

HEGEL E O HISTORICISMO

*Jorge Grespan**

Resumo

Este artigo constitui-se como exposição e uso do método dialético com o objetivo de localização de termos centrais tanto da relação de Hegel com o historicismo como de uma atualização do próprio hegelianismo.

Palavras-chave: Historicismo, método dialético, Hegel.

Difícil de definir de modo preciso, o “historicismo”¹ surge aproximadamente nas primeiras décadas do século XIX, com o desenvolvimento das técnicas de análise e crítica das fontes documentais utilizadas pelos historiadores. Inegavelmente, sua inspiração deita raízes no século anterior, na historiografia de caráter iluminista – lembremos de autores como Gibbon, Voltaire e Hume –, de onde procede o ideal de um saber fiel a seu objeto, cuja verdade pode ser representada adequadamente. No entanto, talvez mais importante seja a influência oposta das várias formas de reação ao Iluminismo nascidas ainda no século XVIII, como o Romantismo e até o Pietismo. De fato, há notáveis paralelos entre a concepção de história elaborada nessa época e alguns dos principais elementos da crítica ao Iluminismo, especialmente a valorização da subjetividade individual, operada, por exemplo, pela literatura romântica

* Professor da Universidade de São Paulo.

do grupo de jovens escritores alemães reunidos sob a bandeira do “Tempestade e Ímpeto”, ou pela busca pietista da presença divina no mais profundo e íntimo sentimento religioso.

Se a filosofia das “Luzes” procurava conhecer os fenômenos humanos, inscrevendo-os em leis universais de que eles seriam mero caso singular, se ela concebia mesmo a existência de uma “natureza” do homem, permanente e imutável, seus críticos apelaram para a importância infinita do indivíduo, impossível de determinar completamente, de reduzir a generalizações.

O individual é o que não se repete, o único que não se submete a regularidades passíveis de conformar uma “natureza” para além das suas modificações históricas. Na ênfase sobre o indivíduo assim caracterizado, portanto, conjugaram-se os esforços do escritor romântico, interessado em sondar a alma de suas personagens, e os de toda uma escola jurídica que começava a recusar a eternidade das normas do direito, atribuindo sua origem e validade a circunstâncias sociais perfeitamente datadas. Desse modo, é sobre a crítica ao jusnaturalismo iluminista, com suas leis e deveres universais, que se assentam os fundamentos comuns tanto da chamada “escola histórica do direito” alemã, quanto da prática de historiadores como Niebuhr, Mommsen, Ranke e Droysen.

Hegel é contemporâneo de todo esse embate de idéias, movendo-se em seu meio e nele interferindo ativamente. Como se sabe, ele inicia sua trajetória intelectual com reflexões ditas “teológicas”, mas que realmente perguntavam pela dimensão histórica da religião, assim limitada e constituída pela sua existência social, mundana. Converte-se depois à filosofia, concebendo-a, entretanto, como processo, como “fenomenologia” das várias formas de configuração do espírito. E, por fim, retoma na maturidade as preocupações com a história, em cursos monumentais ministrados na Universidade de Berlim, onde era catedrático. É nesse ponto culminante de seu itinerário que Hegel dialoga mais intensamente com o historicismo em formação, elaborando conceitos de grande importância no conjunto de sua própria obra e também como referência para perspectivas até certo ponto antagônicas às suas, mais tarde formuladas claramente.

É para esse momento, então, representado pela publicação póstuma de suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, ou mais simplesmente, da *Razão na história*,² que voltaremos a atenção,

no intuito de melhor recuperar a amplitude e agudeza de tal diálogo, crucial para os rumos da historiografia contemporânea.

História e filosofia da história

Prenunciando seu tempo, Hegel foi um dos primeiros e mais contundentes críticos da doutrina jusnaturalista, hegemônica desde o debate político travado durante as revoluções na Inglaterra do século XVII. Embora lá Hobbes e Locke tenham se oposto ao significado do “estado natural” instituinte do “direito das gentes”, ambos concordavam em basear suas teorias sobre a sociedade e o Estado nesse nível elementar e fundante da sociabilidade, concebido como o da própria natureza humana. Sua influência sobre o século seguinte foi decisiva, articulando as concepções do direito e da política, e limitando, conseqüentemente, o espaço da história: as modificações sociais registradas nesta última nunca poderiam ser profundas a ponto de alterar algo na essência humana eterna.

Para a filosofia da história de Hegel, portanto, era imperioso realizar um ajuste de contas com semelhante doutrina. Assim, ele a apresenta logo no início de suas preleções, antes de torná-la objeto de crítica:

[...] quando se falou de natureza humana, pensou-se, sobretudo, em algo de permanente. A exposição da natureza humana deve ajustar-se a todos os homens, aos tempos passados e presentes. Esta representação universal pode sofrer infinitas modificações; mas de fato o universal é uma e a mesma essência nas mais diversas modificações. (RH, p. 50 [51])

O elemento aqui descrito como característico dos homens de qualquer época ou lugar é o que o Iluminismo ainda chamava de “estado natural” da humanidade, justamente por se assemelhar à natureza em geral, na constância e “universalidade” com que suas leis se aplicariam aos casos individuais. Ele corresponde a uma “essência” sempre idêntica em “tempos passados ou presentes”, ou seja, inalterável e inalterada pelos acontecimentos, que tocariam apenas na superfície do ser humano. Nesse sentido, prossegue o texto, através de toda a história, encontraríamos nas várias formas de criação artística, adoração religiosa, perspec-

tiva filosófica, que “só os objetos são diferentes; mas o sentimento subjetivo é um só e o mesmo” (*RH*, p. 50 [51]).³

Atentemos, neste último trecho, à estratégica distinção entre os “objetos” variáveis e o lado “subjetivo” que se mantém idêntico: é a recusa dessa dicotomia que levará Hegel à crítica do jusnaturalismo. Aqui há uma passagem crucial que vai de uma mera diferença entre o mutável e o permanente para uma oposição entre o que muda, como “objeto”, e o que permanece, como “sujeito”. Para o Iluminismo, a diferença entre os “objetos” nada tem a ver com a identidade do “sentimento”, que os adota ou percorre indiferente a qualquer um em particular. A censura hegeliana se baseia na concepção de que os dois termos não são, contudo, simplesmente diversos, mas sim opostos, numa dialética em que eles se determinam reciprocamente mediante a sua mútua negação. O “sentimento” deveria diferir, então, conforme fosse suscitado por um “objeto” específico, e vice-versa, existindo um nexo entre eles que os relaciona e ao mesmo tempo os distingue.

