



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**Instituto de Geociências**

**JOYCE OLIVEIRA LEITÃO**

**O CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA OBRA “GEOGRAFIA  
COMPARADA” DE CARL RITTER**

**CAMPINAS**

**2017**

**JOYCE OLIVEIRA LEITÃO**

**O CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA OBRA “GEOGRAFIA  
COMPARADA” DE CARL RITTER**

**DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS DA  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRA  
EM GEOGRAFIA NA ÁREA DE ANÁLISE  
AMBIENTAL E DINÂMICA TERRITORIAL**

**ORIENTADOR: PROF DR ANTONIO CARLOS VITTE**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE A VERSÃO FINAL  
DEFENDIDA PELA ALUNA JOYCE OLIVEIRA LEITÃO  
E ORIENTADA PELO PROF. ANTONIO CARLOS VITTE**

**CAMPINAS**

**2017**

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** CAPES, 1568217

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Geociências  
Cássia Raquel da Silva - CRB 8/5752

L535c Leitão, Joyce Oliveira, 1988-  
O contexto histórico-filosófico da obra "Geografia comprada" de Carl Ritter / Joyce Oliveira Leitão. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Antonio Carlos Vitte.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências.

1. Ritter, Carl, 1779-1859. 2. Filosofia da história. 3. Filosofia alemã. 4. Geografia humana. I. Vitte, Antonio Carlos, 1962-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Geociências. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The historical-philosophical context of Carl Ritter's work "Comparative geography"

**Palavras-chave em inglês:**

Ritter, Carl, 1779-1859

Philosophy of history

Philosophy, German

Human geography

**Área de concentração:** Análise Ambiental e Dinâmica Territorial

**Titulação:** Mestra em Geografia

**Banca examinadora:**

Antonio Carlos Vitte [Orientador]

Eduardo Jose Marandola Junior

Carlos Francisco Gerencsez Geraldino

**Data de defesa:** 21-06-2017

**Programa de Pós-Graduação:** Geografia



**UNICAMP**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS**

**AUTORA:** Joyce Oliveira Leitão

“O Contexto Histórico – Filosófico da obra ‘Geografia Comparada’ de Carl Ritter”.

**ORIENTADOR:** Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte

Aprovado em: 21 / 06 / 2017

**EXAMINADORES:**

Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte

Prof. Dr. Eduardo Jose Marandola Junior

Prof. Dr. Carlos Francisco Gerencsez Geraldino

***A Ata de Defesa assinada pelos membros da Comissão Examinadora,  
consta no processo de vida acadêmica do aluno.***

Campinas, 20 de julho de 2017.

Dedico este trabalho a Eduardo, meu  
companheiro amado

## AGRADECIMENTO

Gostaria de agradecer, primeiramente, a minha família por todo o auxílio e apoio para que eu conseguisse realizar esta pesquisa. Agradeço especialmente ao meu marido, Eduardo, por todos os finais de semana e feriados que ficou em casa ao meu lado para que eu pudesse me dedicar a elaboração deste trabalho. Agradeço por ter compartilhado as alegrias e dificuldades da pesquisa comigo.

Agradeço à minha irmã por todas as nossas conversas sobre o tema, por compartilhar comigo o encanto pela Geografia e por sempre me incentivar a não desistir nos momentos de desânimo. Agradeço à minha mãe pela ajuda prática, pela prontidão, por suas orações e por me lembrar que nada de valioso se constrói sem esforço.

Agradeço de forma especial ao meu caro amigo Vinicius Carmello, por ter me incentivado a não abandonar a Geografia em uma época em que eu me sentia perdida, mesmo sendo a moça dos mapas.

Agradeço imensamente à Késia, sua amizade é uma das grandes conquistas deste mestrado, sei que não conta pontos no lattes, mas bem que poderia, afinal é a alegria de dividir que faz a pesquisa valer a pena.

Agradeço ao Humberto por toda a ajuda no início desta etapa.

Agradeço as minhas amigas e amigos, sempre dispostos a ouvir e a torcer por mim, principalmente Mariana, Maira, Priscilla, Tutão e Lucas. Aos meus primos Du, Natalia, Thais, Henrique, Paula, Mariana, Lahis, Lucas, Viviane, Cristiane, Jessica e meu cunhado, Mauro, por estarem sempre ao meu lado e confiarem em mim.

Agradeço ao meu orientador por seu espírito desafiador, sempre pronto a instigar, questionar e forçar nossos limites. Às vezes sendo duro, mas sempre sem perder a ternura.

Agradeço ao Prof. Dr. Eduardo José Marandola e ao Prof. Dr. Alexandre Domingues Ribas por todas as valiosas contribuições que fizeram a esta pesquisa durante o Exame de qualificação. Ao Prof Dr Carlos Geraldino, por suas contribuições.

Agradeço às secretarias do IG, Maria Gorete e Ana Beatriz, por toda paciência e prontidão. Agradeço em especial à Valdirene, que fez de seu trabalho no IG uma oportunidade de fazer o bem.

A Sara e Shepper pela constante companhia.

Por fim, agradeço à CAPES pela concessão da bolsa.

*“Ser livre não é nada, tornar-se livre, eis o céu”*

*(G. E. Lessing)*

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar as influências do contexto histórico-filosófico na obra *Geografia Comparada* de Carl Ritter (1779-1859). O enfoque básico foi a sua noção de história uma vez que, para Ritter, o homem enquanto ser histórico seria o responsável pela transformação da natureza. A obra de Ritter foi profundamente marcada por aspectos inerentes aos processos políticos e sociais nos quais estava envolvida a sociedade Germânica entre os séculos XVIII e XIX, bem como pelo debate filosófico que ocorreu na Alemanha naquele período. Consideramos que a proposta de Geografia de Ritter sintetizou não apenas o conhecimento geográfico então existente, organizando-o sistematicamente, como também procurou dar respostas aos questionamentos de sua época sobre a relação entre a natureza e o homem. A Geografia de Ritter e sua noção de homem enquanto ser histórico dialogou com a Filosofia da História de sua época, sendo impactada pelas teorias que vão de Kant, passando por Herder até chegarem no movimento dialético da história em Hegel. É partir desta herança que Ritter organizou o seu conceito de *Erdkunde* que pretendia ser uma ciência racional voltada ao estudo da totalidade da superfície da Terra sem, no entanto, desconsiderar as particularidades históricas e regionais.

**Palavras-chave:** Carl Ritter; Filosofia da História; Hegel; Herder; *Erdkunde*.

## ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze the influences that arrived from historical-philosophical context in the work Comparative Geography of Carl Ritter (1779-1859). The basic focus was his notion of history, once for Ritter the Man, as a historical being, would be responsible for the transformation of nature. Ritter's work was deeply marked by aspects inherited from political and social processes in which Germanic society was involved between eighteenth and nineteenth centuries, as well as by philosophical dispute that took place in Germany at that time. Our considerations demonstrate that the proposal of Ritter's Geography synthesized not only the geographical knowledge of its time, organizing it systematically, but also sought to answer the questions that arise in that period about Nature and Man. Ritter's Geography and his notion of Man as a historical being dialogues with the Philosophy of History of his time, being impacted by the theories that go from Kant, passing through Herder until arriving at the dialectical movement of History in Hegel. It is from this heritage that Ritter will organize his concept of *Erdkunde* that intended to be a rational science dedicated to the study of the whole surface of the Earth considering the historical and regional particularities.

**Keywords:** Carl Ritter; Philosophy of History; Hegel; Herder; *Erdkunde*.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 - Mapa Político do Sacro Império Romano Germânico em 1500.....	19
Figura 02 - Carl Ritter .....	28
Figura 03 - Alexandre Von Humboldt em aula de Carl Ritter .....	63

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 01: BREVE HISTÓRIA ALEMÃ .....	17
1.1. A formação territorial da Alemanha .....	18
1.2. A Revolução Francesa e as Guerras Napoleônicas.....	23
1.3. A Prússia e o Processo de Unificação Alemã .....	25
CAPÍTULO 02: AS IDEIAS NA ALEMANHA .....	28
2.1. A <i>Aufklärung</i> .....	31
2.2. Kant: a incognoscibilidade da coisa-em-si e a ruptura da integridade homem - natureza .....	40
2.2.1. Moral e Liberdade Humana .....	44
2.2.2. Teleologia da História .....	46
2.2.1. Ritter e a Filosofia da História kantiana .....	50
2.3. Críticas à <i>Aufklärung</i> .....	52
2.3.1. Conservadorismo .....	54
2.3.2. Romantismo.....	56
2.3.2.1. Pedagogia Romântica na Alemanha .....	61
CAPÍTULO 03: HERDER E A PARTICULARIDADE HISTÓRICA COMO CRÍTICA À UNIVERSALIDADE DA AUFKLÄRUNG.....	65
3.1. Teoria da Expressão.....	68
3.2. Linguagem e Antropologia em Herder .....	72
3.3. A Filosofia da História de Herder.....	73
CAPÍTULO 04: HEGEL E A DIALÉTICA COMO RECUPERAÇÃO DA INTEGRIDADE HUMANA .....	76
4.1. Partindo de Kant .....	77
4.2. Fichte e o fim da natureza.....	80
4.3. Schelling: singularidade ontológica entre o homem e natureza.....	82
4.4. Hegel a superação da Razão Absoluta de Schelling .....	85
4.5. Filosofia da História em Hegel .....	88
4.6. Ritter e a dialética hegeliana .....	94
CONCLUSÃO.....	97
REFERÊNCIAS .....	99

## INTRODUÇÃO

Carl Ritter (1779 – 1859), ao lado de Alexander Von Humboldt (1769 – 1859), é apontado como um dos organizadores das bases da Geografia Moderna. Apesar de nenhum destes dois geógrafos ter sido pioneiro no estudo da Geografia na Modernidade, foram os primeiros a proporem uma ciência geográfica, cujo objetivo fosse compreender as leis que regem a relação entre a natureza e a sociedade<sup>1</sup>.

A Geografia de Carl Ritter emerge em um momento crucial da história ocidental e sobretudo da história alemã. Inserida em um contexto filosófico e político de profundas transformações, a proposta de Geografia de Carl Ritter consiste em uma grandiosa síntese das informações coletadas sobre as mais diversas particularidades da vida ao redor da superfície da Terra e uma síntese das expectativas e desejos em relação à história da humanidade e ao papel do ser humano enquanto animal racional.

Quando falamos de ciência como interpretação racional ancorada em uma leitura mecanicista do universo, estamos nos referindo a um conceito de ciência próprio de um período da história marcado pela primazia da razão. Período onde conhecer significava buscar explicações racionais para os fenômenos. Entretanto, é preciso considerar que nem sempre foi através da razão que o homem conheceu a natureza e a si mesmo. O conhecimento da realidade em diversas sociedades e na maior parte da história da humanidade foi buscado nos signos religiosos, nas lendas, na poesia e na religião. Foi rompendo com estas formas, até então tradicionais de explicação da realidade, que o pensamento moderno tomou forma inaugurando um novo período na história da humanidade onde o conhecimento foi tomado como ação racional.

A Modernidade tem início com a física newtoniana, que solidificou a forma mecânica de se compreender a natureza. A noção de universo defendida por Newton considerava que nada poderia fugir das relações de causa e efeito. Todas as coisas aconteceriam de acordo com explicações passíveis de serem aferidas logicamente e traduzidas em equações matemáticas capazes de descrever todos os eventos que ocorrem no espaço. Para Newton não há nada que possa fugir das leis que regem o espaço e o tempo, com exceção da existência divina, que foi considerada como causa inicial do movimento de todos os corpos.

---

<sup>1</sup> Apesar de Ritter e Humboldt terem sido responsáveis pela estruturação das bases da Geografia Moderna, Tatham (1960) nos recorda que muitos outros pesquisadores já haviam se dedicado a estudos geográficos na Era Moderna. Como exemplo, Tatham cita os trabalhos de Varenius no século XVII, Johann Rheinhold Forster e Johann George Forster no século XVIII e até mesmo as contribuições do próprio Kant para a Geografia Física.

Deus teria sido a primeira força que colocou em movimento todo o Universo dando início aos eventos que explicariam todos os demais fenômenos da natureza.

Portanto, quando dizemos que Carl Ritter colaborou com a construção das bases da Geografia Moderna, queremos dizer que esta forma de fazer Geografia proposta por Ritter não fugiu de todos estes atributos, mas ao contrário, Ritter procurou fazer da Geografia uma ciência capaz de dar respostas aos dilemas do seu tempo e às perguntas que inquietavam sua geração. Ritter acreditou que seria papel da Geografia encontrar leis racionais e universais que governassem a relação existente entre o homem e a natureza.

Contudo, a Geografia de Carl Ritter não foi apenas influenciada pelo ímpeto racionalista que atingiu a Modernidade, sobretudo a partir do Século das Luzes. Ritter, como homem de seu tempo, colheu os frutos de sua época marcada pelas reviravoltas no mundo europeu pós-Revolução Francesa, que revelou que mesmo a razão era detentora de contradições. Muitos daqueles que esperavam que a Revolução Francesa fosse capaz de inspirar em toda a Europa uma sociedade mais igualitária e livre, assistiram à queda do tradicional Antigo Regime sem que isso representasse mudanças significativas na vida da maior parte da população. O homem moderno continuava refém das fraquezas humanas, mas em contrapartida, havia perdido seu elo com a natureza, aberto mão de sua tradição e perdido o contato integral da vida comunitária.

A Filosofia da História que emergiu no século XVIII tentou complementar a explicação racional em sua busca de compreensão do homem, já que a razão se revelou insuficiente diante da diversidade cultural com a qual os europeus se depararam quando lançaram seus navios ao mar na ânsia comercial que fez renascer a Europa no século XV. O homem, enquanto animal, poderia apresentar as mesmas características físicas e anatômicas ao redor de todo o mundo, mas sua cultura, língua, sociedade eram tão diversos que parecia impossível que todos estivessem sob as mesmas leis universais. Desta forma, a Filosofia da História emergiu, inspirada pelo Iluminismo, buscando elaborar uma Teoria da História Universal que fosse capaz de explicar as diferenças regionais como faces de uma mesma História Universal. O Historicismo, por sua vez, surgiu como contestação da Filosofia da História Iluminista e sua ambição de sujeitar toda a variedade cultural humana à uma mesma lógica racional, defendendo que toda verdade seria particular, cultural e individual a cada povo.

O Historicismo com sua contestação da Filosofia da História Iluminista foi influente na obra de Ritter. Através da abordagem histórica seria possível compreender as particularidades regionais do globo. Entretanto, a Geografia deveria ir além desta abordagem

meramente particular. O objeto da Geografia não poderia se limitar às partes, já que seu interesse seria compreender as leis que regem os fenômenos que ocorrem sobre a superfície da Terra como um todo, fazendo dela um organismo vivo. Era preciso entender a parte, mas ela só poderia ser de fato compreendida quando analisada em sua totalidade (RITTER, 1865). A busca por uma razão universal, que fosse capaz de descrever como os fenômenos acontecem na superfície da Terra, fez com que Ritter não se visse capaz de abrir mão da razão Iluminista, ainda que estivesse em busca das particularidades de cada região. Nesta busca da relação entre a parte e o todo, Ritter dialogou com os pensadores de seu tempo, sobretudo com Georg W. F. Hegel (1770 – 1831), que foi professor na Universidade de Berlim no mesmo período em que Ritter ali ocupava a cadeira de Geografia.

A Filosofia da História de Hegel foi bastante influente nos anos 1820, de forma que é certo que Ritter tenha entrado em contato com as ideias de Hegel, apesar de não citá-lo em suas obras. Hegel, por outro lado, se refere a Ritter em suas Lições sobre a Filosofia da História Universal (HEGEL, 2001). Contudo, de acordo com Moraes (1987), apesar de não existirem referências diretas de Ritter a Hegel, é possível que de fato o pensamento hegeliano o tenha influenciado sobretudo em relação às concepções abordadas por Ritter como “totalidade”, “unidade”, “espírito dos povos” e a ideia de “Terra como teatro da história”, noção que também é encontrada em Johann Gottfried von Herder (1744 – 1803). De acordo com Capel (2007), a forma como Ritter concebia a relação entre a geografia e a história coincide com a forma como Hegel abordou o papel da geografia no processo histórico.

A obra de Ritter é talvez uma das mais extensas obras escritas por apenas um único autor na área da Geografia (GAGE, 1888). Apesar de sua grandiosidade e importância como marco histórico do pensamento geográfico e do respeito adquirido por Ritter como professor, sua obra foi pouco traduzida para outros idiomas<sup>2</sup>. Apesar de pouco traduzido e ser pouco comum encontrarmos referências ao seu trabalho nos dias de hoje, Ritter foi muito importante em sua época e recebeu o reconhecimento devido ainda em vida.

Ainda que Ritter tenha vivido no século XVIII, em um momento em que a própria concepção de ciência era concebida de forma mais holística, seu interesse foi o de utilizar a Geografia como forma de superar a fragmentação imposta pelo avanço da razão em sua época (MOREIRA, 2010). Daí o surgimento de sua *Erdkunde*, que pretendia ser uma geografia voltada para a compreensão da totalidade da superfície da Terra a partir das particularidades

---

<sup>2</sup> As traduções consideradas neste trabalho são aquelas na língua inglesa, todas com aproximadamente 150 anos e sem revisões mais recentes. Existem ainda as traduções para a língua francesa realizadas por Élisée Reclus também no século XIX.

regionais. As respostas encontradas por Ritter para os dilemas de sua época e a sua forma de pensar a Geografia podem não ser adequadas às nossas aspirações contemporâneas, mas compreender o pensamento de Ritter é fundamental para que possamos analisar nosso passado encontrando ali elementos que possam subsidiar as respostas que pretendemos dar em nosso próprio tempo.

Assim como a Geografia que fazemos hoje é resultado do contexto político, econômico e cultural que vivemos, a Geografia de Ritter não foi diferente. Para entendê-la, é imprescindível apropriar-se dos acontecimentos que configuraram as particularidades de sua época e engendraram o *Zeitgeist* da virada entre o século XVIII e o século XIX. Desta forma, podemos dizer que os mesmos motivos que fizeram o jovem Werther se emocionar saudosamente ao olhar o campo<sup>3</sup>, a sede de liberdade de uma geração e o desencanto romântico guardam muito em comum com o nascimento da Geografia Moderna e revelam a necessidade de nos debruçarmos sobre os aspectos históricos e filosóficos que configuraram esse período.

Como fonte primária desta pesquisa utilizamos a obra *Comparative Geography*, traduzida por Willian Leonhard Gage e publicado em 1865. Elaborada a partir do curso ministrado por Ritter na Universidade de Berlim. Esta obra nos permite compreender a proposta do geógrafo com clareza e é um exemplo valioso dos anseios em relação à história e à geografia presentes na Alemanha do século XIX. Diferente de outras obras de Ritter que foram traduzidas para o inglês como *Geographical Studies*, publicada em 1863 e *The comparative geography of Palestine and the Sinaitic Peninsula*, *Comparative Geography*, publicada em 1866, não se detêm apenas ao estudo geográfico, mas expressa as preocupações de Ritter com a sistematização da Geografia enquanto ciência. A partir desta obra é possível ver exposto de forma bastante elucidativa as bases epistemológicas nas quais estava assentada a Geografia Moderna e os questionamentos que foram responsáveis pelo o advento de uma Geografia de caráter científico neste período da história.

Este trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo são abordados os aspectos da formação territorial alemã e os empecilhos que levaram ao tardio processo de unificação neste país. A demora em se concretizar na Alemanha o Estado Nacional Moderno legou à esta região uma série de particularidades, tais como o limitado desenvolvimento burguês, a manutenção dos traços feudais, o governo despótico e a repressão

---

<sup>3</sup> “Ah, aí então a vida interior e misteriosa que anima a Natureza, sempre ativa e poente, se desvela inteira para mim...como eu abraçava tudo aquilo no meu cálido coração e me sentia deificado por aquela torrente que me trespassava, enquanto as majestosas formas do mundo viviam e moviam-se em minha alma!” (GOETHE, p. 74, 2016)

militar, que são fundamentais para a compreensão do desenvolvimento do pensamento germânico do qual emerge a Geografia de Carl Ritter.

No segundo capítulo abordamos o desenvolvimento das ideias filosóficas na Alemanha, sobretudo em relação aos aspectos do pensamento kantiano em relação ao homem e a história, bem como o desenvolvimento do Movimento Romântico como condição para compreendermos os desdobramentos do sistema kantiano na obra de Herder e Hegel. No terceiro capítulo nos voltamos aos aspectos principais do pensamento de Herder, sobretudo em relação a sua proposta de uma Filosofia da História baseada na Teoria da Expressão. Em seguida, verificamos os aspectos gerais da Filosofia da História de Hegel, que aplicou a dialética como forma de buscar a integridade humana corrompida pelo racionalismo.

## CAPÍTULO 01: BREVE HISTÓRIA ALEMÃ

Autores como Moraes (1987), Moreira (2010), Capel (2007) e Lacoste (1981), apontaram o processo de unificação territorial alemão como sendo decisivo para que a Geografia pudesse emergir enquanto ciência moderna na primeira metade do século XIX. O surgimento de uma ciência geográfica neste período teria sido reflexo de uma série de esforços filosóficos, políticos e culturais em torno da construção da nação alemã. Logo, a Geografia Alemã teria participado do processo de edificação da identidade germânica através da discussão de conceitos como território e sociedade.

A abordagem realizada neste trabalho sobre a formação do pensamento geográfico na Alemanha do século XIX, não descarta a influência que a via de desenvolvimento tardio dos territórios germânicos e a demora em se instituir o Estado Moderno tenha exercido sobre a Geografia aí desenvolvida, cujas particularidades a distinguem da Geografia Francesa, de caráter mais tecnicista. Entretanto, a fundamentação política não é suficiente para compreendermos as especificidades da Geografia Alemã, uma vez que ela estabelece importante diálogo com o pensamento filosófico de sua época, que por sua vez também só pode ser compreendido a partir das particularidades sociais do desenvolvimento territorial germânico.

