

Diálogo & Antítese

O critério das tendências  
progressivas e reacionárias  
na história

Herman Dooyweerd



ABC<sup>2</sup>-H

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião  
e ciências humanas



**ABC<sup>2</sup>-H**

**Diálogo & Antítese**

Textos fundamentais em religião  
e ciências humanas

# O Critério das Tendências Progressivas e Reacionárias na História

**Prof. H. Dooyeweerd**

Tradução: Marcelo Cabral

As comemorações do jubileu de cento e cinquenta anos da Academia Real Holandesa de Ciências e Humanidades são uma ocasião propícia para a reflexão histórica. Assim, não será nenhuma surpresa que o assunto por mim escolhido a ser abordado, que melhor corresponde a essa comemoração, é o problema fundamental da filosofia da história – o problema, a saber, se podemos apontar um critério através do qual seja possível distinguir entre as assim chamadas tendências reacionárias ou retrógradas na história.

Nos conflitos políticos, os termos opostos “progressivo” e “reacionário” são geralmente usados em um sentido demagógico. Desde seus primórdios, os partidos liberais arrogam para si a designação de “progressivos”. Mais tarde, os partidos socialistas fizeram o mesmo. Atualmente, os partidos totalitários demandam o direito exclusivo de serem chamados de “progressivos”, em contraste com todos outros que rejeitam sua ideologia. Mas chama atenção o fato de que tais partidos totalitários não aceitam serem designados “reacionários”. Eles, também, insistem no caráter progressivo dos seus programas políticos, ao menos enquanto eles não abandonam a crença no progresso no seu sentido político-histórico. Essa situação aponta para a existência de diferentes visões a respeito das chamadas exigências do desenvolvimento histórico. Contudo, é inquestionável que em ambos os casos está em questão certos padrões ou normas reais do desenvolvimento histórico. Podem tais padrões ter uma base objetiva na própria natureza interna da história, ou serão eles nada mais do que medidas inverificáveis de mera apreciação subjetiva do curso do processo histórico? É a essa questão que dedicarei algumas observações nesta manhã.

Será evidente que essa questão não é importante apenas para o político, que busca compreender, a partir do curso da história, as demandas do presente e do futuro próximo. O processo histórico se move no aspecto histórico do tempo, no qual o passado, o presente e o futuro estão entrelaçados de maneira inquebrantável. O historiador, cuja atenção científica está dirigida ao passado, é igualmente confrontado com o problema de se é possível descobrir um critério objetivo para distinção entre tendências progressivas e regressivas na história. E nesse ponto, também, essa distinção é, sem dúvidas, de caráter normativo, visto que a questão em pauta é se existem normas do desenvolvimento histórico de validação verificável pelas quais o curso factual dos eventos históricos pode ser testado. Exatamente por essa razão, o conhecido filósofo Neo-Kantiano Heinrich Rickert, que estudou



**Herman Dooyeweerd**

Herman Dooyeweerd (7 de outubro de 1894, Amsterdam – 12 de fevereiro de 1977, Amsterdã) foi um holandês estudioso de formação jurídica, que, por vocação, foi um filósofo e um co-fundador da Philosophy Cosmomic Idea[1] com Dirk Vollenhoven.[2] Dooyeweerd fez várias contribuições para a filosofia e outras áreas do pensamento teórico, inclusive sobre: a natureza da diversidade e coerência na experiência cotidiana, o transcendental das condições para o pensamento teórico, a relação entre religião e filosofia, e de um ponto de vista diferente do significado metafísico de, ser, tempo e do eu.

cuidadosamente as fundações epistemológicas da ciência cultural, em distinção daquelas das ciências naturais, negou à ciência da história qualquer julgamento a respeito de tendências progressivas e retrógradas no processo de desenvolvimento histórico. Na sua visão, tais julgamentos axiológicos excedem os limites tanto da ciência quanto da filosofia da história, e devem ser reservadas apenas para questões de cosmovisão pessoal. A questão se é possível tal eliminação de todos pontos de vista normativos da historiografia científica e da filosofia da história pode ser deixada de lado por enquanto. Provisoriamente, nos será suficiente estabelecer que o contraste normativo entre progresso e regresso (ou reação) é intimamente conectado com a noção fundamental de desenvolvimento histórico.

Não há muito espaço para dúvidas de que é exatamente essa noção que permite ao historiador descobrir coerências internas na sucessão temporal dos fatos e mudanças históricas. Se essa noção tivesse que ser eliminada, como defendeu, no século XIX, J.H. Kirchmann, partindo de um ponto de vista positivista, nenhum insight sintético sobre o processo histórico seria possível, e a historiografia se degeneraria em um conjunto aleatório de relatórios sobre eventos passados.

Mas o conceito fundamental de desenvolvimento ou evolução participa da condição geral de todos os conceitos fundamentais dos diferentes ramos da ciência: é, em si mesmo, de caráter analógico e multívoco<sup>1</sup>, de tal modo que também é utilizado em outras ciências, embora em um sentido modal



distinto. Em uma palestra anterior na seção de humanidades da Academia, eu dediquei atenção especial a esse fato notável. Ele parece ser fundamentado na estrutura do horizonte temporal da experiência humana, a qual, em princípio, delimita os diferentes pontos de vista através dos quais a realidade empírica pode ser abordada pelos diferentes ramos da ciência. O aspecto histórico é apenas um desses modos fundamentais da experiência, os quais, em si mesmos, não se referem ao concreto o quê, i.e., às coisas ou eventos concretos da realidade temporal, mas, ao invés disso, se referem à modalidade do como, i.e., a maneira pela qual são experienciadas nos seus diferentes aspectos.

Esses aspectos modais fundamentais da experiência humana temporal são organizados em uma ordem temporal irreversível, que se expressa na estrutura modal de cada um dos aspectos. Essa estrutura determina o seu significado modal. Ao rastrear esse significado modal somos confrontados com seu momento nuclear, que garante o caráter irreduzível do aspecto em questão. Mas o núcleo desse significado modal só pode ser revelado em uma coerência inquebrantável com os outros momentos estruturais, se referindo para frente e para trás a todos os outros aspectos modais que estão arranjados anteriormente ou posteriormente na sequência temporal. Visto que esses momentos não-nucleais na estrutura modal de um aspecto se expressam na coerência universal intermodal de significado de nosso horizonte de experiência, eles são, neles mesmos, de caráter analógico (também chamado de multívoco). Somente o núcleo modal irreduzível do aspecto no qual ocorrem pode lhes dar um sentido unívoco. Se aplicarmos esse insight ao aspecto histórico de nosso horizonte de experiência, é preciso de antemão estabelecer que esse modo da experiência não deve ser identificado com tudo aquilo que realmente aconteceu no passado. Eventos concretos, mesmo aqueles que num sentido típico são chamados de “fatos históricos”, funcionam, em princípio, em todos os aspectos da experiência. O seu aspecto histórico pode apenas ser entendido como um modo particular de experienciar tais eventos. Em segundo lugar, deve ficar claro que, quando falamos de desenvolvimento histórico, estamos nos referindo a um momento analógico de significado, cujo sentido modal é determinado pelo momento nuclear desse aspecto. Mas o que, então, constitui o núcleo modal do modo histórico da experiência?

