

O pós-idealismo alemão e a crise da filosofia

The german post-idealism and the crisis of the philosophy

Fernando J. S. Monteiro *

recebido: 01/2013
aprovado: 03/2013

Resumo: O texto discorre, a partir de H. Schnädelbach, acerca da crise instaurada na filosofia após a morte de Hegel, e, destarte, o descrédito no Idealismo Absoluto. O surgimento desta vertente antiidealista vem provocar intensas transformações no conceito de história. Tem origem o historicismo, onde a própria razão reduz-se à história. Paralelamente ao historicismo, o desenvolvimento das ciências, graças também a uma transformação conceitual, passa a fazer oposição à filosofia, e tenta até mesmo absorvê-la. O “fanatismo” científico faz, da ciência mesma, uma ciência empírica e eminentemente verificacionista. Este empirismo científico acaba por incorporar a dinamicidade da vida social, levando à ciência o status de utilitarismo. O texto, enfim, acaba por narrar uma odisséia filosófica a partir do século XIX.

Palavras-chaves: filosofia, historicismo, ciência, idealismo.

Abstract: The text to talk, to arise from H. Schnädelbach, about of crisis establish in philosophy after Hegel's death, and therefore, the disbelief in Absolute Idealism. This ant idealist slope comes to cause intense change in concept of history. Has origin the historicism, which the reason reduced at history. Same way, the development of sciences, also on account of one concept transformation, begins to make opposition at philosophy, and try his absorb. The scientific “fanaticism” makes the science in self an empiric science and eminently checking. This scientific empiric to lead the science incorporates the dynamicity of social life, guiding to science the status of usefulness. The text, finally, to end by to narrate a philosopher odyssey starts in XIX century.

Key-words: philosophy, historicism, science, idealism.

* Mestre em Filosofia – UFPB. Email: fjmonteiro@ig.com.br

O início do século XIX foi marcado por grandes sistemas filosóficos, a exemplos de Fichte, Schelling e Hegel. Com a morte de Hegel, em 1831, pode-se dizer que houve uma dissolução, ou talvez uma fragmentação dos sistemas. Nem mesmo Schelling, que substituiu Hegel na Universidade de Berlim, ao expor sua filosofia positiva, conseguiu impedir tal degradação. A filosofia de Hegel, mais especificamente, experimentou um revés provocado não só pelos adversários, mas também por seguidores – a esquerda hegeliana. Contudo, o pensamento hegeliano continuou a servir de referencial e de manancial aos que o sucederam, destarte, é válido falar numa “superação” do sistema hegeliano.

O conceito de sistema envolve partes coordenadas que apontam para uma unidade, harmonia. O sistema tem a pretensão de interpretar o mundo em sua totalidade; trata-se, antes de qualquer coisa, de um idealismo absoluto, idealismo este que limita, determina. É justamente contra essa determinação sistemática que vem se opor o pensamento contemporâneo. A contemporaneidade assimilou então um viés não-idealista, isto é, ser contemporâneo é ser antiidealista.

O emancipar-se da tutela do idealismo só foi possível com a transformação dos conceitos de história e ciência. Conceitos como o de sistema filosófico foi absorvido pelo conceito de ciência, e o de filosofia da história passou a estar vinculado à ciência histórica. Foi a ciência histórica que deu início a batalha contra o idealismo, constituindo-se numa primeira força cultural ao assumir o papel até então desempenhado exclusivamente pela filosofia. Esta cultura histórica e sua respectiva consciência, em face da busca de uma explicação científica de fatos que a filosofia em crise mostrava-se inapta a fazê-lo, tornou-se paradigmática. “La historia es el medio en el que la humanidad se desarrolla y toma conciencia de sí misma” (DROYSEN apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 48).

Desembocamos assim num tipo de historicismo, que se

opunha ou tentava superar o historicismo expresso por Hegel. Ora, o historicismo hegeliano, o idealismo romântico, supunha a coincidência entre finito e infinito, entre o mundo e Deus. A história seria, portanto, a realização de Deus, ou seja, história e Espírito Absoluto se confundiam. Já o historicismo advindo da consciência histórica considerava todas as formas de civilização e fatos como produtos históricos, submetidos a critérios históricos apartados totalmente de qualquer dogmatismo. Portanto, faz-se mister percorrer de modo breve acerca dos três conceitos de historicismo. 1 – historicismo como uma reunião de materiais, sem qualquer critério seletivo, mas que alimentava a pretensão de uma objetividade científica. 2 – historicismo como um relativismo histórico, isto é, reclama a si as condições históricas, e a seu crivo a variedade natural de fenômenos culturais. Na verdade, a reunião não-criteriosa de dados (historicismo 1) conferia grande poder a o relativismo histórico. O relativismo passou a caracterizar uma cultura que se auto-intitulava “científica”. 3 – historicismo como culturalismo, isto é, um historicismo que observa, procura entender, interpretar e explicar a totalidade dos fenômenos culturais desde sua historicidade. Esta é, evidentemente, uma postura antinaturalista, pois entende que o que diz respeito à vida humana é fruto da ação humana; a história passa a ser considerada como desenvolvimento natural. “Lo que ilumina nuestro camino es sólo aquello que el espíritu y la mano del hombre han tocado y dado forma, la huella de lo humano” (DROYSEN apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 51). Este tipo de historicismo foi desenvolvido para responder a crítica do Iluminismo, no que se referia a uma “razão inalterável e elevada à suprema categoria”, o que não serviu de empecilho para que o historicismo conquistasse lugar de destaque na primeira metade do século XIX.