A Geografia Alemã, diferente de suas contemporâneas francesa e inglesa, se aproximou tanto do Idealismo Filosófico afluyente da *Aufklärung*<sup>4</sup>, quanto do Movimento Romântico<sup>5</sup>. Nenhum destes movimentos pode ser compreendido amplamente sem se levar em consideração o processo de desenvolvimento político germânico. É importante ainda frisar que a própria personalidade de Ritter e suas aspirações pessoais não podem ser desvinculadas dos acontecimentos que tiveram lugar na Alemanha entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, uma vez que Ritter apoiou os movimentos de origem popular que reivindicavam a libertação germânica da opressão francesa durante o período das Guerras Napoleônicas. Assim como o ideário romântico foi apropriado pelas monarquias como forma de legitimação de um poder arcaico (LUKACS, 1959), Ritter também se mostrou um conservador defensor dos valores tradicionais da sociedade alemã. Logo, a defesa do particular em sua relação com o todo em Ritter, pode ser considerada como expressão de seu

---

<sup>4</sup> O termo *Aufklärung* corresponde a forma alemã do movimento racionalista Iluminista do século XVIII.

<sup>5</sup> Refere-se ao Romantismo Alemão. Enquanto movimento artístico, o Romantismo se espalhou por toda Europa, entretanto na Alemanha o Romantismo foi além das artes visuais e tomou proporções de um movimento político e social (SAFRANSKY, 2010).

forte espírito nacionalista<sup>6</sup>, ainda que o geógrafo conservasse grande apreço pelo desenvolvimento de uma ciência racional geográfica.

### 1.1.A formação territorial da Alemanha

Nas palavras de Carneiro (2010, p. 170) “o que se chamava de Alemanha, no século XVII, era uma complexa colcha de retalhos formada por mais de mil unidades políticas distintas onde se falavam diversos dialetos germânicos”. O Sacro Império Romano Germânico era constituído por um conjunto de reinados, principados, ducados e cidades autônomas que se espalhavam pelo território da atual Alemanha, Áustria, Polônia e da Hungria.

Existindo desde o século XI, o principal interesse deste império apoiado pelo Papado era instituir na Europa um centralizado poder cristão que resgatasse em poder e em extensão as áreas antes dominadas pelo Império Romano. Este grandioso objetivo nunca foi de fato alcançado, ao invés de um Império poderoso o que de fato existia era uma série de reinos e principados com pouco intercâmbio político entre si, já que o governo de cada uma destas centenas de territórios possuía acentuada autonomia política (CARNEIRO, 2010). Nem mesmo o idioma alemão, que com o advento dos ideais nacionalistas foi utilizado como critério de identidade nacional no século XIX, era falado em toda extensão do Sacro Império Romano Germânico. Talvez a principal importância real deste Império tenha sido atuar na contenção do avanço do Império Árabe que dominava regiões no sul da Europa, resumindo-se mais à uma aliança militar que de fato representando alguma forma de organização territorial (MORAES, 1987). Estas centenas de unidades políticas autônomas eram regidas por sistemas absolutistas e desempenhavam uma economia com características feudais possuindo uma burguesia pouco desenvolvida.

---

<sup>6</sup> O pai de Ritter, que era médico, trabalhou até sua morte atendendo à Princesa Anna Amélie, irmã de Frederico, o Grande (GAGE, 1867; BECK, 1979). De acordo com Beck (1979), como consequência do prestígio gozado em vida por Dr Ritter, o irmão mais velho de Ritter teve seus estudos financiados pelo Príncipe Bernburg. Todos estes fatos revelam os vínculos da família Ritter com o poder monárquico. O próprio Ritter chegou a ser convidado para assumir a tutoria das Princesas de Weimar (Augusta – futura Rainha da Prússia- e sua irmã Maria). O fato de que os dois primeiros volumes da principal obra de Ritter (*Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen* - Geografia em Relação a Natureza e a História do Homem) terem sido dedicados à monarquia prussiana, nos mostra como Ritter manteve consigo a admiração e respeito a Monarquia herdadas de sua família.

## Mapa Político do Sacro Império Romano Germânico em 1500

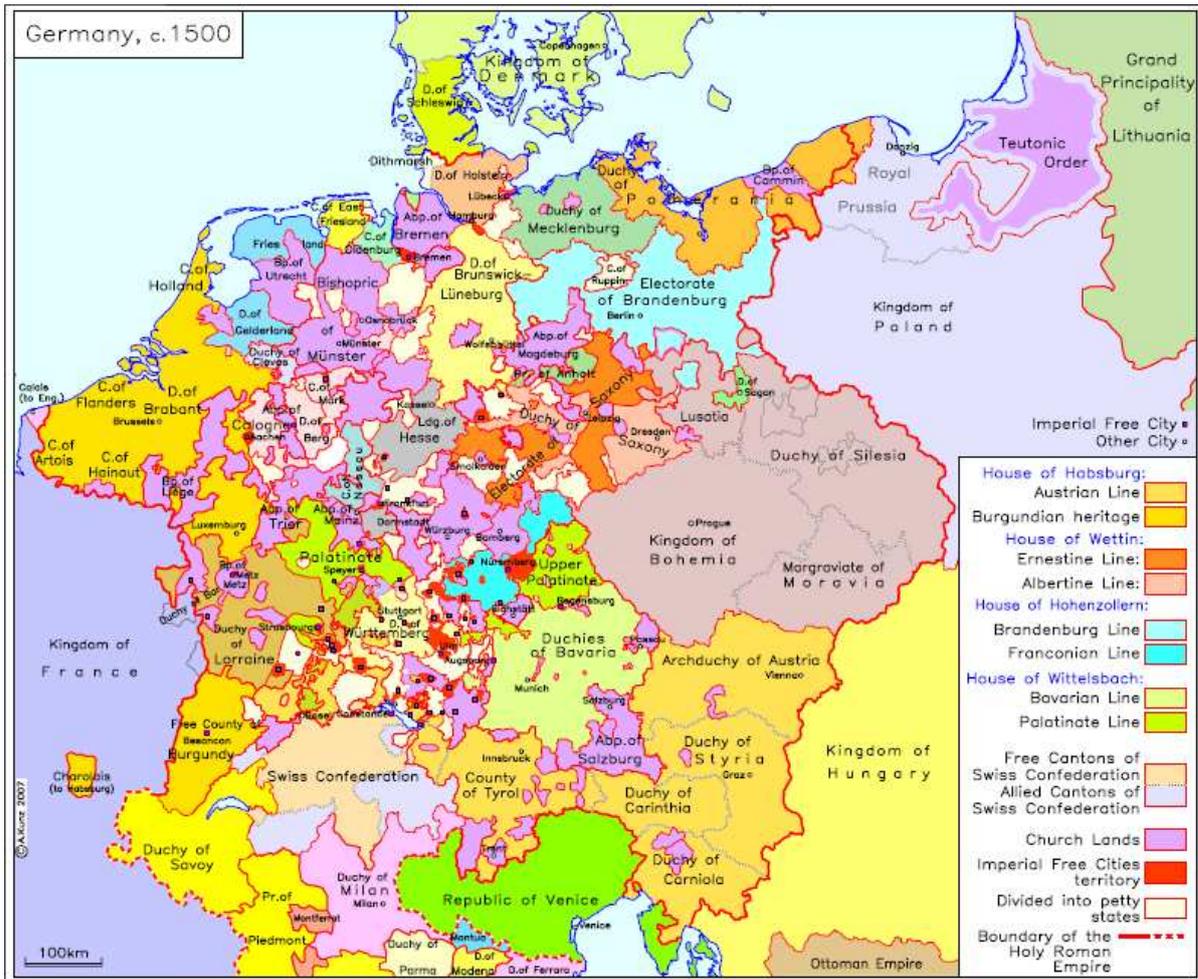


Figura 01: Mapa político do Sacro Império Romano Germânico evidenciando a fragmentação e diversidade territorial da região em 1500.

Fonte: Moeschl, 2017.

A burguesia germânica chegou a desenvolver-se e expandir-se no final da Idade Média com a retomada do crescimento das cidades em toda a Europa. O crescimento urbano havia sido resultado pela intensificação das atividades comerciais em todo o continente. Neste período, as cidades germânicas tornaram-se importantes centros culturais e econômicos, tornando-se capazes de promover o fortalecimento e a expansão da classe burguesa local. Entretanto, a partir do século XV a prosperidade destes centros comerciais foi duramente afetada pelo deslocamento do polo comercial da região central do continente para a região do Mediterrâneo, onde a navegação mercantil crescia em ritmo acelerado. Esta mudança gerada com o despontar do capitalismo mercantil, acabou por afetar as redes de distribuição no interior do continente europeu (LUKÁCS, 1959).

Diferente de outras regiões da Europa, em que o Mercantilismo atuou no sentido de promover tanto o enriquecimento das classes burguesas como também o fortalecimento das Coroas nacionais, os territórios dirigidos pelo Sacro Império Romano Germânico acabaram sendo lançados à margem do desenvolvimento econômico que tem lugar na Europa a partir do século XV. Este processo de interrupção do crescimento das cidades germânicas freou o crescimento da classe burguesa. Diferente do que acontecia em países que experimentaram acentuado desenvolvimento capitalista, como a França e a Inglaterra, a burguesia alemã se manteve como uma classe frágil e dependente das nobrezas. Desta forma, os reinos germânicos aprofundaram sua econômica feudal, fortaleceram suas monarquias absolutistas em seus pequenos territórios pouco desenvolvidos, postergando a possibilidade de consolidação de um Estado moderno nacional que favorecesse o desenvolvimento capitalista nesta região.

Além do arrefecimento da dinâmica comercial sofrida pelas cidades germânicas neste período, Lukács (1959) também considera que estas cidades não foram capazes de atuar como polos de concentração de poder político afim de fortalecerem política e economicamente as Coroas locais. Ao contrário, conforme as cidades cresciam enquanto centros culturais e comerciais, muitas delas transformavam-se em territórios autônomos atuando no sentido de aprofundar ainda mais a fragmentação territorial que será responsável pela delonga em se realizar na Alemanha a unificação territorial e a formação de uma burguesia nacional consolidada economicamente.

Esta situação nos permite compreender a relação cultural existente entre a burguesia local e a Coroa em cidades predominantemente comerciais como Quedlimburgo, na Saxônia, cidade natal de Carl Ritter. De acordo com Beck (1979), Quedlimburgo havia sido um importante centro comercial, intelectual e religioso durante os séculos X e XI. Após este período, a cidade foi afetada pela retração econômica que atingiu grande parte das cidades europeias. Entretanto, o espírito burguês se manteve e a cidade viu crescer uma dinâmica classe média burguesa, da qual a família de Ritter fazia parte. Esta classe média, apesar de burguesa era também bastante conservadora e tradicional e, portanto, apoiava o poder real local, conciliando o espírito burguês com a tradição monarquista.

É ainda importante considerar a ação da Reforma Protestante como obstáculo para a formação de um Estado Nacional Unificado em território germânico. Antes que a Reforma Protestante se expandisse pela Europa, a religião católica era comum a todos os territórios do Sacro Império Romano Germânico, assim como sua obediência ao poder papal. A unidade religiosa era um importante fator de união cultural e política entre as unidades territoriais

germânicas. Porém, após a disseminação das teses de Martinho Lutero uma série de nobres aderiram ao luteranismo entrando em conflito com o poder papal e o poder Imperial de Carlos V. Este conflito só pôde ser resolvido com a assinatura da “Paz de Augsburg”, que permitia a liberdade de culto entre os reinados e acabava por acentuar ainda mais o caráter difuso das centenas de reinos germânicos (MONDAINI, 2010).

Apesar da adesão de muitos territórios ao protestantismo, o rompimento com a religião católica não chegou a representar uma forma de incentivo ao desenvolvimento burguês, assim como ocorreu na França calvinista. Para Lukács (1959), esta diferença se deve ao caráter conservador do luteranismo, que além de servir para aprofundar a cisão territorial, promoveu a submissão ao poder da nobreza.

[...] no entanto, a forma ocidental calvinista da Reforma tornou-se a bandeira das primeiras grandes revoluções burguesas, na Holanda e na Inglaterra a ideologia dominante do primeiro período do auge capitalista, enquanto que na Alemanha, ao impor-se o luteranismo, pregou-se e transfigurou-se religiosamente a submissão ao absolutismo dos pequenos Estados, dando um fundo espiritual, uma base moral, ao atraso econômico, social e cultural da Alemanha. (LUKÁCS, 1959, p. 31, tradução nossa)<sup>7</sup>

Este aspecto do protestantismo luterano tornou-se evidente nas Guerras Camponesas do século XIV, que inflamadas pelas críticas luteranas à corrupção do clero e da nobreza, rebelaram-se contra a estrutura política vigente. Martinho Lutero se posicionou de forma contrária ao movimento rebelde apoiando os príncipes e nobres (SANTOS, 2009). Para Lukács (1959) as Guerras Camponesas procuraram efetivar, ainda no início da Era moderna, a unidade territorial que a Nobreza Feudal era incapaz de concretizar, uma vez que buscavam derrubar o Antigo Regime e instaurar uma nova forma de Estado. A derrota dos exércitos camponeses significou a submissão ao poder monárquico conservador e feudal, reforçando mais uma vez a fragmentação territorial e atravancando as possibilidades de superação do modelo feudal.

Lukács (1959) aponta ainda que a dificuldade em se estruturar na Alemanha um Estado centralizado através de um poder monárquico ou burguês que fosse capaz de consolidar a unidade política neste território não se tratou apenas de um acaso do destino. O

---

<sup>7</sup> [...Sin embargo, la forma occidental calvinista de la Reforma se convirtió en bandera de las primeras grandes revoluciones burguesas, las de Holanda e Inglaterra, en la ideología predominante del primer periodo del auge capitalista, al paso que, en Alemania, al imponerse el luteranismo, predicó y transfiguró religiosamente la sumisión al absolutismo de los pequeños Estados, dando un fondo espiritual, una base moral, al atraso económico, social y cultural de Alemania.]

atraso germânico atendia aos interesses imperialistas das grandes potências europeias da época, como a Rússia e a Prússia, que se valiam da fragilidade política da região para beneficiarem seus interesses econômicos.

Apesar do atraso econômico vivenciado pelos países do Sacro Império Romano Germânico, Moraes (1987) aponta que neste contexto em que as burguesias europeias se consolidavam e a atividade mercantil se transformava na mais importante fonte de enriquecimento das Coroas nacionais e das classes burguesas, as regiões mais orientais do Império Germânico acabaram por conseguir inserir-se no mercado capitalista europeu enquanto fornecedora de alimentos atuando como um celeiro agrícola do continente.

Tradicionalmente, as regiões do leste do Sacro Império Romano Germânico, mantinham traços feudais ainda mais arraigados que as regiões mais ocidentais, cuja proximidade com a França e a Inglaterra, bem como a existência de importantes cidades comerciais, favoreceu historicamente uma certa modernização destes territórios. Este mesmo processo não ocorreu no Leste, onde a economia e a estrutura dos reinados continuou baseada na estrutura de grandes feudos comandados por uma nobreza conservadora. São estes reinos da região leste, entre eles o reino da Prússia, que conseguiram inserir-se na economia capitalista de mercado da Europa enriquecendo a aristocracia agrícola de origem feudal, que na Prússia era chamada de aristocracia *Junker*. O fortalecimento econômico destes Estados e, sobretudo o fortalecimento econômico da nobreza conservadora *Junker*, será determinante para o futuro da Alemanha em virtude de sua atuação enquanto liderança no processo de unificação territorial que se dará no século XIX.

Lukács (1959) aponta que apesar dos reinos do Sacro Império Romano Germânico terem crescido com base em seu modelo feudal agrícola, o avanço das relações capitalistas de produção em outros países da Europa impôs aos territórios germânicos a necessidade de fortalecer a burguesia local. No entanto, a burguesia alemã não se desenvolveu de forma independente do poder monárquico, de maneira que não conseguiu constituir-se enquanto uma classe revolucionária ao modelo da burguesia francesa, ou ainda como ocorreu na Inglaterra em que a burguesia conseguiu subjugar o poder real aos interesses do parlamento. Desta forma, o poder nas mãos da nobreza se manteve fortalecido, transformando o território germânico em uma área repleta de monarquias autoritárias e tirânicas, principalmente na Prússia que mais tarde viria a liderar a unificação alemã e a instituição do Estado Moderno.

O atraso econômico e o conservadorismo são características importantes na história alemã que emergem como resultado da profunda fragmentação territorial desta região. O desenvolvimento de uma burguesia ligada ao Antigo Regime, são aspectos que nos permitem compreender os esforços da filosofia germânica em avançar no desenvolvimento do pensamento racional, mas sem romper com o poder tradicional.

### **1.2.A Revolução Francesa e as Guerras Napoleônicas**

Hobsbawn (2015) nos diz que o século XVIII foi marcado por uma série de revoltas contra o Antigo Regime em diversos lugares da Europa, de maneira que quando a Revolução Francesa eclodiu ela foi considerada, a princípio, apenas como mais uma insurreição. Contudo, a Revolução Francesa teve um alcance muito maior que todas as demais revoluções. Diferente de outras revoltas, que em geral eram conduzidas por pequenos grupos políticos, a Revolução Francesa foi resultado da mobilização de toda a estrutura social francesa insatisfeita com a monarquia em defesa da igualdade entre os homens. Esta busca de igualdade, bem como as demais bandeiras da Revolução Francesa – liberdade e fraternidade – remetiam aos ideais Iluministas que atingiam toda a Europa. O Iluminismo procurava libertar os homens através da razão, força capaz de varrer para longe a irracionalidade da religião e das crenças que sustentavam as monarquias através do direito divino.

Os anseios revolucionários franceses se espalharam por toda a Europa, inclusive, sua influência se fez sentir na vizinha germânica, neste período dominada por centenas de pequenos reinados absolutistas e feudais. Grande parte dos setores mais progressistas da sociedade germânica receberam com ânimo as notícias que vinham da França. Hegel, Friedrich Hölderlin (1770 – 1843) e Friedrich W. J. Schelling (1775 – 1854) comemoraram a ocasião plantando uma árvore da liberdade no pátio do seminário em Tübingen.

A esperança daqueles que simpatizavam com a Revolução Francesa estava na possibilidade de se construir uma sociedade mais justa através da razão, com maior participação dos setores da sociedade na vida política. A Alemanha estava repleta de centenas de monarquias, algumas destas poderiam até serem consideradas como despotismos esclarecidos, como no caso do Reino de Hannover. Contudo muitos monarcas governavam seus reinos de forma tirânica e opressora, o que justificava a insatisfação com o poder local e a esperança gerada pelo levante francês que questionava papel da monarquia e da arcaica estrutura social vigente.

Se por um lado a Revolução trouxe esperança, por outro lado espalhou o Terror e levou toda a Europa a questionar os limites da força revolucionária e se, de fato, o povo estaria preparado para ser o senhor de sua própria história. A chegada de Napoleão conseguiu reorganizar a França após o caos levantado pela Revolução e recolocou a economia no rumo do crescimento legitimando o poder da classe burguesa e promovendo a liberalização da economia.

Para Hobsbawn (2015), a Revolução Francesa tratou-se de um levante ecumênico, na medida em que não se contentou em revolucionar o território francês, mas intentou propagar a Revolução por todo o mundo. O projeto Imperial Napoleônico colocou em prática este anseio. As Guerras Napoleônicas conseguiram varrer os resquícios feudais de toda a Europa. Os interesses franceses em seu projeto imperialista, além da anexação de territórios ao Império, consistiam em atacar a ameaça contrarrevolucionária e disseminar o modelo liberalista nas relações de mercado (MONDAINI, 2010).

A expansão napoleônica representava grande ameaça às Coroas, sobretudo às tradicionais e conservadoras nobrezas germânicas. Conforme a ocupação francesa avançava, a gestão dos territórios germânicos passava por transformações liberalizantes que ameaçavam tanto o poder religioso quanto a nobreza. Não obstante alguns reinados e principados se mantivessem cautelosos e resistentes ao avanço das tropas napoleônicas, alguns territórios do Sacro Império Romano Germânico se mostraram abertos ao domínio estrangeiro por se sentirem beneficiados com o processo de liberalização econômica adotado pela França. Estes territórios localizavam-se próximos à fronteira francesa, na região da Renânia, mantinham laços culturais mais estreitos com os franceses e haviam passado por crescimento econômico com a tomada do poder pela burguesia revolucionária.

De acordo com Hobsbawn (2015), o sentimento filojacobino não se limitava às áreas contíguas à França, mas também era frequente em regiões que viam no avanço das tropas napoleônicas a segurança necessária para se verem livres da ameaça da dominação Prussiana e Austríaca, como era o caso da Polônia. Desta forma, o avanço do poder de Napoleão serviu para criar ainda mais cisões no frágil poder imperial do Sacro Império Romano Germânico, que não sobreviveria às reformas empregadas ao longo da ocupação francesa e chegaria ao fim em 1806 (LUKÁCS, 1959). Se por um lado a dominação napoleônica aprofundou a fragmentação territorial germânica, por outro lado a gestão francesa extinguiu a maior parte das cidades imperiais e cidades livres, e até mesmo de reinados minúsculos de forma que, de acordo com Hobsbawn (2015), as 240 unidades territoriais que existiam no início das guerras napoleônicas foram reduzidas a apenas 40.

Apesar do poder das monarquias e do clero estarem em grande ameaça com a anexação territorial por parte da França revolucionária, foi a movimentação popular nos territórios germânicos que acabou sendo a força determinante para pôr fim a dominação estrangeira. Após anos de dominação a população germânica chegou ao seu limite. Revoltada com a morte de milhares de alemães convocados obrigatoriamente para se unir ao exército francês nas batalhas contra a Rússia em 1812 e todos os demais problemas trazidos pelo conflito do opressor estrangeiro, a população se rebelou levando às Guerras de Libertação.

