

A RELAÇÃO HISTÓRIA E FILOSOFIA EM R. G. COLLINGWOOD

Edson Silva de Lima¹

Resumo: Neste artigo procuramos fazer uma breve reflexão sobre a relação entre história e filosofia na *Ideia de história*, livro póstumo de R. G. Collingwood. Para R. G. Collingwood a relação entre história e filosofia é fundamental para estabelecer um conjunto holístico de reflexões sobre as questões relativas à constituição de uma epistemologia do conhecimento histórico, que não tenha como questão central narrar os fatos como eles realmente aconteceram. Mas que disponha de instrumentos de pensamento que permitam antes de tudo conhecer os processos mentais que desembocam em ações produtoras de sentido. Seria preciso colocar a história ao lado da filosofia, de maneira a implicar uma compreensão *res gestae* dos estudos do pensamento e das ações humanas.

Palavras-chave: história; filosofia; epistemologia, conhecimento histórico; sentido histórico.

Abstract: In this article, we seek to briefly reflect on the relationship between history and philosophy in the *Idea of History*, a posthumous book by R. G. Collingwood. For R. G. Collingwood, the relationship between history and philosophy is fundamental to establish a holistic set of reflections on issues related to the constitution of an epistemology of historical knowledge, which does not have as central, narrating the facts as they really happened. But that it has tools of thought that allow, above all, to know the mental processes that lead to actions that produce meaning. It would be necessary to place history alongside philosophy, in order to imply a *res gestae* understanding of the studies of human thought and actions.

Keywords: history; philosophy; epistemology, historical knowledge; historical sense.

Para Robin George Collingwood a relação entre história e filosofia é fundamental para estabelecer um conjunto holístico de reflexões sobre as questões relativas à constituição de uma epistemologia do conhecimento histórico, que não tenha como questão central narrar os fatos como eles realmente aconteceram, mas que disponha de instrumentos de pensamento que permitam antes de tudo conhecer os processos mentais que desembocam em ações produtoras de sentido. Seria preciso colocar a história ao lado da filosofia, de maneira a implicar uma compreensão *res gestae* (MELO, 2019) dos estudos do pensamento e das ações humanas. “A filosofia é reflexiva” (COLLINGWOOD, 1946, p. 8) afirmou categoricamente. Ele esclarece, portanto, que a filosofia é um constante exercício de pensar a si mesma enquanto pensa um objeto. Collingwood mostra que o interesse da filosofia não se concentra em objetos alhures de seu efetivo exercício reflexivo, mas que ao se debruçar sobre uma questão não tem como centralidade o objeto em si, mas as condições necessárias de produção de pensamento acerca

¹ Doutorando em história pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO; bolsista CAPES. E-mail: edson_hist@yahoo.com.br

desse objeto. A filosofia teria o privilégio, diz Collingwood, de não se concentrar em uma única atividade intelectual. Assim, ela:

Não se ocupa diretamente do pensamento como algo perfeitamente separado do seu objeto, algo que acontece simplesmente no mundo, como uma espécie particular de fenômeno, que pode ser discutido em si mesmo; diz respeito à relação entre pensamento e objeto, interessando-se tanto pelo objeto como pelo pensamento (COLLINGWOOD, 1946, p. 8).

Collingwood procura aplicar essa ideia diferenciando-se de outras filosofias da história, como cunhadas nos séculos XVIII e XIX. Ele se refere às considerações de Voltaire, Hegel e os “positivistas”. Segundo ele “o positivismo pode ser definido como uma filosofia ao serviço das ciências da natureza” e, também, consiste em duas coisas: “determinar os fatos e estabelecer leis” (COLLINGWOOD, 1946, p. 7); contrariando, assim, sua proposição de que a história não pode ser apreendida pelo pensamento matemático, subordinada a leis gerais. Sua filosofia da história não teria a pretensão de dar conta da totalidade do mundo e nem de produzir regras, leis específicas, se não parâmetros de abordagem, bem como comprovar que se deve abandonar as filosofias tradicionais “até poder demonstrar, por si só, como é possível a história” (COLLINGWOOD, 1946, p. 12).

Se por um lado o historiador dispõe de uma forma particular de pensamento interessado numa espécie particular de objeto, a filosofia tem maiores ambições. Ela não se interessa puramente pelo passado e nem apenas pelo pensamento, mas na relação que se estabelece entre essas duas dimensões, em um caráter epistemológico (COLLINGWOOD, 1946, p. 9). Em uma leitura de efeito comparativo, Collingwood mostra que a psicologia está interessada no como é que os historiadores pensam, qual funcionamento de sua vontade de saber, suas operações cognitivas e seus desdobramentos intuitivos. A filosofia ambiciona descobrir sobre como é que os historiadores sabem, como conseguem apreender o passado.