É pertinente ressaltar que o pensamento histórico de cunho culturalista já estava presente no decorrer do século XVIII, e, de alguma forma aliava-se ao Iluminismo. O

historicismo compunha a corrente iluminista, e isso na medida em que fazia uso de argumentos iluministas contra as posições anti-históricas que colocavam em check o próprio Iluminismo. Essa atitude de algum modo criticava o próprio Iluminismo, mas não chegou a ser considerado um movimento oposicionista. O historicismo aliado ao Iluminismo experimentou seu apogeu.

El mayor logro del historicismo fue afirmar la historicidad del hombre y de la historia, adelantando la concepción moderna y liberando a la ciencia histórica de ciertos modelos de desarrollo aplicados a su estudio, que se revelaran rotundamente ahistóricos (SCHNÄDELBACH, 1983, p 53).

A razão humana passa a ser interpretada em sua historicidade e torna-se parte integrante do processo histórico. Outro argumento contundente e de natureza exemplarmente iluminista foi “la afirmación de que sólo aquello cuyo origen nos es completamente desconocido se puede considerar fuera de la história” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 53). Isso implica em abjurar da crença de um modelo supra-histórico. Com o homem historicizado, a razão também foi reduzida à história, ou seja, torna-se consciência de caráter reflexivo que, enquanto historicamente formada, entende a si mesma como parte integrante da história.

De início o reducionismo histórico mascarou-se, passou despercebido, e isso deveu-se ao fato da história ter assumido um fundamento normativo, fundamento este que, formulado em termos científicos, a investiu até mesmo da prerrogativa da judicatura. O que nos salta aos olhos neste ponto é a história ter assumido o “status” do Absoluto, cargo anteriormente empossado pela razão, mas que foi forçada a capitular em face da acirrada crítica imposta pela história mesma. Nesta fase, com o papel normativo conferido à história, a filosofia prática cedia, quase que imperceptivelmente, seu espaço a outras ciências historicamente orientadas. Tudo se torna produto da história. A cultura passa a ser história, e com isso a metafísica – a filosofia – perde sua liberdade.

Com o relativismo, ficamos reféns de um retorno involuntário ao estágio natural, ou seja, à barbárie. Por mais que o discurso quisesse relacionar ética e história, como Droysen o fez, o incipiente marxismo, tendo como premissa a força normativa da história, fracassa na tentativa de viabilizá-lo.

En la medida en que, incluso hoy, y tal como ha mantenido Kaustky, el marxismo sigue considerando innecesario la ética normativa, y cree poder reemplazarla por, o al menos fundarla en, una teoría social, se revela una forma cristalizada de la primera fase del historicismo, en la que ya hubo un intento de oposición a los revisionistas, mediante la restauración de los principios de la Ilustración historicista.

Y el hecho de que los revisionistas de la Segunda Internacional acusaran la falta de una ética en la estructura de la visión marxista del mundo, y se dispusieran a llenar el vacío volviendo a Kant, indica hasta qué punto fueran concientes del relativismo histórico que caracteriza la segunda fase del historicismo. Es decir, de la imposibilidad de asociar cualquier forma normativa al mandato de objetividad. (único principio insoslayable en el seno de una cultura científica) (SCHNÄDELBACH, 1983, p 56)

Max Weber faz grande contribuição neste ponto ao discorrer sobre juízos de valor nas ciências sociais. E Schnädelbach acrescenta:

La “honestidad intelectual”, tal como él la entiende, requiere la aceptación de una historia que se sirve de medios científicos y no implica directrices de sentido o acción, que supondrían una forma de proyección o de *petitio principii*, y estarían encubriendo, por tanto, bien una actitud deshonestas, bien un despliegue inconsciente de ideas subjetivas disfrazadas de ciencia (SCHNÄDELBACH, 1983, p 56).

Os valores objetivos que induziram a uma crença nada criteriosa na cultura histórica, acabaram por se revelar como valores simplesmente subjetivos, isto é, interesses subjetivos amesquinham a história que alimentava a pretensão de

ciência.

E teve início a crise do historicismo. Mas é relevante observar que muito embora a história tenha conquistado o lugar da filosofia, esta contribuiu para o desenvolvimento daquela, pois no momento em que uma disciplina qualquer pensa a si mesma, adota a filosofia como fundamento. Esse é o pequeno detalhe que fará a grande diferença, pois quando o historicismo acusar sua crise, permitirá à filosofia acadêmica sua recuperação.

História

Discorreremos de modo breve sobre a odisséia da filosofia, seu descrédito, a impulsão da história até culminar igualmente em crise. Daqui por diante, vamos procurar observar mais detidamente o desenvolvimento da questão.

O surgimento do problema advém, como já foi abordado, da total descrença na filosofia enquanto sistema, e, por conseguinte, no Idealismo Absoluto difundido pelo pensamento hegeliano. Faz-se necessária uma mudança significativa de conceitos. A filosofia da história passa a ser entendida como uma forma de idealismo, mas que se afasta sobremaneira do pensamento de Hegel, em sua pretensão de realizar uma síntese absoluta entre o histórico e o sistemático.

Foi Jacob Burckhardt, membro da Escola Histórica, quem primeiro declarou sua renúncia ao sistemático, instando para que a história não fosse apreendida linearmente, pautada no encadeamento de uma síntese, mas antes que fosse observada por cortes transversais. Segundo Burckhardt, furtando-se a uma filosofia da história, entende que o estudo linear da história seria igual a “...un centauro, es decir, una contradictio in adjecto; pues la historia, el coordinar, no es filosofía, y la filosofía, es decir, el subordinar, no es historia” (BURCKHARDT apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 58).