Quando as Guerras de Libertação eclodiram, Ritter estava vivendo em Göttingen. Neste período, Ritter acompanhava os pupilos, os quais ele dedicou a primeira década de sua vida docente, em sua formação universitária e dedicava-se a seu projeto de sistematização da geografia. Seu espírito patriótico e monarquista o inquietaram com o desejo de unir-se ao levante popular contra os franceses, mas foi impedido pelas relações contratuais que o obrigavam a não deixar Göttingen.

Estes conflitos associaram-se rapidamente ao ideário romântico na medida em que defendiam valores tradicionais e o retorno à um período mais próspero da história alemã. Por este motivo, Hobsbawn (2015) afirma que apesar do filojacobismo ter sido bastante frequente entre os setores mais nobres da sociedade, foi justamente a resistência contrarrevolucionária popular que eclodiu nas Guerras de Libertação que se mostrou relevante para dar fim ao conflito.

Lukács (1959) aponta que apesar das Guerras de Libertação terem sido uma resistência sócio revolucionária, após o final do conflito o movimento não conseguiu articular nenhuma proposta de organização política. Seus ideais acabaram sendo apropriados pelas aristocracias, que através do romantismo do levante buscaram fortalecer seu poder conservador e fortalecer novamente as monarquias de origem feudal.

### **1.3.A Prússia e o Processo de Unificação Alemã**

Após a derrota de Napoleão em Waterloo em 1815, a Inglaterra, receosa do reerguimento do Império Francês, atuou no sentido de auxiliar no fortalecimento das monarquias no continente. Desta forma, organizou o Congresso de Viena de 1815 que, procurando minimizar os conflitos no pós-guerra, buscou conciliar os interesses tanto dos conservadores quanto dos liberais. Esta medida foi suficiente para conter as insatisfações dos movimentos liberais, que começavam a se organizar, com as nobrezas (EVANS, 2015).

O congresso de Viena procurou restituir o Sacro Império Romano Germânico com a implementação da Confederação Germânica sob comando austríaco. As reformas oriundas do Congresso de Viena acabaram por fortalecer a Prússia, que atingiu o patamar de uma grande potência europeia, assegurando o poder da aristocracia *Junker*. A liderança da Áustria e o crescimento do poder Prussiano acabaram conduzindo ao acirramento das disputas entre as duas Coroas pela influência política, controle dos territórios germânico e pela eventual liderança em um processo de unificação política e territorial.

De acordo com Evans (2015), a partir de 1840 os movimentos liberais começaram a ganhar força e a crescer a insatisfação com as monarquias tirânicas que dominavam a Alemanha. Estes movimentos acreditavam que somente a unificação territorial seria capaz de extinguir as dezenas de governos absolutistas e desta forma ser implantada uma constituição que garantisse direitos como a liberdade de expressão e imprensa, que eram reprimidos em muitas partes da Alemanha governada por déspotas repressores.

Em 1848, as revoltas populares que tiveram início na França logo chegaram a Alemanha ameaçando o poder vigente. Apesar do crescimento econômico alcançado com a liberalização comercial, a vida das camadas mais baixas da população, proletários e camponeses, não havia sofrido grandes mudanças. Na verdade, de acordo com Hobsbawn (2015), a miséria e a desigualdade haviam crescido. A situação de descontentamento foi agravada com a Grande Fome de 1840, que levou à morte milhares de pessoas em toda a Europa atingindo gravemente a região da Prússia.

Para Lukács (1959), estes acontecimentos marcaram um período em que a burguesia deixou de assumir o papel de classe revolucionária em toda a Europa. A classe trabalhadora havia perdido a esperança na capacidade burguesa de promover uma revolução que fosse interessante para os mais amplos setores da sociedade. A situação da França era reflexo da incapacidade burguesa em promover na prática a bandeira da liberdade defendida pelos ideais revolucionários. Mesmo após a liberalização da economia francesa e a extinção do feudalismo, grande parte da população mais pobre não havia alcançado melhores condições de vida

Em 1848, com a ajuda dos levantes populares, os liberais conseguiram tomar o poder nos Estados Alemães. A primeira medida dos liberais foi organizar eleições na Confederação e criar um parlamento nacional em Frankfurt. Apesar de conseguirem estabelecer uma constituição alemã garantindo os direitos liberais básicos, o governo revolucionário não foi capaz de impor seu poder sobre os exércitos prussiano e austríaco. A ausência de controle sobre os exércitos foi fundamental para que os monarcas conseguissem

voltar ao poder, recusando-se a aceitar a constituição, dissolvendo o parlamento e acirrando as medidas repressoras e autoritárias (EVANS, 2015).

Ainda que estes movimentos não estivessem consolidados neste momento, o seu progressivo crescimento levou a burguesia e as classes dominantes a perceberem a necessidade de uma proposta política que dialogasse com todos os setores da sociedade e que alcançassem a aprovação de forma mais geral como única possibilidade de efetivação do projeto de unificação nacional. Apesar da Restauração do poder pelas monarquias, a necessidade da unificação territorial se tornou cada vez mais necessária em virtude do avanço das relações capitalistas de produção.

Para Lukács (1959), o desenvolvimento do capitalismo evidenciou que a necessidade da unidade nacional se fazia importante inclusive para as classes conservadoras e para a manutenção dos resquícios feudais. A Prússia assumiu a liderança neste processo pela sua capacidade repressora em sufocar os levantes populares e recebeu apoio das classes burguesas, que se tornaram cada vez mais temerosas das pressões da classe trabalhadora.

Apesar do caráter autoritário dos governos aristocráticos, tornou-se evidente que era fundamental lidar com os anseios do povo, de forma que a maior parte dos Estados instituíram medidas liberais e assembleias representativas. Ainda segundo Evans (2015), foi através da participação legislativa que os liberais na Prússia conseguiram barrar o aumento de investimento no exército, fragilizando a máquina militar prussiana e criando uma crise política entre liberais e aristocratas. É neste cenário que emerge a figura de Otto von Bismarck em 1862, a fim de lidar com o conflito político resguardando os interesses da monarquia.

Bismarck exerceu uma política ditatorial e repressora, contudo também fomentou a economia, investiu na rede ferroviária, na industrialização e na produção artesanal, assumindo papel central no processo de unificação territorial da Alemanha. Em 1866, a Prússia saiu vencedora da Guerra Austro-prussiana vencendo a batalha de Sadowa<sup>8</sup> em 1866 e abrindo caminho para a concretização da unificação sob sua liderança.

---

<sup>8</sup> A batalha de Sadowa foi realizada em 3 de julho de 1866, na cidade de Königgrätz, entre as tropas do Império Austro-Húngaro e o Reino da Prússia, sob comando de Frederico, O Grande. O exército prussiano saiu vitorioso e o fim do conflito conduziu ao término da Guerra Austro-Prussiana. O Tratado de Praga, que marcava o final da Guerra, foi assinado em 29 de julho de 1866 oficializando a exclusão da Áustria e a consolidação da hegemonia prussiana na Confederação Germânica.

## CAPÍTULO 02: AS IDEIAS NA ALEMANHA

Ritter não se esquivou da tradição enciclopédica germânica. Seu trabalho buscou sistematizar todo o conhecimento geográfico, o que o levou a escrever uma das mais extensas obras dedicadas a Geografia em sua época, onde revelou seu conceito de *Erdkunde* (BECK, 1979). Entre os anos de 1817 e 1818 foram publicados os primeiros dois volumes de *Geografia em Relação a Natureza e a História do Homem*<sup>9</sup>. Os volumes seguintes foram lançados entre 1833 e 1859. De acordo com Beck (1979), antes destes trabalhos, Ritter já havia publicado o livro *Europa, um retrato geográfico, histórico e estatístico*, publicado em 1806. Como apêndice desta obra, Ritter produziu o atlas *Seis Mapas da Europa mostrando seus produtos, sua Geografia Física e os habitantes do continente*. Posteriormente, publicou *Die Vorhalle Europaischer Volkergeschichten Voar Heródoto, Um De Kaukasus Und an Den Gestaden Des Pontus*<sup>10</sup> sobre a história das nações da Europa (BECK, 1979).

### Carl Ritter

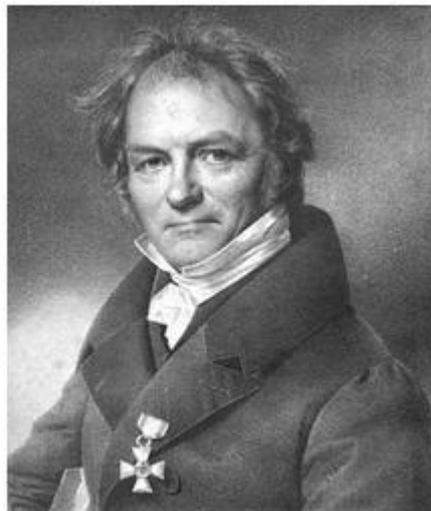


Figura 02 – Imagem de Carl Ritter.  
Fonte: Beck, 1979.

O pequeno livro *Comparative Geography*, não é o mais importante da carreira de Ritter. Mas ele é especialmente rico para a pesquisa do autor porque foi elaborado a partir de seu curso de Geografia Geral e Comparada ministrado na Universidade de Berlim. Sobretudo a parte introdutória desta obra revela o interesse de Ritter em relação a sistematização da

<sup>9</sup> [*Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen*]

<sup>10</sup> Uma tradução aproximada deste título em português seria algo como “Histórias do povo europeu anteriores à Heródoto, do Cáucaso às margens do Pontus”. Pontus é uma região ao sul do Mar Negro.

Geografia como ciência. Logo, a partir destas páginas é possível compreender o pensamento de Ritter, seu projeto de Geografia e verificar aí a sua grandeza. Ao situarmos este esforço de sistematização de Ritter no período histórico e no contexto filosófico do qual ele faz parte, percebemos o quanto a visão de Ritter foi inovadora e significou um importante salto filosófico na forma de se compreender a relação homem e natureza.

Ritter chamou sua Geografia pela palavra alemã *Erdkunde* e não por outra palavra, também existente no idioma alemão e oriunda do grego, *Geographie*. Diferente de *Geographie*, a ciência que Ritter estava propondo não pretendia ser apenas a extenuante explanação descritiva do relevo da Terra, como costumava ser em sua época. A *Erdkunde* de Ritter não era uma ciência que analisava especificamente a natureza ou especificamente o homem. A *Erdkunde* teria como interesse a investigação da relação existente entre homem e natureza. Ritter (1865), não considerava que a natureza que interessa ao Geógrafo é aquela livre do contato humano. O que o geógrafo procura compreender é a natureza transformada pelo homem e, mais do que isso, o homem transformado pela natureza.

Regiões montanhosas, entretanto, possuem uma grande influência na história e no desenvolvimento da humanidade, ainda maior do que os monótonos platôs, os quais, em geral, abrigam raças nômades e dão pouco encorajamento para o estabelecimento de povoados permanentes. Por esta razão o geógrafo não pode, assim como o geólogo, classificar da mesma forma planaltos e montanhas, mas os dois, em sua relação com o homem e com a história, sugerem resultados totalmente diferentes e condicionam processos totalmente diferentes. (RITTER, 1865, p. 93, tradução nossa)<sup>11</sup>

Para Ritter, as adversidades da natureza moldam o caráter e o espírito de um povo, da mesma maneira que o homem é capaz de alterar a natureza. É desta relação, que é por essência conflituosa, que são moldadas as regiões em suas particularidades. As regiões, a natureza e os homens são, portanto, portadores de história. É a partir da história que o geógrafo se torna capaz de compreender os meandros da relação homem-natureza.

O homem é o primeiro símbolo que encontramos, que nosso estudo da Terra deve contemplá-lo como um todo organizado, consumindo sua unidade nele. Como cada indivíduo deve, em sua própria carreira, resumir a história da raça, infância, juventude, masculinidade e decrepitude, assim cada homem espelha em sua própria vida a localidade onde ele vive. Quer habitando no Norte ou no Sul, no Oriente ou no Ocidente, seja o pastor das Terras Altas do Tirol, ou as planícies Holandesas, cada homem é, de certo modo, o

---

<sup>11</sup> [ Mountain regions have therefore had a great influence in history and in the development of humanity, even greater than the more monotonous plateaus, which in general harbor nomadic races and give little encouragement to permanently settled people. For this reason, the geographer cannot, like the geologist, classify high table-lands and mountains together; he cannot draw the same inferences from the plateau as from the mountain range; to the geographer the plateau is not a lower type of mountain, but the two, in their relations to man and to history, suggest entirely different results and condition entirely different processes.]

representante da casa que lhe deu nascimento. Nas pessoas o país encontra o seu reflexo. O efeito do distrito sobre a natureza de seus habitantes em tamanho e figura, em cor e temperamento, em fala e características mentais, é inconfundível. Daí a diversidade quase infinita das peculiaridades da cultura e da realização, bem como da tendência em diferentes nações. (RITTER, 1865, p. 18, *tradução nossa*)<sup>12</sup>

Uma importante ferramenta neste estudo regional é o método comparativo. Comparando as regiões podemos entender melhor as particularidades de cada uma delas. Mas a *Erdkunde* de Ritter não se esgota no particular. Seu interesse é justamente a sistematização de uma Geografia que seja uma ciência racional, por isso seu interesse em perscrutar as leis gerais que regem a superfície da Terra em sua totalidade. O principal objeto da Geografia não é a região, mas sim a totalidade da superfície da Terra. Estudamos a região como estágio necessário para entender a racionalidade que rege essas relações que se dão na totalidade.

O interesse de Ritter pelo método comparativo inspirou-se nas ciências comparativas que surgiam no século XVIII e XIX, como a etnografia, a etimologia e a anatomia. Este processo comparativo tornaria possível construir uma Geografia que fosse uma “fisiologia do planeta Terra” (BECK, 1979). De acordo com Gage (1867), quando Ritter conheceu Humboldt em 1800, ele ficou profundamente impressionado com o conhecimento de Humboldt e com sua Geografia, contudo discordou do uso da palavra “Geografia Física”. Para Ritter este tipo de termo não fazia sentido por ser limitante e não contemplar o real propósito da análise geográfica, que não deveria limitar-se apenas aos aspectos físicos, mas focar-se na totalidade do Planeta e de suas relações.

Esta noção de totalidade estaria vinculada à sua concepção de planeta Terra enquanto um ser orgânico vivo, formado pelo agrupamento de diversas partes constituídas por diferentes culturas. Ou seja, para Ritter (1865), a totalidade da Terra enquanto organismo era constituída das particularidades de cada povo, em sua história e em sua relação com a natureza. É esta concepção do Planeta Terra enquanto um ser vivo que leva Ritter a sentir-se atraído a chamar sua proposta de Geografia de “Geografia Fisiológica”<sup>13</sup>, já que se trata de

---

<sup>12</sup> [ Man is the first token that we meet, that our study of the Earth must contemplate it as an organized whole, its unity consummating in him. As every individual must, in his own career, epitomize the history of the race, childhood, youth, manhood, and decrepitude, so each man mirrors in his own life the locality where he lives. Whether dwelling in the North or in the South, in the East or in the West, whether the shepherd of the Tyrolese Highlands, or the Hollander of the plains, every man is, in a manner, the representative of the home that gave him birth. In the people the country finds its reflection. The effect of the district upon the nature of its inhabitants in size and figure, in color and temperament, in speech and mental characteristics, is unmistakable. Hence the almost infinite diversity in the peculiarities of culture and attainment, as well as of tendency in different nations.]

<sup>13</sup> Gage (1867, p. 140), transcreve o seguinte trecho de correspondência entre Ritter e Hollweg no período em que viveu em Göttingen: “Introduzido por você ao bibliotecário chefe e favorecido por sua bondade excessiva, eu

investigar os meandros da constituição viva desta relação estabelecida entre o homem e a natureza. Por isso o termo fisiologia seria adequado porque assim como a anatomia e outras ciências comparativas, seria uma ciência de investigação das particularidades (ZAMMITO, 2002).

Entretanto, esta análise particular não deveria ser um fim em si mesma, mas uma etapa fundamental da Geografia Geral. As partes seriam apenas momentos fundamentais para se chegar ao verdadeiro propósito da Geografia: a unidade da superfície terrestre (RITTER, 1865). Para além do interesse de compreender a relação entre a parte e todo sob uma perspectiva racionalista, era preciso ainda considerá-la em um sentido teleológico. As leis da natureza deveriam ser interpretadas não apenas como forma de se chegar ao imediato, mas principalmente como caminho para o desenvolvimento espiritual da humanidade.

Ritter conseguiu propor uma Geografia racionalista em consonância com as particularidades regionais que formam o planeta Terra. Esta relação entre a parte e o todo dentro de uma perspectiva teleológica reflete o debate filosófico que ocorria no começo do século XIX, o que evidencia que a Geografia de Carl Ritter participou ativamente deste debate. A principal busca do pensamento filosófico neste período era pela reconciliação do homem com a natureza, diante de um cenário racionalista e de desenvolvimento das forças capitalistas de produção que teriam sido responsáveis pela ruptura do homem com a natureza e com sua comunidade. Nosso interesse neste capítulo é traçar o desenvolvimento das ideias que deram origem a este dilema na Alemanha e que marcaram o *Zeitgeist* do final do século XVIII e começo do século XIX. Posteriormente, estas questões irão culminar com o estabelecimento do Sistema Filosófico de Hegel, o último grande sistema filosófico da Modernidade, e sua Filosofia da História.

## 2.1. A *Aufklärung*

Durante a Idade Média a compreensão do mundo estava vinculada à ideia de Cosmos. O Cosmos cristão havia sido erigido a partir da associação da narrativa bíblica da criação do mundo por Deus ao sistema astronômico da Antiguidade Clássica, tendo a Terra como o centro geométrico de toda a criação divina (RANGLES, 1999). Este conceito baseava-se na crença de que todas as coisas que existem teriam sido criadas por Deus e,

---

estou permitido a usar a biblioteca livremente como se fosse minha. Durante este inverno, aproveitei a ocasião para estudar todas as fontes no departamento de geografia física e espero, com o tempo, poder produzir algo que seja bom e preencher uma necessidade existente - algo que, por falta de uma expressão adequada, eu poderia chamar de fisiologia da terra. A este propósito devo dedicar todo o tempo que for possível”

portanto, os mais variados elementos da natureza mantinham-se em perfeita harmonia uns com os outros, uma vez que tudo o que existe seria expressão da perfeição e da vontade do Criador. Compreender o funcionamento da natureza significava ser capaz de contemplar o significado de cada coisa no conjunto de toda a criação, já que Deus não teria criado nada por acaso, em última instância, a causa final de tudo o quanto existe seria a vontade divina.

No início da Idade Média, o conceito de Cosmos e o lugar ocupado pela alma na criação, foi adaptado da tradição platônica para a tradição cristã por Santo Agostinho (354 – 430). De acordo com Araújo (2004), apesar das acentuadas diferenças entre a tradição greco-romana e a tradição judaico-cristã, a leitura cristã de Platão não se mostrou conflituosa, já que a filosofia neoplatônica possuía pontos em comum com o cristianismo, notadamente a crença na existência de dois mundos, um material e o outro espiritual. Ambas tradições acreditavam que o mundo, e tudo o que nele existe, seria obra de um criador ou arquiteto. Além disso, ambas tradições consideravam a alma como sendo mais importante que o corpo, já que somente através do espírito seria possível compreender a verdade que seria alcançada através do encontro entre a alma e o divino (ARAÚJO, 1999).

A partir do século XIII, a perspectiva neoplatônica foi substituída pela filosofia tomista de base aristotélica. O interesse pela obra de Aristóteles havia sido suscitado pelo intercâmbio cultural com os árabes que dominavam a porção sul da Europa (RUSSELL, 2015). De acordo com Araújo (1999), se a união do neoplatonismo com a fé cristã foi realizada sem muito esforço, o mesmo não se pode dizer do aristotelismo que se tratava de uma filosofia muito mais distante da fé cristã do que era Platão. São Tomás de Aquino (1225 – 1274) foi o responsável por adaptar a filosofia de Aristóteles à fé cristã e o fez de maneira bastante engenhosa, sem grandes modificações ao pensamento de Aristóteles e sem causar rupturas com a teologia cristã (RUSSEL, 2015). Enquanto Santo Agostinho propunha compreender o mundo como reflexo do divino e a buscar a verdade através do encontro da alma com Deus, São Tomás de Aquino aceitou a noção aristotélica do hilomorfismo<sup>14</sup>, que explicava que todos os corpos seriam formados pela indissociável união entre espírito e matéria.

São Tomás de Aquino, e em seguida todo o pensamento escolástico, considerou que a compreensão das coisas-em-si seria caminho indispensável para compreender a realidade posta por Deus e até mesmo como caminho para a comunhão entre o humano e o divino. Logo, a contemplação da matéria seria fundamental para o desenvolvimento espiritual.

---

<sup>14</sup> O hilomorfismo é a teoria Aristotélica que defende que todo corpo seria constituído de dois princípios: matéria e forma.

Esta perspectiva, que foi abandonada e rejeitada após o século XV, passou a ter grande importância para a filosofia alemã no século XVIII e XIX e para a Geografia de Carl Ritter que irá defender que a matéria é portadora de uma verdade divina e que, portanto, conhecer a matéria objetivamente é o caminho para a comunhão com Deus.

Apoiando-se na escolástica, a filosofia da Idade Média considerou o homem como sujeito do conhecimento. Conhecer significava compreender a relação harmônica da criação divina expressa na matéria. O conhecimento estava voltado ao entendimento das causas finais a partir da contemplação da criação. Conhecer era tomar conhecimento do propósito divino, era poder contemplar Deus na criação reconhecendo-se enquanto parte de uma ordem significativa (TAYLOR, 2014).