Nos confrontamos aqui com uma questão fundamental, que está sendo eliminada em princípio nas visões epistemológicas correntes sobre a natureza da historiografia científica. Isso é explicado pelo fato de que, no pensamento ocidental moderno, o modo histórico da experiência não é mais entendido como um aspecto modal específico da realidade empírica, mas, ao invés disso, é entendido como sendo idêntico à essa realidade, ou ao menos à realidade empírica da sociedade humana. Essa visão encontra expressão tanto na declaração de De Bonald: “La realite est dans l’histoire<sup>2</sup>”, quanto na concepção de Von Ranke sobre a tarefa da historiografia científica, descrita como: “wie es eigentlich gewesen ist<sup>3</sup>”. Isso implica que todos os aspectos normativos da vida da sociedade humana são historicizados, tais como o intercuro social, linguagem, administração econômica dos bens escassos, apreciação estética, legislação, moralidade e fé. Em outras palavras, somos confrontados com uma visão historicista da realidade temporal, originada da absolutização do aspecto histórico da experiência. De igual forma, a

absolutização do aspecto físico-químico da energia, ou do aspecto biótico, ou do aspecto psíquico dos sentimentos e emoções, dá origem a uma visão energetista, vitalista, ou psicologista da realidade.

É importante compreender que essa visão de mundo historicista foi originalmente delineada no que era, na verdade, uma oposição dialética à imagem naturalista da realidade, a qual emergiu de uma ênfase demasiada no ponto de vista matemático natural científico da física clássica. Tanto a visão naturalista quanto historicista da realidade têm sua origem comum na revolução Copernicana<sup>4</sup> do pensamento filosófico iniciada por Descartes. Ambas são o resultado da demolição metódica da ordem estrutural dada na experiência humana, fundada na ordem divina da criação. A ideia moderna de uma personalidade humana livre e autônoma, tanto em relação ao pensamento quanto à atividade humana, era incompatível com a aceitação de qualquer ideia de uma ordem estrutural dada; pois uma ordem criacional dada significa teonomia. A virada cartesiana em direção ao cogito subjetivo como o fundamento último de certeza era completamente condizente com o motivo religioso básico do Humanismo, o qual emergiu na Renascença. Ele era enraizado no motivo natureza e liberdade e tem sido, assim, descrito desde Immanuel Kant.

Como resultado da secularização do conceito cristão de liberdade humana, o motivo humanista da liberdade era bem diferente da ideia Grega clássica de autonomia da razão humana. O motivo humanista implicava na atribuição à mente humana de um poder criativo para projetar o mundo de acordo com sua própria imagem, e de ter completo controle sobre o seu futuro. Ele elevava a personalidade humana a um fim absoluto em si mesmo, o que implicava em uma reversão radical da visão bíblica da relação entre Deus e o ego humano, criado segundo a imagem de Deus. Ele também evocava um novo conceito da natureza, como a contraparte macrocós mica da natureza emancipada (*Natura sive Deus*<sup>5</sup>). A busca faustiniana pelo domínio completo da natureza requeria uma visão estritamente determinista da realidade natural, entendida como uma corrente ininterrupta de relações causais funcionais, que poderiam ser formuladas em equações matemáticas. A nova física matemática, fundada por Galileu e Newton, fornecia o método científico, através do qual poderia ser efetivada a reconstrução teórica do mundo em completa ressonância com o motivo faustiniano de dominação. Mas a natureza, enquanto uma reflexão objetiva desse motivo de dominação, não deixava nenhum espaço para a liberdade da atividade humana.

Assim, o motivo religioso básico natureza e liberdade apresentava, como o velado ponto de partida último do pensamento humanista moderno, uma tensão dialética entre dois motivos opostos. Ele envolveu a filosofia moderna em um processo dialético no qual a primazia era concedida, alternativamente, a um desses dois motivos concorrentes, de tal modo que quando um era enfatizado, o outro era depreciado.

Ao passo que, sob a primazia do ideal matemático científico, a filosofia cartesiana se desenvolveu em uma direção anti-histórica, o pensador italiano G.B. Vico foi o primeiro a se opor a esse padrão matemático de pensamento em sua obra “nuovo scienze”, a ciência da história da humanidade, a qual era, de um modo obscuro, chamada por ele de “fi-

lologia”. Mas essa nova ciência não era, de nenhum modo, delimitada pelo ponto de vista modal específico de tal modo que a absolutização do aspecto histórico do nosso horizonte de experiência fosse evitada. Ao invés disso, ela tinha sua origem no motivo humanista da liberdade criativa da mente humana autônoma, a qual, em princípio, busca romper os limites estruturais dados dos aspectos modais da realidade empírica. A tese fundamental de Vico é que nosso mundo civil é certamente criado pelos homens no processo histórico, de tal modo que seus princípios devem ser buscados dentro da mente humana. Assim, a ciência da história é concebida como sendo a ciência da gênese temporal da humanidade, que criou a si mesma no todo da sua existência cultural e, portanto, conhece a si mesma a partir de toda herança de sua cultura, resultando em que, nessa ciência, sujeito e objeto sejam idênticos.

Mas a gênese temporal da humanidade não pode ser reduzida a um ponto de vista científico específico, visto que, em princípio, ela funciona em todos os aspectos modais do nosso horizonte de experiência. Ela é um processo real, que ocorre na coerência contínua completa do tempo, e não meramente em um aspecto histórico específico do horizonte de experiência. Assim, não é possível dizer que o ponto de vista histórico é o ponto de vista genético, sem que se indique o seu sentido modal. O aspecto físico-químico, ou o aspecto biótico desse processo genético é, sem dúvida, de nenhum interesse para a pesquisa histórica em seu sentido próprio. Vico, de fato, não inclui esses aspectos do campo da sua nova ciência. Partindo do motivo básico natureza e liberdade, ele defendeu (com uma ênfase particular dirigida em oposição ao ideal científico cartesiano) que a natureza não foi criada pelo homem, mas que apenas a cultura foi criada pelo homem. Consequentemente, a história da humanidade é restrita à totalidade da atividade cultural humana e seus desdobramentos. Desde o tempo de Vico, essa se tornou a visão prevalente; pois a visão anterior, que restringia a historiografia à história política, ou até mesmo às guerras e batalhas, era totalmente arbitrária e inadequada. Por outro lado, não tem sentido opor essas visões historiográficas à história cultural, visto que, à parte da cultura humana, não pode existir nem uma vida política pacífica nem batalhas e guerras humanas.

Mas deve a cultura ser vista como uma realidade temporal concreta, sempre em mudança, de um tipo específico, ou deve ser entendida como um aspecto modal irreduzível da realidade temporal? De acordo com Vico, a cultura é a realização histórica das ideias eternas na vida social das nações, o produto da sua mente ou consciência coletiva, o “mundo civil”, como ele a chama. Ela inclui os seus costumes, sua lei, sua linguagem, suas belas-artes, suas relações econômicas, sua religião, sua vida científica e suas instituições sociais.

