu povo, de seu tempo, das circunstâncias que encontra já ao nascer de modo que “ele está na História e a História está nele”<sup>17</sup>. A *Bildung* é portando de natureza histórica, nos diz Droysen, e é por isso que cita com aprovação o termo antigo *humanitas*. “O conteúdo da história é a *humanitas* em constante devir (*werdende humanitas*), a *Bildung* em constante devir (*werdende Bildung*)”<sup>18</sup>.

Para além de uma cultura formativa, a *Bildung* droyseana encontra-se em movimento constante. Se a minha formação depende da minha família, da minha cidade ou do povoado onde nasci, ela depende da habilidade de certos Homens de se organizar em família, cidade ou povoado. “O indivíduo não é um átomo da humanidade, uma molécula que repete-se infinitamente, ele é parte da família, do Estado, do povo, de uma crença...”<sup>19</sup>. A *Bildung* exige portando que adentre certo grupamento humano ao nascer. Quando Aristóteles refere-se aos seus oponentes que desafiam o princípio da não-contradição (predicados contraditórios não podem estar relacionados

simultaneamente ao mesmo sujeito), ele nota que os que pedem tal demonstração o fazem por *apaideusia*<sup>20</sup>. Nem estupidez, nem ignorância, *apaideusia* é ausência de *paideia*. É, por exemplo, a condição das Cíclopes, criaturas humanóides que vivem em isolamento, distantes de qualquer comunidade ou agrupamento humano. “Não possuem assembléias para tomar decisões, nem convenções que as relacione, habitam o topo das mais altas montanhas... e não se preocupam umas com as outras”<sup>21</sup>. É nesta vivência comum proporcionada pelas comunidades humanas que Droysen reconhecerá o mundo ético em constante devir. A *Bildung*, de fato, jamais é estática, ela mantém-se “inconclusiva e potencialmente ativa”<sup>22</sup>. A liberdade caracteriza assim a *Bildung* droyseana, pois ela exige que o Homem reconheça o lugar que ocupa e que tome partido. É este afinal o projeto de Droysen: “Nossa ciência deveria poder dizer: Este é, ó Humanidade, o resultado do teu trabalho até aqui; e para o indivíduo: nesta sucessão você entra”<sup>23</sup>. Já Aristóteles lembraria na *Política* que “todos os povos buscam não o caminho de seus ancestrais, mas o bem”<sup>24</sup>. Em ambos os casos, as diferentes tradições contribuem para um mesmo projeto: “outorgar aos homens pela compreensão de seu funcionamento um guia para as suas escolhas em qualquer comunidade humana”<sup>25</sup>. Droysen termina assim por reconciliar ética e história: “O trabalho da história permite ao homem reconhecer ‘no suor de seu rosto’ aquilo que ele é por suas aptidões naturais e, ao tornar-se o que é, ao passar a se reconhecer; ele faz do *genus homo* o ser humano histórico, ou seja, ético”<sup>26</sup>.

- III -

Droysen reconhecerá na natureza físico-espiritual do ser humano, na sua habilidade em reconhecer não apenas gritos de pavor e amores incondicionais (*Affenliebe*), mas também marcas deixadas pelas mãos e pelos espíritos humanos, a base para a constituição do que virá a reconhecer como o mundo ético. Contudo, a participação ativa do indivíduo em formação sobre o próprio mundo que o forma faz com que a *Bildung* seja ilimitada e, portanto, com que a verdade seja inalcançável. Droysen resolverá a questão reconhecendo na verdade que somos hoje capazes de produzir, seja ela parcial e subsumida a determinado ponto de vista, a verdade que, de fato, procuramos. A investigação sobre as muitas verdades preteridas só será completa quando for capaz de manifestar o meu ponto de vista, indicar o que me parece hoje ser a verdade. De forma semelhante os alunos de Aristóteles eram convidados a colocar seus sentimentos no julgamento das ações e vidas humanas para alcançar

deliberações *mais* (e não *menos*) racionais<sup>27</sup>, “pois todos tem algo individual para contribuir para a verdade”<sup>28</sup>. A parcialidade incorporada pelo historiador que dirige-se ao passado garante afinal que suas considerações sejam mais próximas da verdade. É o reconhecimento que a verdade só pode ser alcançada pela prática, pela experiência do indivíduo no mundo, que concede a esta filosofia avessa a idéias demasiado abstratas e generalizantes certo aspecto conservador. Não se trata de um conservadorismo nostálgico, mas, antes, de uma recusa da exaltação revolucionária.

Para Aristóteles, nota M. Nussbaum “emoções não são forças animais cegas, mas partes inteligentes e discriminantes da personalidade, próximas a certas opiniões (*beliefs*) e, portanto sensíveis a modificações cognitivas”<sup>29</sup>. Pelo cultivo das emoções pode-se alcançar a ação virtuosa<sup>30</sup>. É por isso que a formação de seus alunos, não buscará extirpar-lhes as emoções, mas modificá-las ou ainda cultivá-las. Para nós modernos, emoções relacionam-se ao que em nós manifesta-se “irracionalmente”, nos lembram que somos afinal animais ou ainda que fomos um dia crianças. A habilidade em considerá-las racionalmente nos parece “adulta”, “madura” e “propriamente cultivada”<sup>31</sup>. Ao contrário, a filosofia aristotélica, “ao invés de uma simples dicotomia entre o emocional e o (normativo) racional, temos uma situação na qual todas as emoções são de certa forma ‘racionais’ em sentido descritivo – todas são de certa forma cognitivas e baseadas em opiniões (*beliefs*) – e elas podem então ser estimadas, como o são as opiniões, segundo seu status normativo”<sup>32</sup>.