Burckhardt nega que a história universal seja governada pela razão; a filosofia histórica, por sua vez, seria uma espécie de teodicéia. Ele não aceita igualmente uma finalidade na história, afinal o telos foi introduzido na história pela religião judaico-cristã. Ao recusar a subordinação da história, tanto Burckhardt quanto a Escola Histórica negam o caráter teleológico do processo histórico e excluem qualquer a priori. Com isso a história não estaria submetida a nenhuma hierarquia de valores, nem fica reduzida a uma “coleção de exemplos”, para usar uma expressão de Savigny. Tanto os “cortes transversais” de Burckhardt, quanto a pergunta da Escola Histórica apontavam para um mesmo alvo, seja ele, a observação e compreensão do desenvolvimento das coisas. Com a ampliação dos conceitos de observação e compreensão, a história fez-se próxima das ciências naturais. Todavia, no emprego dos “cortes transversais” e ao pinçar determinado “material” de seu contexto para analisá-lo sob qualquer ponto de vista, há sempre o risco de incorrer em subjetivismo; o mesmo subjetivismo que motivara as acusações de Burckhardt e da Escola Histórica à concepção hegeliana. Para Hegel, a objetividade da Escola, garantida pelo método da análise crítica e desenvolvido no horizonte filológico, não passava de mero subjetivismo, pois os pontos de vista não eram extraídos da matéria e sim de métodos de interpretação e exposição do material. Em “A Razão na História” diz-nos Hegel: “El elemento extraordinário que podemos, más aún, debemos, encontrar en ellos (textos históricos) no es el material en si, sino la sagacidad del historiador en su esfuerzo por extraer de los textos un sentido (...)” (HEGEL apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 60).

Essa polêmica, apesar de afetar o conhecimento científico, era somente um aspecto. Hegel, de certa forma, estava envolvido na corrente historicista, pois que seu discípulo Droysen introduzira seu pensamento na Escola. “Para Hegel, como para la Escuela, historia es espíritu o, lo que es igual, un

terreno de la realidad, de la acción conciente y de la individualidad creadora, y por eso mismo es inteligible para el individuo” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 61). Poder-se-ia dizer que o ponto de atrito entre Hegel e a Escola Histórica baseava-se na ênfase com que esta tratava as questões da individualidade e da liberdade. Para a Escola, o método adequado era a observação e a coordenação; subordinação e qualquer envolvimento com um a priori reduziriam o individual ao geral, e essa explicação absoluta anularia a liberdade. A visão da história como espírito objetivo, comum às partes envolvidas na polêmica, acaba por limitar o próprio conhecimento histórico.

En este contexto, “objetivo” no sólo significa que el objeto del conocimiento histórico, por ser espiritual, posee objetividad en sí mismo, sino que la historia tiene una relación predeterminada con el sujeto del conocimiento. Predeterminación quiere decir, en primer lugar, que el conocimiento de la historia se produce en determinadas condiciones históricas y es, por tanto, limitado: la conciencia histórica, descrita en estos términos, es conciencia finita, no absoluta (SCHNÄDELBACH, 1983, p 62).

Este sentimento de finitude veio ampliar o método da observação e desenvolver o conceito de história como indagação. “(...) la conciencia histórica cuando es finita no puede abarcar la historia como un todo, de una sola vez, puede sólo acercarse a ella mediante pasos finitos” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 62). A objetividade, ao se tornar força normativa do historicismo e se impor ao individual, levou a história, enquanto espírito objetivo, a se fazer sinônimo da história das individualidades; individualidades múltiplas inseridas num espaço histórico que teriam a significação de um universal. Enfim, uma totalidade histórica. A história, portanto, ganha vida. Contudo, essa obstinação em colocar o indivíduo como base da totalidade histórica, o que seria a sustentação de um conceito universal, arrisca-se a romper a unidade desse “organismo coletivo”, porquanto o individual poder recusar-se

em aderir ao cunho universalista, o que fatalmente conduziria ao relativismo e ao ceticismo. Schnädelbach pode esclarecer melhor a relação do indivíduo com o universal.

El universal no se inventa, no es una construcción arbitraria, es aquello que hace posible la síntesis unitaria dentro de la abundancia de individualidades históricas y que facilita, al mismo tiempo, la comprensión de su individualidad. Quien, conscientemente, se coloca a si mismo en el lugar de este universal extrae del caos de la multiplicidad histórica alguna forma de conocimiento, ya que se sitúa en aquella perspectiva de la que, en última instancia, depende, y, al mismo tiempo se llega a conocer a sí mismo como elemento integrante de ese universal (1983, p 64).

Pode-se perceber que, tanto Hegel quanto a Escola Histórica não apresentam diferenças essenciais epistemológicas quanto à formação do conceito universal objetivo a partir do individual. O cerne da polêmica é como introduzir o universal na ciência. Hegel entende que o Idealismo Absoluto, a unidade de ser e saber, o sistema enfim, é a única probabilidade para o estudo da história, o que seus êmulos replicavam acusando este mesmo sistema de um conjunto de suposições arbitrárias que não se coadunavam aos métodos da ciência histórica. A história, à medida que abrange o historicamente objetivo também envolve o sujeito desse conhecimento: é a noção de consciência histórica. Os opositores de Hegel também estavam convictos de que a história encerrava valores, sentidos e normatividades, mas colocavam-se abertamente contra a idéia absoluta, pois a diziam eivada de convicções religiosas, artigos de fé, e não de objetos científicos. Não obstante, ao rejeitarem a totalidade como método da análise histórica, cavavam uma trincheira cada vez maior entre ciência histórica e filosofia.

Cuando lo universal histórico deja de ser científicamente inteligible para convertirse en algo mucho más vago, ‘allana el terreno a lo empírico’ y, por tanto, ya no es necesario relacionar cada uno de los individuales con la totalidad para su

comprensión, es más, estrictamente, resulta imposible establecer relación alguna con esa totalidad (teniendo en cuenta la diferencia metodológica que existe entre la garantía científica que ofrece el empirismo a través del universal histórico) Así, la historia se independiza cada vez más de la filosofía histórica y lo universal objetivo se revela innecesario (SCHNÄDELBACH, 1983, p 66).