Esta forma do homem compreender ao mundo e a si mesmo começou a entrar em declínio com o final da Idade Média, sobretudo com o advento do Renascimento e a difusão de seus ideais por toda a Europa. O renascimento teve como epicentro a Itália, em particular a região da Florença. O enriquecimento desta região em virtude da intensificação das atividades marítimas e comerciais no mediterrâneo tiveram como resultado o fortalecimento das classes burguesas e o resgate da cultura greco-romana que serviu como modelo estético desta revolução cultural (RUSSEL, 2015).

Durante o Renascimento, a insatisfação com o poder eclesial se aprofundou, o que acabou levando tanto a ruptura da unidade cristã quanto à negação do modelo tomista defendido pela Igreja Católica (ARAÚJO, 1999; RUSSEL, 2015). Apesar do descontentamento e da busca por ruptura com a forma católica de se conceber o mundo e o homem, o Renascimento não foi capaz de elaborar nenhum novo modelo de compreensão da realidade. De acordo com Russell (2015), o que aconteceu neste período foi a proliferação de uma série de leituras da realidade, como a retomada da Astrologia, mas nenhuma se consolidando de forma relevante. Somente no Século XVII, com o Iluminismo, é que uma nova forma de conceber o mundo iria se consolidar. Apesar desta demora, o Renascimento foi importante para superar a rigidez de pensamento escolástico.

O Renascimento não foi um período de grandes feitos na filosofia, mas certos acontecimentos serviram como preliminares essenciais à grandeza do século XVII. Em primeiro lugar, ele demoliu o rígido sistema escolástico, convertido como fora em camisa de força intelectual. [...] Por fim, e ainda mais importante, estimulou também o hábito de ver a atividade intelectual como aventura social deletosa, e não uma meditação enclausurada que almeja preservar uma ortodoxia predeterminada. (RUSSEL, 2015, p. 22)

Somente no século XVII é que a ideia de Cosmos da Idade Média é completamente superada, sendo substituída pela moderna concepção de Universo. As especulações a respeito da infinitude do universo serviram para desmoronar o modelo astronômico da antiguidade abrindo caminho para a Revolução Científica que emergiu, principalmente, a partir dos trabalhos de Nicolau Copérnico (1473 – 1543), Johannes Kepler (1571 – 1630), Galileu Galilei (1564 – 1842) e Isaac Newton (1643 – 1727).

Copérnico presumia que a Terra não ocupava o centro do Universo, como se acreditava. Suas observações astronômicas indicavam que provavelmente o nosso planeta mantinha dois movimentos simultâneos, um ao redor do sol e outro sobre seu próprio eixo. Suas observações foram polêmicas porque significaram retirar a Terra do centro geométrico do Cosmos, o que não poderia ser facilmente aceito já que colocava em questão a perfeição da criação divina e a harmonia estética do Cosmos amplamente defendida na Antiguidade e mantida durante a Idade Média. Acreditava-se que o planeta Terra, sendo o elemento mais importante da obra de Deus, deveria estar perfeitamente posicionado no centro de toda a criação. O que Copérnico pressupôs foi confirmado por Galileu que, finalmente, sepultou o geocentrismo.

A perplexidade causada por Kepler seguiu a mesma linha de raciocínio dos incômodos causados por Copérnico. Ao observar os céus, Kepler percebeu que as órbitas dos planetas não eram circulares, mas sim elípticas e que, portanto, seu movimento não era uniforme, mas variável ao longo da órbita. Assim como a descoberta de Copérnico, a descoberta de Kepler colocava em questão a perfeição da criação divina. Não seria esperado que os corpos celestes tivessem órbitas que não representassem uma forma geométrica perfeita, como o círculo, ou ainda que não mantivessem movimento constante (RUSSEL, 2015).

Quanto à Newton, seu interesse estava voltado para a construção de um sistema mecânico matemático que fosse capaz de revelar uma explicação causal do mundo. Ao concluir que o estado natural estável dos corpos era o repouso, Newton rompeu com a concepção aristotélica do Universo que pressupunha que o estado natural dos corpos era o movimento, afinal acreditava-se que tudo o que existe foi assim posto pelo Criador. Newton interpretou o Universo a partir das relações de causa e efeito, o movimento seria uma resposta à algum estímulo ainda que este estímulo fosse inicialmente dado pelo próprio Deus.

O Universo, suposto por Newton expressa-se como um estrito sistema mecânico de relações entre massas, extensão e corpo, regido por princípios de inércia e gravitação; paradigma que culmina na Revolução Científica e sobre o qual iria apoiar-se gigantesco avanço do conhecimento e da tecnologia. (GOMES, 2006, p. 186)

Apesar de não ser a intenção principal destes físicos, astrônomos e filósofos romper com a concepção de Cosmos pautado em causas finais, suas proposições acabaram por consolidar uma nova forma de conceber o Universo pautado no racionalismo e no mecanicismo, que ganharam força sobretudo a partir do século XVII com o Iluminismo. Esta busca por decifrar os mistérios do Universo a partir do racionalismo alterou não apenas a forma como o homem compreendia a natureza externa, mas acabou colocando em questão a forma como o homem compreendia a si mesmo.

De acordo com Taylor (2014), durante a Idade Média o ser humano era compreendido como parte integrante do Cosmos, como sujeito pertencente à uma ordem significativa. Somente na relação com o todo da criação divina é que seria possível compreender a existência humana. A Revolução Científica rompeu com este sujeito cósmico. Assim como os elementos que integram a natureza passaram a ser compreendidos sob a perspectiva mecanicista e atomista, o homem, como parte integrante da natureza, também se tornou passível de ser compreendido pelas leis de causa e efeito. Logo, o homem enquanto sujeito do conhecimento, também precisou ser dissociado de qualquer ordem significativa, a fim de que fosse possível decifrar as leis que determinariam seu comportamento enquanto ser físico e social. Ao tornar-se capaz de objetivar a si mesmo na busca pelo conhecimento, o ser humano torna-se sujeito autônomo, desprendido de qualquer ordem de significados, na medida em que se tornou capaz de analisar a própria natureza humana.

Esta visão do sujeito desvinculada de qualquer ordem de significados já havia sido adotada pelos epicuristas e pelos céticos na Grécia Antiga, que eram motivados pela crença na irrelevância da existência de Deus. Contudo, na Modernidade o sujeito é tomado como autônomo não pelo desinteresse na existência divina ou de um mundo imaterial, mas o que é evidenciado é a necessidade de desvincular o homem de qualquer ordem significativa como condição para objetificação e dessacralização da natureza, o que tornaria possível sua dominação (TAYLOR, 2014).

O protestantismo – sobretudo em sua forma calvinista - colaborou neste processo de dessacralização da natureza na medida em que rompia com as tradições católicas, que preservavam a comunhão entre o homem e a natureza através dos ritos e das festividades. Logo, ainda que a racionalidade Iluminista atingisse a sociedade europeia do século XVII de

forma bastante heterogênea, a objetificação da natureza externa ao homem se espalhou de forma mais ampla entre os mais diversos setores da sociedade por causa da influência religiosa do protestantismo.

De acordo com Hobsbawn (2015), em cada país o Iluminismo assumiu características particulares, apesar de ter na França conseguido expressar as demandas internacionais de forma mais plena, o que acabou tornando-o influente em toda Europa. A própria atrasada Alemanha foi impactada pelo pensamento Iluminista francês, sobretudo através da leitura da obra de Voltaire, Montesquieu e Rousseau. Entretanto, o Iluminismo Alemão, ou a *Aufklärung*, se converteu em uma versão que Berlin (2009) considerou como sendo mais branda se comparada ao Iluminismo inglês e francês.

De acordo com Gaio (2007), antes de tentarmos compreender as particularidades da *Aufklärung* é essencial considerar que este foi um movimento encabeçado pela burguesia alemã, que por sua vez tratava-se de uma burguesia muito distinta da burguesia francesa e inglesa e muito mais dependente de suas nobrezas. Logo, os *Aufklärer*, apesar de defenderem os ideais Iluministas e buscarem a modernização da sociedade, não queriam romper totalmente com a tradição. Inspiravam-se para tanto no modelo inglês, onde a burguesia havia conseguido modernizar a sociedade sem, no entanto, romper com a tradição monárquica e com as nobrezas.

Outro fator importante para a *Aufklärung* foi a penetração do movimento pietista em toda a sociedade germânica no século XVIII. De acordo com Taylor (2014), nas regiões predominantemente católicas, como em parte da França, a Igreja representou forte oposição ao Iluminismo e sua busca por compreender o mundo através da razão descartando argumentos como a fé e os dogmas. O Iluminismo ameaçava o poder e a tradição católica e, portanto, fé e razão tornaram-se antagônicos. Em contrapartida, esta mesma reação não era presente nas regiões onde o protestantismo havia se disseminado. Os protestantes se mostraram muito mais abertos ao Iluminismo. De acordo com Berlin (2009), esta tolerância religiosa acabou por incutir na *Aufklärung* características deístas onde Deus continuou sendo concebido como criador do universo e sua existência não foi negada ou posta em questão.

O pietismo era um movimento de renovação da vida espiritual que acreditava na relação interior e sincera com Cristo (TAYLOR, 2014, p. 32). Este movimento religioso teve origem no calvinismo e mesmo quando se difundiu entre as regiões luteranas, manteve algumas características herdadas do calvinismo como a ideia de ascese espiritual, a predestinação da alma humana e a vocação do homem (GAIO, 2007). De acordo com GAIO (2007), estes elementos tiveram considerável impacto na sociedade germânica luterana e na

*Aufklärung*. Diferente do catolicismo em que a ascese espiritual era buscada majoritariamente por grupos de religiosos que se retiravam da sociedade para dedicar-se à vida espiritual, o pietismo defendia que todo luterano deveria viver como um monge no que diz respeito a busca da experiência religiosa. Esta lógica acabou trazendo para a vida cotidiana a formalidade e o processo metódico de vivência espiritual, o que levou ao uso da razão para a vivência da fé.

De acordo com Taylor (2014), o pietismo afastou-se das preocupações com as diferenças religiosas e procurou promover a valorização do indivíduo e sua liberdade de escolha, indo contra as pressões estatais e da Igreja. “De fato, com sua ênfase na religião do coração, os pietistas inicialmente deram menos atenção a diferenças de classes e educação do que os *Aufklärer*” (TAYLOR, 2014, p. 32). O pietismo estimulava a leitura e interpretação pessoal das Sagradas Escrituras por todas as pessoas, valorizando a individualidade religiosa e encorajando os fiéis a expressarem seus sentimentos<sup>15</sup>.

O pietismo teve influência inclusive sobre o trabalho de Ritter. Oriundo de família pietista, Ritter considerava a contemplação particular da natureza como forma de se conectar à Deus. A forma particular de viver a religião protestante recebida de sua família, certamente foi reforçada pela formação escolar que Ritter recebeu, de inspiração rousseuniana, em que o contato com a natureza era estimulado como forma de desenvolvimento cognitivo da criança. Logo, a forma como Ritter posteriormente irá compreender a natureza como manifestação do divino, tem suas bases também em sua formação religiosa e escolar.

Por mais que nem todos os *Aufklärer* fossem pietistas, o alcance deste movimento religioso na sociedade germânica acabou sendo amplo através da importância na obra de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716). Leibniz viveu no mesmo período que Newton e, paralelamente ao filósofo britânico, desenvolveu o cálculo infinitesimal, tendo sido até mesmo acusado de plágio, ao que seus amigos o defenderam afirmando que ele teria desenvolvido a sua teoria antes de ter tomado conhecimento da obra newtoniana. De acordo com Russel (2015), Leibniz não chegou a causar grande impacto em sua própria época, contudo sua obra foi muito influente nas gerações que o seguiram.

O Sistema Filosófico de Leibniz pautou-se na ideia da existência de uma harmonia pré-estabelecida no universo, o que proporcionou ao pensamento alemão um modelo de compreensão que fugisse dos modelos cartesiano e newtoniano (GAIO, 2007).

---

<sup>15</sup> De acordo com Gaio (2007), o pietismo desempenhou importante papel na construção do lirismo da poesia germânica e com o enriquecimento do idioma alemão com palavras que não encontram correspondentes em outros idiomas e são capazes de expressar complexos sentimentos e emoções de forma simples.

Esta harmonia pré-estabelecida haveria sido arquitetada pela grandiosa racionalidade de Deus, cuja onipotência seria a garantia do perfeito funcionamento de toda a Sua criação. Deus era considerado por Leibniz como um geômetra, uma vez que tudo que Ele cria deriva de sua suprema razão. Por este motivo, Leibniz afirma que vivemos no melhor mundo possível, uma vez que racionalmente foi a melhor obra que Deus poderia ter criado.

Para Leibniz, o Universo é constituído por substâncias independentes e autossuficientes, que sofrem influência apenas de Deus e nunca umas das outras. Logo, as relações de causa e efeito são meras aparências geradas pela harmonia que rege o universo. De acordo com Berlin (2009), Leibniz acreditava que tudo o que existe no Universo estaria ligado não apenas por relações inteligíveis, mas de acordo com uma lógica interna. Seria como se toda a criação funcionasse como um relógio regulado por Deus.

O sistema metafísico de Leibniz o estabeleceu nos países de língua alemã, e Leibniz ensinava que tudo quanto existe no Universo não está meramente ligado por aquelas relações necessárias que fazem dele um padrão inteligível – o conceito de um sistema estático, como se fosse geométrico, de entidades eternas em relações eternas, ou permanecendo numa espécie de presente eterno e imutável -, mas também se desenvolve e evolui de acordo com leis lógicas internas. O universo é uma hierarquia de entidades, mas a fronteira entre o animado e o inanimado é apenas relativa; tudo evolui, cresce, desenvolve a sua natureza ou realiza o seu padrão “interno” (todas essas são descrições alternativas do mesmo processo), e a intuição metafísica (bem como a revelação concedida aos grandes doutores e santos cristãos) descobre os princípios pelos quais isso é regulado. (BERLIN, 2009, p. 157)

Estas proposições de Leibniz a respeito da relação entre a lógica interna e o mundo exterior foram a base de sua Teoria da Monadologia. As mônadas seriam substâncias que carregam suas características do início ao fim de suas existências, como se fossem sementes que desde o princípio, desde sua criação pelas mãos de Deus, já carregam consigo todas as suas potencialidades. O passado e o futuro das mônadas estariam presentes em seu interior desde sua criação, de forma que nada poderia interferir em seu funcionamento ou em seu destino, apenas a vontade de Deus (RUSSEL, 2015, p. 121)

Leibniz teceu críticas à filosofia newtoniana, para ele espaço e tempo eram fruto de relações entre objetos, de forma que a concepção de espaço e tempo em Newton inviabilizava a reflexão sobre a dinâmica dos corpos. De acordo com Vitte (2010), nas reflexões de Leibniz sobre a mecânica newtoniana ele cria uma nova metafísica da natureza. No pensamento de Leibniz, os corpos possuem propriedades como extensão e duração. Mas o espaço e o tempo podem ser concebidos aprioristicamente, ainda que nele não existam corpos, tampouco coexistência. O mundo, para Leibniz era percebido apenas através de ilusões que

não representavam a realidade das coisas em si. A realidade das coisas-em-si estaria contida nas mônadas e somente a análise racional seria capaz de perscrutar essa realidade (GOMES, 2006).

Apesar da importância da obra de Leibniz, é preciso considerar que o filósofo não conseguiu grande reconhecimento em vida e a versão de seu Sistema Filosófico que realmente foi a base do pensamento filosófico na Alemanha foi aquela adaptada por Christian Wolff (1679 – 1754). Wolff traduziu a obra de Leibniz em termos racionalistas. Esta versão wolffiana do sistema leibniziano foi a base do pensamento especulativo na Academia Alemã ao longo do século XVIII (ZAMMITO, 2002).

De acordo com Zammito (2002), a formação intelectual de Wolff era oriunda das ciências naturais e da matemática, o que pode explicar seu interesse em defender a construção de um pensamento filosófico que estivesse alicerçado na rigorosidade científica da linguagem matemática. Apesar de não ser o interesse de Wolff romper com o pensamento religioso, ele defendia a separação entre a teologia e a filosofia, que eram áreas fundidas até o século XVIII, como forma de tornar a filosofia ainda mais rigorosa.

O rompimento com a Teologia não foi um projeto fácil, questões como a existência de Deus e a da imortalidade mantiveram-se como indispensáveis à metafísica ao longo do século XVIII. Ainda assim, o ponto é que estas questões – e todas as outras questões da filosofia como uma disciplina distinta da Teologia – tiveram que ser respondidas apenas com recursos disponíveis à finita mente humana. (ZAMMITO, 2002, p. 19, tradução nossa)<sup>16</sup>

Este desenvolvimento de um pensamento filosófico amparado na linguagem matemática como validação da verdade, acabou conduzindo a metafísica a converter-se em um pensamento especulativo e abstrato. Wolff pretendia que a filosofia praticada com rigor científico pudesse dar respostas incondicionais às questões metafísicas, assim como o mecanicismo era capaz de dar respostas eternas e universais. Por esta razão, Wolff desacreditou da *cognitia historica* como interpretação da realidade válida ao pensamento filosófico, uma vez que ela carecia de princípios rígidos e argumentos racionais, logo a filosofia deveria ser conduzida pela *cognitio mathematica* em sua busca da verdade.

---

<sup>16</sup> [The break with Theology was no easy enterprise, and God and immortality would remain indispensable questions in metaphysics over the eighteenth century. Still, the point is that these questions – and all other questions in philosophy as a discipline distinct from Theology – had to be answered, if possible, with only resources available in the finite human mind]

Moisés Mendelssohn (1729 – 1786), criticou o pensamento wolffiano a partir da compreensão de que a metafísica especulativa era tão distante da vida prática das pessoas<sup>17</sup>, que seria possível questionar se esta filosofia teria algum sentido. Para Mendelssohn, a filosofia deveria atender aos interesses da sociedade, tornando a *Bildung*<sup>18</sup> acessível às pessoas. Em oposição ao pensamento especulativo academicista, Mendelssohn liderou o movimento da *popularphilosophie*, preocupada em propor uma filosofia que partisse de bases empíricas e que, portanto, fosse mais útil, ao invés de um pensamento perdido em especulações abstratas. De acordo com Zammito (2002), estas críticas à metafísica especulativa da *Aufklärung* e o debate que tem lugar na Alemanha ao longo do século XVIII no que tange ao pensamento especulativo foram fundamentais para a formação do pensamento de Kant e de Herder.

## **2.2. Kant: a incognoscibilidade da coisa-em-si e a ruptura da integridade homem - natureza**

Quando o pensamento Iluminista objetivou o homem a fim de compreendê-lo a partir de uma perspectiva mecanicista, a antiga comunhão existente entre o homem e a natureza externa, ou até mesmo entre o homem e sua natureza humana, precisou ser rompida. Esta ruptura se fez necessária à objetificação do homem, condição imprescindível para que se pudesse conhecer a natureza humana racionalmente. A aspiração do Iluminismo era colocar a razão a serviço da busca pela liberdade. Através da razão, o Iluminismo foi capaz de iluminar a escuridão da ignorância que, dominada por toda sorte de superstição, escravizava a humanidade como ocorria na Idade Média. Ao transformar-se em ser autônomo, livre das crenças irracionais, o homem estaria abrindo mão de todas as coisas que o impediam de enxergar a si mesmo e a realidade à sua volta com clareza.

Entretanto, se por um lado a razão buscava libertar o homem, por outro lado a objetificação da natureza humana tinha suas contradições. Os fenômenos da natureza externa ao ser humano estavam sujeitos a leis inteligíveis, baseadas nas relações de causa e efeito. O ser humano, por sua vez, apesar de sua capacidade racional também fazia parte da natureza, logo a natureza humana também estaria sujeita à análise racional. Entretanto, afirmar que o

---

<sup>17</sup> De acordo com Zammito (2002), é importante considerar que quando a *popularphilosophie* defende uma filosofia mais acessível e útil às pessoas, este movimento filosófico está defendendo uma filosofia que seja útil à classe burguesa, o que não inclui os setores mais pobres da sociedade e até mesmo as mulheres, não-europeus e judeus.

<sup>18</sup> Sem correspondente na língua portuguesa, a palavra *Bildung* significa “formação” ou “educação”.

homem era resultado de uma série de leis invariáveis e inteligíveis, significava limitar a liberdade humana, uma vez que o comportamento humano, os pensamentos, a cultura, a organização em sociedade seriam apenas o resultado lógico de leis racionais passíveis de serem desvendadas.

De acordo com Russel (2015), os questionamentos às contradições do pensamento Iluminista, sobretudo em relação ao radicalismo de seu racionalismo e sua crença na explicação mecanicista se deve em grande parte à influência do pensamento dos empiristas britânicos Locke, Berkeley e Hume. Para Locke a fonte de conhecimento em uma Europa esclarecida deveriam ser recursos como a analogia, comparação e a observação e não o pensamento matemático especulativo. Locke buscava empregar uma filosofia que fosse mais palpável e acessível às pessoas (ZAMMITO, 2002). Contudo, a filosofia teórica tanto de Locke, quanto de Hume e Berkeley, conduzia ao subjetivismo, uma vez que a verdade estaria intimamente ligada à experiência pessoal, já que os empiristas defendiam que todo o conhecimento era oriundo das sensações. Ou seja, as sensações eram não apenas a fonte de todo o nosso conhecimento, como também o limite do conhecimento humano.

De acordo com Durant (2000, p. 248), para Locke “a mente é, ao nascer, uma folha em branco, uma tabula rasa; e a experiência dos sentidos escreve nela de mil maneiras, até que a sensação gere memória e a memória gere ideias”. Para Berkeley, já que todo o nosso conhecimento é oriundo das sensações, isso significa que o nosso conhecimento seria apenas a sensação que temos das coisas. Nas palavras de Durant (2000), é como se Berkeley tivesse destruído a matéria e defendido que todo e qualquer conhecimento é apenas uma sensação interna e individual da realidade.