Em outras palavras, que formas de articulação entre pensamento e objeto são mobilizados pelos historiadores na tentativa de reconstituição do passado. Como essa relação possibilita a apreensão dessas experiências engendradas num pensamento interessado. De fato, as questões que os historiadores fazem ao objeto (o que, por que, quando, onde) podem ser considerados sua instrumentação mental de apreensão do passado em um acordo tácito com os vestígios de seus objetos, portanto como coisa em si mesma.

Para Collingwood, ao historiador cabe questionar sobre o que fará com o conhecimento sobre os acontecimentos do passado, que possibilidades são possíveis a partir deles, seja como

explicação, seja como afirmação. Isso denota que sua preocupação é de outra natureza. O historiador que Collingwood delineia tem um lugar específico no tempo. Para ele, a compreensão dos objetos não poderia se dar pela captação puramente mental, mas pela mera compreensão das ações *a posteriori*; seria preciso, antes, que se fizesse presente às perguntas que o guiariam a certas respostas, não como copresença ou compreensão, mas como possibilidade de experimentar o mundo como fenômeno histórico.

Luiz Costa Lima tem apontado que o paradigma da verdade ainda é o centro mobilizador da explicação histórica. Sendo possível encontrar desvios, mas que, no entanto, não abriram mão de afirmar seu lugar de salvaguarda dos fatos, dos acontecimentos em certa medida, da causalidade em sua condição de verdade. Não há de ser estranhar a ratificação dessa afirmação ancorada no chamado giro ético-político, que tem como pressuposição dizer sobre a responsabilidade, seu caráter social e por conseguinte um uso político da história.

De todo modo, sua leitura de Alexander (1927) e Whitehead (1919), nos aponta uma preocupação em acentuar seu caráter idealista, seja pós-kantiano em acordo com a primeira crítica – Crítica da Razão Pura (1781), seja com as considerações de Hegel (COLLINGWOOD, 1946, p. 9). Alexander e Whitehead se apropriavam de um sistema *Naturphilosophie*, em outras palavras, os filósofos realistas do pós-guerra tinham um cunho antirrealista ou não-realista de modo a endossar a hipótese de Collingwood que afirmava, que o “realismo” reestabelecia seu contato com aquele que, de alguma maneira, procurava refutar em favor de uma crítica da cultura puramente lógica ou imanentista (COLLINGWOOD, 1946, *idem*). No bojo do pensamento evolucionista estas hierarquizações são, eventualmente, tomadas como pilares da estrutura social humana, que corrobora com uma forma limitada de desenvolvimento passivo enquanto ação do tempo, e ativo enquanto transformação no sentido dado por Darwin, como se o mundo e sua constituição química fossem apenas uma fase superior ao processo evolutivo.

Collingwood admite que o pensamento dos historiadores é um sistema de conhecimento e autoconhecimento, uma *episteme*, se quisermos determinar uma postura relativa à condição menos fática e mais reflexiva. Em outras palavras o filósofo trata o passado como um sistema de conhecimentos, um sistema de coisas conhecidas (COLLINGWOOD, 1946, p. 9) enquanto o historiador teria como indagação a natureza do conhecimento dos fatos, dos acontecimentos e seus movimentos. Muito embora seja impactado pelas narrativas, não são elas que produzem as inquietações e deslocamentos em seu espírito, mas sim, a historicidade enquanto pensamento científico.

A filosofia trata dessas dimensões inseparadamente, de modo que Collingwood entende que o conceito de filosofia é um conhecimento de segundo grau. Explico: ela é um exercício de reflexão sobre os mecanismos de um pensamento interessado em objeto específico. “A filosofia, portanto, não pode separar o estudo do que há de conhecer do estudo do que já conhece” (COLLINGWOOD, 1946, p. 10). Collingwood demonstrou com isso que a filosofia da história deveria ocupar um lugar nos contornos gerais da teoria do conhecimento ocidental, concebida como um conjunto de diferenciações no corpo da filosofia que, no entanto, são inseparáveis, embora distintas (COLLINGWOOD, 1946, p. 10).