Aqui somos confrontados com a fonte do historicismo moderno; pois se a história, em seu sentido próprio, é a história da cultura humana, e a própria cultura é uma realidade histórica que engloba todos os aspectos normativos da vida humana temporal, segue-se que todas as nossas normas e valores, e todas as nossas instituições sociais, não são nada mais do que produtos históricos de uma mentalidade cultural específica, em uma fase particular de seu desenvolvimento.

Esse historicismo radical é o oposto dialético da doutrina humanista a priori da lei natural – que foi desenvolvida, de

modo mais geométrico, sob a primazia do ideal matemático-científico. No pensamento de Vico, essa oposição exclusivista ainda não era possível de revelar a si mesma como uma alternativa, visto que a sua visão historicista da vida temporal humana era equilibrada por sua crença nas ideias eternas, que seriam realizadas na história da humanidade com a necessidade interna de uma Providência divina. Era essa mesma Providência que, em sua opinião, guiaria o curso cíclico da história nos seus movimentos progressivos e regressivos, sua “corsi” e “ricorsi”. Isso significava, com relação ao domínio legal da sociedade humana, que todas as leis positivas não seriam nada mais do que a positividade de princípios eternos da lei natural, que, por consequência, seriam incorporados na realidade histórica. Esse componente da lei natural é, de acordo com ele, o momento da verdade racional em qualquer ordem legal. O momento da positividade cultural é aquele da certeza, e corresponde ao momento do poder na história.

Essa última visão, que a atividade cultural do homem é um desdobramento de poder, é de extrema importância para teoria de Vico, embora seja explicada apenas de passagem por ele; veremos que ela fornece a pista fundamental para solução da nossa questão anterior, a saber: qual é o momento nuclear do modo histórico da experiência? Uma resposta satisfatória para essa pergunta é equivalente à própria derrocada da visão de mundo do historicista; ao passo que isso tenha sido algo que o próprio Vico não pode atingir, visto que a visão historicista da realidade temporal não pode ser considerada inofensiva, mesmo que seja advogada em conjunto com uma crença em ideias eternas, a realidade Supratemporal não pode ser considerada inofensiva pela crença em ideias eternas. As ideias Supratemporais de justiça, beleza, bondade, entre outras, não são nada mais do que absolutizações metafísicas de aspectos modais normativos de nossa ordem temporal da experiência, cujas diferenças de significado apenas podem existir dentro da ordem do tempo. Pois é essa ordem do tempo que quebra a unidade religiosa radical de todo significado em uma pluralidade sucessiva de modos. O historicismo tem uma tendência interna de se emancipar de qualquer crença em ideias eternas; pois a crença humana também é incluída no horizonte temporal da consciência humana, e o historicismo identifica o tempo real com tempo histórico. Se as crenças pertencem à cultura humana, então as chamadas ideias eternas podem apenas ser o componente ideológico de uma cultura em uma fase metafísica de seu desenvolvimento histórico; e, portanto, elas podem apenas ter um significado histórico.

O historicismo, em sua forma consistente, significa a historicização do nosso completo horizonte de experiência temporal e do ponto de referência central religioso do horizonte de experiência, a saber, o “eu” humano na sua relação com os outros egos e em sua relação com o Autor Divino de toda a criação.

A absolutização do aspecto histórico começa com a eliminação da sua estrutura modal, pela qual seu significado geral é determinado e delimitado. Essa estrutura não pode ser mudada ao longo do tempo, visto que ela é a única condição que faz o modo histórico da experiência ser possível. Por consequência, ela não pode ser identificada com um fenômeno histórico variável que se apresenta nesse modo da experiência.

Estamos buscando pelo momento nuclear irreduzível dessa estrutura. A derivação etimológica do termo “história” não nos ajuda em nossa busca. A palavra tem uma origem grega e, inicialmente, apresentava o sentido neutro de “investigação”. É muito mais provável que o momento nuclear qualificador do modo particular da experiência que determinada o ponto de vista apropriado da ciência histórica seja descoberto através de uma análise epistemológica do conceito de cultura, pois vimos que as noções de vir a ser e desenvolvimento, com o auxílio das quais tentamos delimitar esse ponto de vista especificamente histórico, são elas mesmas multívocas. Em última instância, é apenas o modo cultural do desenvolvimento que pode fornecer o conceito analógico de desenvolvimento em seu sentido histórico. É por essa razão que todas as investigações gnoseológicas<sup>6</sup> a respeito do ponto de vista especificamente histórico eram centradas no significado central do conceito de cultura pelo modo histórico do pensamento.

Vimos também que o historicismo enxerga a totalidade da sociedade humana, em todos os seus aspectos normativos, como sendo um produto histórico-cultural. Consequentemente, a absolutização do aspecto histórico da experiência deve ser intimamente conectada com a absolutização do conceito de cultura. O uso do substantivo “cultura” pode facilmente dar origem à opinião errônea de que o que está em jogo aqui é um tipo particular de realidade, um concreto “o quê”. Toda absolutização de um aspecto específico da experiência começa com uma identificação desse aspecto com a realidade concreta, que tem apenas uma função modal nesse aspecto. Mas o que não pode definitivamente existir é um tipo particular de realidade que seja de caráter inteiramente cultural. Vamos, então, trocar o substantivo “cultura” pelo adjetivo “cultural”, para que possamos enfatizar que estamos nos referindo a apenas um aspecto modal da realidade empírica. Tomado em seu sentido modal, o termo “cultural” significa nada mais do que uma maneira particular de formação que é fundamentalmente distinta de todos os outros modos de formação encontrados na natureza. É um modo controlado de formação através do qual uma certa forma é dada a um material, de acordo com um projeto livremente elaborado.

Uma aranha tece sua teia com uma perfeita precisão; mas ela faz isso de acordo com um padrão fixo e uniforme, prescrito pelo instinto de sua espécie. Ela não possui um controle livre do material com o qual trabalha. Contudo, o modo de formação cultural, deve receber sua qualificação modal específica através da liberdade de controle, dominação ou poder. Essa é a razão por que o grande mandamento cultural dado ao homem após a criação do mundo diz: “Subjuguem a terra e dominem sobre ela”. E se o ponto de vista genuinamente histórico da historiografia é aquele do desenvolvimento cultural, segue que o poder formativo ou de controle deve também ser o momento nuclear do aspecto histórico, o qual fornece ao conceito analógico de desenvolvimento seu sentido histórico apropriado.

O modo de formação cultural se revela em duas direções que são intimamente conectadas uma à outra. Por um lado, ele é o poder formativo sobre pessoas, que se desdobra ao dar forma cultural à sua existência social; por outro lado, ele se apresenta como a maneira controlada de moldar coisas naturais ou materiais para fins culturais.