O ceticismo de Hume deu um passo além de seus predecessores. Para Hume, não apenas os objetos exteriores são conhecidos apenas a partir das sensações que deles temos, mas o mesmo acontece com a mente. Portanto, não somos capazes de conhecer a mente em si. Tudo o que temos a respeito da mente é um conjunto de ideias (MONTEIRO, 1999). As leis naturais também não escaparam ao ceticismo de Hume. Hume considerou que somos capazes apenas de conhecermos aquilo que foi percebido através das sensações, ou seja, a dedução não seria um método válido de conhecimento. Por exemplo, não podemos conhecer aquilo que não foi percebido por nós. Ou seja, não é por que a Terra dá voltas ao redor do sol que amanhã ou depois isso não poderá deixar de acontecer, já que ninguém viveu para ver (DURANT, 2000). O interesse de Hume era fazer a crítica aos exageros racionalistas que pretendiam decifrar todo o universo através do mecanicismo.

O homem é um ser racional e, como tal, recebe da ciência sua adequada nutrição e alimento. Mas os limites do entendimento humano são tão estreitos que pouca satisfação se pode esperar neste particular, tanto pela extensão como pela segurança de suas aquisições.

O homem é um ser sociável do mesmo modo que racional. No entanto, nem sempre pode usufruir de uma companhia agradável e divertida ou conservar o gosto adequado para ela. O homem é também um ser ativo, e esta tendência, bem como as várias necessidades da vida humana, o submete necessariamente aos negócios e às ocupações; todavia, o espírito precisa de algum repouso, já que não pode manter sempre sua inclinação para o cuidado e o trabalho. Parece, pois, que a Natureza indicou um gênero misto de vida como o mais apropriado à raça humana, e que ela secretamente advertiu aos homens de não permitirem a nenhuma destas tendências arrastá-los em demasia, de tal modo que os torne incapazes para outras ocupações e entretenimentos. (HUME, 2012, sem página)

De acordo com Zammito (2002), Kant recebeu sua formação baseada em uma perspectiva wolffiana da filosofia de Leibniz. Logo, Kant teria recebido influência deste pensamento pautado na especulação racionalista e na crença de que a explicação matemática seria a chave para a estruturação de um pensamento filosófico rigoroso e incontestável. É neste sentido que a crítica de Hume ao conceito de causalidade ajuda Kant a despertar de seus sonhos dogmáticos a respeito da filosofia especulativa. (RUSSEL, 2015).

Rousseau também possui importância central para o pensamento de Kant em sua construção da crítica ao pensamento especulativo. Rousseau criticou duramente o racionalismo, pois considerava que a razão não era suficiente para substituir a crença e os sentimentos. Por este motivo, razão e fé não deveriam se opor, pois ambas eram importantes para o ser humano. Kant apoiou-se em Rousseau não apenas para construir sua crítica aos exageros racionalistas, como também para fazer a crítica ao pensamento humeniano. Kant não acreditava que a experiência era o único veículo do conhecimento; parte do nosso conhecimento, na verdade, se daria *a priori*, de forma que ele não poderia ser extraído da experiência.

A experiência não é, em absoluto, o único campo ao qual a nossa compreensão pode ficar confinada. A experiência nos diz o que é, mas não que deva ser necessariamente o que é e não o contrário. Ela nunca nos dá, portanto, quaisquer verdades realmente gerais; e nossa razão, que esta particularmente ansiosa por essa classe de conhecimento, é provocada por ela, e não satisfeita. As verdades gerais, que ao mesmo tempo trazem o caráter de uma necessidade interior, devem ser independentes da experiência – caras e certas por si mesmas. (KANT *apud* DURANT, 2000, p. 256)

A obra mais importante de Kant, *Crítica da Razão Pura*, teve por objetivo rebater o ceticismo de Hume. De acordo com Durant (2000), Kant se valeu do exemplo da

matemática como um caso em que a verdade prescinde da experiência. Por exemplo: dois mais dois é igual a quatro em qualquer situação possível. Esta condição matemática é diferente dos conhecimentos oriundos da experiência. Por exemplo, sabemos por nossa experiência que o sol renascerá amanhã, mas de fato é possível que daqui milhões de anos isso não volte a acontecer. No entanto, dois mais dois continuará sendo igual a quatro em qualquer circunstância imaginável. O conhecimento matemático trata-se de um conhecimento absoluto, oriundo da capacidade da mente de organizar o conhecimento e não das experiências às quais estamos expostos. Este conhecimento antecede a experiência. Assim como a mente tem o poder de organizar o conhecimento matemático, ela faz o mesmo com as sensações. Ela organiza as sensações que chegam até nós dando-lhes significado, transformando-as em conhecimento efetivo. O que não podemos compreender são os procedimentos que determinam como a mente age. Este é um tipo de saber que transcende a experiência (DURANT, 2000).

Este processo que transforma experiência em conhecimento foi dividido por Kant em duas etapas. A primeira etapa é chamada por Kant de Estética Transcendental, diz respeito à coordenação das percepções, quando aplicamos a elas as formas da percepção, o tempo e o espaço. A segunda etapa é a que Kant chama de Lógica Transcendental, onde ocorre a coordenação das percepções aplicando a elas as categorias de pensamento.

De acordo com Durant (2000), quando temos contato com uma maçã, sentimos o seu cheiro e a sua forma e isso são apenas sensações. São as formas como a maçã se revela a nós. Para Hume, o cheiro de maçã e a sua textura, assim como sua cor, sua forma e seu sabor é tudo o que podemos apreender deste objeto a partir de nossas sensações. Para os empiristas a formação da ideia do conceito de maçã se formaria automaticamente em nossa mente. Kant discorda defendendo que os processos que organizam as sensações a ponto de dar sentido às informações que recebemos pelos nossos sentidos são desenvolvidas pela mente, contudo existem certos aspectos da realidade que não podem ser percebidos através das sensações e, no entanto, ainda assim somos capazes de determinar sua existência. Kant está falando do tempo e do espaço, não podemos percebê-los, contudo eles são essenciais na medida em que dão sentido às sensações. O espaço e o tempo não são produtos da nossa experiência, eles são conhecidos *a priori*. Nenhuma experiência, nenhum acontecimento poderia se dar fora do tempo e do espaço.

De acordo com Durant (2000), Kant acredita que não conhecemos a coisa-em-si, como defendem os mecanicistas, mas sim como ela se aparenta a nós. Isso não significa que Kant esteja pregando a inexistência do mundo externo, mas ele acredita que não sabemos ao certo sobre eles, apenas que existem.

### 2.2.1. *Moral e Liberdade Humana*

Para Hume é possível conhecer a subjetividade humana através do exame da introspecção. Kant discorda que o exame introspectivo seja suficiente para se conhecer a subjetividade humana. Para Kant, para além da coisa observada é preciso ainda se considerar o sujeito enquanto observador e, além disso, os processos cognitivos do conhecimento. É por esta razão que Kant discorda de Hume, por que a experiência não pode ser tomada como a realidade última. A realidade última envolve o sujeito que a observa e o processo de construção do conhecimento, de forma que a realidade última só pode ser compreendida através do argumento transcendental.

Ele tomou sua forma parcialmente do sujeito, da forma de nossas mentes, e essas estruturas podiam ser exploradas pelo argumento transcendental; porém, exatamente pelo fato de que sua forma era em parte dada por nós, nada podíamos concluir a respeito da forma das coisas como são em si mesmas. Essas coisas precisam ser assim porque nós, como sujeitos finitos, estamos predispostos, nossa intuição recebe seu conteúdo de fora de nós, mas a natureza dessa realidade última é um livro selado para nós, e isso de modo insuperável. (TAYLOR, 2014, p. 53)

A filosofia transcendental de Kant pressupõe a separação entre o sujeito e a realidade. Para Kant a liberdade moral aparece enquanto a mais ampla e irrestrita liberdade do homem e ela só é possível em virtude desta ruptura. Para alcançar a liberdade, o homem não deve se deixar guiar pelos seus desejos e anseios, mas sim pela sua consciência moral que brota das suas escolhas racionais. De acordo com Kant (2016, p. 6, *grifo do autor*), “*A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquele que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.*”

Kant acredita que, inclusive, é importante e útil que o ser humano não seja capaz de conhecer a verdade absoluta e que parte do conhecimento esteja inacessível a nossa

compreensão porque somente assim o ser humano seria capaz de ser radicalmente livre. Sem conhecer a verdade absoluta, o ser humano seria capaz de agir tão e somente por sua consciência (DURANT, 2000). Por exemplo, se o homem tivesse a certeza absoluta da existência de Deus, esta certeza poderia conduzir suas ações. Neste caso, o homem não estaria agindo de forma totalmente livre. Porém, como esta realidade, a da existência ou não de Deus, não é acessível ao homem, o homem pode agir de acordo com seus próprios critérios e escolhas, ou seja, pode agir com total liberdade (TAYLOR, 2014).

A liberdade moral recoloca a devoção à Deus, já que Deus deixa de ser reverenciado pela fé, mas a referência passa a ser motivada pela própria razão do sujeito. Esta liberdade moral de Kant exige uma ruptura total entre o ser humano e a natureza, já que a vida humana passa a ser o conflito entre o homem e a sua própria natureza, dominada por paixões e desejos (DURANT, 2000). Moral e natureza não podem se reconciliar em virtude do projeto de liberdade. A vida humana para Kant é o conflito eterno entre o desejo e a consciência moral do homem.

A forma como Kant compreendeu a devoção religiosa foi criticada por aqueles que viam em sua filosofia transcendental o completo esvaziamento do sentido da existência de Deus. No entanto, ao proclamar uma relação com o divino baseada na crença pessoal e na busca pessoal da mais perfeita conduta moral, assim como na convicção moral da importância da vivência dos valores cristãos, e ainda defender uma fé independente de qualquer prova material, Kant se aproximou de importantes elementos da fé pietista na qual ele havia sido educado. Logo, apesar de não colocar o centro de seu argumento na defesa da existência de Deus, Kant defendeu a relação pessoal pautada na experiência individual, que foi bastante próxima da forma como Ritter entendia sua própria forma de conceber a relação do homem com o divino.

Para Ritter, a experiência com o divino é algo pessoal, que não pode ser transmitido por mais ninguém. Uma vez que a vontade de Deus se expressa na natureza, cada indivíduo deve poder buscar na natureza a contemplação destes mistérios, daí a importância da Geografia no processo pedagógico de formação defendida por Ritter.

### 2.2.2. *Teleologia da História*

Na obra *Ideias para uma Filosofia da História Cosmopolita*, Kant procura propor uma Filosofia da História Universal partindo da ideia de que o objetivo do processo histórico que conduz a humanidade é alcançar a mais plena liberdade para todos os homens. Para Kant, apesar da liberdade humana ser, em primeiro lugar, uma busca individual, ela não deve ficar restrita ao indivíduo, mas deve alcançar toda a humanidade até que se forme um Estado cosmopolita livre, que garanta a liberdade a todos os indivíduos.

Kant considera que apesar do ser humano ser parte do reino animal ele carrega consigo algo especial que é a sua capacidade racional. Esta racionalidade, com a qual o ser humano foi provido, possui como meta conduzir a história à um objetivo final. Esta mesma perspectiva que apontava o homem como ser especial, se origina na ideia cristã de que o homem teria sido construído a partir da imagem e semelhança de Deus. Mesmo com o Iluminismo e o pensamento racional, o homem continuou sendo considerado como um ser especial, uma vez que somente o ser humano foi capaz de desenvolver a racionalidade. Em Ritter, tanto a perspectiva cristã, quanto a perspectiva moderna aparecem unificadas. Para Ritter, o homem não apenas é especial pela sua capacidade racional, mas principalmente porque o desenvolvimento desta capacidade racional permite ao homem conectar-se com o divino.

Para Kant, as ações humanas são determinadas por leis naturais universais, assim como qualquer outro acontecimento natural. As manifestações destas leis naturais muitas vezes podem nos parecer ocultas, já que temos a impressão de que os sujeitos individuais agem de acordo com a sua liberdade e realizam escolhas de acordo com os seus desejos e interesses. Não obstante, estas ações, que nos parecem motivadas por interesses pessoais, seguem o fluxo natural do desenvolvimento da humanidade. Como exemplo, Kant (2016) cita a questão do matrimônio. A escolha do casamento é algo que parte dos interesses e desejos individuais, entretanto, quando analisamos as estatísticas anuais dos países percebemos que estes acontecimentos ocorrem de acordo com leis constantes ao longo do tempo.

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. (KANT, 2016, p.4, grifo do autor)

Para Kant estas leis naturais que regem os seres humanos se destinam a realizar um fim. Para que a natureza alcance seus fins, a racionalidade humana deve se desenvolver completamente. Contudo, este desenvolvimento da racionalidade não deve ser concebido como algo a ser realizado individualmente, mas sim através das gerações, ou seja, através do processo histórico. “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”. (KANT, 2016, p. 5, *grifo do autor*).

Portanto, a história humana deve ser compreendida como um todo contínuo, ainda que muitas vezes a história humana nos pareça ser um conflito entre diferentes sociedades, ou ainda entre os indivíduos. Todos estes momentos de conflito fazem parte do objetivo final de se desenvolver uma sociedade racionalmente desenvolvida. Inclusive, estes conflitos que marcam a história humana são fundamentais para o desenvolvimento dos propósitos da natureza.

Agradeçamos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. (KANT, 2016, p. 9)

O desenvolvimento do Estado é imprescindível para que a natureza alcance seus objetivos finais porque somente através da justiça da constituição civil é que a natureza pode realizar sua tarefa, ainda que esta constituição signifique a aplicação de leis exteriores impostas ao ser humano e estejam em conflito com os desejos humanos. Tal disciplina é fundamental para o desenvolvimento da racionalidade.

É ainda necessário, para que as sociedades humanas se desenvolvam, a existência de um líder, de um senhor que seja capaz de assumir esta necessidade de imposição de uma lei externa que conduza os homens ao seu pleno desenvolvimento humano. Isso é necessário para que o ser humano supere a sua liberdade individual e assim, a liberdade se torne universal, a fim de que todos possam ser livres.

Assim como a liberdade não deve ficar limitada ao indivíduo, mas faz parte do plano da natureza tornar esta liberdade universal, o Estado e a constituição que garantem que o ser humano alcancem esta liberdade também deve ser cosmopolita, a fim de garantir que a liberdade moral alcançada pelo desenvolvimento racional se torne universal.

A razão universal, portanto, será garantida por um Estado cosmopolita. Contudo, este Estado não deve eliminar todas as contradições, todos os perigos à liberdade, uma vez que a resolução de todos os conflitos poderia adormecer a capacidade humana e significar um retrocesso. Vejamos o que Kant diz a respeito:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a esse fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições. (KANT, 2016, p. 17)

[...] finalmente, poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana. (KANT, 2016, p. 19)

Para Kant, é impossível para nós, seres humanos, compreendermos claramente os mecanismos através dos quais a natureza conduz a história humana. Em todo caso, é importante buscar a elaboração de uma história universal que procure compreender o plano da natureza para a humanidade. Esta Filosofia da História deve ter como interesse orientar as ações humanas rumo a este desenvolvimento completo da racionalidade e da liberdade.

De acordo com Gaio (2007), a emergência da Filosofia da História na Alemanha deveu-se a três tendências presentes no século XVIII, o Iluminismo, o pietismo e o pensamento leibniziano. Kant se uniu a estas tendências na elaboração de sua história cosmopolita. A Filosofia da História Iluminista estava ligada ao montante de conhecimento das mais variadas culturas que havia chegado à Europa como decorrência do avanço do Mercantilismo e do Colonialismo Europeu por todo o mundo. Em sua saga comercial por todo o mundo, os europeus entraram em contato com um número sem igual de culturas, grupos étnicos e formas de vida. Isso colocou em questão a ideia da razão universal Iluminista, que pretendia objetificar o homem. Ora, se todos os homens estavam sujeitos às mesmas leis mecânicas, mas enquanto organismo o homem, que era o mesmo em toda a superfície da Terra, apresentava os mais variados estágios de desenvolvimento técnico, moral e as mais variadas formas de se relacionar com a natureza, como seria possível explicar todas estas diferenças e particularidades a partir da razão?

A Filosofia da História Iluminista se propunha a responder estes questionamentos amparada em uma perspectiva da história que defendia a ideia de progresso e linearidade histórica. Partia do pressuposto de que o homem europeu moderno estaria vivendo a

sociedade mais avançada, que teria alcançado o nível civilizatório mais amplo, superado inclusive a antiga polis grega, uma vez que a igualdade entre todos os homens haveria, de fato, alcançado a todos os cidadãos do mundo branco europeu. Partindo deste pressuposto, a Filosofia da História Iluminista buscou evidenciar as razões que propiciaram o protagonismo europeu diante de todas as outras formas de vida existentes no mundo. É esta forma de conceber a história da humanidade que estará presente na forma como a Geografia francesa irá se desenvolver, a partir do possibilismo, colocando a diferença de nível considerado civilizatório na forma como cada povo encontra possibilidades de desenvolvimento na natureza e se aproveita destas possibilidades. Obviamente, de acordo com essa teoria, o povo europeu teria sido aquele que na história humana melhor soube aproveitar as oportunidades que a natureza havia oferecido.

O pensamento histórico na Alemanha inspirou-se na Filosofia da História francesa, mas não abandonou o fundamento leibniziano e pietista da *Aufklärung*. A Filosofia da História de Kant concatenou todos estes elementos. Como não poderia deixar de ser, ele defendeu uma história linear, onde o objetivo final seria alcançar a liberdade proporcionada pela razão. Este grande objetivo que aparecia no horizonte da história humana era conduzido por um *telos* de ordem transcendental. Sabemos que ele existe, mas não sabemos ao certo sobre seu funcionamento e sua origem. Ritter compreendeu este *telos* que governa a história dentro da perspectiva cristã de Providência. O desenvolvimento da capacidade racional teria sido conduzido pela benevolente providência divina, afim de que o homem fosse capaz de, através da razão, decifrar os mistérios da criação.

Esta forma de conceber a história era altamente eurocêntrica, uma vez que colocava a sociedade europeia como aquela que avançou mais do que qualquer outro povo rumo ao Estado Cosmopolita garantidor da liberdade humana. O fim da história de Kant apresenta uma aspiração religiosa ainda que velada, uma vez que quanto mais livre o ser humano se torna, mais genuína se transforma sua fé e sua relação com o divino. A relação com Deus já não é mediada pelo medo irracional de que alguma punição possa ser infringida em um suposto reino existente na vida imaterial, mas sim pela convicção racional de que seguir o ensinamento da religião é bom para o homem. Viver a religião torna-se então uma ação livre, liberta através da razão.

### 2.2.1. Ritter e a Filosofia da História kantiana

Kant acreditava em uma história teleológica que estaria caminhando no sentido de desenvolver a liberdade humana. A força e a motivação por trás deste movimento da história nos seria oculto, estaria além do alcance de nossa compreensão. O caráter transcendental desta força que nos move cumpriria seu papel na medida em que livres da certeza poderíamos agir apenas movidos por nossa moral racional.

A importância da razão na busca da concretização do destino humano, faz com que Kant compreenda o homem principalmente como um ser racional e, portanto, um sujeito universal. A universalidade racional do homem também se concretiza em universalidade da história. A teleologia da história trata de uma história universal, já que a liberdade deve ser alcançada universalmente. O papel da filosofia e das ciências racionais é colaborar para que este objetivo seja de fato alcançado.

Assim como em Kant<sup>19</sup>, os trabalhos de Ritter também cultivam uma noção de história teleológica. Em Ritter esta perspectiva teleológica é bastante impregnada de seu espírito religioso, já que Ritter foi um luterano fervoroso durante toda a sua vida (BECK, 1979; GAGE, 1867). Quedlimburgo foi um centro importante do pietismo na Alemanha, sobretudo pela presença de uma consolidada burguesia média na região, o que provavelmente refletiu na forte espiritualidade de Ritter como podemos observar nas biografias que tratam de sua vida<sup>20</sup>. Entretanto, ainda que o pietismo luterano se voltasse para a relação do indivíduo com Deus, a noção de história de Ritter não se trata de uma experiência individual, mas de uma experiência coletiva que deve atingir a todos os homens e toda a superfície da Terra. É neste ponto que o pensamento de Ritter e Kant se aproxima, já que para ambos a Razão cumpre papel importante para a teleologia da história. Sem o desenvolvimento da Razão os homens não seriam capazes de alcançar o objetivo da história humana.

A Razão assume um papel tão importante para Ritter, que em sua “*Comparative Geography*” aproximasse de uma concepção leibniziana da infalível racionalidade Divina. Ritter considerou o planeta Terra como o mais perfeito astro existente em todo o universo, tanto em sua forma, nem tão grande e nem tão pequena, como em sua distância do sol e em

<sup>19</sup> O pensamento de Kant foi bastante influente em sua época, de forma que não é inviável afirmar que Ritter teria tomado conhecimento da Filosofia da História Kantiana e sido influenciado por ela, mesmo que ele não a cite. De acordo com Taylor (2014), a noção kantiana de liberdade foi muito cara a geração romântica e Ritter manteve estreito contato com os românticos. Através do intermédio da família de banqueiros em Frankfurt onde trabalhou por 11 anos, os Bethmann-Hollweg, Ritter teve contato com Goethe, com os irmãos Schlegel e outros intelectuais de sua época.

<sup>20</sup> As bibliografias consultadas nesta pesquisa foram as seguintes: *Carl Ritter Genius of Geography* de Hanno Beck, publicada em 1979, e a *The Life of Carl Ritter*, escrita por W.L. Gage e publicada em 1867.

sua relação com a lua (RITTER, 1865). As características que tornam a Terra um astro perfeito, na visão de Ritter, não ocorrem ao acaso, mas são resultado da bondade e da providência divinas que mantêm a harmonia das leis que regem o Planeta Terra, cuja principal importância para a Geografia reside no fato de ser aí a residência da humanidade.