O que importa agora é acentuar que esse postulado de Collingwood coloca em questão a tradição filosófica britânica em que se tem pensado historicamente, mas raramente refletindo sobre as ações (COLLINGWOOD, 1946, p. 10). Ele afirma “a nossa tradição filosófica dirige-se para o passado” (COLLINGWOOD, 1946, p. 11) como ancoragem das ideias. Procura-se no passado a ancoragem das ideias “transformadoras” do pensamento contemporâneo e por conseguinte do presente. Acentua também que na história da filosofia ocidental, da antiguidade ao século XIX, havia uma *episteme* particular que procurava responder inquietações universais de seu próprio Cosmos.

Ele assinala que na Grécia a *episteme* tinha fundamento em bases matemáticas, era o centro de seu quadro mental. Na Idade Média a base era a teologia, correspondia a procurar e estabelecer uma relação entre Deus e o homem. Do século XVI até o XIX a *episteme* era o estabelecimento, ou criação dos fundamentos das ciências naturais, de alguma maneira subjugando ou endossando a importância de se enquadrar nesse regime epistêmico continental como condição última ao conhecimento do mundo.

Segundo ele, a filosofia, por sua vez, ocupava-se nesse momento “da relação do espírito humano, como sujeito, com a natureza que o circunda, o espaço, como objeto” (COLLINGWOOD, 1946, p. 11). Para Collingwood todo trabalho histórico até esse instante teria uma forma rudimentar ou maculada por interesses particulares, não havia obrigação de refletir sobre a condição mesma da história, sobre si mesma, senão sobre os mecanismos de sua produção, diferenciando-se, portanto, de uma reflexão sobre a prática historiográfica ou de uma teorização da história enquanto autocompreensão da ciência da história. Este último sobre as mãos dos filósofos que oscilavam entre as determinações dos historiadores, preocupados com o caráter metodológico, e as determinações de uma certa possibilidade de pensamento teológico singular e infinito.

Para Collingwood o século XVIII toma a frente sobre pensar criticamente a história, por ela tomar o corpo de uma ciência particular, uma “forma específica de pensamento, não exatamente matemática, teológica ou ciência” (COLLINGWOOD, 1946, p. 11). Seu diagnóstico determina que isso só foi possível porque essas *epistemes* não eram mais suficientes para o mundo em seu contexto geral. O que abriu a possibilidade de multiplicar as condições explicativas, pois a história seria plural e finita. Ela diz sobre o homem em sua condição de finitude.

Para Collingwood a história tem como objeto o passado em sua manifestação de espaço e tempo, os a priori kantianos, possui particularidades específicas, que não podem ser apreendidas pelo pensamento matemático, por esse ser objetivo e não dispor de situação específica, nem pelo pensamento científico. Embora o positivismo tenha incorrido de encontrar leis definidoras de arregimentos positivos, pois tem como base a observação empírica e a experimentação exemplificada, essa *episteme*, para Collingwood não toca nos problemas particulares da história, a consideram um conhecimento impossível (COLLINGWOOD, 1946, p. 12).

Se a história como conhecimento válido para observação, explicação e orientação do mundo toma fôlego no século XIX, as correntes do conhecimento baseadas na matemática, na teologia e na ciência tiveram de parar e analisar se o conhecimento histórico permanecia inaplicável (COLLINGWOOD, 1946, p. 12). Portanto, a intenção de Collingwood “é fazer uma investigação filosófica acerca da natureza da história” (COLLINGWOOD, 1946, p. 13) como forma de incluí-la no conjunto de *epistemes* da Teoria do conhecimento ocidental.

No que consiste em fazer uma explicação geral desse tema podemos tomar a exposição do próprio Kant (2016, p.20), quando afirma que “a representação sistemática da faculdade de pensar se divide em três”: Conhecer o universal (o entendimento), subsumir o particular sob o universal (faculdade de julgar) e por fim, a faculdade de determinar por meio do universal (a razão).

Tomando as leis da natureza que foram orientadas pela crítica da razão pura teórica, o conceito de liberdade não se confunde com arbítrio, pois este último estaria diretamente relacionado às leis da natureza. Assim, a liberdade seria compreendida como leis aprendidas a partir da razão, enquanto a natureza (*physis*), em seu significado mais amplo, refere-se à realidade, não aquela pronta e acabada, mas a que se encontra em movimento e transformação.

Sendo o entendimento o fornecedor das matrizes da natureza e a crítica da razão prática, da liberdade, fica, pois, clara a conjugação que se encontra na faculdade de julgar como

produtora de seus fundamentos e, portanto, de seus próprios princípios a priori. Assim, podemos chegar à sentença; a experiência histórica é variável. Como gerador de seus próprios princípios a faculdade de julgar em que a intuição não seria determinante, compreende a extensibilidade conjuntural da experiência cognoscível, ou seja, a fusão de horizontes.