A história então se torna um conjunto de fatos singulares acerca dos quais não cabe qualquer interpretação, pois caso contrário sofreria a acusação de subjetivismo. O pensamento de ambos, Hegel e a Escola, ficam reduzidos ao empenho e conhecimento do historiador, e isso não satisfaz a exigência da ciência. Como a história se mostrou inapta em fornecer respostas diante de exigências científicas, afloraram outros saberes que tinham a pretensão de fundamentar cientificamente a própria história, o que no entender dos defensores da Escola, levaria à destruição o caráter histórico. Essa “pulverização” do caráter histórico fez com que membros da Escola mergulhassem a fundo na busca de uma unidade; unidade esta que garantisse a identidade da história. Logo, fez-se mister uma sistematização, e essa sistematização revelou-se como problema científico. A ciência histórica, em sua cabal incapacidade de desenvolver seus métodos, foi obrigada a retornar ao conceito de filosofia da história, só que como “Crítica da Razão Histórica”, pois que só o caminho da crítica parecia viável para a filosofia. Este afã de redesenhar uma unidade histórica através da filosofia da história resultou numa tendência em querer reduzir a filosofia à teoria do conhecimento. Mas como fugir do “fantasma” da metafísica? A doutrina do conhecimento histórico continuava presente, ou pelo menos implícita em circunstâncias que implicava uma prévia concepção do objeto. Fazia-se imperioso, portanto, sistematizar os métodos da ciência histórica, estabelecer questões de cunho epistemológico para fundamentar a ciência histórica, mas mantendo-a distante do “impuro” hegelianismo.

Além de defender a ciência histórica, a Escola pretendia

também defender o conjunto das ciências do Espírito. Geisteswissenschaften. Entre os historiadores instalou-se um forte impulso à reflexão epistemológica, o que tornou possível uma nítida demarcação entre ciência histórica e as demais ciências naturais, deixando de lado a necessidade de diferenciar-se da filosofia, até porque a filosofia já não representava qualquer obstáculo, haja vista a depreciação em que jazia. O vazio deixado pela filosofia foi preenchido pelas ciências naturais.

Como já foi dito alhures, a exigência científica, que rogava por uma sistematização dos métodos da ciência histórica, encontrou sua solução na própria filosofia da história, enquanto epistemologia. A primeira tentativa de pensar o método dentro da Escola Histórica foi levado a efeito por Droysen, ao declarar que o desenvolvimento da uma filosofia inerente a história: a Histórica!

La histórica no es una enciclopedia de las ciencias históricas, ni una filosofía (o una teología) de la historia, tampoco es una física del mundo histórico y mucho menos una poética de la historiografía, por el contrario, debe aspirar a convertirse en el ‘canon’ del pensamiento histórico y de la indagación (DROYSEN apud SCHNÄDELBACH, 1983, P 69).

A proposição fundamental de seu método é: “la esencia de um método histórico es comprender indagando” (DROYSEN apud SCHNÄNELBACH, 1983, p 70). É pertinente lembrar que o “indagar” de Droysen está ligado diretamente ao empírico. “El método da le indagación histórica viene determinado por el carácter morfológico de su material” (DROYSEN apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 70). Droysen não entende a investigação filosófica da história como ontologia, pois parte do conhecimento do objeto e despreza o objeto do conhecimento. “La historia no pertenece al terreno del ser, es una categoría en el sentido kantiano de la palabra” (DROYSEN apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 70). E para um melhor esclarecimento: “La indagación histórica reflexiona sobre el

hecho de que incluso los contenidos de nuestro yo están mediatizados, son algo que deviene, son un resultado histórico” (DROYSEN apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 70).

Pelo exposto, percebemos que Droysen dá um duplo sentido a história, seja como categoria, seja como condição de conhecimento do próprio sujeito. Droysen faz da história um amálgama de filosofia transcendental e ontologia, o que de certo modo confere segurança ao Iluminismo historicista, pois o sujeito integra o princípio de historicidade. Daí em diante, a relação sujeito-objeto, dentro da história, passa a ser analisada pela estratégia hermenêutica.

Dilthey deu prosseguimento ao trabalho hermenêutico de Droysen, se bem que o criticou pela ausência de fundamentação filosófica.

Por “fundamentación filosófica” Dilthey entendió una variante psicologista del programa kantiano, una aproximación al conocimiento histórico a través del “análisis de los hechos de la conciencia” con el aspecto analítico de la “crítica de la razón histórica” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 72).

Dilthey não encontra vínculo algum entre razão e história, não obstante afirma a “historicidade da razão”. Sua “crítica da razão histórica” estava bem distante do empirismo, haja vista o comentário:

En las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume e Kant, no circula sangre auténtica, sino un jugo licuado de la razón, en tanto mera actividad intelectual. Pero, él haberme ocupado histórica e psicológicamente del hombre en su totalidad me ha llevado a colocar en la base del saber y la expresión de este ser en la multiplicidad de sus potencias, voluntas, sentimiento e imaginación (DILTHEY apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 72).

Há em Dilthey uma preocupação no sentido de que a filosofia seja capaz de envolver o homem em sua totalidade, que o contemple psicológica e historicamente. Sua tese central assevera que a exigência vital, a expressão e o compreender

devem servir de fundamento às ciências do espírito. Esta tríade é basilar para explicar todo processo de auto-interpretação da vida.