Apesar do mundo parecer um caos ao observador, Ritter acredita no poder da ciência em analisar e decifrar a desordem que se apresenta à primeira vista. A ciência estaria se desenvolvendo ao longo dos séculos a fim de auxiliar o homem neste projeto de interpretação da natureza.

No entanto, este mundo, tão atraente em sua multiplicidade de detalhes, é quase um caos à primeira vista; uma massa confusa e inextricável, tão grande, tão alta, tão profunda como para desafiar o esforço humano para compreendê-lo ou dominá-lo. Só a ciência, o dom e o crescimento de séculos, podem medir o campo; Só a ciência pode entrar nele e reduzir o caos a um belo e ordenado agrupamento, e fazer uma imagem perfeita do todo. (RITTER, 1865, p.12, *tradução nossa*).<sup>21</sup>

A ciência cumpre papel importante na história humana, na medida em que ela racionaliza a contemplação da natureza e desta forma torna apreensível a vontade de Deus manifesta em Sua obra. Se em Kant o objetivo da história é o mais pleno desenvolvimento da liberdade propiciado pela moral racional, em Ritter o objetivo da história é bastante semelhante: treinar o ser humano em caráter, aperfeiçoando-o moralmente. Logo, a razão auxilia o homem a se desenvolver moralmente, fazendo-o chegar mais próximo do divino.

Somente ele [o homem] pode compreender o pensamento sublime de sua própria liberdade, a independência de sua própria vontade no reino da Natureza, e aprender a majestade de seu próprio espírito; Pois o conhecimento daquela liberdade, que é o mais nobre de todos os dons de Deus para ele, é a chave mais direta para a realização desse lugar no presente, e esse destino no futuro, que Deus designou para o homem. Aquele que não conhece o terreno, não pode conhecer o celeste; aquele que não conhece o finito, não pode conhecer o infinito (RITTER, 1865, p. 19, *tradução nossa*)<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> [ And yet this world, so attractive in its multiplicity of details, is almost a chaos at the first sight; a confused and inextricable mass, so large, so high, so deep as to defy human effort to compass or master it. Science alone, the gift and the growth of centuries, can measure the field; science alone can enter it and reduce the chaos to a beautiful and orderly grouping, and make a perfect picture of the whole.]

<sup>22</sup> [ Thus, alone can he compass the sublime thought of his own freedom, the independence of his own will in the kingdom of Nature, and learn the majesty of his own spirit; for the knowledge of that freedom, which is the most noble of all God's gifts to him, is the most direct key to the attainment of that place in the present, and that destiny in the future, which God has appointed for man. He who knows not the earthy, cannot know the heavenly; he who knows not the finite, cannot know the infinite.]

A liberdade também é fundamental para Ritter que acreditou que debruçar-se sobre a realidade é uma necessidade para o homem, já que ele não é apenas ser espiritual, mas também um ser físico. Portanto, o homem necessita compreender a natureza que o cerca porque este aprendizado é indispensável a sua liberdade e a liberdade é o maior presente que o ser humano recebe do Criador. Assim, conhecer o finito torna-se indispensável para que seja possível conhecer o infinito, ou seja, o mundo espiritual além da matéria.

O fato de guardarem semelhanças não significa que exista uma relação discipular de Ritter para com Kant. O que sequer seria possível, já que ao mesmo tempo em que guardam semelhanças, ambas perspectivas também apresentam divergências. Por exemplo, Kant acredita em uma força transcendental incognoscível e exterior movendo a história. Em Ritter não há incognoscibilidade. Tudo é atribuído à vontade de Deus. O interessante dos pontos de congruência destes pensadores é revelar como a Geografia de Ritter representou um diálogo efetivo com as ideias filosóficas de sua época e pretendeu ser uma contribuição aos problemas daquele período. E por diálogo queremos dizer que ela não apenas foi influenciada, como também foi influente em sua própria geração e na geração que se seguiu<sup>23</sup>.

### 2.3. Críticas à *Aufklärung*

Apesar do impacto da *Aufklärung* sobre o pensamento alemão, assim como o impacto do Iluminismo sobre a Europa, o racionalismo não foi absorvido sem maiores contestações. A trajetória da formação cultural do povo europeu remonta às tribos pré-românicas, cuja tradição estava baseada na religião politeísta animista, onde os fenômenos naturais eram considerados como a própria materialização do divino. Mesmo após a cristianização do Império Romano a partir do século III, muitas características da antiga religião animista foram mantidas e prevaleceram como elementos indissolúveis da formação cultural do povo Europeu.

A calendário festivo romano manteve-se mesmo após a conversão do Império Romano. Mesmo com uma nova religião não animista, assim como na capital, as outras regiões do Império deram sua leitura à fé cristã. Desta forma, a celebração do natal no solstício de inverno, ou os festivais que celebravam a colheita, ou ainda as festas da fertilização das terras, foram tendo seus significados alterados. Porém a relação entre religião, natureza e sociedade se manteve. Mesmo outros signos, como a crença na existência de seres

---

<sup>23</sup> Além de ter sido citado por Hegel, as aulas de Ritter foram acompanhadas por pessoas que viriam a contribuir com o pensamento ocidental, como Karl Marx e Élisée Reclus.

como fadas e duendes, próprios das religiões célticas, atravessaram os séculos presente nos contos e nas crenças populares, coexistindo com o cristianismo. O cristianismo, por sua vez, foi apropriando-se dos antigos signos religiosos transformando-se em uma religião que, apesar de monoteísta, se mantinha ligada ao tempo da natureza.

Quando o Império se dissolveu, incapaz de conter os ataques bárbaros, e o povo se fechou sob a proteção dos senhores feudais, novamente a religião foi acionada como forma de explicação da realidade. Os soberanos foram considerados como instrumentos de uma força superior para proteger o povo e, portanto, mereciam certas regalias. Logo, apesar das mais variadas injustiças, da servidão e da opressão, havia um sentido que conduzia a vida das pessoas e que servia como justificativa da estrutura social e das contradições da sociedade.

Quando o racionalismo começou a questionar a Antiga Ordem Feudal, ou quando questionou os dogmas, ou ainda quando passou a objetificar a natureza, estes questionamentos representaram uma ruptura com uma ordem significativa cujas consequências implicaram em uma grave ruptura com os aspectos culturais que haviam sido edificados ao longo de séculos. Romper com as monarquias amparadas pelo direito divino, com as tradições, questionar fé e os dogmas, poderia até ser libertador para as classes burguesas, mas, por outro lado, lançava as pessoas na escuridão mecanicista de uma vida desconectada de uma ordem significativa, que mesmo tendo uma face injusta, era capaz de tornar as dores da vida mais suportáveis.

No século XVIII muitas vezes se levantaram questionando os benefícios trazidos pelo pensamento racional e defendidos pela *Aufklärung*. A incerteza causada pela nova situação político-cultural e pela nova sociedade surtiram dois posicionamentos distintos na Alemanha. Ambos são importantes para compreendermos melhor a complexidade do período em que Ritter viveu e que foi refletido em seu trabalho que, ao pretender ser uma grande síntese do conhecimento geográfico, acabou se tornando uma grande síntese do pensamento do seu tempo. Estes dois posicionamentos distintos foram, de um lado o pensamento conservador, que buscou se refugiar na visão reacionária de que o povo não teria autonomia e sabedoria suficientes para conduzirem seu destino, e de outro lado, o Romantismo que deixou-se cair na mais completa desesperança e viu na fuga para o passado a solução para os problemas que pareciam insolúveis em sua própria época.

### 2.3.1. Conservadorismo

De acordo com Beiser (1992), a partir de 1770 o conservadorismo alemão ganhou força contra as ideias da *Aufklärung* em virtude do efeito das notícias chegadas à Alemanha sobre os acontecimentos ocorridos na França durante o período do Terror. Teria sido o medo de que a Alemanha enfrentasse toda a violência e caos que tomou conta da França após a Revolução, o estopim para que diversos jornais, artigos e ensaios de teor conservador contrários à *Aufklärung* emergissem neste período. Apesar da crítica que o Movimento Conservador endereçava à *Aufklärung*, muitos *Aufklarër* consideravam-se conservadores.

Para Beiser (1992), compreender as ideias destes conservadores que se colocavam não apenas contra a *Aufklärung*, como também contra ao Movimento Romântico, é importante para que se possa compreender os pensamentos que transcorriam na Alemanha naquele período. Estes conservadores poderiam ser definidos como aqueles que defendiam o *status quo* da Alemanha contra a ideologia da Revolução Francesa. O objetivo deste movimento era conservar o poder Absolutista na Áustria e na Prússia, bem como as características da sociedade aristocrática altamente hierarquizada.

Em que pese seu posicionamento político tradicionalista, o movimento conservador flertava com uma série de ideais liberais e românticos, como a liberdade de imprensa. As contradições presentes nas pautas defendidas pelos conservadores devem-se à pluralidade deste movimento que unificava pessoas de diversos setores da sociedade, cujo interesse em comum era evitar que acontecesse na Alemanha o mesmo que na França. Daí a defesa de uma forma de governo que se aproximasse de um despotismo esclarecido, mas não a ruptura total com a tradição política da monarquia.

Um ponto fundamental do pensamento conservador era sua oposição ao racionalismo político que pretendia tratar o Estado como uma máquina. Os conservadores consideravam que o Estado deveria ser encarado como um organismo vivo, portador de um desenvolvimento gradual de acordo com o ambiente no qual ele estaria inserido e de acordo com as características da sociedade que o constituía. Esta forma de conceber o Estado como produto cultural e a crítica à concepção mecanicista de Estado não quer dizer que a razão fosse negada pelos conservadores, mas sim os excessos da política racionalista. Eles não acreditavam que seria possível governar através das leis gerais e mecanicistas sem se levar em conta a tradição e a cultura.

[...] Eles se opuseram ao “método metafísico” dos radicais, à tentativa de determinar a priori os princípios da política e de aplicá-los ao Estado sem antes ter qualquer prévio conhecimento de suas condições sociais, econômicas e geográficas. Eles insistiram em que deveríamos derivar nossos princípios e leis da experiência, do conhecimento da história, da geografia, da economia e dos costumes de uma nação. Em vez de tornar a nossa prática em conformidade com nossos princípios, devemos fazer nossos princípios em conformidade com nossa prática [...]. (BEISER, 1992, p. 283, tradução nossa)<sup>24</sup>

Os conservadores acreditavam que as ideias políticas deveriam partir da experiência e que esta experiência não se tratava de algo individual, mas sim da experiência coletiva da sociedade e de várias gerações. Além disso, os conservadores consideravam que, apesar da razão ser uma importante conquista do pensamento moderno, o Iluminismo deveria ter limites, uma vez que nem todas as pessoas teriam condições morais de agir pela razão. Desta maneira, a fé, a tradição e os costumes seriam importantes para manter a obediência e a felicidade das pessoas.

Beiser (1992) acredita que este posicionamento contrário ao exacerbado racionalismo iluminista não era um problema. Na verdade, a maior parte das pessoas comuns compartilhavam deste posicionamento, inclusive pensadores como os franceses Voltaire, Diderot e d’Alembert duvidavam dos benefícios de compartilhar os resultados do criticismo com a população em geral.

Um elemento crucial da crítica conservadora da ideologia revolucionária é o ataque a soberania popular. Para apoiar sua fé no governo autoritário, os conservadores tiveram que combater o desafio colocado por esta doutrina rousseuniana perigosamente popular. Seu argumento favorito contra ele veio de sua concepção pessimista da natureza humana. Uma vez que a vontade do povo é governado por impulso e paixões e não pode estar em conformidade com os princípios da razão, não pode ser fonte de lei. (BEISER, 1992, p. 284, tradução nossa)<sup>25</sup>

O movimento conservador acreditava que a democracia era perigosa e poderia levar à um estado de tirania do povo que passaria por cima das liberdades individuais. O povo

---

<sup>24</sup> [...] They objected to the “metaphysical method” of the radicals, the attempt to determine the principles of politics a priori and to apply them to the state without having any previous any previous knowledge of its social, economic, and geographic conditions. They insisted that we should instead derive our principles and laws from experience, from knowledge of the history, geography, economy, and customs of a nation. Rather than making our practice conform to our principles, we should make our principles conform to our practice...]

<sup>25</sup> [A crucial element of the conservative critique of revolutionary ideology is its attack on popular sovereignty. To support their faith in authoritarian government, the conservatives had to combat the challenge posed by this dangerously popular Rousseauian doctrine. Their favorite argument against it came from their pessimistic conception of human nature. Since the will of the people is governed by impulse and passion and cannot conform to the principles of reason, it cannot be source of law.]

não estava pronto para administrar o Estado. Os conservadores também se opunham à ideia de igualdade política. Em todo caso, a maior parte deles acreditava que de fato deveria existir maiores oportunidades para que as pessoas pudessem desenvolvem-se, como por exemplo, através da criação de escolas e acesso ao ensino. Entretanto, eles eram contrários à ideia de igualdade social, já que eles acreditavam que as diferentes classes sociais eram partes importantes do organismo da sociedade. Cada grupo social possuía determinados deveres e direitos dentro da estrutura que manteria vivo o organismo da sociedade e do Estado (BEISER, 1992).

Tanto a *Aufklärung*, quanto o Movimento Romântico e o Conservadorismo, assim como a própria *Bildung*, eram movimentos culturais que, apesar de seu poder de transformação, estavam limitados às classes burguesas. É difícil apontar Ritter como afiliado a qualquer uma destas correntes de pensamento, mas é preciso considerar que ele viveu em um período de ebulição destas ideias. E, apesar de ser bastante complexo classifica-lo, é importante considerar como que o movimento conservador expressou em grande parte o pensamento político de Ritter. Apesar de ser um grande entusiasta da ciência racional, Ritter era grande defensor da monarquia e da tradição política (BECK, 1979).

A busca de compreender o Estado como um organismo também foi importante, já que o Movimento Conservador acreditava que o Estado não deveria ser tratado como uma máquina, mas defendia a ideia naturalista de que os Estados eram frutos do desenvolvimento histórico, cujo funcionamento deveria ser compreendido de acordo com o modelo de um organismo onde cada parte, em sua individualidade, exerce uma importante função sobre o todo. Logo, eles se opuseram a ideia de igualdade social tão cara ao Iluminismo, que defendia que todos os homens deveriam gozar do mesmo status civil dentro da sociedade.

### 2.3.2. *Romantismo*

Como apontamos, mais do que uma forma de compreensão do universo, a razão foi tomada pelos Iluministas como força libertadora e revolucionária. A sociedade feudal estava repleta de contradições. A corrupção da Igreja, os abusos do feudalismo, o regime de servidão em que os camponeses não detinham poder sobre sua própria vida e trabalho. Ao tomar a razão como fonte de conhecimento, tornou-se possível questionar todas estas contradições, antes defendidas por uma estrutura social rígida alicerçada na religião.

A razão libertou o homem do medo irracional causado pelas superstições, questionou o poder das tiranias políticas e defendeu a igualdade. A Revolução Francesa e suas

bandeiras Iluministas de igualdade, fraternidade e liberdade, foram um marco importante neste processo onde a razão, representada pela revolução burguesa, derrubou o Antigo Regime e com ele a rigidez da antiga estrutura social.

Contudo, não demorou muito para que ficasse claro que mesmo a sociedade construída sobre os valores da razão era detentora de contradições. Mesmo após a Revolução Francesa e a derrubada do Antigo Regime, a população camponesa mais pobre não havia conhecido uma melhoria efetiva em sua vida cotidiana. Os benefícios apregoados pelo poder revolucionário burguês, além de não serem de fato revolucionários para grande parte da população, também cobravam seu preço. O avanço do liberalismo e da economia capitalista significou uma nova forma de exploração das camadas mais pobres da sociedade, envolvendo trabalho infantil nas fábricas, jornadas de trabalho intermináveis e baixos salários. A liberdade da Revolução acabou por libertar os homens não apenas da tradição feudal, mas também de suas relações com a natureza, com sua cultura e com a religião. Finalmente, existiam homens libertos da opressão servil e também livres dos laços que o ligavam à comunidade e a natureza.

Este cenário, somado à violência que marcou o processo revolucionário na França, foi o suficiente para levar os homens ao completo desencanto com a sociedade moderna, fazendo emergir o Movimento Romântico em toda a Europa. Na Alemanha, o Romantismo se converteu em movimento político, cultural e estético que contestava a cultura da *Aufklärung* e temia que se repetisse em solo alemão a história francesa com todo o caos que a caracterizou (SAFRANSKY, 2010).

O Movimento Romântico na Alemanha foi marcado por dois períodos distintos. O primeiro deles é anterior à eclosão da Revolução Francesa, onde predominou a crítica à *Aufklärung* apesar da crença na possibilidade de mudança dentro da própria sociedade moderna. Esta primeira fase do Romantismo germânico enxergava o movimento revolucionário francês como porta-voz de uma sociedade mais justa e igualitária. A primeira geração de românticos na Alemanha começou a se reunir em Jena a partir de 1797<sup>26</sup> com o objetivo de formar um círculo literário na casa de Schlegel, onde era discutido poesia, política

---

<sup>26</sup> O movimento romântico tem sua primeira manifestação através do *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), uma corrente literária alemã contrária às determinações da razão que é considerada como a precursora do romantismo na Alemanha. Este movimento que se desenrolou entre as décadas de 1760 e 1780, criticava os excessos do pensamento racionalista e da cultura iluminista. De acordo com Hauser (1995) o movimento se expandiu na Alemanha pelas proposições de Herder, chegando à sua máxima manifestação com os escritos de Goethe, prolongando-se com os trabalhos de Schiller. O nome *Sturm und Drang* é título de uma *tragédia* escrita pelo alemão Friedrich Maximilian von Klinger no ano de 1776. A peça abordava a revolução americana e exaltava a subjetividade individual contra o racionalismo iluminista, além de trazer a esperança de que um processo revolucionário também poderia ser realizado na Alemanha.

e religião. O grupo era formado por August Wilhelm (1767 – 1845) Friedrich Schlegel (1772 – 1829), Wilhelm Heirinch Wackenroder (1773 – 1801), Ludwig Tieck (1773 – 1853), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854), Ernst Daniel Schleiermacher (1768 – 1834), Friedrich von Hardenberg, o Novalis (1772 – 1801), Friedrich Hölderlin (1770 – 1843) (BEISER, 1992).

Os românticos criticavam a sociedade moderna defendendo o conceito de sociedade orgânica em oposição ao modelo mecanicista. Eles questionavam o contrato social e o individualismo liberal. Sua principal preocupação era com a perda dos valores comunitários e com a importância de se valorizar a história e a tradição (BEISER, 1992). Para os românticos a sociedade deveria ser formada a partir da cooperação entre os indivíduos, as pessoas deveriam ser interdependentes do todo e não viverem de acordo com a liberdade individualista do liberalismo. Não obstante os românticos terem criticado o conceito de liberdade do liberalismo, eles também defendiam a democracia, já que acreditavam que deveria ser permitido a todos a participação nas decisões coletivas, uma vez que todas as pessoas seriam indispensáveis ao bom funcionamento do organismo que é a sociedade.

Criticavam o paternalismo político da política Iluminista, que pretendia administrar a sociedade a partir de critérios impostos por forças externas ignorando as particularidades de cada povo. O que deveria manter a sociedade unida não deveriam ser leis, mas sim a cultura em comum, a tradição, a linguagem e a religião. Apesar da valorização da tradição, os românticos não eram conservadores, ao contrário, eles acreditavam que os verdadeiros laços comunitários somente poderiam ser formados a partir dos ideais de igualdade, fraternidade e liberdade, pois os membros de uma comunidade ou da sociedade em geral seriam como partes de um organismo natural, com direito a participação política em todos os seus níveis. Os ideais da Revolução Francesa foram apoiados pela maior parte dos românticos que compartilhavam destes anseios Iluministas. Contudo, de acordo com Hauser (1995), o que se seguiu a partir dos resultados da Revolução foi um profundo sentimento de desilusão, o que acabou conduzindo o Movimento Romântico à reação.

[...] o efeito subsequente imediato dos acontecimentos nada teve, contudo, de encorajador. Mas havia terminado a Revolução e uma desilusão infinita se apoderou da alma dos homens, não sobrando o menor vestígio da filosofia otimista do Iluminismo. O liberalismo do século XVIII baseara-se na ideia da identidade de liberdade e igualdade. A crença nessa equação era a fonte do otimismo liberal, e a perda de fé na compatibilidade das duas ideias, a origem do pessimismo do período pós-revolucionário. (HAUSER, 1995, p.655).

De acordo com Beiser (1992), a principal preocupação dos românticos em relação a Revolução Francesa não estava completamente ligada apenas à violência que acompanhou o processo revolucionário. Além da violência, o que mais os incomodava era o estilo de vida materialista e utilitarista adotado pela sociedade liberal a partir da Revolução. Os românticos teciam críticas ao novo modelo de trabalho empregado pela sociedade liberalista, onde os trabalhadores passavam uma elevada jornada de trabalho nas fábricas. De acordo com Beiser (1992), a preocupação dos românticos neste sentido não era especificamente a exploração da classe trabalhadora, mas sim os rumos que a sociedade moderna estaria tomando ao promover o declínio da religião e da cultura, já que o trabalhador da indústria não teria tempo para a contemplação da natureza ou para cultivar sua vida espiritual. O trabalho estaria escravizando as pessoas, logo a suposta liberdade apregoada pela Revolução havia falhado. Não apenas o homem havia se tornado escravo deste novo estilo de vida consumista, mas também toda a natureza estaria sendo afetada pelo insaciável avanço tecnológico.

De acordo com Hauser (1995), a primeira fase do Movimento Romântico foi bastante crítica às injustiças causadas pelo liberalismo, o que levou o movimento liberal a identificar o Romantismo à reação já que nos levantes de 1840 o Romantismo se posicionou a favor da Restauração. Na verdade, desde as Guerras de Libertação contra o governo napoleônico, o ideário romântico que estava nas bases nos movimentos populares que conduziram a libertação da dominação estrangeira, já havia sido apropriado pela nobreza como forma de legitimação de seu poder (LUKÁCS, 1959).