No entanto, a diferenciação dicotômica entre “objeto” e “sujeito”, na qual eles não se determinam como termos unidos por uma relação, é própria da atitude intelectual iluminista, caracterizada por Hegel como “reflexão pensante [...] que deixa de lado as distinções e fixa o universal, que deve ser operante de igual modo em todas as circunstâncias”, de modo “que neste tipo de consideração se abstrai do conteúdo, dos fins da atividade humana”. Assim, para esse “universal [...] abstraído”, seria indiferente o “conteúdo” específico por ele adotado; haveria uma certa indeterminação do conteúdo pela forma, dos “objetos” pelo “sentimento subjetivo”, e não a firme definição proporcionada pela dialética.

Novamente, ambos seriam apenas diversos e não opostos. A “reflexão pensante”, dessa maneira, procura um método aplicável “de igual modo” a qualquer assunto, numa “elegante indiferença face à objetividade [que] pode encontrar-se principalmente entre os franceses e ingleses, os quais lhe dão o nome de historiografia filosófica” (*RH*, p. 50 [52]) – referência clara aos dois grandes centros irradiadores do Iluminismo, mas que também valeria para Kant, cujo pensamento foi muitas vezes denominado por Hegel “filosofia da reflexão”.

A objeção hegeliana, contudo, não decorre da simples aplicação de uma outra lógica a um mesmo problema, até porque este seria um procedimento apriorístico, condenável do seu próprio ponto de vista.

Ela remete, antes, a uma questão relativa à própria disciplina da história, pois a “indiferença” iluminista impediria o conhecimento do seu objeto específico. No caso da história, é preciso apreender não o invariável, mas as mudanças; é preciso “estabelecer diferenças”, pois o espírito humano tem um “interesse [que] é, de forma substancial e determinada, uma determinada religião, ciência, arte” (*RH*, p. 50-51 [52]). Se a história se define pelo curso das transformações do ser humano e de sua sociabilidade, o que nela interessa é justamente o particular nos vários modos de ser. Mais que a diferença em si mesma, importa analisar a diferenciação, pela qual cada “religião, ciência, arte” se “determinam” em conteúdos únicos. A incapacidade de a “elegante indiferença” conceber a diferenciação, pois está preocupada só em “fixar o universal”, condena-a a uma visão superficial da história e, portanto, a ser abandonada pelos historiadores de ofício. É porque o ser humano não “é” de maneira imutável, no sentido de ter uma “natureza”, mas se constitui historicamente, que a filosofia hegeliana rejeita as dicotomias da “reflexão pensante” e as define pela dialética em que elas se determinam por sua oposição.

A própria “natureza” do homem se transforma na história, portanto. Ou melhor, a “natureza” ou “essência” do homem é justamente o transformar-se, e não “algo de permanente”. É essa historicidade imanente ao ser humano que deve ser apreendida e exposta e não tanto os acontecimentos acidentais, contingentes ao desenvolvimento da humanidade. Como “a contingência é o mesmo que a necessidade externa, isto é, uma necessidade que remonta a causas que são apenas circunstâncias exteriores”, ela deve ser “removida” (*RH*, p. 32 [29]). Entenda-se bem: Hegel não afirma que acidentes não têm importância na determinação do curso dos acontecimentos. Mas é sintomático que ele defina a “contingência” como “necessidade externa”, ou seja, como uma “necessidade” tão imperiosa quanto a do desdobramento interno da “essência”, mas que parece meramente casual por ser “externa” a essa “essência”. Acidentes e fatores naturais, bem como invasões ou emigrações inesperadas de povos estrangeiros, por exemplo, são “circunstâncias exteriores” que influem na história de um povo. Essa influência só é relevante, porém, na medida em que age conforme as tendências internas da vida do povo em consideração, reforçando, mitigando ou desviando essas tendências de alguma maneira; em outras

palavras, na medida em que ela é interiorizada. Esse é o sentido da “remoção” da contingência pela filosofia da história.

Também nesse ponto, Hegel acompanha o movimento historicista que se formava, ao criticar a atitude intelectual predominante do século XVIII – mas não só dele! – que reduzia a história a mudanças superficiais na vida da humanidade, ao exame dos acidentes e das “circunstâncias exteriores”, que nada alterariam da “natureza” profunda e imutável do homem, esta, sim, objeto da filosofia. Hegel é tão crítico dessa posição quanto o historicismo. Ele também refuta a “reflexão pensante” que contrapõe a contingência, como tema da história, à necessidade, como objeto da filosofia; que distingue a modificação, superficial e própria ao campo do histórico, do perene, nobre matéria da filosofia.

A partir daqui, contudo, Hegel diverge do historicismo em algumas questões fundamentais. É certo que ele chega quase a formular a posterior exigência de Ranke, sobre conceber a história “como ela foi”,⁴ ao dizer que “devemos tomar a história como ela é; temos de proceder de modo histórico, empírico” (*RH*, p. 33 [30]),⁵ destacando assim a importância do objeto, do conteúdo da história, diante da “reflexão” iluminista que priorizava a “natureza” humana como generalidade definida subjetivamente, “abstratamente”. Mas ele continua:

Como primeira condição poderíamos formular a de conceber fielmente o histórico; só que em expressões tão gerais como “fielmente” e “conceber” reside a ambigüidade. Também o historiador corrente e mediano, que intenta e pretende conduzir-se apenas à maneira de inventariante, entregando-se somente ao que é dado, não é passivo no seu pensar; traz consigo as suas categorias e vê através delas o existente. (*RH*, p. 33 [31])

Esta passagem crucial revela no historicismo o mesmo erro que ele censurava no Iluminismo, a saber, a concepção de uma dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento. Examinemos com cuidado essa importante questão.

O Iluminismo priorizava, por um lado, a dimensão subjetiva sobre a qual se assentaria a universalidade humana, “o sentimento” idêntico nas várias crenças ou artes, para além da diversidade de seus “objetos”. Em sintonia, a “reflexão pensante” devia operar uma “abstração” das particularidades históricas dos povos, encontrando esse elemento comum

a todos eles, concebido como a “natureza” humana. Entretanto, essa operação mesma era considerada capaz de proporcionar uma representação adequada ao seu objeto, no sentido de corresponder ao seu conteúdo; ela seria, portanto, “objetiva”. É claro que, como fenômeno complexo, o Iluminismo também permitiu o desenvolvimento de um certo ceticismo, que problematizava essa pretensão de objetividade do saber. Mas a sua vertente principal era otimista quanto às possibilidades de o método correto conduzir à correspondência entre o enunciado subjetivo e seu objeto. É dessa vertente, reforçada pelo sucesso da “ciência” do século XIX, que se desenvolverá o historicismo mais tarde. O método deveria, de acordo com a exigência de objetividade do saber, neutralizar o sujeito do conhecimento, fazendo-o deixar de lado suas próprias condições, para refletir a verdade do tema estudado.