De início podemos perceber que expressão e compreender derivam da experiência total (erleben); são dela refêns. A derivação Erlebnisse – vivência, experiência – é usada por Edmund Husserl em “Investigações Lógicas”, mais especificamente na 5ª Investigação – “Estados de Consciência e seus Conteúdos”. Husserl, ao desenvolver seu método fenomenológico, fala de uma Erlebnisse como conteúdo da consciência. (Husserl, 2001) Erleben – experiência, vivência – tem papel preponderante no pensamento de Dilthey, pois é condição de uma vida que pensa a si mesma; a isso ele chama de “espírito” (Geist). Já a ciência que investiga esse processo ele chama de “Ciências do Espírito” (Geisteswissenschaften). É relevante evidenciar o que diferencia Hegel de Dilthey: para o primeiro a vida é só manifestação deficiente do espírito, ao passo que Dilthey entendia que o espírito está compreendido na vida.

Apesar de todo esforço, a fundamentação filosófica proposta por Dilthey vinculada a uma consciência está sujeita à mudança no decorrer da vida, pois a própria experiência implica mudanças. Na tentativa de salvar o pensamento de Dilthey, os neokantianos, através dos trabalhos de Windelband e Rickert, procuraram estabelecer novas bases para o conhecimento histórico com uma filosofia estritamente transcendental, mas que não encerrasse nenhuma concepção prévia do sujeito do conhecimento, fugindo de uma suspeita metafísica. Windelband começa pela recusa em classificar as ciências como “da natureza” ou “do espírito”, e isto a partir de uma crítica às noções de natureza e espírito. O que Windelband defende é uma classificação puramente metodológica das ciências empíricas, baseadas em “conceitos lógicos seguros”.

Algunos buscan leyes generales, otros hechos históricos particulares. Dicho en lenguaje lógico, la meta de unos es el

juicio apodíctico general de otros la proposición asertiva singular... Podríamos describirlo así: las ciencias empíricas buscan, en su persecución del conocimiento de la realidad, tanto lo general, en la forma de leyes naturales, como lo particular en lo históricamente determinado; estudian, por un lado, la forma permanentemente idéntica y, por otro, el contenido único y completamente terminado de los hechos reales. Una ciencia tiene que ver con las leyes, la otra con los acontecimientos; una enseña lo que siempre es, la otra lo que fue una vez. El pensamiento científico, si se me permiten dos conceptos nuevos y artificiosos, es en un caso nomotético y, del otro, ideográfico (WINDELBAND apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 75)

O pensamento de Windelband revela uma certa “flexibilidade”, pois embora sendo ideográfico, permite tanto que os elementos nomotéticos sejam compatíveis com a ciência histórica, quanto os elementos ideográficos se coadunem com as ciências naturais. Ora, isso nada mais é do que transferir ao sujeito a “responsabilidade” de estabelecer o modo de conhecer o objeto, pois na relação está envolvido o interesse. “Cuando mostramos interés en valorar algo estamos evidenciando un interés también personal en ello, es decir, nos aproximamos ideográficamente al objeto” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 76).

Rickert vem acrescentar ao pensamento de Windelband uma teoria na qual os valores viriam determinar a constituição dos objetos individuais, e através desta teoria os objetos se converteriam em cultura. “El mundo, visto como totalidad de los objetos que se relacionan con los valores, no es otra cosa que cultura, mientras que el mundo en que los objetos se relacionan con la ley, es naturaleza” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 76).

Mas o historicismo, mesmo antes de sua crise, foi alvo de muitos ataques. Schopenhauer, por exemplo, em seu “O Mundo como Vontade e Representação” declara que a história é

(...) un saber, no una ciencia, pues nunca conoce lo particular por lo general, sino que a fortiori toma directamente

el hecho individual y se arrastra, por decirlo así, por el suelo de la experiencia... Las ciencias, como sistemas de nociones generales que son, tratan sólo de géneros; la historia trata siempre de cosas individuales, por lo que, de concederle carácter científico, sería una ciencia de individuos, lo que implica una contradicción (SCHOPENHAUER apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 78).

Para Schopenhauer, o que a história pode alcançar é o aspecto subjetivo do objeto, pois que ela repousa no conhecimento limitado do indivíduo.

Nietzsche, por sua vez, trilhando o caminho apontado por Schopenhauer, vê a história como uma enfermidade. “Todos sufrimos de fiebre histórica o al menos debemos reconocer que hemos sufrido de ella”(NIETZSCHE apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 81). E aconselha-nos a minimizar o contato com a história. “Y hay un limite que la historia no debe traspasar, aquél donde comienza a marchitar la vida y a envilecerla” (NIETZSCHE apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 81). Nietzsche entende que a história deveria ceder seu posto não só à cultura, mas também às ciências empíricas.

A filosofia da história conheceu seu maior revés quando no surgimento da sociologia e antropologia. À vida foi concedida um papel preponderante frente a filosofia da história, e as ciências empíricas passaram a atender estas expectativas. Talvez Kant, em momento profético, prevendo tal desfecho, estivesse certo ao declarar que a função da história era o de um apêndice da filosofia prática.

Ciência

Paralelamente ao historicismo, o desenvolvimento da ciência foi outra característica marcante da cultura alemã no período pós-hegeliano; ciência aqui entendida como oposição à filosofia, até porque a filosofia deixara de servir de modelo à

ciência. A filosofia tornou-se uma estranha no mundo científico; a ciência passou a entender-se como auto-suficiente. Mergulhada nessa crise de identidade, a filosofia inicia uma luta pela própria sobrevivência, tendo que provar sua necessidade diante de uma ciência cada vez mais exigente e importante socialmente, haja vista o processo industrial vivido pela Alemanha de então. A sociedade também passou por uma radical processo de transformação, pois que abandonou seu emblema feudal para integrar-se numa democracia burguesa. Pode-se dizer que com a ciência o próprio mundo mudou.