De acordo com Hauser (1995), o Movimento Romântico não representava diretamente uma ideologia revolucionária ou antirrevolucionária, mas alcançou posições contraditórias que se aproximavam de um pensamento progressista ou reacionário. O entusiasmo revolucionário do início do movimento na Alemanha promoveu um pensamento ingênuo de devoção ao passado e aos romances de cavalaria do período feudal. Não só houve uma romantização da Revolução na França, na qual confiou a primeira geração de românticos, mas também uma romantização da contrarrevolução e da Restauração.

Refugiar-se no passado é apenas uma forma de irrealidade e ilusionismo romântico – também existe uma evasão para o futuro, para a Utopia. Aquilo a que o romântico se agarra não tem, em última análise, a menor importância; o essencial é seu medo do presente e do fim do mundo. O Romantismo não apenas teve uma importância histórica, como também estava consciente de sua importância. Representou um dos mais decisivos pontos de mutação na história do espírito europeu, e estava plenamente cômico de seu papel histórico (HAUSER, 1995, p.664).

Numa tentativa de refugiar-se no passado pela incapacidade de lidar com o presente, o Romantismo Alemão colocou na ordem do dia a concepção de uma consciência histórica, levando à uma profunda transformação na concepção de história no século XIX, que partiu da Filosofia da História de Herder. A Filosofia da História de Herder estava voltada aos aspectos particulares de cada cultura e defendia que a compreensão da essência de um povo deveria ser buscada em sua história, na medida em que esta história particular nada mais seria do que expressão desta essência.

O historicismo deste período se desenvolveu de forma contraditória, oscilando entre o presente e suas exigências históricas, derivadas da intensa e objetiva experiência com uma nova cultura, e o passado e suas heranças históricas nas quais as classes conservadoras se apoiaram para justificar seus direitos oriundos da cultura histórica da nação (HAUSER, 1995). A ascensão das classes conservadoras estava relacionada ao desfecho da Revolução Francesa, que durante as Guerras Napoleônicas diluíram as perspectivas que o Iluminismo e a Revolução haviam plantado, criando um estado de estagnação e profunda crise. De acordo com Hauser (1995), o refúgio no passado foi uma forma de se ausentar da realidade de um mundo sem esperanças. A nostalgia vista sobre óticas ora místicas, ora mitológicas, era resultado de uma concepção idealista a respeito do passado ao mesmo tempo em que provou que reviver o passado tal como ele foi, era uma impossibilidade objetiva e um ato desesperador que resultava da total consciência da situação histórica, o que os conduziu ao desencanto que marcou a segunda fase do Romantismo germânico.

A evasão para a utopia e os contos de fadas, para o inconsciente e o fantástico, o sobrenatural e o misterioso, a infância e a natureza, os sonhos e a loucura, tudo isso eram formas disfarçadas e mais ou menos sublimadas do mesmo sentimento, do mesmo anseio de irresponsabilidade e de uma vida livre de sentimento e frustração – tentativas, todas, de evasão para aquele caos e anarquia contra o qual o classicismo dos séculos XVII e XVIII tinha lutado ora com temor e cólera, ora com graciosidade e espírito, mas sempre com a mesma determinação (HAUSER, 1995, p. 673).

A principal diferença entre a primeira e a segunda fase do Romantismo na Alemanha reside justamente na forma como esta falta de esperança irá repercutir na filosofia política romântica. Enquanto a primeira fase defendia a criação de uma sociedade mais justa para todos, a segunda fase caiu no profundo desencanto. Conforme eles se davam conta da fragmentação social provocada pela Revolução, mais eles se voltavam para o passado em busca da ordenação social existente na Idade Média. Os problemas oriundos da nova política

começavam a se mostrar mais graves do que os problemas enfrentados no passado, quando os seres humanos ainda podiam buscar conforto em suas crenças e na contemplação da natureza.

### 2.3.2.1. Pedagogia Romântica na Alemanha

Ao falarmos de Romantismo se faz importante dedicar uma parte deste trabalho, ainda que pequena, à pedagogia romântica. A pedagogia romântica é importante para a compreensão de Carl Ritter, uma vez que de acordo com o próprio geógrafo, sua concepção de Geografia teria sido concebida a partir da pedagogia de Pestalozzi, a quem ele conheceu pessoalmente e nutria grande admiração tanto pessoal quanto por seu projeto pedagógico. Ritter dizia que sua Geografia nada mais era do que uma adaptação do pensamento do pedagogo suíço.

A pedagogia romântica buscava a reintegração do homem à natureza, acreditando que este seria o caminho para a construção de uma sociedade mais harmônica. Diversas foram as propostas pedagógicas deste período, entretanto a grande maioria delas tiveram um ponto de partida em comum: a influência exercida pela obra de Rousseau.

De acordo com Lowy (2015), não existe uma data indicativa para o início do Romantismo, mas uma publicação importante que antecede o período é o livro *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau, publicado no ano de 1755. Esta obra divulga a ideia de que no passado teria existido um estado natural em que os homens eram livres, uma visão idealizada do ser humano em seu estado natural, que seria o estado de liberdade e a vida em comunidade (LOWY, 2015).

Assim como esta obra foi importante como marco do pensamento romântico em toda a Europa, a obra *Emílio*, escrita por Rousseau em 1762, foi importante marco na pedagogia romântica que terá grande influência sobre os pedagogos germânicos. Obra mista de teoria e ficção sobre a história do jovem Emílio e seu tutor, o autor elaborou todo um conjunto de proposições sobre a educação do ser humano contrapondo-se a todas as formas inadequadas e ultrapassadas de educação (ARCE, 2002). A ideia de *Emílio* é que a educação deve respeitar a natureza humana, que é a liberdade. Seria necessário a retirada das barreiras à liberdade de desenvolvimento. Rousseau discute a concepção de essência humana defendendo que o homem nasce bom e virtuoso e corrompe-se no sistema social. Para impedir este movimento seria necessário retornar à condição humana pela via do amor e da amizade retomada através do contato com a natureza e com a liberdade humana que um dia existiu. A natureza em seu estado puro seria onde se encontraria a raiz da natureza humana e com ela a

liberdade pessoal e social. A sociedade seria a responsável por deturpar esta essência humana em íntima relação com a natureza.

No final do século XVIII, o pedagogo e educador suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746 – 1827) retomou as ideias de Rousseau buscando colocar em prática ideias do *Emílio*. De acordo com Arce (2001), foi uma tentativa pedagógica isolada, não como amplo movimento educacional, mas que teve grande influência em sua época. Pestalozzi era protestante e viveu durante o século XVIII e começo do século XIX um contexto de relações conflituosas entre campo e cidade. Seu objetivo era salvar o homem da corrupção através do amor. De acordo com Arce (2002), em suas obras Pestalozzi discutiu como a sociedade moderna deturpou a essência humana, representada pelo modelo de vida da cidade, enquanto a pedagogia da natureza humana, voltada para a harmonia entre homem e natureza, seria representada pelo campo. De acordo com Arce (2002), há nas formulações de Pestalozzi um Romantismo na ênfase da harmonia homem-natureza e há uma idealização e romantização da infância.

Para Pestalozzi o homem é acima de tudo uma criança de Deus, imortal, pura, boa em sua essência, em sua Natureza divina, que deve ser descoberta e cultivada para atingir a plenitude e o homem tornar-se capaz de exercitar a paciência, a modéstia e a humildade. Para isso nada mais profundo e necessário do que o amor. O amor deve guiar o homem, o amor deve uni-lo ao seu semelhante e a Deus (ARCE, 2002, p. 94).

Em Pestalozzi o despertar dos sentidos das crianças são importantes para sua aprendizagem, portanto a escola deveria graduar as exigências e respeitar o desenvolvimento natural do aluno, oferecendo o que for necessário em conformidade com a sua própria natureza humana. A relação com mundo real deveria se dar pelo caminho das sensações a fim de se atingir pleno desenvolvimento cognitivo, assim como a plena felicidade do ser humano. “Sendo a natureza também obra do Criador, a compreensão do que é o homem passa pela compreensão das relações com a natureza que está no homem, isto é, com a natureza humana” (ARCE, p.89, 2002).

Influenciado por *Emílio*, Pestalozzi criticava a situação política do país e discutia a necessidade de reformas. Pelas leituras das obras de Rousseau inicia, no ano de 1774, uma escola da Fazenda Neuuhof, com o objetivo de atender a população mais pobre empregando uma proposta pedagógica que procurava unir os conteúdos escolares ao contato com a natureza e o trabalho manual (ARCE, 2002).

Para Ritter duas coisas seriam decisivas. Primeiramente o tipo de filosofia defendida por Pestalozzi havia ao mesmo tempo lhe revelado uma nova orientação dos problemas da geografia como uma possibilidade básica, quando então ele conseguira, com a ajuda do orientador suíço, compreender a ordem do Mundo, que resultou da filosofia interior, como o substrato de uma nova geografia no espírito cristão. Em segundo lugar, foi o genuíno e simples Cristianismo de Pestalozzi, livre de toda limitação racionalista, que atraíra Ritter [...]. (BECK, 1979, pg. 36, tradução nossa)<sup>27</sup>

Ritter dizia que sua Geografia era uma adaptação da pedagogia de Pestalozzi. Assim como o pedagogo, seguindo o pensamento de Rousseau, propôs uma pedagogia baseada no contato do indivíduo com a natureza, Ritter defendeu a importância da experiência pessoal na pesquisa geográfica. O trabalho de campo, as viagens e a observação seriam etapas valiosas na construção do conhecimento geográfico.

### Alexandre Von Humboldt em aula de Carl Ritter

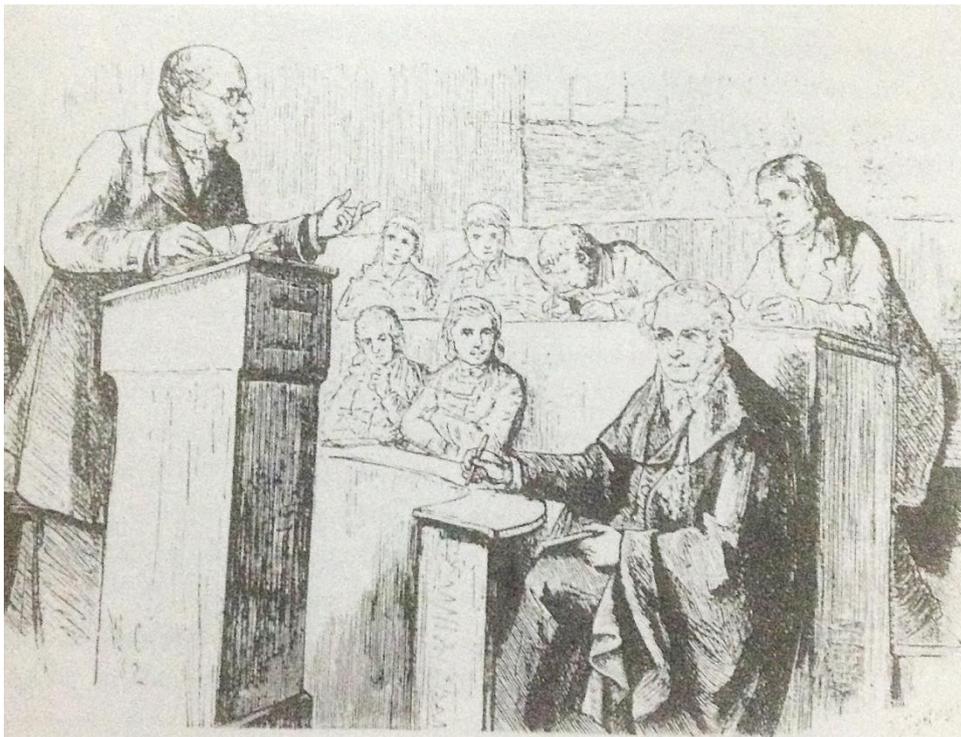


Figura 03 – Representação de Alexandre Von Humboldt assistindo uma das aulas de Carl Ritter na Universidade de Berlin.

Fonte: Hanno Beck, 1979

<sup>27</sup> [For Ritter two things were decisive. Firstly, the type of philosophy advocated by Pestalozzi had at the same time revealed to him a new orientation of the problems of geography as a basic possibility, when he had succeeded, probably with the aid of the great Swiss educator, in understanding the order of the world, which ensued from inner philosophy, as a substratum of a new geography in the Christian spirit. Secondly it was Pestalozzi's genuine and simple Christianity, free of all rationalistic limitation, which had attracted Ritter...]

Apoiando-se em Alexander Von Humboldt, que defendia a ideia de que a parte é um microcosmo do todo, Ritter acreditava que mesmo diante da impossibilidade de empreender grandes viagens, o geógrafo deveria olhar com curiosidade para a paisagem ao seu redor, já que cada esquina seria capaz de revelar as relações que governam a superfície da terra em sua totalidade (RITTER, 1865). Além disso, Ritter compreendeu a Geografia como processo de encontro do homem consigo mesmo através do contato com o divino manifesto na natureza.

Em relação aos seus habitantes, coroado com o dom imperial da razão, a Terra não é meramente o lugar onde eles podem estar, o berço onde eles podem dormir, a casa onde eles podem viver, é a escola onde eles podem ser treinados. (RITTER, 1865, p.16, tradução nossa)<sup>28</sup>

Assim como a pedagogia romântica pretendia proporcionar à criança o reencontro com a inocência e liberdade próprio da natureza humana, Ritter via na observação e no contato com a natureza o reencontro com a essência humana que estaria ligada à insaciável busca pelo divino. Além disso, a natureza foi vista por Ritter como um espaço de formação do homem. De acordo com Ritter (1865), o mundo material no qual vivemos teria por objetivo treinar a humanidade para um estado de espírito mais elevado. A natureza seria, portanto, um ambiente de aprendizagem para a humanidade.

---

<sup>28</sup> [In relation to its inhabitants, crowned with the Imperial gift of reason, the Earth is not merely the place where they may stand, the cradle where they may sleep, the home where they may live, it is the school where they may be trained.]

### CAPÍTULO 03: HERDER E A PARTICULARIDADE HISTÓRICA COMO CRÍTICA À UNIVERSALIDADE DA *AUFKLÄRUNG*

Herder nasceu em Mohrungen, no Leste da Prússia, na atual Polônia. Oriundo de uma família pobre, obteve ajuda do pastor local que se encarregou de sua formação inicial. Chegou à Universidade de Königsberg encaminhado pelo médico responsável pelas tropas russas que ocupavam sua cidade natal, com o objetivo de estudar medicina. Entretanto, a falta de aptidão o impediu de prosseguir com seus estudos. Resolveu, então, dedicar-se à teologia, área pela qual nutria grande interesse. Herder esteve estudando em Königsberg entre 1762 a 1764. Neste período o jovem aluno aproximou-se tanto de Hamann, quanto de Kant, mestres que foram essenciais para sua formação.

Como temos falado, a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX foram frutíferas na Alemanha em relação às discussões em torno das ideias de história e de que forma o conhecimento histórico poderia colaborar na construção de uma sociedade mais livre (MAH, 2007). Herder exerceu papel importante neste período, sendo considerado o pai do historicismo e do nacionalismo. Apesar de não ter sido o primeiro a advogar tais doutrinas, seu posicionamento em defesa do particular exerceu grande influência em sua própria geração e nas que se seguiram (BEISER, 1992).

De acordo com Beiser (1992), apesar de não ter feito parte da geração romântica, as concepções políticas e a Filosofia da História Herder contribuíram para a formulação do pensamento político romântico, sobretudo por seu pensamento político dos anos 1790, que antecipou o Romantismo em questões como a ênfase no valor da comunidade, a diferença entre Estado e Comunidade e a concepção de Estado enquanto produto da história.

A contribuição de Herder para o historicismo se deve ao seu questionamento do caráter universalista da Filosofia da História Iluminista. Ao contrário da Filosofia da História Iluminista, a Filosofia da História de Herder procurou valorizar os aspectos particulares de cada povo, o que acabou sendo posteriormente influente para o Movimento Romântico em sua busca por enaltecer a cultura germânica como protesto a hegemonia cultural francesa no século XVIII. A noção de uma Filosofia da História particular, emergiu em Herder a partir do intercâmbio de ideias estabelecido com seu professor Johann Georg Hamann (1730 – 1788), importante precursor do movimento *Sturm Und Drang*.

Hamann foi um dos primeiros pensadores a elaborar a crítica aos exageros racionalistas da *Aufklärung*. Não sem motivo, neste período Hamann considerava-se um pequeno Davi solitário, lutando contra o grande Goliás racionalista que dominava o

pensamento alemão (FORSTER, 2002). Sua crítica se voltava à primazia da razão sobre os sentimentos humanos e o enaltecimento de uma cultura cosmopolita em detrimento da cultura nacional (BEISER, 1992). Hamann defendia que a diversidade cultural oriunda das particularidades de cada povo e a cultura folk deveriam ser valorizadas. Este seu apelo se opunha ao enaltecimento do classicismo pelo Iluminismo.

Para Hamann, a *Aufklärung*, assim como o Iluminismo em toda Europa, estaria sufocando a tradição com seus argumentos racionais e com a defesa de que somente através da razão seria possível encontrar a verdade, condenando as formas tradicionais de compreensão do universo como caducas e supersticiosas. De formação pietista e espírito religioso, Hamann condenou a crítica da *Aufklärung* à religião, argumentando que a religião promovia experiências que não poderiam ser explicadas pela razão (BEISER, 1992). Para Hamann, o argumento racionalista não seria apenas injusto como também hipócrita, já que a própria formulação do pensamento racional não era possível sem o uso da linguagem, produto particular, fruto da tradição de um povo e expressão individual e cultural da compreensão do mundo.

Herder associou-se a Hamann em grande parte de suas críticas ao pensamento racionalista. Foi seu posicionamento contrário à valorização de uma cultura cosmopolita e racional em detrimento das culturas nacionais e tradicionais que lhe renderam o posto de um dos precursores do *Sturm Und Drang*. Entretanto, diferente de Hamann, Herder não negou absolutamente o uso da razão. Sua crítica se voltava mais aos exageros do pensamento racionalista e como esta forma de proceder acabava se convertendo em camisa de força para as pessoas (FORSTER, 2002). Herder não chegou a romper totalmente com o pensamento Iluminista porque diferente de Hamann, que estava centrado na explicação do particular, Herder não descartou totalmente a importância do universal. Seu interesse era compreender a relação entre a parte e o todo, daí a importância que o resgate Teoria da Monadologia leibniziana terá em seu pensamento, que procurava dar solução ao problema da relação da individualidade na particularidade (GAIO, 2007).

Como exemplo do pensamento de Herder, que manteve intercâmbio tanto com a crítica do *Sturm Und Drang* quanto com o racionalismo da *Aufklärung*, Beiser (1992) nos lembra da forma como Herder lidou com a crença na onipresença de Deus na história. Hamann defendia que as Sagradas Escrituras eram prova suficiente da forma como Deus agia sobre o destino dos homens e suas formas de vida. Herder, por sua vez, negou que a Bíblia devesse ser utilizada como argumento. A Bíblia, assim como os escritos sagrados de outras religiões, deveria ser vista como expressão poética da história particular de um povo e não

como argumento de uma história universal. Isso não quer dizer que Herder estivesse negando a existência divina. Sua defesa era que a própria história natural da formação do Universo era suficiente para se comprovar a presença de Deus na história, entretanto os aspectos formais da religião de um povo, deveriam ser vistos como expressões particulares de cada cultura.

De acordo com Zammito (2002), este argumento naturalista revelou os vínculos de Herder com Kant nos anos 1760, período em que ambos foram muito próximos. De acordo com Forster (2002), é recorrente apontar à Hamann como figura de maior importância na formação de Herder, mas na verdade foi Kant quem exerceu sobre ele maior influência teórica. Para Zammito (2002), a relação entre Herder e Kant nos anos 1760 foi tão marcante na obra herderiana que, através da leitura de Herder é possível compreender melhor o pensamento do próprio Kant em sua fase pré-crítica.

Este período de contato entre Kant e Herder seria concomitante ao despertar de Kant de seu pensamento especulativo, motivado pela leitura dos empiristas britânicos, principalmente David Hume. Portanto, este será um período em que Kant estaria se posicionando de forma crítica ao pedantismo filosófico germânico da *Aufklärung*, principalmente em relação à tradição wolffiniana e especulativa e, portanto, defendendo uma filosofia que partisse da experiência pessoal.

Estas características do pensamento de Kant neste período marcaram profundamente a filosofia de Herder, especialmente através obras como *História universal da Natureza e Teoria do Céu*, publicada em 1775, onde Kant procurava desenvolver uma teoria naturalista da origem do céu e também em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* de 1763, onde fica evidente o posicionamento empiricista de Kant neste período (ZAMMITO, 2002).

Para Zammito (2002), é importante ainda considerar o espírito docente de Kant, preocupado em promover a autonomia de pensamento de seus alunos, exortando-os sempre a pensarem por si mesmos. Todos estes elementos do pensamento pré-crítico kantiano, como a preocupação com a liberdade de pensamento, a negação do pensamento especulativo, a defesa de que o conhecimento deveria partir das experiências pessoais e a preocupação com o argumento histórico, são constantes no pensamento de Herder e são tributárias de seu período de formação em Königsberg. Entretanto, de acordo com Zammito (2002), apesar desta influência ser importante, Herder não pode ser considerado simplesmente um discípulo de Kant, já que ele colaborou ativamente no processo de discussão de ideias que irão fundamentar o sistema pré-crítico kantiano, ao qual Herder mantém-se fiel por toda a sua vida (BEISER, 1992; FORSTER, 2002).