Os alemães falam de “Personkultur” e “Sachkultur”. Visto que todos fenômenos culturais são sujeitos às sociedades humanas em seu aspecto histórico, o desenvolvimento de Sachkultur é dependente do Personkultur; pois Sachkultur pode apenas se desenvolver em uma relação histórica sujeito-objeto, e apenas pessoas humanas, nas suas relações sociais, podem funcionar como sujeitos no processo cultural da história. Ademais, tanto Personkultur como Sachkultur pressupõem que as ideias principais de um projeto serão realizadas pelas principais pessoas ou grupos na história, que as buscarão realizar numa comunidade humana. É por essa razão que o poder formativo dessas principais pessoas ou grupos sempre terá uma relação de intenção com tais ideias. Essas ideias não podem ser realizadas simplesmente de acordo com a concepção subjetiva daqueles que as propagam. Elas precisam assumir uma forma sociocultural de tal modo que elas próprias possam ser capazes de exercer poder formativo nas relações sociais. Como uma ilustração, posso falar sobre a influência cultural das ideias de lei natural e da Romana *ius gentium*, ou da influência das ideias técnicas dos grandes inventores, ou das ideias estéticas dos grandes artistas, ou das ideias religiosas dos grandes pregadores de uma nova crença. Tais ideias não possuem um caráter histórico-cultural nelas mesmas; mas elas adquirem um significado histórico tão logo começam a exercer um poder formativo nas sociedades humanas. Elas podem ser realizadas apenas nas estruturas típicas de individualidade social, as quais, em princípio, funcionam em todos os aspectos no nosso horizonte de experiência. A realidade empírica da vida humana social não pode nunca, assim, ser exaurida em seu aspecto histórico-cultural. Tudo que é real ou que realmente acontece nas sociedades humanas é mais do que meramente histórico.

Tendo estabelecido, dessa maneira, o momento nuclear modal do aspecto histórico da experiência, podemos agora nos voltar ao conceito analógico de desenvolvimento histórico. A questão que colocamos era se o contraste normativo entre tendências progressivas e regressivas no processo de desenvolvimento histórico pode ser fundamentado na estrutura modal do aspecto histórico da experiência. Para responder a essa questão, é necessário examinar mais cuidadosamente os momentos analógicos de significado dessa estrutura.

Não há dúvida de que o momento de desenvolvimento na história se refere àquele tipo de desenvolvimento que encontramos no nosso aspecto biótico da experiência<sup>7</sup>. Mas isso não ocorre de forma direta. O aspecto histórico-cultural é, de maneira imediata, fundado no aspecto lógico – o aspecto da distinção analítica. Rickert entendia que o modo histórico da experiência era constituído por uma categoria lógica da cultura, através da qual, de forma individualizada, a realidade natural no tempo e espaço poderia ser relacionada ao domínio supratemporal dos valores. Mas isso não tem como estar certo. A cultura não é um modo lógico de experiência. Entretanto, sem uma fundação lógica do modo analítico da distinção, o modo histórico da experiência não seria possível. E essa conexão entre os aspectos lógico e histórico encontra expressão na estrutura modal desse último, nas analogias das relações lógicas fundamentais de identidade, diversidade, implicação e contradição. Eu me referirei apenas à analogia da relação lógica da contradição no modo histórico da experiência. Uma contradição lógica ocorre quando um argumento contém duas proposições contra-

ditórias. Esse tipo de argumentação é chamado de ilógico, em contraste ao modo lógico de pensamento. Esse contraste possui caráter normativo, visto que um argumento ilógico viola uma norma fundamental do pensamento lógico.

Assim, é inquestionável que, em todos os aspectos da experiência que são fundados no aspecto lógico, uma analogia desse contraste lógico normativo é encontrado. Essa é uma forte indicação do caráter normativo desses contrastes, o que significa que dentro desses modos da experiência o comportamento humano não está sujeito a leis, mas a normas. Me refiro aqui, por exemplo, aos contrastes entre cortês e descortês, decente e indecente, e assim por diante, que funcionam no aspecto do intercurso social humano; ao contraste entre um uso linguístico correto e um incorreto, que funciona no aspecto linguístico; aos contrastes entre estético e inestético, legal e ilegal, moral e imoral, crença e descrença, que funcionam, respectivamente, nos aspectos estético, judicial, moral e pístico<sup>8</sup> do nosso horizonte de experiência.

O contraste, assim, entre os movimentos progressivos e reacionários no processo de desenvolvimento histórico é, claramente, uma analogia da relação lógica da contradição. Ele deve ser fundado na estrutura interna do aspecto histórico, visto que esse aspecto também é fundado no aspecto lógico. Se faz algum sentido falar nas demandas do desenvolvimento histórico – e apenas aqueles que são afetados pelo preconceito do dogma que diz que até mesmo as chamadas ciências culturais deveriam se abster de qualquer julgamento normativo se negam a falar de tais demandas – então a distinção entre tendências progressivas e regressivas não pode ser o mero resultado de uma avaliação subjetiva.

Ninguém que realmente pensa historicamente irá negar que, de um ponto de vista histórico-político, o chamado movimento contrarrevolucionário da primeira metade do século XIX, que lutou pela restauração do regime feudal medieval germânico, com sua concepção patrimonial indiferenciada da autoridade política, tinha um caráter reacionário. Esse julgamento independe da questão se a cultura eclesiástica unificada da Idade Média deve ou não ser admirada, e se a memória daqueles tempos deve ou não ser lembrada com um desejo romântico. Mas em quais normas objetivas do desenvolvimento histórico podemos encontrar esse julgamento?

A escola germânica histórica da jurisprudência, que tinha sua concepção filosófica de história fortemente influenciada por Herder e por Schelling, enfatizou o caráter orgânico de qualquer desenvolvimento histórico verdadeiro. Tomando como padrão o desenvolvimento de um organismo vivo, V. Savigny e seus seguidores propuseram que cada nação produz sua cultura a partir de sua própria “mentalidade folclórica”<sup>9</sup>, em um processo de continuidade orgânica conectando o presente e o futuro com o passado. Mas, na tradição histórica de um povo, eles distinguiam entre dois tipos de elementos: os vivos e os mortos. Elementos vivos deveriam ser utilizados para os novos desenvolvimentos, mas os elementos mortos deveriam ser descartados. Em sua visão, uma mentalidade nacional – caracterizada por sua cultura e por suas instituições políticas e legais – é realmente produtiva não por conta de mecanismos ou artifícios produzidos por uma era racionalista, mas em razão do seu próprio crescimento natural. É evidente que, de acordo com essa visão, a analogia biótica

no desenvolvimento histórico é grandemente enfatizada. Não obstante, é evidente que temos aqui uma interpretação naturalista errônea da evolução cultural. Essa visão orgânica é excluída pelo fato de que ela tem sua base filosófica no ideal de liberdade do pós-Kantianismo alemão.

Seguindo o pensamento de Schelling, V. Savigny considerava a história como uma síntese dialética da liberdade autônoma e da necessidade naturalista. Essa última, entretanto, não era compreendida como uma rede de causas mecânicas governadas pelas leis naturais. Depois de Kant, o motivo básico humanista natureza e liberdade tomou um caminho irracionalista. A concepção racionalista havia eliminado toda a particularidade dessa visão de mundo, ao reduzir todos os fenômenos particulares a leis gerais. Por outro lado, a concepção irracionalista partia da noção da individualidade irredutível de qualquer unidade real, e negava sua sujeição a leis gerais. A escola histórica rejeitou a visão racionalista de lei-natural das sociedades humanas e seus padrões a priori de lei e estado, os quais eram entendidos como aplicáveis a qualquer pessoa e em qualquer época.