Neste processo de industrialização, a ciência, enquanto investigação e tecnologia, tornou-se força produtiva, e só pode fazê-lo através de sua aplicação tecnológica. Todas as esferas sociais e culturais acusaram o golpe desfechado pelo desenvolvimento da ciência, pois as frágeis tradições culturais que sustinham a estrutura social ruíram por completo. Criou-se, portanto, enormes expectativas de mudanças no ordem social e a força normativa da ciência despertou no povo europeu uma espécie de “fanatismo” científico, contra o qual a filosofia mostrou-se impotente. Esse “fanatismo” científico, que teimava em não aceitar outra fonte legítima que não fosse científica, culminou por trazer sérios problemas a própria ciência, pois a condição *sine qua non* da produtividade científica passou a ser sua profissionalização.

A sociedade transformou-se numa sociedade industrial; já não mais se tratava de uma sociedade fechada, estática, como no caso das sociedades feudais e absolutistas, mas uma sociedade evolutiva, posto que industrialização implica dinamismo e evolução. A igreja perdera seu status de referencial científico; a verdade deixou de ser algo seguro; a demonstração empírica conquistou definitivamente seu espaço. A razão, portanto, preenche a vacância deixada pelas idéias inatas, pois a razão, algo acessível a todo ser humano, tinha como proporcionar o conhecimento da natureza e os meios para dominá-la. “En este sentido, desde un punto de vista filosófico y psicológico, la

razón viene a ser el principio de ‘objetividad’ (Sachlichkeit), la expresión de una forma de existencia inherente al mundo” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 90).

Em virtude dessa característica da razão, isto é, a capacidade de proporcionar simultaneamente o conhecimento da natureza e os meios para dominá-la, podemos inferir que essa “faca de dois gumes” – a razão – permite “(...)la simetria del progreso en el seno de una ciencia que, por un lado, busca desinteresadamente la verdad y, por outro, facilita la explotación del mundo” (SCHNÄDELBACH, 1982, p 90).

A razão como princípio da objetividade busca um fim em si mesma, esse fim é o êxito, pois o êxito é critério da razão enquanto atividade. Desse êxito advém o proveito da sociedade: a competência amplia o conhecimento, o conhecimento por sua vez faz-se ancho e criam-se novos campos e com estes as especialidades. As especialidades transformam o trabalho pautadas num ideal de progresso, e o progresso trás a mecanização, a sistematização e a despersonalização. E vem o desemprego, o anacronismo profissional, a exclusão social. Em suma, a ciência como instrumento de progresso, onde busca bem-estar social, em seu desenvolvimento, afeta não somente sua própria estrutura, mas revela-se nefasta para com a sociedade. Parece-me que, neste caso, a razão volta-se contra si mesma.

Plessner insiste no fenômeno da despersonalização, pois a ciência é capaz de desvincular o saber de um homem em particular, ou até mesmo de um grupo passível de identificação, e aliá-lo a um coletivo singular que atende pelo nome de “investigação”.

Ao falarmos numa modificação na estrutura social, isto é, na superação de sua característica estática, citamos a dinamização. Este modificação deveu-se ao fato de que a estrutura da ciência também se tornou dinâmica, e os elementos mais importantes dessa mudança foram: empirização e temporalização. A superação da característica estática da ciência é decorrente do

abandono da cultura científica universal, tão em voga na época de Goethe e Hegel.

Por outro lado, nem sempre a especialização atendia a certas necessidades, o que deu margem a diversas interpretações do mundo; interpretações essas que se entendiam como ciência. O ensino universitário refletiu essa mudança em sua estrutura; além das quatro grandes faculdades tidas como clássicas (direito, medicina, filosofia, teologia), foram incorporadas as ciências políticas, sociais e a economia; o ensino tecnológico revestiu-se de faculdade tecnológica. Até mesmo a filosofia se viu loteada. A sociologia e a psicologia, esta última dissidente da filosofia, surgiram não com tendências, mas com características integradoras das demais ciências e capazes de questionar a recente estrutura científica.

Muito embora as novas ciências se dividissem no que tange à classificação, se ciências naturais ou do espírito, todas procuravam, de um modo geral, responder a questões pertinentes as ações sociais, aos problemas relacionados ao homem em sua humanidade, enfim, as ciências procuravam primar pela experiência, pelo método empírico. As ciências naturais mudaram seus paradigmas, abdicaram, abandonaram a pretensão de explicar a totalidade da natureza, até porque tal pretensão estava aliada a um dogma filosófico caído em desgraça – o idealismo absoluto. A atividade filosófico-especulativa foi execrada. A ciência transformada em panacéia.

Contra os fundamentos metafísicos (pelo ponto de vista científico a metafísica carecia de seriedade) da explicação científica, ergueu-se o empirismo, defendendo os princípios do Iluminismo e a causa do progresso científico. As ciências naturais recusavam qualquer vestígio de idealismo e voltaram-se para uma cultura do tipo realista. A politização das classes cultas neste período originou um “novo tipo de materialismo” que interpretava o mundo a partir de uma cultura realista.

Aqui me permito fazer um ligeiro interregno para ressaltar a contribuição de Trendelenburg à filosofia. Sua tentativa de

superar o idealismo, evitando contudo, aliar-se ao empirismo. Ele fixa as bases de sua *Weltanschauung* – visão de mundo – em oposição a *Wissenschaftstheorie* – teoria das ciências. A tarefa de sua filosofia: a objetividade que negue o idealismo subjetivista, mas que evite o materialismo; enfim, um idealismo sem subjetivismo e um realismo sem materialismo. O idealismo de Trendelenburg é o idealismo do Ideal, da finalidade. A finalidade é o caráter constitutivo do Ideal. A síntese entre realismo e idealismo, ao forjar o conceito de uma “objetividade não-real”, abandona o âmbito da epistemologia e adentra a esfera da ética. A síntese trata afinal da harmonia de um ideal ético e um realismo epistemológico.