Como vimos, Hegel concorda parcialmente com essa exigência, ao propor “tomar a história como ela é” e ao recomendar, em seguida, que “não devemos decerto acorrer com reflexões unilaterais, pois desfiguram a história e brotam de falsas opiniões subjetivas. A filosofia, porém, nada tem a ver com elas” (*RH*, p. 34 [32]). Se o Iluminismo e o historicismo estão certos em rejeitar essa subjetividade “unilateral”, erram em estender essa concepção estrita do sujeito a todo o domínio de significados que ele possa ter. O que Hegel considera como “filosofia” correta não pode conceber a existência prévia do sujeito, independente de seu objeto, mas sim sua mútua determinação. Assim, necessariamente há uma relação entre ambos que não pode desaparecer com a pretendida neutralização do sujeito.

Mantendo esse princípio de neutralização, ao contrário, dele decorre uma definição do “conceber” como reflexo do objeto na representação. E mais: um reflexo “fiel”, no qual a própria representação nada apresentaria senão o seu objeto “tal como ele é”, ou “foi”, no caso da história. Mas o significado do “sujeito” não se esgota na unilateralidade possível das “falsas opiniões”: ele também é constituído pelo objeto, determinando-se diferentemente à medida que varia sua relação com este último.⁶ Daí Hegel afirmar que o “conceber” e o “fielmente” são expressões problemáticas e “ambíguas”, se deixadas no nível de “generalidade” próprios à abordagem historicista. Esta abandona, junto com a universalidade abstrata da “natureza” humana, também a subjetividade do conhecer. É preciso então resolver tal “ambigüidade”, distinguindo as duas

dimensões do “sujeito”: deve-se recusar a da existência real de uma “natureza” subjetivamente construída, sem negar, com isso e por isso, a constituição do sujeito do conhecimento pelo próprio ato de conhecer.

Em outras palavras, o erro iluminista seria imaginar que, se o historiador deixasse de lado as particularidades de sua própria condição histórica, ele conseguiria encontrar como verdadeiro objeto o ser humano universal, abstrato. Este último não existe, pelo simples fato de ser, justamente, abstrato. O homem é mutável, histórico; mas o é tanto o homem, como objeto da história, quanto o próprio historiador. Para que a historicidade do primeiro seja alcançada, a do segundo também tem de ser aceita, isto é, o historiador tem de saber-se histórico, determinado na sua particularidade subjetiva. Este seria o erro propriamente do historicismo. Donde a objeção hegeliana ao historiador “que intenta e pretende conduzir-se apenas à maneira de inventariante, entregando-se somente ao que é dado” – ou seja, aquele que segue a exigência historicista da objetividade do saber –, pois ele também “não é passivo no seu pensar”. Ele sempre é um sujeito ativo, determinando seu objeto, porque “traz consigo as suas categorias e vê através delas o existente”. Ao não admitir essa sua condição é que ele se engana sobre o seu saber.

Conseqüentemente, Hegel adverte:

[...] entre outras coisas, também não devemos deixar-nos seduzir pelos historiadores de ofício; com efeito, pelo menos entre os historiadores alemães, inclusive os que possuem uma grande autoridade e se ufanam do chamado estudo das fontes, há os que fazem aquilo que censuram aos filósofos, a saber, fazem na história ficções apriorísticas.⁷ (RH, p. 33 [30-31]).

Inconsciente da interferência inevitável e imprescindível de sua subjetividade no ato de reconstituir a história, o historiador “de ofício”, “corrente e mediano”, que se pretende mero “inventariante” neutro dos acontecimentos, acaba por incorrer exatamente no erro que quer evitar com seu método: imiscui “ficções apriorísticas”, isto é, “falsas opiniões unilaterais” que “desfiguram a história”. E é isso mesmo que ele “censura ao filósofo”.

Uma das principais características do historicismo, de fato, é a crítica às concepções teleológicas da história, conforme as quais esta

transcorre cumprindo um sentido que poderia ser apreendido *a priori* pelo historiador. Se este se esquecer de si mesmo, porém, representando seu objeto apenas como ele se deixa captar pelos documentos, procedendo, portanto, empiricamente, não será possível vislumbrar nenhum sentido atuando à maneira de causa final. Nos próprios acontecimentos tomados em sua singularidade, pensa o historicista típico, nada se encontra senão eles mesmos e, no máximo, um encadeamento funcionando como causa eficiente. Ultrapassar esse limite seria entrar no terreno da metafísica, região nebulosa situada além da realidade acessível ao conhecimento empírico. Por isso os historiadores do século XIX foram tão hostis a reflexões filosóficas sobre a história, cujo fulcro era justamente a teleologia dos fatos, opondo-se com especial veemência à obra de Hegel, em que esse conceito é crucial.

A resposta dele, contida já na última passagem citada, é que, devido à inevitável relação entre sujeito e objeto, que define o saber em geral, também o historiador “inventariante” introduz seus pressupostos teóricos no material que investiga, projeta suas expectativas quanto ao sentido dos acontecimentos como *télos* sub-reptício. Só que não o faz conscientemente, e daí incorre em autêntico subjetivismo. Ou seja, a atitude de tal historiador se baseia naquela concepção do conhecimento marcada pela dicotomia em que o sujeito é apenas sujeito, não objeto, e este é só objeto, e não também sujeito. E assim como desconhece ser ele mesmo produto histórico objetivo, ignora também que uma sociedade não é simples coisa, mas possui movimento e consciência, articulando ela mesma suas finalidades próprias; ele não propõe seu objeto, portanto, como sujeito. É nessa subjetividade objetiva, então, chamada por Hegel de “espírito”, que deve ser buscado o *télos* real da história de cada povo. O conceito de “espírito” se define não só pela contraposição à “natureza”, como na tradição romântica e idealista em geral, mas também pela capacidade humana de continuamente transformar-se: o “espírito” é autoconsciência e autodeterminação; ou melhor, é o determinar-se conforme a consciência que se tenha de si, e o saber a si mesmo de acordo com o que se produz na realidade.⁸ Nesse jogo vai emergindo uma finalidade específica que constitui um povo em sua diferença para com outros, e que o historiador não pode deixar de considerar como princípio e fim do desenvolvimento do povo em questão. Se ele recusar a existência de toda e qualquer finalidade na história por receio de “fazer

ficções apriorísticas”, desprezará inclusive o *télos* real e reduzirá sua história a um amontoado de fatos sem sentido.