Cada nação dá origem às suas próprias leis e constituição política a partir da particularidade completa de sua mentalidade coletiva. Ela faz isso livre e autonomamente, em um processo de desenvolvimento histórico e de um modo individual. A história não tem leis gerais. Existe, entretanto, uma lei oculta da providência (ou “Schicksal”, numa versão pagã), que dirige esse processo de tal modo que ele também revela uma necessidade interna natural, que se eleva acima de qualquer arbitrariedade humana. Essa lei oculta do processo histórico, já encontrada na filosofia da história de Fichte, não poderia deixar de assumir um sentido normativo irracional. E foi o filósofo legal e estadista luterano Fr. Julius Stahl quem abertamente aceitou tal consequência. Na sua opinião, tudo o que vem a ser no longo processo de desenvolvimento histórico, sob a influência de forças incalculáveis e inescrutáveis, e sem a interferência de nenhum planejamento humano racional, deve ser respeitado como uma manifestação do governo de Deus na história, a menos que contradiga os mandamentos revelados de Deus.

Essa concepção do governo de Deus na história estava bem de acordo com a mentalidade conservadora da Restauração. A despeito de sua formulação quietista-romântica, ela teve grande influência na chamada teoria histórica cristã, do século XIX. Essa teoria aceitava o novo modelo histórico de pensamento como um aliado poderoso no conflito contra os princípios da Revolução Francesa.

Entretanto, essa atribuição de um sentido normativo para o governo de Deus na história era vulnerável a sérias objeções. Tais objeções foram amplamente defendidas em 1911, em uma memorável participação de A.C. Leendertz na Universidade de Leyden. Partindo de um ponto de vista teológico, ele argumentou que o governo de Deus engloba tudo o que acontece, tanto as coisas boas quanto as más. Por essa razão, esse governo pertence ao conselho oculto de Deus e não pode implicar em nenhuma norma para o comportamento humano. Partindo de um ponto de vista filosófico, Leendertz atacou a concepção normativa do governo de Deus na história com um argumento kantiano de que fatos empíricos, por um lado, e normas, por outro, pertencem a mundos diferentes. Se o curso factual da história for elevado a uma norma,



isso equivaleria a contínua aceitação do “fait accompli”<sup>10</sup>. Se uma dinastia de um certo governo devesse ser justificada pelo fato dela ter mantido seu poder ao longo de um grande período de tempo, então uma revolução que derrubasse essa dinastia também poderia ser justificada depois de um certo tempo por uma bem-sucedida manutenção da sua posição.

Essa crítica filosófica é necessariamente falha, visto que ela parte da separação kantiana entre os fatos empíricos e as normas, que é um dualismo, fundado no motivo humanista dialético da natureza e liberdade na sua concepção crítica. Ela não percebe que os fatos históricos não são dados no mesmo sentido que são os eventos naturais, e que nos aspectos normativos da experiência humana nenhum fato particular pode ser estabelecido sem o uso de uma norma. Ela não faz jus à visão da escola histórica, visto que essa última não procurava elevar qualquer mero curso factual de eventos ao nível de uma norma histórica. O conceito orgânico de desenvolvimento histórico não pode ter um conteúdo meramente factual à parte de um critério normativo pelo qual pode estabelecer o que está e o que não está de acordo com ele. A distinção de Savigny entre componentes vivos e mortos na tradição histórica implicava em uma rejeição de qualquer tentativa factual de reviver aquilo que havia perdido sua significância histórica no desenvolvimento orgânico de uma cultura. Implicava, em outras palavras, em uma distinção entre movimentos progressivos e regressivos na história. Assim, ela era manifestamente baseada em um critério normativo.

Mas qual seria esse critério? Em última análise, ele era derivado da particularidade da mentalidade nacional, entendida como a verdadeira fonte da cultura nacional, e como uma dádiva da Divina Providência, com valor em si mesma. Era suposto que a continuidade orgânica no desenvolvimento cultural estava garantida apenas pela potência diretiva do “Volkgeist”, o qual operava em conformidade com a lei oculta da Providência. Essa visão irracionalista da norma da evolução histórica pode apenas levar a consequências muito perigosas, especialmente se for acompanhada por uma visão historicista das normas da lei, da moralidade e da fé. O movimento Nazista na Alemanha estava inteiramente pronto para abraçar essas consequências, como era claro na declaração de Hitler de que a Providência Divina havia destinado o povo germânico a ser uma nação de governantes.

A subjetividade particular de um certo caráter nacional não pode nunca ser a norma cultural em si mesma. Ela apenas irá revelar, sempre, traços tanto bons quanto ruins, além do fato de que é muito difícil estabelecer os traços característicos de uma nação como um todo. E mesmo que seja considerada como uma dádiva de Deus, ela certamente não deixou de ser afetada pelo pecado.

Se perguntarmos se ao menos a escola histórica não nos proveu um critério claro através do qual podemos distinguir entre tendências progressivas e reacionárias no processo cultural, a resposta deve ser negativa. A razão é que sua concepção de desenvolvimento histórico se agarra exclusivamente em analogias bióticas na estrutura modal do aspecto histórico. Visto que esse aspecto é definitivamente fundado naquele da vida orgânica, essas analogias bióticas não podem deixar de se revelar no sentido modal da ideia histórica de desenvolvimento. Movimento cultural e evolução são

inerentes à vida cultural e, conseqüentemente, a distinção de V. Savigny entre elementos vivos e mortos na tradição histórica de uma nação é bem fundamentada. O sentido histórico dessa distinção é qualificado pelo momento nuclear do modo histórico-cultural da experiência. Elementos vivos são aqueles que mantêm seu poder formativo em uma comunidade humana, enquanto elementos mortos são aqueles que definitivamente perderam seu poder e têm, para o futuro, apenas uma importância folclórica ou para teoria histórica.

Entretanto, essas analogias bióticas são de caráter retrospectivo. Elas se referem para trás na ordem do tempo, a um aspecto anterior de nosso horizonte de experiência, que não tem caráter normativo. Desenvolvimento, no sentido modal da vida orgânica, é fundado em processos físico-químicos, e assim não é governado por normas, mas por leis bióticas da natureza. No aspecto biótico do tempo, o desenvolvimento de um organismo vivo multicelular demonstra apenas as fases naturais do nascimento, amadurecimento, adolescência, idade adulta, e decadência. Mas no desenvolvimento histórico uma vocação humana normativa se revela, a saber, uma tarefa cultural confiada ao homem na criação. Essa tarefa não pode ser cumprida exceto na direção antecipatória do tempo, na qual o aspecto histórico-cultural da ordem temporal aprofunda o seu significado modal pelo desdobramento dos seus momentos antecipatórios, se referindo para frente aos aspectos posteriores ao aspecto histórico.

Assim, o momento nuclear do modo cultural de desenvolvimento, a saber, o poder formativo, tem em si mesmo um sentido normativo, visto que ele implica em uma vocação cultural normativa, como é evidente no comando cultural divino de subjugar a terra. Mesmo o pior uso possível do poder em nosso mundo pecaminoso não pode tornar o poder em si mesmo pecaminoso, nem pode ele diminuir o sentido normativo da vocação cultural do homem.