Ora, a ciência que visa atender exigências de uma sociedade imersa num mundo interpretado pela ótica realista, deve acompanhar a celeridade das modificações deste mesmo mundo. A ciência, portanto, em sua estrutura, teve que incorporar a dinamicidade. Contudo, devemos nos voltar, por mais breve que seja, ao conceito clássico de ciência. Os elementos fundamentais desse conceito eram: universalidade, necessidade e verdade, e até a Idade Moderna, o conceito de ciência albergava uma interpretação ontológica, ou seja, a ciência era conhecimento do universal. Descartes desloca a interpretação da ontologia para a epistemologia, e Kant redarguiu: “Una teoria se establece como ciencia cuando tiene un sistema, lo que significa un conjunto de conocimientos, organizado según unos principios establecidos” (KANT apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 105).

Hegel entende os três elementos que compõe o conceito clássico de ciência como aspectos distintivos. Para ele, todo esforço da filosofia reside na busca do conhecimento científico da verdade; a verdade é o objeto da filosofia. Após Hegel, os esses elementos tornaram-se vítimas da dinamização. A dinamização foi responsável por ampliar o afastamento entre filosofia e ciência pois recusou o conhecimento científico como universalidade, necessidade e verdade.

A ciência passou a ter como característica definidora o empirismo; a ciência tornou-se sinônimo de ciência empírica, ciência verificacionista, ciência da experiência. Todavia, esse novo conceito nos cria um certo embaraço. Desde os tempos de Aristóteles, ciência e experiência eram tidas por coisas distintas. A ciência pode fundamentar-se na experiência, mas a esta não se assemelha. A ciência era conhecimento do universal, do necessário, e a experiência só poderia conhecer o contingente, o particular. Parece que estamos diante de uma contradição. Segundo Kant, a ciência autêntica é apodítica; certeza empírica não pode ser considerada saber.

Apesar de tudo, a “ciência empírica” foi aceita como modelo e triunfou não só na Alemanha, mas em toda Europa. Com Comte, na França, foi rebatizada de positivismo. Sai de cena a dedução; cede seu espaço ao indutivismo. Mas se buscarmos uma explicação para a quase total aceitação do empirismo ou positivismo científico, encontraremos, por certo, a eliminação do elemento metafísico, que prescinde da experiência. A crítica ao idealismo muda-se para crítica a metafísica. As ciências naturais não mais se interessam pelas essências das coisas; há, de fato, uma “desontologização”.

Tal como o modo aristotélico de entender a ciência como reconhecimento das causas dos existentes é o empirismo, pois entende que as causas são construções do que é dado empiricamente. O empirismo, no entanto, entende que há uma relação entre fenômenos, e não algo inteligível e oculto no interior da natureza. O método fenomenológico desenvolvido por Edmund Husserl consiste em descrever com rigor os fenômenos observáveis.

Com a empirização, a ciência torna-se dinâmica, ou seja, através do novo critério científico – critério empírico – podia ela revisar ou abandonar suas teorias. Nesta sucessão contínua de novas experiências ela se inova, abandona a idéia tradicional de ciência estática. O processo de dinamização imposto pelo empirismo coloca o fator tempo numa posição central, e em sua

constante modificação e desenvolvimento, a ciência assimila a nova característica de auto-superação. A posição de Hegel era contrária, no que diz respeito em situar a verdade científica sob o ponto de vista temporal, pois a verdade até então – século XVIII – era algo permanente. Dizia ele que somente nossa consciência da verdade podia expressar-se segundo o aspecto temporal. Todavia, pode-se dizer que há uma certa temporalização científica em Hegel. “Para Hegel, uma história da filosofia seria uma história do pensamento sobre o espírito absoluto, enquanto este se desloca na história” (SCHNÄDELBACH, 114). Nesse caso não se trata de uma história subjetiva. Diz-nos Hegel: “Em tudo aquilo que tem a ver com o individual, todos somos filhos de nosso tempo; da mesma forma a filosofia é o tempo compreendido no pensamento” (HEGEL apud SCHNÄDELBACH, 114). É bom frisar: Para Hegel filosofia é ciência.

No entanto, o sistema hegeliano sofreu acusações. Wilhelm von Humboldt, numa posição tipicamente anti-hegeliana, declara que o meio científico entendia a ciência como algo que não se conhecia totalmente e que nunca chegaria a ser totalmente conhecido. Não obstante, não há em Humboldt um patente abandono do sistema em favor do procedimento, isto é, não há o prevalecer da investigação sobre o investigador, nem da aprendizagem científica sobre a cultura científica.

A temporalização da idéia de verdade encerra muitos problemas. Em certo momento fica impossível distinguir a verdade de algo que pode parecer verdade a um indivíduo em um tempo concreto. Estamos diante de um certo compromisso entre o estático (ciência pré-empirista) e o dinâmico (ciência empírica) Segue ao modelo kantiano: a ciência é entendida como um sistema de juízos verdadeiros sobre o mundo, o que aponta para uma idéia reguladora. A ciência como sistema é algo que se lança para o futuro, desconhecendo circunstâncias características de um presente que a alberga. A ciência passa a ser, portanto, um cânon; arregimenta esforços pra cumprir uma

prévia determinação.

Na introdução a Fenomenologia do Espírito, Hegel diz-nos: “(...) por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já seja o próprio erro?”. (1999, p 64) Hegel referia-se ao “medo da verdade”, ou seja, entender a ciência como algo que não se pode conhecer na totalidade é ter medo da verdade, de reconhecer-se limitado em face do Absoluto. E remata: “(...) o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade,(...)” (1999, p 68).

Com a temporalização o núcleo central do mundo moderno passa a ser a experiência. Nossos dias podem ser expressos por palavras como processo e aceleração. A característica cíclica do pensamento é abandonada; o que há é um pensar progressivo, e o progresso é indeterminação. Tanto o modelo Iluminista de pensar o avanço do presente, como o modelo marxista que defendia a tensão para um futuro concebível caíram no ostracismo.