O defeito dessa crítica à filosofia da história consistiria, desse modo, em ser feita em nome do empirismo, que só consegue apreender os acontecimentos em sua singularidade, sem penetrar além deles para captar a relação, a síntese efetiva dos eventos, o princípio operatório que lhes confere significado. Se por filosofia entendermos a reflexão sobre o permanente, à maneira do Iluminismo, então evidentemente ela não tem nada a ver com a história, e a objeção historicista será correta. Mas não é assim que Hegel define a filosofia, como vimos, abandonando também o horizonte iluminista e sua metafísica. Para ele,

em contrapartida, o que a filosofia entende por conceito é algo de diferente; aqui conceber é a atividade do próprio conceito, e não a concorrência de matéria e forma, que provêm de lados diversos. [O conceito na filosofia] toma essencialmente de si mesmo a sua matéria e conteúdo. [...] o sucedido e a independência do conceito encontram-se numa oposição recíproca. (RH, p. 28 [26])

Ao invés de dividir as tarefas de tal modo que à história coubesse investigar só a “matéria”, o “conteúdo” dos acontecimentos, e a filosofia se limitasse à “forma” das categorias cognitivas, pelas quais se estabelece a conexão entre eles, Hegel propõe uma perspectiva dialética em que ambas as dimensões se definem por sua “oposição recíproca”. A “forma” das categorias, portanto, se determina de acordo com o “conteúdo” do “sucedido” historicamente, e este, inversamente, pela “forma”. Filosofia e história se distinguem ainda, mas não como “lados diversos”, justapostos, e sim numa complementaridade negativa. A finalidade, nesse sentido, não é simples categoria lógica “independente” dos eventos reais; ela é forma do próprio real, do conteúdo dos fatos em seu desenvolvimento, que vai desdobrando um sentido, revelando um *télos* efetivo.

Em si mesma, a disciplina da história se restringiria à mera existência dos acontecimentos. Estes, concebidos como realização do seu sentido imanente, no entanto, definem-se como efetividade, isto é, resultado de um processo teleológico de autodeterminação. Nesses dois níveis de apreensão da realidade, distinção fundamental no pensamento hegeliano, configura-se o campo da filosofia da história propriamente dita. Em outras palavras, a passagem do nível da existência imediata,

simplesmente dada ao registro histórico, para o da efetividade, em que o real é efeito, produto de suas próprias tendências evolutivas, implica uma reflexão que ultrapassa necessariamente o marco daquele registro. Aqui é importante recordarmos que para a filosofia da história, conforme a definição de Hegel, importa descobrir a historicidade constitutiva do homem, interessa muito mais a diferenciação do que a constatação da diferença em si mesma. O princípio da diferenciação é justamente o que explica o surgimento da diferença, matéria da história, pelo qual o diferente não apenas existe, mas é efeito da atuação do princípio.

É essa atuação, essa relação entre o “conceito” e o “sucedido”, que a filosofia da história hegeliana se dispõe a esclarecer. Mas para pensar tal relação, isto é, o nexo entre a historicidade e os acontecimentos, entre a diferenciação e a diferença, é preciso superar as dualidades características da filosofia da história iluminista. Mais do que objeto existente, o “sucedido” é também a realização de um “conceito”, é a atividade de um sujeito, e a história é esse processo que se completa com a efetividade plena do *télos*. Aqui a superação das dicotomias sujeito e objeto, efetividade e existência, ocorre ao se tentar explicar a própria diferença entre ambos os termos, e não aceitá-los como simplesmente dados. Eles também são diferentes como pólos de uma relação que os unifica e faz de sua diferença uma oposição recíproca: por serem opostos, eles tanto se diferenciam como se interpenetram, de modo que o sujeito também existe objetivamente e o objeto também se torna efetivo a partir de sua atuação subjetiva. A objetividade do sujeito significa que o princípio operante das modificações históricas é tão real quanto elas mesmas, ao passo que a subjetividade do objeto implica que o real não é “matéria” inerte e passiva, mas “conteúdo” vivo, que determina sua existência em formas específicas que forja para si.

Tal é a definição hegeliana do “espírito” dos povos, como vimos. Em vez de um “sentimento [...] abstraído” dos “objetos” específicos da crença ou expressão artística, uma “natureza” profunda, mas inefetiva, conforme o concebe o *juznaturalismo* iluminista, o “universal” é o que existe nas diferenças como princípio diferenciador. Ele não pode ser uma essência indiferente aos seus modos de existência, como se somente estivesse num nível diverso destes, mas deles difere como oposto, constituindo-os necessariamente como o seu negativo. Ele só pode existir de modo determinado, então, como força autodeterminadora. Nas

palavras de Hegel, “o universal deve ingressar na realidade efetiva mediante o particular” (*RH*, p. 76 [85]). A diferenciação dos modos de existência, a modificação histórica, é expressão de essa necessidade do universal determinar-se, para ser. Assim, também a universalidade e a particularidade estão numa relação dialética, como opostos que se diferenciam um do outro, um pelo outro: em todo elemento universal existente há uma determinação particular, e em qualquer particularidade reside o universal como princípio transformador, de auto-superação. Lembremos que a história não se interessa pelas generalidades vazias, mas pelo que tem uma “forma substancial e determinada; uma determinada religião, ciência, arte”.