Até que o aspecto cultural de uma comunidade humana desvele os momentos antecipatórios de seu significado, ele se apresenta apenas em uma condição rígida e primitiva. O mesmo se aplica para os aspectos normativos que são fundados na cultura, a saber, o aspecto linguístico da significação simbólica, o aspecto do intercurso social, o aspecto econômico e também os aspectos estético, judicial, moral e o da fé. Culturas primitivas são fechadas em comunidades pequenas e indiferenciadas, que apresentam uma forte tendência para o isolamento. Enquanto tais comunidades primitivas mantêm seu isolamento na história, não pode existir a questão do desenvolvimento cultural, no sentido próprio que é tomado pela historiografia crítica<sup>11</sup>.

Essas comunidades apresentam um aspecto totalitário, visto que todas as esferas da vida pessoal de seus membros são incluídas em sua autoridade, e a existência temporal de cada indivíduo é completamente dependente da membresia na família ou irmandade e na comunidade tribal. Não há ainda nenhum espaço para uma diferenciação da cultura em esferas particulares de poder formativo, tais como a ciência, as belas-artes, o comércio e indústria, a política, a religião, e assim por diante. Visto que tais comunidades indiferenciadas cumprem todas as tarefas para as quais, em um nível mais avançado de civilização, organizações particulares são formadas, existe apenas uma única esfera cultural, que é indiferenciada. Uma rígida tradição, deificada por uma crença

pagã, e defendida incansavelmente pelos líderes do grupo, tem o monopólio de todo poder formativo. De fato, o processo pelo qual tais culturas são desenvolvidas demonstra apenas analogias bióticas das fases do nascimento, amadurecimento, adolescência, idade adulta e decadência. A duração de sua existência depende daquelas pequenas comunidades populares e tribais pelas quais são sustentadas. Elas podem simplesmente desaparecer de cena, sem deixar nenhum traço na história da humanidade.

A situação no desenvolvimento histórico de culturas abertas é bem diferente. Desde os antigos centros culturais da história mundial, como a Babilônia, o Egito, a Palestina, Creta, Grécia, Roma, Bizâncio, entre outros, tendências essenciais de desenvolvimento se desdobraram nas civilizações medievais e modernas. Elas fertilizaram as culturas germânica e árabe, e essa fertilização deu origem a novas formas de civilização. Essa abertura ao desenvolvimento cultural tem libertado a civilização da rígida dependência das condições de vida das pequenas comunidades familiares e tribais. Ela não se move dentro dos limites estreitos de uma comunidade cultural fechada e indiferenciada, mas, como um fluxo fertilizador, está sempre buscando novos canais pelos quais pode continuar seu curso.

O processo através do qual uma cultura é aberta sempre se dá através de um conflito entre os guardiões da tradição e os proponentes das novas ideias. O poder formativo da tradição é enorme, pois, em uma forma concentrada, ele incorpora os tesouros culturais acumulados no decorrer de séculos. Cada geração é sujeita às gerações anteriores pela tradição. Todos nós somos dominados por ela em um nível muito mais elevado do que podemos imaginar. Em uma cultura primitiva fechada, o poder da tradição é quase absoluto. Em uma cultura aberta, a tradição já não é mais intocável, mas ainda tem o papel indispensável de guardar aquela medida de continuidade do desenvolvimento cultural sem a qual a vida cultural é impossível.

Na batalha com o poder da tradição, as ideias progressivas dos chamados moldadores da história<sup>12</sup> tiveram que ser, elas mesmas, purgadas de sua subjetividade revolucionária e ajustadas à norma modal da continuidade histórica. Mesmo Jacob Burckhardt, que foi fortemente afetado pelo relativismo historicista, se apoiava nessa norma da continuidade como a última garantia contra o declínio da civilização. Não é mais do que uma ilusão, é claro, imaginar que uma revolução cultural pode destruir todos os laços com o passado e iniciar tudo do zero, a partir do ano um revolucionário.

O processo de abertura cultural é caracterizado pela destruição do poder indiferenciado e exclusivista das comunidades primitivas. O processo de diferenciação cultural é balanceado por uma crescente integração cultural. Ele é efetivado pela ruptura dos rígidos muros da isolação que haviam cercado a cultura primitiva, ao submetê-la a um contato frutífero com civilizações que já haviam passado pelo processo de abertura.

Desde Herbert Spencer, o critério de diferenciação e integração tem sido aceito por muitos sociólogos para a distinção entre sociedades mais avançadas em seu desenvolvimento e sociedades mais primitivas. O processo de diferenciação era visto como uma consequência da divisão do trabalho, e tentativas foram feitas para explicá-lo de uma maneira científi-

ca-natural. Mas eu não compreendo o termo “diferenciação cultural” nesse sentido pseudo-científico-natural.

Muito pelo contrário, tenho em mente uma diferenciação nas estruturas típicas de individualidade das relações sociais. No aspecto histórico-cultural dessas relações, esse processo de diferenciação encontra expressão na ascensão de uma rica diversidade de esferas típicas culturais, cada uma delas caracterizada por uma função guia de uma modalidade normativa distinta, pertencente aos aspectos posteriores ao aspecto histórico da experiência. Esferas culturais diferenciadas, como a ciência, as belas-artes, o comércio e indústria, a política, a economia, a religião e assim por diante, podem ser efetivadas apenas através do processo de abertura histórica. Mas isso não significa que as estruturas típicas de suas individualidades são, nelas mesmas, de um caráter histórico transitório. Visto que essas estruturas determinam a natureza interna das relações diferenciadas da sociedade e de suas esferas típicas culturais, elas devem pertencer à ordem criacional em sua rica diversidade, a qual é também a ordem do nosso horizonte de experiência. Somente as formas sociais nas quais essas estruturas de individualidade são efetivadas que variam ao longo do processo histórico de desenvolvimento.

A tendência irracionalista do historicismo foi iniciada com a individualização absoluta de toda comunidade sociocultural. Mas essa tendência negligenciou as estruturas típicas de individualidade, as quais determinam a natureza interna total dessas comunidades e que, enquanto tais, não podem ser de um caráter histórico transitório. Não obstante, o processo de abertura e integração cultural é, ao mesmo tempo, um processo de crescente individualização da cultura humana, na medida em que apenas em uma cultura que passou pelo processo de abertura e diferenciação a individualidade assume uma real significância histórica. De fato, em áreas primitivas fechadas a individualidade não é ausente. Mas, como consequência da rígida dominação da tradição, tais culturas fechadas apresentam em geral as mesmas características individuais. É por isso que a historiografia, no seu sentido próprio, não tem nenhum interesse nessas individualidades culturais.

Entretanto, tão logo o processo de diferenciação e integração se inicia, a tarefa histórica das disposições e talentos culturais individuais se torna manifesta. Cada contribuição individual para abertura de um aspecto da sociedade humana é uma contribuição ao desenvolvimento cultural da humanidade enquanto uma perspectiva universal<sup>13</sup>. Desse modo, a individualidade dos grupos e líderes culturais assume um profundo sentido histórico.