Até Karl Popper o processo indutivo (parte do particular para estabelecer um universal) que nos permitia uma aproximação gradual da verdade foi adotada, haja vista a relação entre indutivismo e empirismo. O modelo era o mesmo, a não ser pelo fato de que os indutivistas analisavam passo a passo o caminho até a “verdade”.

Mas a temporalização – agora um constitutivo do empirismo – acaba por eliminar qualquer vestígio metafísico, e destarte, verdade e saber conhecem a ruína. Na incerteza futura, qualquer expectativa de saber seria entendida como mera ficção. A ciência, portanto, assume uma característica puramente funcional, isto é, revela-se como um sistema de ações definido pela espécie humana para atender suas exigências.

A verdade converte-se em mito.

A temporalização impôs-se como modelo, haja vista as teorias evolucionistas antes de Darwin. De um modo geral tudo passou a obedecer a uma sucessão temporal. O tempo torna-se história, mas uma história distante da manifestação do Absoluto; o tempo é algo eivado de alternativas e instabilidades. O fim da história natural dá início a história da natureza.

Essa nova concepção de ciência – o empirismo – triunfou até mesmo no seio das ciências não empíricas. Esse conhecimento aberto e dado a modificações, bem diferentes dos “antigos sistemas”, não traz a menor preocupação em estar próximo da verdade, mas sim busca sua validade no que diz respeito ao rendimento social, ou seja, estamos diante de um tipo de utilitarismo. Talvez isso explique o fato de que muitos filósofos se mantiveram fiéis ao conceito de ciência enquanto sistema, fazendo com que a história da filosofia se resumisse num compêndio de críticas e reações às mudanças científicas.

A crise de identidade da filosofia vem marcada por quatro meios distintos como tentativas de solução.

Um primeiro trata da filosofia como ciência, e isso porque ela abandonou a linha filosófica e aderiu à história da filosofia. Com o afastamento do sistema, houve um primeiro impulso para privatizar o pensamento, mas uma individualidade pode ser incompatível com as demais.

Uma outra tendência, contudo, foi a historização da filosofia iniciada por Hegel, tendo por base o desenvolvimento teleológico imanente à filosofia. Mas os filósofos pós-hegelianos trataram esta nova tendência a partir de uma interpretação no sentido histórico-empírico, aproximando-a do historicismo.

La historia de la filosofía entraba en el ámbito de la investigación, se producía la ilusión del haber salvado la intersubjetividad científica, en la medida en que se utilizaban los medios que habían tenido éxito en el tratamiento de la ciencia de la historia (SCHNÄDELBACH, 1983, p 120).

O segundo meio de encontrar uma saída para a crise da filosofia foi entender a ciência como filosofia, isto é, a filosofia desertou de toda batalha contra quem ameaçava sua identidade, a ciência mesma. A filosofia optou por deixar de ser ciência. Vários caminhos foram propostos: o cientificismo, onde a ciência é capaz de responder as questões da filosofia; o reinterpretar as questões filosóficas como problemas lógicos; e por último adaptar-se à metodologia imposta pela primazia científica.

Um outro meio para tentar resolver a crise foi reconhecer os problemas como questões filosóficas, mas tentar interpretá-los sob ótica das ciências particulares. Daí surge a antropologia que adquiriu o “status” de ciência universal, e nas palavras de Feuerbach “(...) hace del hombre, y de la naturaleza en la que se encuentra, el objeto único, universal” (FEUERBACH apud SCHNÄDELBACH, 1983, p 124).

Uma outra proposta que tem a pretensão de purificar a filosofia é interpreta-la pelo sentido lógico dos problemas de que a ciência não dá conta. O Círculo de Viena lançou mão da análise lógica da linguagem para tentar banir de vez com a metafísica.

Houve ainda uma tentativa de associar a filosofia a modelos metodológicos das ciências particulares, haja vista o sociologismo, o psicologismo, etc. O psicologismo uniu-se a lógica na tentativa de explicar a organização da psique humana, e acabou em arrebanhar prosélitos. Contra essa postura podemos citar Gottlob Frege e Edmund Husserl. O sociologismo, por sua vez, passa a exhibir uma nova roupagem, e tudo em nome de um “socialismo científico”, com a pretensão de substituir a filosofia prática. A ética fora reduzida a uma mera teoria social.

Mas a filosofia acaba por reabilitar-se. Epistemologicamente, Windelband deu contribuição ímpar, pois definiu a filosofia como “(...) conciencia normal, lo que significa que se sujeta a si misma a normas y valores

universalmente válidos, de forma que la filosofía en general viene a ser lo mismo que una filosofía de los valores” (SCHNÄDELBACH, 1983, p 136). A filosofia torna-se uma teoria de valor e método filosófico de valor.

Outra contribuição de peso veio de Edmund Husserl e sua Fenomenologia. A filosofia passa a ser ciência rigorosa, pois descreve os fenômenos nos limites em que eles aparecem. A epoché – redução fenomenológica – impede que se afirme algo que advenha de uma visão particularizada.

Podemos concluir citando Wilhelm Wundt, pois que a psicologia experimental proporcionou grande contribuição ao reerguimento da filosofia. Sobre os fundamentos da psicologia foi estabelecida uma forma de conhecimento que ele mesmo chamou de “metafísica indutiva”.

Referências bibliográficas

- HEGEL, G.W.F. *A Fenomenologia do Espírito*. V2. 4 ed. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations*. V2. Routledge. USA, 2001.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. Tradução: Álvaro Cabral São Paulo: Círculo do Livro, 1980.
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. V2. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- PORTA, Mario Ariel Gonzáles. “Zurück zu kant”: *Adolph Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea*. São Paulo: PUC/SP, 2004.
- SCHNÄDELBACH, H. *German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University