Dessa maneira, à filosofia da história cabe enfim esclarecer essa autodeterminação que define o “espírito”, abandonando as perspectivas que separam os dois termos num dualismo e em seguida optam unilateralmente por um deles. É o caso do Iluminismo, por um lado, cuja “reflexão pensante” busca o universal “abstraindo-o” das condições particulares. E também é o caso inverso do Romantismo, que, ao enfatizar o indivíduo em sua particularidade, mantém a separação dicotômica que se propunha a ultrapassar. Crítico da universalidade abstrata do Iluminismo, o romântico rejeita toda a universalidade e define o indivíduo como mera particularidade isolada dos demais, privilegiado em seu caráter de único, em seus direitos de exceção às regras sociais. Mas, com isso, sua própria excepcionalidade fica inexplicada; ou seja, o princípio pelo qual se tornou diferente é deixado de lado, pois pertence ao terreno do universal que se desprezou. No fundo, temos aqui um indivíduo tão distinto e, portanto, tão abstrato, quanto o universal do Iluminismo.⁹

De qualquer forma, chegamos agora a uma última característica fundamental do historicismo, tributário da ênfase particularista de sua época romântica: a recusa das grandes filosofias da história o conduz à crítica das chamadas leis gerais, do sentido teleológico dos fatos, e à concentração no individual. Sobre esse ponto, como veremos a seguir, Hegel também tem algo a dizer.

A astúcia da razão na história

Examinamos até aqui algumas características do historicismo paralelamente à sua crítica por Hegel – a saber, a oposição ao *jusnatural-*

lismo, a discussão da teleologia e da filosofia da história. Faltou considerar ainda uma das mais importantes, até por estar na base das demais, que é a ênfase no individual, na diferença, na singularidade do único, como elemento distintivo tanto dos fatos quanto dos agentes históricos.

A já analisada relação entre o particular e o universal vale para entender a posição hegeliana sobre a singularidade dos fatos, que têm seu sentido determinado somente no quadro dessa relação e não em sua existência isolada. É a realização dos princípios de um povo cumprindo sua finalidade que confere significado aos acontecimentos:

[...] a sua ação [do espírito de um povo] consiste em fazer de si um mundo real [...], a sua religião, o seu culto, os seus usos, os seus costumes, a sua arte, a sua constituição, as suas leis políticas, todo o âmbito das suas instituições, os seus acontecimentos e feitos, eis a sua obra.¹⁰ (RH, p. 62 [67])

O “espírito” é um sujeito que se objetiva, “fazendo de si um mundo real”. E dentre as várias formas sociais e “instituições” que assim o realizam numa “obra”, figuram os “acontecimentos e feitos” que são tão “seus”, tão marcados por sua particularidade, quanto aquelas. Não se pode, então, simplesmente registrá-los como se fossem iguais a todos os outros, ou compreensíveis por si mesmos, independentemente do “espírito” cujas disposições específicas eles executam. Cada povo teria a sua história própria, inclusive no plano dos fatos, até certo ponto irredutíveis aos dos demais povos. A ser correta essa interpretação, a “universalidade” da história na concepção hegeliana está distante de uma homogeneidade do acontecer de todas as épocas.

Entretanto, o mais interessante nesse problema da singularidade se refere à atuação dos indivíduos, essencial pelo menos para o historicismo do século XIX. Do mesmo modo que, no caso da teleologia, Hegel foi criticado por ter feito os indivíduos se dissolverem na coletividade, como se esta possuísse suas próprias leis de movimento às quais eles estivessem completamente submetidos. E, realmente, lemos nas aulas hegelianas que “os indivíduos desaparecem perante o substancial universal, e este forma os indivíduos de que necessita para o seu fim. Mas os indivíduos não impedem que aconteça o que tem de acontecer” (RH, p. 57 [60]).

Este é, contudo, apenas um aspecto da relação, que tem outros aspectos distintos e chega até eles através de mediações dialéticas. Consideremos um pouco mais de perto a questão.

Em primeiro lugar, devemos recordar a proposição de que “o universal tem de entrar na efetividade mediante o particular”, pois senão ele seria mera generalidade abstrata, separada dos indivíduos reais. O existente sempre tem uma forma determinada, de modo que, para Hegel, passar a existir implica determinar-se. Mais exatamente:

[...] os fins, os princípios, existem nos nossos pensamentos só na intenção interna ou também nos livros, mas ainda não na realidade efetiva; ou o que só é em si constitui uma possibilidade, uma potência, mas não passou ainda da sua interioridade à existência. Tem de ocorrer um segundo momento para a sua realidade efetiva, e tal momento é a atuação, a realização, cujo princípio é a vontade, a atividade dos homens no mundo em geral.¹¹ (RH, p. 74 [81]).

A “atuação” é justamente o colocar em “ato” a disposição constitutiva de um povo, definida inicialmente como simples “potência”. Como tal, ela está numa “interioridade” que necessita da “vontade” e da “atividade” dos indivíduos, membros desse povo, para que possa existir na “realidade efetiva”. Se não for objeto da “vontade” deles, coincidindo com seus interesses particulares e daí sendo posto em prática, o princípio do povo permanecerá como “intenção interna”, como letra morta, como ideal inefetivo.

Assim, já se configura um papel fundamental para a atuação dos indivíduos, único meio possível para que um povo exista, para que a história específica desse povo transcorra como processo de realização dos seus fins determinados. Nas ações dos membros de um povo, as leis e deveres são executados, as crenças e valores adquirem vida, os conhecimentos e a sensibilidade se traduzem em obras. Conforme Hegel, “a atividade dos indivíduos consiste em tomar parte na obra comum e ajudar a produzi-la nas suas espécies particulares; tal é a conservação da vida ética” (RH, p. 85 [96]). O que ele chama de “vida ética” aqui corresponde ao que acima foi referido como leis, usos e costumes, religião, valores, arte etc., que formam o solo espiritual em que consiste um povo. Mas, ao contrário do que pode indicar o termo “conservação”, ela não se

mantém por inércia, nem por qualquer tipo de continuidade correndo numa esfera puramente coletiva, mas por ser reposta em cada ação individual que a reitera. Se a partir de um certo momento cessasse essa reiteração, a tradição “ética” simplesmente se interromperia, talvez deixando de existir. É claro que, para que ela permaneça, todas as sociedades criam suas instituições educacionais, o que não invalida, porém, a importância do ato deliberado de repô-la.

No entanto, a atuação dos indivíduos é “conservadora”, no sentido de que eles se mantêm dentro dos parâmetros espirituais do seu povo e se limitam a perseguir uma “obra comum” – a consecução das suas finalidades “universais” –, nela somente “tomando parte”. Aqui Hegel segue a lição aristotélica, para quem o homem é um “animal político”, ao afirmar que

[...] a consciência de um povo [...] é o substancial do espírito do povo, mesmo quando os indivíduos não o sabem, mas aí surge constituído um pressuposto. É como uma necessidade; o indivíduo educa-se nesta atmosfera, não sabe de nenhuma outra. [...] o indivíduo existe nesta substância. (RH, p. 56-57 [59]).