É também o processo de abertura da cultura humana que sozinho pode dar origem às individualidades nacionais. Uma nação, entendida como uma unidade sociocultural, deveria ser nitidamente distinguida das unidades étnicas primitivas, essas últimas chamadas de comunidades populares ou tribais. Um verdadeiro todo nacional cultural não é um produto natural do sangue e da terra, mas é o resultado de um processo de diferenciação e integração na formação cultural das sociedades humanas. Em uma comunidade nacional, todas as diferenças étnicas entre os diversos grupos de uma população são integradas em um novo todo individual, que não possui os traços totalitários indiferenciados de uma unidade primitiva e fechada de uma sociedade.



Assim, foi uma prova evidente do caráter reacionário do mito nazista do sangue e terra, que tentou acabar com a consciência nacional dos povos germânicos ao resgatar a ideia étnica primitiva de “Volkstum”. De modo semelhante, é prova evidente da tendência retrógrada de todos os sistemas políticos totalitários o fato deles tentarem aniquilar o processo de diferenciação e individualização cultural por uma metódica equalização mental (“Gleichschaltung”) de todas as esferas culturais, assim implicando uma negação fundamental do valor da personalidade individual no processo de abertura histórica.

O movimento político antirrevolucionário da primeira metade do século XIX, que lutou pela restauração do regime feudal em seu sentido mais amplo, com sua concepção patrimonial indiferenciada de autoridade política, foi, sem dúvidas, também de um caráter reacionário. Ele queria restaurar um sistema político que era incompatível com a integração nacional e com ideia de estado, e o qual, por essa razão, estava fadado a desaparecer tão logo a linha progressiva do desenvolvimento histórico-político fosse efetivada. No processo de abertura histórica, qualquer particularismo indiferenciado na formação de poder político deve ser superado, visto que ele contradiz a norma da diferenciação e integração político-histórica. Essa norma, entretanto, não é meramente de caráter modal histórico, visto que ela é orientada em direção ao princípio típico estrutural do Estado enquanto uma res pública, o qual, no seu sentido histórico, implica em uma organização com monopólio do poder da espada em serviço do interesse público do corpo político.

Visto que o processo de abertura do aspecto histórico-cultural ocorre na antecipação da direção progressiva da ordem temporal, deve ser possível indicar os momentos antecipatórios nos quais a coerência dinâmica de significado entre esse aspecto e os modos normativos subsequentes se revelam. Para começar, o processo progressivo de abertura da história é caracterizado pela manifestação da antecipação linguística. O aspecto linguístico do nosso horizonte de experiência é aquele da comunicação pelo intermédio de signos, que tem um significado simbólico. No processo de abertura do desenvolvimento histórico, os fatos assumem um significado histórico, que dão origem à significação simbólica de seu sentido histórico.

Hegel e Von Ranke defendiam que a história num sentido próprio<sup>14</sup> não se iniciava antes que surgisse a necessidade de preservar a memória dos eventos históricos por meio de crônicas, registros, e outros materiais. A chamada Kulturkreislehre em etnologia, que procura traçar a continuidade genética na vida cultural da humanidade desde as chamadas culturas primevas pré-históricas, até as civilizações que atingiram os mais altos níveis de desenvolvimento, tem negado que a presença de memoriais possa ter qualquer importância essencial para a delimitação do campo histórico de pesquisa. Como Frobenius disse, história é ação, e em comparação com tal ação, quão inessencial é o registro simbólico!

A verdade, entretanto, é que tal depreciação da consideração do significado do surgimento de memoriais históricos para o desenvolvimento histórico da humanidade testifica a completa falta de insight sobre a estrutura modal do processo de abertura cultural. Pois o surgimento desses memoriais é um critério inquestionável para a abertura histórica

de uma civilização. Não pode ser inessencial o fato de que em sociedades primitivas os memoriais históricos, ou ao menos informações históricas orais confiáveis, não são encontrados, sendo encontradas apenas representações mitológicas da gênese e desenvolvimento de suas culturas. O curso relativamente uniforme dos seus processos de desenvolvimento não havia dado à Mnemosine<sup>15</sup> nenhum material digno de ser registrado como memorável em um sentido realmente histórico. Enquanto ainda uma consciência histórica fechada, ela se prende a analogias bióticas do desenvolvimento cultural, e é inclinada a interpretações mitológicas do seu curso histórico, sob influência de uma religião primitiva da natureza.

A manifestação de antecipações simbólicas ou linguísticas no processo de abertura do aspecto histórico da experiência é indissolúvelmente conectada à manifestação do intercuro cultural entre diferentes nações, que são levadas pelo rio da história mundial. Intercuro cultural, nesse sentido global, é um momento antecipatório na história, se referindo para frente no processo de abertura ao aspecto modal do intercuro social, com suas normas específicas de bons modos<sup>16</sup>, cortesia, e assim por diante. A manifestação desse intercuro social cultural significa que uma cultura nacional é aberta pelo poder formativo de uma atividade cultural estrangeira, de tal modo que ocorre uma troca mútua contínua de vida cultural entre as nações. Já que sem esse livre intercuro cultural o processo histórico de abertura não pode avançar, qualquer tentativa de um regime totalitário de impedir ou excluir esse livre contato cultural deve ser considerado reacionário. O critério normativo situado na base desse julgamento não é de um caráter meramente subjetivo, visto que ele demonstra ser enraizado na estrutura modal do processo histórico de abertura. Isso pode ser verificado ao se observar as consequências que ocorrem quando uma sociedade altamente desenvolvida se isola culturalmente. É por essa razão que essas medidas reacionárias de um regime totalitário não podem ser mantidas no longo prazo.

Visto que o processo de diferenciação cultural leva a uma crescente diversidade típica das esferas culturais, existe um perigo constante de que uma dessas esferas possa tentar expandir seu poder formativo de modo excessivo, a despeito das outras esferas. De fato, desde a dissolução da cultura eclesiástica unificada que prevaleceu na civilização ocidental medieval, tem havido uma batalha recorrente entre as esferas culturais emancipadas para adquirirem supremacia umas sobre as outras.

Assim, no processo de abertura histórica, a preservação de uma relação harmoniosa entre as esferas diferenciadas da cultura se torna de interesse vital para toda sociedade humana. Mas essa harmonia cultural só pode ser garantida se o processo de desenvolvimento histórico cumprir o princípio normativo de economia cultural, o qual proíbe qualquer expansão excessiva do poder formativo de uma esfera cultural particular à custa das outras esferas. Nesse ponto, as antecipações estética e econômica no aspecto histórico se revelam em uma coerência interna inquebrantável. Ambos princípios – aquele da economia cultural e o da harmonia cultural – recorrem à natureza interna das esferas culturais diferenciadas como determinadas pelas estruturas típicas de individualidade dos círculos sociais aos quais elas pertencem. Tenho convicção de que essas estruturas de individualidade são enraizadas na ordem da criação, na qual os devidos limites são estabelecidos à toda entidade temporal, de acordo com sua natureza interna. No processo de abertura da cultura humana, tão logo esses limites sejam igno-

rados através de uma expansão excessiva do poder formativo de uma esfera cultural específica, conflitos e tensões desastrosas emergem na sociedade humana. Isso, por sua vez, pode evocar reações convulsivas por parte daquelas esferas culturais que são ameaçadas, ou pode levar a uma completa ruína da civilização, a não ser que tendências contrárias no processo de desenvolvimento se manifestem antes que seja tarde demais, e possam adquirir poder cultural suficiente para restringir a expansão excessiva do poder de um fator cultural particular.