A faculdade de julgar em si não produziria conceitos como o entendimento e nem ideias como a razão. Dessa maneira supõe conceitos já estabelecidos; ou seja, a faculdade de julgar contém doses intensas de compartilhamento como parte do sistema filosófico proposto por Kant. Por essa condição ela estaria em uma relação finítima com conceitos de coisas da natureza, com a experiência, com a experimentação e porque não dizer, com a descoberta. Isso quer dizer que estaria instruído a conceber um “conceito de uma finalidade da natureza em função da nossa faculdade de conhecê-la” (KANT, 2017, p. 20-23). A partir de uma razão interna, atinar para aparência de empírico naquilo que se julga particular, como aqueloutro contido no universal.

O particular endossa, assim, a experiência como sistema segundo leis empíricas. Mas a grande heterogeneidade de formas da natureza e a diversidade de leis empíricas podem trazer um desafio ao sistema do pensamento transcendental à medida em que atente para sua impossibilidade universalista. Com tal característica, apontar para a experiência particular sem levar em consideração sua interconexão sistemática de leis empíricas, se tornaria inócuo. Seriam essas leis que possibilitariam subsumir o particular sob o universal. A preocupação, aqui, me parece ser ocasionada pela peculiaridade da intuição. Se Kant abdica da razão em favor da intuição, isso se torna sintomático de uma relação mais afinada com o particular.

O fato de as leis serem empíricas não impõe um distanciamento em relação à sua conexão com a natureza (universal). Assim o agregado de experiências particulares pode e deveria ser visto como parte de um sistema, pressupondo, por conseguinte, uma unidade empírica. Por outro lado, Kant afirma que o entendimento que a faculdade de julgar presume acerca da natureza não seria uma finalidade da natureza mesma, senão pelo que nós assumimos nela. A nos é dado, portanto, apenas o julgamento e investigação da natureza. Assim, são as experiências particulares o território da faculdade de julgar em suas extensibilidades.

Tomamos, portanto, a natureza como arte (*tecné*) e como algo que emerge da experiência, aspirando a suas leis particulares; podemos acentuar que aparece como o contínuo do particular com o universal do juízo de reflexão. Kant deixa claro que não se empreende aqui uma teoria universal e objetiva da natureza, tão somente ocorre de perceber que compreende a

faculdade de julgar, a observação da natureza e a interconexão de suas formas; isto é, a natureza não se explica apenas pela razão senão pela complementaridade do julgamento.

Dessa forma, a história compreendida em sua discursividade nos permite reorientar a maneira como experimentamos o mundo, não como condição puramente autônoma como articulado pelos relativistas dramáticos, para quem a única forma de admitir a existência do passado, seria pela sua condição narrativa; retirando dela sua dimensão existencial. Na esteira de Martin Heidegger, essa extensão da vida é somente possível se de algum modo atingirmos sua camada originária da própria existência humana, i.e. do *Dasein*. Nele vale a indagação posta por Kant, de que as questões sobre o que é possível e permitido saber, esperar e fazer supõem uma adequada investigação e solução da pergunta do que é o homem.

O existencial deve ser considerado como a própria dinâmica da vida sem que efetivamente esteja ancorada em uma memória passível de ser recontada. Seria o lugar em que a vida simplesmente ocorre, existe em sua trivialidade, em sua condição situacional e por conseguinte como sentido em si mesma, que nos permite observar a experiência cotidiana em seus aspectos individuais e sociais, instintivos e intencionais.

Compreender o existencial como essa lacuna que o discurso histórico procura meios de controlar em sua forma e organizar em um modo explicativo conciso, é antes de qualquer coisa, compreender o círculo de conhecimento, de afetos, de interesses, desejos e preocupações, portanto, estar em relação com o outro e consigo mesmo. Em outras palavras nos ocupamos com aquilo que nos acontece, de modo a projetarmos para além do que somos no mundo em sua dinamicidade.

Ao nos depararmos com essas possibilidades é possível entender que o homem é sempre um ser no mundo, um ser em situação. De modo geral esse traço existencial está relacionado a outros traços definidos por Heidegger como a amplitude das relações de reciprocidade entre a existência e o ser; tomando o ente privilegiado, que para ele é o homem. Devido “a aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom” (ARAÚJO, 2007, p. 4), o homem só pode compreender a partir da sua existência, da possibilidade de ser ou não ser ele mesmo. Seria ela, a existência, o modo de ser do ente que é o homem.