Ou seja, os membros de um povo “necessitam” dele como de uma “substância”, determinando todo o terreno sobre o qual eles podem agir e ser alguma coisa. Não se pode conceber o indivíduo isolado, como faz o liberalismo, para imaginar a constituição social como algo posterior, resultado de um pacto. Esta é uma perspectiva jusnaturalista, com a qual Hegel rompe, invocando a precedência da sociedade perante os indivíduos, já que o todo não é a mera soma das partes. Por isso, talvez a própria individuação seja um fenômeno definido pela “vida ética” específica em que ocorre, fazendo variar o significado mesmo de “indivíduo” de um contexto “espiritual” para outro.

De qualquer modo, a “substância” se impõe aos indivíduos que a ela se conformam, sem alternativa; ela os circunda e vivifica, como uma “atmosfera” imprescindível. A “necessidade” é aqui tão imperiosa que os membros de um povo “não sabem de nenhuma outra”, pois os princípios de qualquer outro povo lhes parecem carentes de sentido. A educação é o mecanismo mencionado por Hegel como capaz de reproduzir tal “atmosfera”, condicionando a reiteração individual das normas e valores, a ponto de poder dispensar a consciência desse ato. Por ele, os indivíduos

apenas realizam as disposições essenciais da “substância” em que vivem, uma vez que ela também precisa dessa atividade para passar à efetividade. E o seu papel se restringe, portanto, a fazer valer esse “pressuposto”, o espírito de seu povo, o que sem dúvida é muito pouco.

Dentro dessa restrição, então, poderíamos pensar que o indivíduo hegeliano está mesmo mergulhado numa totalidade que o subordina, exatamente de acordo com a objeção historicista. Só que ele já não desaparece nessa totalidade, pois ela própria sequer existe sem a sua atividade individual. Mais ainda há casos especiais:

[...] face a este universal, que cada um deve manifestar mediante uma atividade pela qual se conserva o todo da eticidade, existe, porém, um segundo universal, que se expressa na grande história e que origina a dificuldade de se conduzir em consonância com a eticidade. (RH, p. 85 [96])

Além da simples “conservação” dos princípios de um povo mediante sua realização, existe também a possibilidade de ocorrer discrepâncias entre a “eticidade” e o comportamento de indivíduos que têm “dificuldade de se conduzir” pelos parâmetros dela. Especialmente nos momentos cruciais da vida de um povo, na “grande história” que ultrapassa a “conservação” cotidiana, tais indivíduos aparecem propondo mudanças radicais na “eticidade” tradicional, transgredindo-a. São, por isso, geralmente incompreendidos e perseguidos, pois suas ações escapam dos padrões de reconhecimento aceitos pelos demais membros do seu povo. Estariam pelo menos eles, assim, livres da submissão à totalidade espiritual que aprisiona os “conservadores”?

De certa forma, sim. Todavia, eles também desempenham um papel em “um segundo universal”, o da “grande história”. Um momento histórico crucial impõe deveres e valores mais abrangentes, mais “universais” do que os que norteavam a existência do povo até então. Nas palavras de Hegel:

[...] os grandes indivíduos na história universal são, pois, os que apreendem este universal superior e o convertem em fim seu; são os que realizam o fim conforme ao conceito superior do espírito. Devem, nesta medida, chamar-se heróis. [...] A sua justificação não reside na situação existente, mas vão buscá-la a uma outra

fonte. Esta é o espírito oculto, que bate à porta do presente, o espírito ainda subterrâneo, que ainda não chegou a um ser determinado atual e quer surgir, o espírito para o qual o mundo presente é apenas uma casca que contém em si um outro cerne diferente do que pertence à casca. (RH, p. 86 [97]).

Essa riquíssima passagem sintetiza aspectos fundamentais da concepção hegeliana da história, devendo ser analisada com algum detalhe.

O descompromisso dos “grandes homens” para com a ordem espiritual em que vivem não implica a rejeição de qualquer outra. Diante da crise em que se encontra a “substância” espiritual do seu tempo, é preciso buscar as soluções em “uma outra fonte”, que ainda não é visível para o homem mediano, simples “conservador” do existente, pois ela é apenas latente, uma “potência” que precisa justamente da atuação deles para alcançar a efetividade. Daí a metáfora do “espírito subterrâneo”, mais tarde inspiradora de outros autores, como o que tem de emergir; e também a da “casca” e do “cerne”, caroço ou semente escondida no interior do fruto e que só virá à luz com a destruição deste último. O “cerne” é ainda só um “conceito”, mas já de um “universal superior”, vindouro, que constituirá um novo povo quando “chegar a um ser determinado atual”, efetivo. A grandeza dos indivíduos que realizam tal passagem está em ter “apreendido este universal superior” invisível em seu tempo, opondo-se ao “mundo presente”.

Apesar de eles, aparentemente,

tirarem de si mesmos o universal que realizaram, este, porém, não foi por eles inventado [...] Porque o vão buscar no íntimo, em uma fonte que antes não existia, parecem tirá-lo simplesmente de si mesmos; e as novas circunstâncias do mundo, os feitos que levam a cabo, aparecem como produtos seus, como interesse e obra sua. Mas [...] sabem o que é a verdade do seu mundo, da sua época. (RH, p. 87 [98])

Por um lado, os “grandes indivíduos” de fato encontram no seu “íntimo”, na particularidade dos seus fins e interesses, as novas disposições espirituais com as quais transgridem a “situação existente” e propõem outras. O momento lógico do pólo particular é tão importante quanto o do universal, sem o que não haveria aqui dialética alguma. Mas a

particularidade é o momento do outro pólo, ou seja, é o oposto dele, é o negativo complementar, mediante o qual a universalidade consegue vir à existência. Daí a completa autonomia do indivíduo não passar de “aparência”, embora seja forma imprescindível de realização do processo como um todo. A “fonte” inspiradora desse indivíduo revolucionário é inacessível aos demais, reforçando sua independência espiritual que, até certo ponto, é real.