Droysen não nos fala diretamente de emoções, nem tampouco menciona a análise que Aristóteles lhes emprestaria. O que me parece contudo digno de nota, é que ao colocar as emoções como resultantes de uma determinada opinião, Aristóteles afina-se aqui a Droysen (ou vice-versa) ao reconhecer no exercício das emoções (parcialidade) um caminho para a esfera do mundo ético (ou mundo dos costumes, das “opiniões”). Se parcialidade e emoção podem ser compreendidas paralelamente é uma questão relevante e deve ser colocada. Mas, sem buscar responder tal questão definitivamente, lembro que o indivíduo que Droysen reconhecerá sendo formado desde o nascimento, que aprenderá em sua família e em sua vizinhança não apenas uma linguagem, mas também o amor, aprenderá a temer os deuses dos trovões ou as revoluções, a agradecer uma refeição recebida com fome, e que deverá posteriormente manifestar a sua opinião, inserir-se ativamente no curso da história, termina por ter como característica própria “emoções” distintas dos Homens de outros tempos. O projeto político por trás desta definição do ser-humano me parece claro: para homens absolutamente distintos e fundamentalmente livres não há

contrato ou direito que possa permanecer naturalmente irrevogável. Vale a pena citar aqui a célebre passagem de Droysen onde o autor elogia a parcialidade do historiador: “Eu não quero mais (e nem menos) do que expor a verdade relativa de meu ponto de vista. Quero mostrar como minha pátria, minhas convicções religiosas e políticas e meu tempo me permitiram tê-lo. O historiador precisa ter a coragem de admitir tais limitações, pois o limitado e o específico valem mais e são mais ricos do que o geral. A imparcialidade objetiva, (...), é desumana. Humano é antes, ser parcial”<sup>33</sup>.

Ao nos dizer que o mundo ético move-se incessantemente, Droysen nos diz de fato que podemos alcançar, através do exercício de nossa parcialidade, verdadeira liberdade. Contudo, tal liberdade depende de uma educada visão sobre a história, i.e., de uma correta consideração do mundo ético. É importante portanto agir, como os alunos de Aristóteles na direção de suas emoções que, corretamente avaliadas, nos conduzem à verdade ética. Esta verdade porém não é dogmática, é a verdade de cada um e de todos os Homens, é a verdade que se apura, que busca um fim mas que compreende estar em trajetória o seu fundamento. É por isso que o movimento do mundo ético está na *anomalía*, nos diz Droysen. Isto é, a compreensão histórica nos permite relativizar verdades absolutas, mas, ao fazê-lo, não nos conduz necessariamente ao relativismo extremo que faz duvidarem os Homens da validade de seus atos mais banais. A relativização da verdade implica antes, seguindo o ensinamento de Aristóteles, que uma verdade mais cultivada pode vir a ser alcançada, e assim sucessivamente. Já no início de sua “Ética a Nicômaco”, Aristóteles ensina como lidar com a tradição. Ao dar início à crítica que faz a Platão, diz ser “desejável examinarmos a noção de um *bem universal* e repassar as dificuldades que ela acarreta, embora tal investigação seja penosa devido à amizade que temos pelos autores da *Teoria das Formas* (ou *Idéias, eidos*). E ainda assim talvez pareceria desejável e, com efeito, pareceria ser obrigatório, especialmente a um filósofo, sacrificar mesmo os seus vínculos pessoais mais estreitos em defesa da verdade. Ambos nos são caros, contudo é nosso dever preferir a verdade”<sup>34</sup>. Desta maneira Aristóteles não apenas encoraja o criticismo a Platão, mas encoraja que a busca pela verdade esteja acima da autoridade de um grande mestre (ou de uma forte amizade) encorajando desta maneira seus estudantes também a criticar-lhe sem medo<sup>35</sup>.

A filosofia da história que Droysen nos apresenta como ética busca igualmente lidar com verdades parciais, formar indivíduos e instigar a discussão pública para que, afinal, viva-se em uma cidade mais sã. Ao buscar na filosofia de Aristóteles inspiração para o seu

*Organon* dedicado à história, Droysen põe em evidência o problema do conhecimento histórico moderno (historismo).

O *Organon* de Droysen pode ainda ser compreendido como um manual de política, como um tratado de ética voltado ao debate público. A *Historik* contudo é uma obra teórica, voltada para a definição de uma disciplina particular que, reconhecida como história, deveria ter seus fundamentos reformulados. Ética e História se confundem com frequência ao longo da obra de Droysen, ético é o mundo histórico e histórico é o mundo ético, também o gênero humano pode ser definido como histórico ou ainda como ético. As forças que movem a história são forças éticas e o cosmos do mundo ético constitui o campo do historiador.