É exatamente em tais situações de violação dos princípios de economia e harmonia culturais no processo de abertura histórica que a antecipação jurídica na história vem à luz. Nesse ponto, somos confrontados como o dito hegeliano: “die Weltgeschichte ist das Weltgericht”<sup>17</sup>. Eu não aceito esse dito no sentido que Hegel o utilizava; entretanto, que a violação dos princípios normativos aos quais o processo de abertura histórica é sujeito resulta em uma vingança no curso histórico pode ser verificado ao observarmos as consequências de tal violação.

Quando finalmente se pergunta qual é a causa mais profunda da desarmonia no processo de abertura histórica ficamos face a face com o problema relativo à relação entre fé e cultura, e com os motivos básicos religiosos que operam na esfera central da vida humana. A desarmonia em questão pertence, tristemente, à linha progressiva do desenvolvimento cultural, já que ela pode apenas se revelar no processo de abertura da diferenciação cultural. Em uma cultura primitiva fechada, os conflitos e tensões que observamos na cultura ocidental não podem sequer ocorrer. O fato de que qualquer expansão do poder formativo da humanidade eleva a manifestação do pecado humano, resulta em que o processo de abertura histórica é sempre marcado por sangue e lágrimas, e não conduz a um paraíso terrestre.

Qual é, então, o sentido de todo esse esforço, conflito e miséria extremos ao qual o homem se submete para que possa cumprir sua tarefa cultural no mundo? O historicismo radical, como ele mesmo se revela com todas as suas consequências em “O Declínio do Ocidente” de Spengler, esvaziou a história da humanidade de qualquer esperança por um futuro, e a tornou sem nenhum sentido. Esse é o resultado da absolutização do aspecto histórico da experiência; pois temos visto que esse aspecto pode apenas revelar seu significado em uma coerência inquebrantável com todos os outros aspectos da nosso horizonte de experiência temporal; e esse horizonte aponta para o ego humano enquanto seu ponto de referência central, tanto em sua comunhão espiritual com todos os outros egos humanos, quanto em sua relação central com o Autor Divino de todas as coisas criadas.

Chegamos aqui ao último ponto, onde o problema do significado da história gira em torno da seguinte questão central: o que é o homem em si mesmo, e qual é a sua origem e seu destino final? À parte do motivo básico bíblico da criação, queda e redenção em Jesus Cristo, não há, em minha opinião, nenhuma resposta real para essa questão que pode ser encontrada. Os conflitos e tensões dialéticas que ocorrem no processo de abertura da cultura humana resultam de uma absolutização daquilo que é apenas relativo. E toda absolutização tem origem no espírito da apostasia, o espírito da civitas terrena, como chamado por Agostinho.

Não haveria nenhuma esperança futura para a humanidade e para todo o processo de desenvolvimento da cultura humana se Jesus Cristo não tivesse se tornado o centro espiritual da história mundial. Esse centro não está limitado nem ao Ocidente e nem à nenhuma outra civilização, mas ele irá conduzir toda nova humanidade ao seu verdadeiro destino, visto que ele venceu o mundo pelo amor revelado em seu autossacrifício.

\*\*\*\*\*

## NOTAS DO TRADUTOR

1 N.T.: Multívoco refere-se, em Dooyeweerd, ao fato de que a realidade apresenta múltiplos níveis de sentido, todos com igual importância na composição do horizonte de experiência.

2 N.T.: “A realidade está na história”.

3 N.T.: “Como isso realmente aconteceu”.

4 N.T.: Evidentemente, Dooyeweerd está usando “revolução Copernicana” em um sentido metafórico: assim como Copérnico postulou que o centro do universo não era a Terra, mas sim o sol, a partir de Descartes a filosofia não mais focou seus esforços na compreensão da realidade objetiva externa, mas passou a girar em torno do próprio self humano e sua capacidade de conhecer o mundo. Interessante, parece que a revolução Copernicana promovida por Descartes foi “às avessas”, pois enquanto Copérnico “tirou” a Terra do centro do Universo, Descartes, ao contrário, colocou o self humano no centro do cosmos.

5 N.T.: Provável referência à famosa expressão latina de Spinoza *deus sive natura*, que significa algo próximo de “Deus, isso é a natureza”, postulando que Deus e natureza sejam conceitos intercambiáveis.

6 N.T.: Esse termo, próprio da epistemologia, se refere à investigação da natureza, dos limites e possibilidades do conhecimento. É construído a partir de duas raízes gregas: *gnose*, referente a conhecimento, e *logia*, referente a discurso, estudo.

7 N.T.: Com isso, Dooyeweerd se refere ao fato de que o “momento” do conceito de “desenvolvimento histórico” tem, na verdade, uma clara analogia ao aspecto biótico da nossa experiência temporal, visto que o próprio termo “desenvolvimento” é, a priori,

um termo que se refere ao desenvolvimento dos organismos vivos e apenas por analogia podemos aplicá-lo ao desenvolvimento histórico.

8 N.T.: Por esse termo Dooyeweerd se refere ao aspecto da fé ou crença do nosso horizonte de experiência.

9 N.T.: No original: “folk-mind”.

10 N.T.: Dooyeweerd está se referindo aqui a uma expressão francesa que diz respeito a um fato consumado que é irreversível; no presente contexto, isso significa que se a análise empírica da história devesse servir de norma, então cairíamos em um determinismo, e não haveria recursos para questionar determinados caminhos tomados pela história.

11 N.T.: No original: “historiography proper”

12 N.T.: No original: “molders of history”. O termo “molders”, em inglês, pode ter dois significados: aquele de “moldador”/ “formador”, e de “apodrecer”.

13 N.T.: No original: “world-wide perspective”.

14 N.T.: No original: “history proper”.

15 N.T.: Na mitologia grega, Mnemosine é a deusa que personifica a memória.

16 N.T.: No original, “good breeding”.

17 N.T.: Pode ser traduzido como: “A história mundial é o tribunal do mundo”.

### Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas”

A Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas” é uma iniciativa da ABC2-H, o grupo de Humanidades da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. Com o propósito de iluminar o papel da fé na compreensão científica do ser humano e de fomentar a mútua fertilização entre a fé Cristã e as humanidades, a série será composta de textos teóricos introdutórios e artigos clássicos selecionados sobre as questões centrais do diálogo contemporâneo. A série é recomendada para discussões metodológicas em teologia, filosofia e humanidades, bem como para grupos de leitura em religião e ciências humanas. Ela será publicada inicialmente no site da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência - [www.cristaosnaciencia.org.br](http://www.cristaosnaciencia.org.br). Informações e dúvidas, envie e-mail para [contato@cristaosnaciencia.org.br](mailto:contato@cristaosnaciencia.org.br).

Editores: Guilherme de Carvalho, Marcelo Cabral e Pedro Dulci

Dados da publicação: Novembro/2018