Por essa ambigüidade é que eles “devem chamar-se heróis”, expressão em que ecoa o mito grego antigo: o herói é o semideus, o ser híbrido em quem converge a dupla natureza de particular – da mortalidade – e de universal – do ser imortal. Como simples humano, ele tem fins e interesses próprios, que associa ao “universal que realiza”; mas, na medida em que daí surge o universal, ele se vincula ao “conceito superior do espírito”, assumindo uma dimensão eterna, divina. Seguindo o destino dos heróis míticos, porém, o lado humano é castigado pelo divino, e os “grandes indivíduos” geralmente vivem tragédias similares às de Prometeu ou Sísifo, condenados a sentir na carne da sua particularidade um sofrimento sempre repetido pelo lado imortal. De modo semelhante, Hegel interpreta a Paixão de Cristo, reelaborando essas imagens da tradição cultural do Ocidente, para apresentar dialeticamente o hibridismo da condição dos “heróis” históricos. A incompreensão e a perseguição que eles sofrem por parte de seus contemporâneos, incapazes de ver o que eles já vêem, e a eventual derrota de seus planos particulares não conseguem destruir a universalidade de sua obra, evidente só mais tarde.

Este é precisamente o conceito de “astúcia da razão”, que arre-mata toda essa passagem das preleções hegelianas. O universal da “grande história” precisa não só da atuação desses homens como também do seu sacrifício, para que a morte da particularidade realce a vida infinita do conceito. Pois “justamente na luta, na ruína do particular, é que se produz o universal”¹² (*RH*, p. 92 [105]). Este não é, portanto, algo que existia antes e que permanecerá para além da morte dos indivíduos, como se apenas estivesse num nível mais elevado e inatingível, numa esfera abstrata. Mais que isso, o universal só se afirma pela negação do particular; ele é “produto” dessa negação, dessa “ruína”. É quando sucumbe o “grande homem”, quando também os ideais do seu povo perdem a força, que aparece o universal como transição para um “espírito superior”, um ideal mais abrangente.

O particular tem, assim, um papel ainda mais importante nesse movimento do que na já examinada realização “conservadora” do espírito de um povo. Inclusive a transição de uma determinação espiritual para outra só pode ocorrer mediante sua atuação, lançando novas idéias e se sacrificando por elas, até que elas obtenham gradativamente a adesão de seus contemporâneos e venham a se converter em novo princípio orientador e finalidade. Mas, apesar disso, o que a “astúcia da razão” evidencia é que o indivíduo acaba se sacrificando pelo universal, que a totalidade se afirma fazendo sucumbir o particular. A ação e os próprios interesses deste último só contam para a história na medida em que são instrumentos para a realização de um fim maior, que os transcende e pelo qual eles devem morrer. Parece que, apesar dos inegáveis avanços e dos matizes dialéticos, a posição de Hegel não é muito diferente da que lhe atribui a crítica historicista.

Devemos atentar para o fato, no entanto, de que o indivíduo também satisfaz seu próprio interesse particular quando realizou o universal. E aqui pode ocorrer um mal-entendido. Essa satisfação não quer dizer que, de algum modo, a vontade individual tenha de se render a um imperativo mais alto, adotando-o como se fosse determinado por ela mesma. Não é desse sacrifício, até da vontade, que depende o universal. É preciso que um interesse universal e um particular, distintos um do outro, coincidentemente possam ser realizados através da mesma ação do indivíduo. Este quase nunca visa diretamente à realização do universal, mas o faz ao buscar satisfazer suas finalidades particulares. Isto é o Hegel chama de “direito infinito do sujeito”,¹³ sempre presente de alguma forma na história, mas só convertido em princípio orientador na época moderna, presidida pelo espírito crítico e por uma forma burguesa de individuação, baseada na propriedade e nos interesses privados. Daí a ênfase do texto: “nada acontece, nada se leva a cabo sem que os indivíduos que em tal atuam se satisfaçam também a si mesmos – a si: são indivíduos particulares” (*RH*, p. 75 [82]). Portanto, ao sacrificar-se na realização do universal, os “heróis” estão também, e principalmente, se sacrificando por si mesmos, o que em nada diminui o mérito e a relevância de sua ação na história.

Além disso, ao considerar o aspecto negativo desse sacrifício, no qual os “grandes homens” são usados e depois abandonados pela

universalidade, Hegel problematiza a relação instrumental aí presente. Se os indivíduos fossem simples meios para fins “superiores”, realmente estariam subordinados a totalidades tirânicas. Mas a própria lógica dessa instrumentalização é mais complexa do que isso:

[...] quando falamos de um meio, representamo-lo primeiramente como exterior ao fim, que não tem nele parte alguma. Na realidade, porém, já as coisas naturais em geral, mesmo os seres inanimados mais comuns que são usados como meios, devem ser de índole tal que correspondam ao fim, tenham em si algo que lhes seja comum com o fim. (*RH*, p. 93 [106-107])

Aqui de novo, meio e fim não podem ser considerados termos dicotômicos, “exteriores” mutuamente, como se um não tivesse no outro “parte alguma”. Há uma “correspondência” entre eles, uma relação que os diferencia e une, presente na própria idéia de adequação dos meios aos fins. Eles estão, desse modo, em oposição. Por isso, deve-se concluir, prossegue o texto anterior, que

os homens [...] nunca se comportam como meios para o fim da razão; não só satisfazem, ao mesmo tempo com este e por ocasião dele, também os fins de sua particularidade [...] mas participam no próprio fim da razão e são, precisamente por isso, fins em si.

Na dialética entre meios e fins, os fins são também meios e vice-versa; o que significa, no caso da história, muito mais do que no dos “seres inanimados mais comuns”, que os instrumentos do universal se elevam à condição de finalidade. O “fim em si” é o homem, e não uma disposição abstrata qualquer concebida como universal, pois o homem é também o fim de si mesmo: ele se faz meio para chegar a si como meta, numa mediação consigo que corresponde aos processos da autoconsciência e da autodeterminação.

Assim, completa o texto anterior, “o homem é fim em si mesmo unicamente pelo que de divino há nele – pelo que desde o início se chamou razão e, na medida em que esta é em si ativa, autodeterminante, a liberdade”. O lado “divino” que o “herói” encontra em si próprio, o “espírito superior” que se realiza através dele na nova configuração de um povo, é a característica profunda de todo o humano. A meta suprema

do universal coincide agora com o interesse máximo do particular, não tendo outro atributo senão o de garantir a realização desse interesse, o “direito infinito do sujeito”. Em sua particularidade, em sua mais radical humanidade, este apreende ser determinante de si, ser o “sujeito” ativo de suas transformações infinitas, ter o “divino” dentro de si como potência de se assenhorear da sua própria história. Quando a racionalidade dialética desse processo histórico é percebida não somente como meio que percorre, como *modus operandi*, mas também como sendo o próprio objetivo do processo, ela passa a se chamar de “liberdade”.