O que Droysen parece nos dizer aqui, ao chamar a atenção para as específicas individualidades (e não apenas para o particular) é nos apresentar uma teoria política inspirada em Aristóteles voltada para a ética onde o exercício da vontade, da responsabilidade e da liberdade funciona como motor da história. Diferente das doutrinas dos séculos XVII e XVIII fundadas na idéia de um contrato social que pressupõe a igualdade entre os seres humanos, a ética Droyseana pressupõe que os Homens são dessemelhantes. E é justamente esta dessemelhança que mantém o mundo ético em movimento. “Cada Homem é um sujeito ético, apenas assim ele é Homem. Ele deve construir para si o mundo ético”<sup>36</sup> A consideração desta dessemelhança não deve estimular os homens a buscar a equidade. Ao contrário, a consideração da desigualdade considera que um mundo mais justo possa ser construído sem que seja necessária a adoção do dogmatismo revolucionário. Substituir uma lei geral por outra seria afinal, continuar a ignorar os pressupostos da “sabedoria prática” dando demasiada importância à “sabedoria filosófica”. Aqui encontramos mais um ponto comum entre os dois pensadores, o conservadorismo político. Se o cultivo das emoções alcançam as opiniões, é possível veicular através de uma própria educação ética uma nova situação política. “Revolução ou Reação, o mesmo fanatismo a-histórico celebra aqui a sua orgia”<sup>37</sup>, nos diz Droysen. O argumento é interessante, pois pressupõe que revoluções são a-históricas enquanto nos leva a pensar que uma compreensiva consideração da história, de seu verdadeiro conteúdo ético, nos garante um mundo sem dogmas, apenas humano, complexamente diverso, ético enfim.

### **Notas de Referência**

- \* Mestranda do Programa de Pós-Graduação de História Social da Cultura da Pontifícia Católica do Rio de Janeiro (PUC), orientada pelo Professor Doutor Luiz de França Costa Lima Filho. Contato: renatasammer@mac.com Bolsista CAPES.
- 1 ANKERSMIT, F., „Edmund Burke: Natural Right and History“ in *Political Representation*, Stanford: University Press, 2002, pp. 35-59.
- 2 MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis*, México: Fondo de Cultura Econômica, 1982, p. 10.
- 3 ANKERSMIT, F., *Op. cit.*, p. 51.
- 4 ANKERSMIT, F., *Op. cit.*, pp. 50-51.
- 5 ANKERSMIT, F., *Op. cit.*, p. 51.
- 6 *Idem, Ibidem.*
- 7 *Idem*, p. 57.
- 8 *Idem*, p. 58.
- 9 *Idem*, p. 59.
- 10 DROYSEN, J. G., *Historik* (éd. P. Leyh), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1977, p. 441.
- 11 *Idem*, p. 16-17.
- 12 *Idem*, p. 24.
- 13 *Idem*, p. 20.
- 14 *Idem*, p. 21.
- 15 *Idem*, p. 23.
- 16 *Idem*, p. 407.
- 17 *Idem*, p. 14.
- 18 *Idem, Ibidem.*
- 19 *Idem*, p. 438.
- 20 NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge: University Press, 1986, p. 252 e 254.
- 21 EURÍPEDES, *Cycl.*, 493; HOMERO., *Od.* IX 112-12 *apud* NUSSBAUM, M., *Op. cit.*, p. 252.
- 22 “Somente a caracterização do objeto/evento histórico em Droysen tornará possível a compreensão de que a *Bildung* é inconclusiva, e, portanto, potencialmente ativa.”, CALDAS, P.S.P., “O limite do historicismo: Johann Gustav Droysen e a importância do conceito de *Bildung* na consciência histórica alemã do século XIX” in *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 29, pp. 149.
- 23 DROYSEN, J. G., *Op. cit.*, p. 62.
- 24 Aristóteles, *Pol.* 1269a3-4 *apud* M. Nussbaum, *Op. cit.*, p. 57.
- 25 NUSSBAUM, M., *Op. cit.*, p. 57.
- 26 DROYSEN, J. G., *Manual de Teoria da História*, Petrópolis: Vozes, 2009, p. 64.
- 27 NUSSBAUM, M., *Op. cit.*, 1986, p.97.
- 28 ARISTÓTELES, *EE* 121b1-2; seção V *apud* NUSSBAUM, M., *Op. cit.*, p. 58.
- 29 NUSSBAUM, M., *Op. cit.*, p. 78.
- 30 *Idem, Ibidem.*

<sup>31</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>32</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>33</sup> DROYSEN, J.G., *Op. cit.*, p. 236.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Bauru: Edipro, 2009, (1096a 11 ff) p. 44.

<sup>35</sup> Cf. NUSSBAUM, M., *Op. cit.*, p. 74-75.

<sup>36</sup> DROYSEN, J.G., *Op. cit.*, p. 441.

<sup>37</sup> DROYSEN, J. G., *Op. cit.*, p. 268.