Sendo assim, a temporalidade seria o outro elemento central do caráter existencial do homem. Portanto, sua compreensão tem como significado a transitoriedade, que não é o tempo em si, mas o que passa com ele em seu decurso. Em outras palavras, o homem é, segundo Heidegger, inseparável do tempo, sendo apenas possível sua existência no tempo em percurso.

O homem, portanto, não seria prisioneiro do presente. Ao construir o futuro, se distingue dos demais entes que estão ancorados na vida como condição última do presente imediato.

De todo modo, a existência une os sentidos do existir, constituindo a totalidade das estruturas do homem. Portanto, o homem em situação não estaria ancorado na soma dos momentos, mas em totalidade, do passado, do presente e do futuro. Isto permite com que o homem repouse no seu verdadeiro ser e de algum modo se encontre sempre além de si mesmo. Em outras palavras passado e futuro se antecipam no presente como um misto de possibilidades de “recomeçar” e “reconstruir” sua vida. Existir seria temporalizar-se, segundo Heidegger, uma vez que o ser é determinado enquanto presença.

Essa breve anotação sobre as considerações heideggerianas nos permite avançar no pensamento de Collingwood como importante para montarmos o argumento de que a experiência histórica enquanto espaço de remontagem das dimensões intelectivas e existências, não estão puramente fadadas à narrativa enquanto elaboração explicativa, mas que nos permitem, de alguma maneira, tocar em aspectos que excedem ou, no melhor dos cenários, reinventam a própria peculiaridade de sua relação com a vida.

Collingwood tinha muito claro que essa concepção de história ou de filosofia da história, como ele preferia chamar, implicava em valorar a história como aquela que não ensina sobre o passado puramente, mas que nos mostra o que o homem tem feito em sociedade, portanto, em grupo e/ou individualmente. Desse modo, o que interessa a Collingwood efetivamente é saber “o que o homem é”. Afinal, enquanto filósofo, ele pensa a condição histórica do mundo como um sistema de coisas conhecidas, isto é, “o filósofo, na medida em que pensa no aspecto subjetivo da história é um epistemólogo e, na medida em que pensa no aspecto objetivo, é um metafísico” (COLLINGWOOD, 1981. p. 9). Portanto, para alcançar uma forma de explicação histórica é preciso que se reflita sobre a experiência do pensamento filosófico e também sobre a experiência da história; isto é, uma consciência que funciona adequadamente é, portanto, uma consciência devotada a servir ao autoconhecimento.

A história é exatamente este setor da comunicação sem reciprocidade. Só há compreensão quando eu me transporto a uma vida exterior à minha; a compreensão do outro só é possível porque ele se objetiva e porque esta objetivação é plena de sentido. O conhecimento do outro se faz por semelhança, por analogia com os estados vividos pelo meu eu, por via da empatia e da compaixão.

A história é aberta, enquanto compreensão, entendimento, explicação, questionamento e discurso irracional e nada que seja passível de memorização pode ser chamado história para

Collingwood. Diz ele “uma árvore é para observar, mas um bosque não é para observar senão para viver nele” (COLLINGWOOD, 1939. p.76). Inclusive, para ele, uma história da filosofia exige uma filosofia da história, portanto, uma investigação do pensamento histórico. Seria preciso ter em mente que essa aproximação entre história e filosofia tem como ponto de partida, se assim podemos tomar, dois contornos: os problemas epistemológicos e os problemas metafísicos.

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, S. *Space, time, and deity*. The Gifford Lectures at Glasgow. New York: The Humanities Press, 1927 [1920]. 2 v.
- COLLINGWOOD, R.G. The history of philosophy In: *An Autobiography*. Oxford University Press. 1939.
- COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: *A ideia de história*. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd.
- _____. *A idéia de história*. Portugal: Editorial Presença, Portugal: Editorial Presença, sd.
- DE ARAÚJO, Paulo Afonso. *Nada, angústia e morte em Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Revista Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 10, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988. _____ . *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de julgar*. Editora Vozes: Petrópolis, 2016.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Collingwood e o Ofício do Historiador*. Acesso em 13 de Outubro de 2019: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1604200007.htm>
- MARTINS, R. F. *As tradições da Ciência*, de Alfred North Whitehead. Anãnsi: Revista de Filosofia, v. 1, n. 2, p. 213-223, 30 dez. 2020.