Se o conteúdo do universal é o “direito infinito” para que o indivíduo desenvolva plenamente suas potencialidades e realize suas particularidades, então todo o sacrifício apaixonado feito por isso é meio legítimo e racional de se conquistar a autodeterminação, a liberdade; já é, aliás, exercício dessa liberdade. A autonegação do particular no sacrifício pela humanidade é simultaneamente afirmação do homem individual. Não pode haver *télos* mais concreto do que esse, em que se conciliam o universal e o particular. Se assim se define a finalidade, por um lado, ela está totalmente inscrita no fato objetivo, no ato de se objetivar. Por outro lado, o individual é mais bem apreendido por essa teleologia da sua liberdade do que por qualquer método empirista. A filosofia da história para Hegel só pode ser, nesse sentido, historicista. Mas, em contrapartida, o historiador deve aprender a filosofar, para, através dessa disciplina dialética e crítica, purgar-se de seduções científicas.

Abstract

This paper investigates Hegel's relationship with historicism by the dialectical method, including the analysis of the hegelian central terms. It also seeks the recognition of the actuality of Hegelianism.

Key words: Historicism, dialectical method, Hegel.

Notas

1. Um livro sempre recomendável para a caracterização do historicismo, por sua discussão profunda e abrangente, é o de Meinecke (1936), traduzido para o espanhol em 1943. Apesar das dificuldades de definição, é importante

advertir que o sentido do termo no presente texto não tem a ver com o de Popper (1980), como já assinalava criticamente Sérgio Buarque de Holanda (1974).

2. As aulas de Hegel sobre filosofia da história, ministradas entre 1822 e 1830, foram publicadas somente em 1837, por um de seus alunos, e em 1840 – depois de sua morte, portanto, por seu filho, . Depois da edição completa das *Lições* foi publicada separadamente também a longa introdução a esse texto, com o título de *A razão na história*, devido ao interesse despertado pela discussão de caráter mais teórico aí feita por Hegel. Os textos desse autor citados no presente trabalho vêm de Hegel (1994), cotejados com a edição portuguesa (1995). A partir daqui, as notas os citarão simplesmente pela sigla *RH* seguida pela página da edição portuguesa e, entre colchetes, a página na edição alemã. Seguiremos em geral a tradução indicada, reservando-nos, contudo, o direito de modificar algo caso nos pareça necessário para o melhor entendimento.
3. Antes, dizia o texto: “quando, por exemplo, vemos um homem ajoelhar-se e rezar diante de um ídolo, [...] podemos ater-nos ao seu sentimento, que aí está vivo, e dizer que tal sentimento tem um valor idêntico ao do cristão, que adora o reflexo da verdade, e ao do filósofo, que mergulha com a razão pensante na verdade eterna” (*RH*, p. 50 [51]).
4. *Wie es eigentlich gewesen*, princípio formulado já em 1824, no prefácio de sua *História dos povos latinos e germânicos* e retomado outras vezes depois. Para uma discussão detalhada do significado dele, cf. o texto de Sérgio Buarque de Holanda, já citado na nota 1
5. É possível que Hegel conhecesse a exigência de Ranke, já que seus cursos sobre filosofia da história em Berlim datam de 1828 e 1830, e estivesse de certo modo se referindo a eles nesta passagem. Se não, visava pelo menos à prática desse princípio, que já estava claramente presente na prática dos historiadores alemães da época.
6. Para os que aqui escutarem uma ressonância husserliana, lembremos que foi Hegel o autor da primeira *fenomenologia* em 1807.
7. E Hegel está pensando em casos específicos, ajuntando à margem dessa advertência a seguinte nota: “por exemplo, Niebuhr, com seu governo de sacerdotes na história romana; também [Karl Ottfried] Müller, nos seus *Dórios* [2 v. 1824]”.
8. Nas palavras de Hegel, o espírito “não é uma abstração da natureza humana [...] é uma consciência, mas também seu objeto [...] isto é, só sei de um objeto na medida em que nele sei também de mim mesmo, sei que a minha determinação consiste em que o que sou é também objeto para mim, em que

eu não sou simplesmente isto ou aquilo, mas sou aquilo de que sei” (RH, p. 52 [54]). Ou ainda, “o espírito é o que se produz, converte-se no que é. Por isso, a primeira configuração para que ele seja efetivo é apenas a auto-atividade” (RH, p. 68 [74]).

9. Para um exame mais detalhado da crítica de Hegel ao Romantismo, em sua dimensão moral e política, ver a última parte (“A convicção”) da seção 3 (“A moralidade”) do capítulo sobre o espírito, na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel (1970).
10. O próprio conceito de “povo” é uma síntese do universal e do particular: “o espírito na história é um indivíduo de natureza universal, mas que nela é determinado, isto é, um povo” (RH, p. 56 [59]). Desse modo, a história “tem a ver com indivíduos que são povos” (RH, p. 40 [40]). Um povo é universal como espaço de sociabilidades constitutivas, que tem, no entanto, um caráter determinado, diferente do de outros povos. Essa sua individuação se dá, assim, pelo conteúdo específico que nele assume a universalidade sob a forma de um princípio.
11. Na seqüência, o texto reafirma: “As leis e os princípios não vivem e não vigoram imediatamente por si mesmos. A atividade que os põem em obra e no ser-aí é a necessidade, o impulso do homem e, além disso, a sua inclinação e paixão”.
12. E continua: “Pode-se chamar astúcia da razão ao seguinte: a razão faz que as paixões atuem por ela e que aquilo graças ao qual ela chega à existência se perca e sofra dano. [...] O particular é quase sempre demasiado trivial face ao universal; os indivíduos são sacrificados e abandonados”.
13. “Eis o direito infinito do sujeito, o segundo momento essencial da liberdade: que o sujeito encontre a sua satisfação própria numa atividade, num trabalho” (RH, 74 [82]).

Referências

HEGEL, J. W. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Ullstein Verlag, 1970.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Tomo I. Hamburgo: Felix Meiner, 1994.

_____. *A razão na história*. Lisboa: Edições 70, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O atual e o inatual em Leopold von Ranke. *Revista de História*, São Paulo, n. 100, 1974.

MEINECKE, Friederich. *Die Entstehung dês Historismus*. Munique: Oledenburg Verlag, 1936.

_____. *El historicismo y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.

POPPER, Karl R. *Miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix, 1980.