### 3.1 Teoria da Expressão

A busca por uma explicação histórica que complementasse a compreensão racional do mundo já estava presente na *Aufklärung*. Como apontado no capítulo 02, a *Aufklärung* era encabeçada pela média burguesia alemã que, diferente da burguesia francesa que chegou ao poder pela via revolucionária, buscava modernizar sociedade germânica sem, no entanto, abrir mão das tradições. Inspiravam-se para tanto no modelo inglês, que foi capaz de desenvolver sua burguesia e sujeitar a monarquia ao poder do parlamento sem romper radicalmente com a tradição política. Desta forma, a busca por uma explicação histórica que aliasse a tradição com a razão já era uma preocupação dos *Aufklärer*.

Além disso, é preciso considerar que a influência de Leibniz teve grande importância na formação da *Aufklärung*. Sua leitura racionalista deísta da natureza serviu para fundamentar uma concepção de homem e natureza distinta da forma como estas questões estavam sendo interpretadas tanto pelo sistema cartesiano quanto pelo sistema newtoniano. A Teoria da Monadologia defendia que as mônadas, enquanto substâncias presentes no Universo, não poderiam interagir umas com as outras. As mônadas seriam portadoras de uma entelúquia, que em seu interior já mantêm desde a sua criação toda a sua potencialidade de desenvolvimento. Logo, a natureza não deveria ser explicada a partir dos princípios de causa e efeito, mas deveria levar em consideração a existência de uma harmonia pré-estabelecida no Universo.

Apesar do Sistema de Leibniz ter sido difundido em sua versão wolffiniana no final do século XVIII, sua versão original foi redescoberta por Herder e Lessing. A ideia de que o devir de cada mônada estaria contido em seu interior e que nada poderia interferir em sua trajetória e em suas características inatas, serviram como modelo para o desenvolvimento da Filosofia da História herderiana. Para entender os objetivos de Herder, é importante compreender como que a partir do pensamento de Leibniz, que resgatava o pensamento escolástico da indissociabilidade entre espírito e matéria, Herder desenvolveu sua Teoria Expressivista. De acordo com Berlin (1976), a Teoria Expressivista teve grande influência em sua época e foi fundamental para o desenvolvimento da dialética hegeliana, bem como para a noção de *Erdkunde* de Ritter.

Uma das críticas de Herder à *Aufklärung* estava voltada à objetificação do homem como forma de compreender a natureza humana a partir do mecanicismo. Esta ideia partia do princípio de que todos os fenômenos da natureza, incluindo aí o homem, estariam sujeitos a leis de causa e efeito e, portanto, passíveis de serem interpretados racionalmente. Logo,

enquanto parte da natureza, o homem seria o mesmo em qualquer lugar e em qualquer época, ou seja, os homens de qualquer lugar do mundo, oriundos de qualquer cultura, de qualquer etnia, poderiam ser analisados e compreendidos sob os mesmos princípios.

Herder não aceitou este pensamento negando que fosse possível entender o homem a partir de sua objetificação e negando a possibilidade de compreender o homem a partir de uma lógica universal. Herder defendia que a essência humana é sempre particular, mesmo entre indivíduos do mesmo agrupamento e da mesma época existem diferenças. Logo, não seria cabível buscar submeter a compreensão do ser humano a leis gerais, já que não haveria nada que não fosse particular no comportamento humano. Esta particularidade cultural e humana seria tão complexa e variada que seria impossível até mesmo proceder com qualquer tipo de tentativa de análise cultural ou comparação entre os homens. Ao tentar proceder com qualquer tipo de especulação generalista, seria preciso considerar que até mesmo o filósofo que procede com a análise seria portador de uma cultura. Por isso, era preciso ter em mente que a filosofia não poderia ser neutra, de forma que uma lógica racional como aquela defendida pela *Aufklärung* nunca poderia ser colocada em prática.

Isso não quer dizer que Herder negou que a filosofia fosse útil para a humanidade. Sua defesa era que antes que os filósofos quisessem filosofar sobre os homens, era preciso que eles mesmos voltassem a entender-se enquanto seres sociais. É preciso que o próprio filósofo se reconheça enquanto membro de uma comunidade, de uma cultura e aceite a impossibilidade de uma análise neutra (HERDER, 2002).

Em sua obra de 1765, *Como A Filosofia pode se tornar mais Universal*, Herder defende que a única forma de tornar a Filosofia mais universal é justamente fazendo uma filosofia que seja mais particular, pois somente assim a filosofia se tornaria algo permeável à vida humana, algo que pudesse ser útil e válido para a vida das pessoas. Se por um lado Herder concordou com Rousseau, que acreditava que a natureza humana era sempre boa e inocente, por outro lado, ele discordou do filósofo francês que via no pensamento filosófico a razão da degeneração da natureza humana, inicialmente pura. Para Herder, a filosofia teria um papel a cumprir e ela poderia tornar a vida das pessoas melhor, mas antes era necessário que a *Bildung* que os filósofos e pensadores pretendiam levar às pessoas fosse vivida por eles mesmo.

[...] em suma, filósofo, vá até o campo e aprenda dos fazendeiros, purifique este cenário em um ideal, e retorne à uma maneira de vida sem filosofia, retorne ao ídolo que mostra a você a filosofia como corrupção do mundo, mas não através do argumento filosófico. Ele que inspeciona o povo com o

olho filosófico, com tantos conceitos incompreensíveis.... Quando nada estrangeiro é ensinado etc. Nós aprendemos simplesmente o que nós não precisamos. Deixe isto ser dito aos professores particulares, eles podem ensinar toda uma casa se eles são filósofos; para as pessoas do campo; para os professores de religião, de quem nós infelizmente também aprendemos a pensar; dos professores da parte humilde do povo. (HERDER, 2002, p. 23, tradução nossa<sup>29)</sup><sup>30</sup>)

Um dos argumentos desta época era que a razão havia construído uma sociedade mais justa e livre, uma vez que as relações de servilismo próprias da Idade Média haviam sido superadas, e impedido a criação de déspotas como no oriente. Os *Aufklärer* também defendiam que, conforme o projeto colonial europeu avançava pelo mundo, mais e mais pessoas estariam entrando contato com essa razão iluminadora e abandonando suas formas selvagens de vida, que muitas vezes envolviam relações violentas como o canibalismo. De acordo com Beiser (1992), para Herder estes seriam um dos argumentos mais hipócritas dos defensores da *Aufklärung*, uma vez que as barbáries perpetradas pelo contato do branco com o selvagem revelavam a irracionalidade da ação colonizadora.

Enquanto a *pequena agulha* no oceano – quem pode contar as revoluções em todas as partes do mundo que tem sido executada com isso? Terras descobertas, tão maiores que a Europa! Costas conquistadas cheias de ouro, prata, pedras preciosas, especiarias e morte! Seres humanos convertido, ou cultivados em minas, navios negreiros e ética viciosa! Europa despovoada, consumida até suas mais forças secretas com doença e luxúria – quem pode contar e descrever? A roda na qual os três séculos que o mundo tem sido movido é sem fim – e o que fez esta roda começar a girar? O que a impele? – Insignificantes dois ou três princípios mecânicos! (HERDER, 2002, p. 317, tradução nossa)<sup>31</sup>

---

29 A leitura da obra de Herder é complexa, bem como sua tradução, porque o pensador adotou uma forma particular de escrita que pretendia romper com os padrões da norma culta, evidenciando sua contestação às formalidades tanto da língua quanto da filosofia, que Herder acreditava serem impeditivos para o desenvolvimento da expressão do espírito do povo através do idioma através de expressões culturais genuínas.

30 [... in short, the philosopher, go to the country and learn the way of the farmers, refine this picture into an ideal, and overthrow the unphilosophical manner of living, overthrow the idol which shows you philosophy as corruption of the world, but not through philosophy. He who inspects the people with a philosophical eye, how many uncomprehend concepts...When it is taught nothing foreign etc. We learn merely what we do not need. Let this be said to the private tutors, they can improve a whole house if they are philosophers; to the country people; to the teachers of religion, from whom we unfortunately also learn to think; to the teachers of the humbler part of the people.]

<sup>31</sup> [ While the little needle on the ocean – who can count the revolutions in all parts of the world that have been effected with this? Lands discovered, so much larger than Europe! Coasts conquered full of gold, silver, gemstones, spices, and death! Human beings made converts into, or cultivated into, mines, slave-mills, and vicious ethics! Europe depopulated, consumed in tis most secret forces with diseases and luxury – who can count and describe? The wheel in which for three centuries the world has moved is endless – and what did it turn on? what impelled it? – the needle-point of two or three mechanical thoughts!?)

É como contestação à esta forma de compreender as outras culturas como passíveis de serem educadas de acordo com os valores Iluministas e esta forma de compreender o ser humano como seres uniformes universalmente, que Herder rebuscou a Teoria da Monadologia de Leibniz para criar sua Teoria da Expressão. A Monadologia resgatava a noção hilomorfista aristotélica adotada pela filosofia escolástica que defendia que espírito e matéria são indissociáveis. A Teoria da Expressão considerou a vida material do homem, seu corpo, sua linguagem, sua cultura, como expressões de sua essência espiritual. Para Herder, o ser humano não estaria vivendo um propósito que lhe é alheio, mas ao contrário, ele seria parte integrante e corporificada deste propósito.

Foi Herder e a antropologia expressivista desenvolvida a partir dele que acrescentaram a demanda, que marcou época, de que minha realização da essência humana seja minha própria realização e, em consequência, lançaram a ideia de que cada indivíduo (e, na aplicação de Herder, cada povo) possui o seu próprio modo de ser humano, que ele não pode trocar com o de nenhum outro, exceto à custa de distorção e automutilação. (TAYLOR, 2014, p. 36)

De acordo com Taylor (2014), a diferença entre Aristóteles e a Teoria Expressivista reside no ponto em que para Aristóteles existe uma força maior que conduz as coisas à uma harmonia pré-estabelecida e alheia às coisas. Na Teoria Expressivista a busca é por manter uma ordem pautada em um desejo interno, em uma forma de ser que reside no sujeito à despeito das formas exteriores que procuram alterar esta forma de ser e pensar. Neste sentido, a vida é a realização de uma forma e não apenas a corporificação de um sentido alheio a ela. Esta negação da sujeição da subjetividade à uma força exterior vai delineando o rompimento de Herder com Kant em sua fase crítica e sua filosofia transcendental. Ao postular esta noção de que a potencialidade de desenvolvimento e transformação reside no interior de cada subjetividade, Herder estaria abrindo caminho para a dialética de Hegel.

Taylor (2014) aclara ainda que para Herder a vida humana não é apenas a expressão de um sentido, mas é também um processo de revelação deste sentido. Os nossos atos são resultados dos nossos pensamentos, dos nossos desejos, mas muitas vezes só entramos em contato com o que realmente queríamos através da nossa ação. E é neste sentido que a vida humana é concebida pela Teoria Expressiva, como algo que está atrelado tanto ao desenrolar da vida como a vida enquanto expressão de um sentido e de um significado. Estas proposições foram antagônicas ao Iluminismo, que considerava significado e ser como coisas separadas.

Herder condenava o racionalismo especulativo por ser inalcançável às pessoas comuns. Ele acreditava que se a filosofia quer entender o homem, isso só pode acontecer a partir do próprio homem porque a materialidade da vida humana é a expressão daquilo que o homem é, de seus valores, de seus ideais. Logo, a filosofia não deveria se apoiar em regras gerais, mas procurar conhecer o homem a partir da observação. Herder não nega a capacidade racional do homem, o homem é capaz de, racionalmente, compreender a si mesmo e o mundo ao seu redor. Este é o objetivo da vida, quando o homem se torna capaz de compreender o que ele é por si mesmo e não como imposição de uma força exterior

### 3.2 Linguagem e Antropologia em Herder

De acordo com Taylor (2014), no século XVIII a visão de arte ainda estava apoiada no pensamento aristotélico que considerava a expressão artística como imitação ou representação pictórica da realidade. Para os expressivistas a arte possuía um papel importante, já que o homem só poderia viver de forma auto expressiva a partir do momento em que ele é um ser capaz de se expressar. É neste sentido que a arte e a linguagem assumiram papel primordial neste período. Os *Stümer und Drangers*, que foram influenciados pela Teoria da Expressão de Herder e, na sequência, os românticos, retomaram a discussão a respeito da centralidade da linguagem. Os românticos romperam com a concepção de linguagem Iluminista, onde a linguagem era tida apenas como veículo dos significados, para adotar um conceito de linguagem enquanto forma de consciência coletiva de um povo.

De acordo com Taylor (2014), a linguagem como expressão da consciência foi considerada como contínua com a arte. O conceito de arte desta época concebia a arte enquanto expressão do artista, ou seja, a arte completa o artista. A arte existiria para retratar o mundo e para dar prazer as pessoas, na medida em que seria capaz de elevar os sentimentos humanos (TAYLOR, 2014). A arte é vista como sendo capaz de expressar as coisas de forma ainda mais profunda e reveladora que as outras expressões humanas e é por este motivo que o artista foi considerado como gênio no século XVIII. No final do século XVIII, a arte passou a ter importância análoga a religião, já que a preocupação desta época era resgatar os sentimentos como formas de expressão (SAFRANSKY, 2010). É deste contexto que emerge a questão de que o supremo grau da subjetividade é a consciência de si. O sentimento passou a ser considerado como algo mais amplo ligado ao pensamento, desta forma o sentimento foi considerado revelador de questões mais profundas. O ser humano não poderia ser encarado como um ser fragmentado, mas como uma forma indivisível.

[...] O grau mais pleno de realização do ser humano não é apenas quando se realiza como vida, mas também como um ser capaz de atividade expressiva e, por isso, capaz de atingir auto clareza e liberdade. É isso que Herder expressa com sua noção de “reflexão” (*Besonnenheit*) como a propriedade crucial do ser humano. Nessa definição da concretização humana, vemos, uma vez mais, a filiação. À tradição clássica e, não obstante e ainda assim, a ruptura em relação a ela. O ser humano é um animal racional: a “Humanität” é definida por Herder como “razão e justiça” (*Vernunft und Billigkeit*). Porém, racionalidade não é um princípio de conformidade com a ordem cósmica. Ela é, antes, auto clareza, (*Besonnenheit*). Alcançando isso, tornamo-nos aquilo que temos dentro de nós para ser, expressamos nosso self pleno e, em consequência, somos livres. [...] (TAYLOR, 2014, p. 43)

A Antropologia Expressivista foi uma resposta à Antropologia Iluminista que, ao buscar a liberdade na objetivação da natureza, acabou por objetivar a si mesma. A Teoria da Expressão negava a separação entre o homem e a natureza considerando que os limites do homem não poderiam ser determinados. O homem deveria ser concebido enquanto um ser cósmico em relação com a amplitude do seu ser e também em relação com a natureza. A Teoria da Expressão foi determinante para a formulação de todo o pensamento de Herder no que diz respeito à natureza do ser humano, sua estrutura política e a história. Para Herder, cada uma das esferas do comportamento humano e de suas manifestações culturais, tradicionais e históricas são reflexos da realização dos propósitos particulares. Portanto, não poderia ser possível partir de pressupostos universalizantes para se compreender o homem. A história, a cultura e a tradição são únicas.

Estes estudos de Herder sobre estética e a origem da linguagem desempenharam papel fundamental para a formação do discurso antropológico na Alemanha (FORSTER, 2002; ZAMMITO, 2002). De acordo com Zammito (2002), as obras de Herder exerceram maior influência sobre o pensamento antropológico alemão que a *Antropologia* de Kant. Herder defendia que toda filosofia deveria ser antropológica. Ao invés de se dedicar ao pensamento especulativo, que era inútil à maioria das pessoas, o filósofo deveria se dedicar à observação do homem em suas particularidades para então desenvolver uma filosofia que fosse útil às necessidades reais e individuais de cada povo.

### 3.3 A Filosofia da História de Herder

Quando Herder publica *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*, em 1774, ele está indicando que pretende propor uma Filosofia da História que se diferencie da Filosofia da História Iluminista que, por sua vez, pretendia ser uma Teoria da

História Universal. De acordo com Mah (2007), este ensaio de Herder tem sido considerado como um dos trabalhos fundantes do historicismo. O historicismo de Herder foi contra a concepção de que o Iluminismo teria marcado o fim da história em virtude do alto nível civilizatório e científico então alcançados, bem como a superação da opressão através da garantia da liberdade a todos os homens. Herder considerava que o problema dos defensores desta visão de história Iluminista era não enxergarem os problemas de sua própria época, como o aumento da repressão, da belicosidade e os desdobramentos violentos do Imperialismo (BEISER, 1992). Estes problemas da modernidade levaram Herder a discordar de uma concepção da história da humanidade progressista e linear já que ele não acreditava que a Idade Média, por exemplo, teria sido um período mais tirânico que a modernidade, onde os europeus dizimavam populações inteiras em suas novas colônias (HERDER, 2002; ZAMMITO, 2002).

O objetivo da história herderiana seria evidenciar a variedade do comportamento humano, a forma de ser de cada nação com sua própria visão de bem-estar estabelecida de acordo com as particularidades climáticas e geográficas (ZAMMITO, 2002). Esta forma de conceber a individualidade cultural de cada nação considerava que as divergências morais e culturais poderiam ser tão grandes que seria inviável o julgamento e a análise comparativa entre culturas. Além disso, o historiador estaria impregnado de seus próprios valores e crenças. De acordo com Mah (2007), este pensamento de Herder acabou conduzindo-o ao relativismo cultural.

Em 1774, em *Também uma filosofia da História*, Herder revisa seu pensamento buscando superar o relativismo de suas antigas proposições e assume que pode existir uma ordem na história universal. Contudo, somente Deus seria capaz de perscrutar o *telos* da história das culturas e das nações em seu desenvolvimento. Em 1780, em *Ideias para uma filosofia da história*, Mah (2007) aponta que Herder propõe uma História Universal das Raças, partindo da história natural da Terra e chegando à formação do povo europeu. O propósito da história para Herder seria o desenvolvimento integral do ser humano em todas as suas potencialidades. Esta nova perspectiva histórica de Herder adotou os mesmos elementos de linearidade e progressividade da história iluminista, contudo procurou respeitar as particularidades de cada sociedade.

O questionamento da cultura cosmopolita e a defesa presente em Herder de que toda a verdade era particular e não universal foi muito cara a Ritter assim como para toda a geração que viveu as mudanças do final do século XVIII e começo do século XIX. O pensamento de Herder foi especialmente influente para o movimento romântico que viu em

Herder a base historicista necessária para defender seus interesses de valorização da cultura nacional e do resgate dos elementos tradicionais da cultura popular.

Apesar de Ritter estar buscando construir uma Geografia Racional que se volte à investigação das leis que regem a natureza em sua relação com o homem e vice-versa, o particular tem importância singular na Geografia de Ritter. O objeto da Geografia não se detém ao local, ao contrário, o objeto da Geografia pretende ser toda a extensão da superfície da Terra. Mas Ritter não acredita na ideia de uma cultura universal, talvez por ter uma visão tão eurocêntrica, Ritter sequer leve em consideração que a verdade tenha diferentes formas em cada cultura. A verdade em Ritter é vista a partir do ponto de vista da cultura europeia. Mas isso não quer dizer que Ritter ignore que a superfície da Terra que a Geografia tanto anseia por decifrar, seja constituída por inúmeras particularidades. Particularidades estas não apenas naturais, mas principalmente particularidades culturais e particularidades nas diferentes relações estabelecida entre os homens e a natureza. Logo, em Ritter, compreender a superfície da Terra significa desvendar o particular. Daí a importância de Herder para Ritter.

De fato, a visão de Ritter englobou uma concepção de linearidade histórica, acreditando que a Europa seria de fato a civilização mais evoluída do planeta terra e que o desenvolvimento da razão teria seria imprescindível à saga humana em sua busca pelo reencontro com o divino. Contudo, de acordo com Ritter (1865), cada civilização é detentora de uma história particular que precisa ser esmiuçada na investigação geográfica porque apenas a história particular dos povos é capaz de evidenciar os mistérios da natureza e das particularidades da superfície da Terra. A relação dos mais diferentes povos com a natureza na qual estão inseridos é a chave para se entender os mistérios que escondidos na natureza e que aí foram postos pelo próprio Criador para serem desvendados pela capacidade racional humana.

Além disso é importante considerarmos a noção de Providência como elemento importante da concepção de história de Ritter. A cultura e os aspectos regionais são materialização da vocação dos homens. Esta sua forma de pensar guarda muitas similaridades com a concepção Teoria Expressiva. Somente no desenrolar da história e na materialização da vocação da cultura de cada povo na região perscrutamos o projeto divino para a história da Humanidade.

## **CAPÍTULO 04: HEGEL E A DIALÉTICA COMO RECUPERAÇÃO DA INTEGRIDADE HUMANA**

Para compreender o pensamento de Hegel é fundamental partir do contexto filosófico no qual ele estava inserido assim como dos pensadores com os quais ele dialogou. De acordo com Beiser (1993), Hegel costumava defender que se pretendemos contribuir com alguma área do conhecimento é necessário, antes de mais nada, nos certificarmos de termos compreendido a fundo as questões que pretendemos discutir. Imbuído deste espírito, antes de apresentar seu sistema filosófico, ele dedicou-se ao estudo minucioso da filosofia de seu tempo e quando finalmente propôs uma solução para os questionamentos filosóficos de sua época, o fez convicto de ter finalmente encontrado uma explicação definitiva aos problemas que se apresentavam à filosofia do século XIX. Não sem razão, Lukács (1976) nos diz que o sistema filosófico de Hegel foi brilhante por ter sido capaz de expor a relação dialética entre os sistemas filosóficos em voga em seu tempo.

Como temos falado ao longo deste trabalho, o problema do final do século XVIII e início do século XIX estava voltado à reconciliação da ruptura entre o homem e a natureza imposta pelo racionalismo. Este problema afligiu sobretudo a geração romântica com sua incerteza de que os avanços alcançados pela razão de fato haveriam compensado as rupturas daí decorrentes. Os românticos condenaram a razão e buscaram a reconciliação com a natureza através da valorização dos elementos históricos e da tradição. Ao buscarem superar os problemas da modernidade na tradição histórica, os românticos acabaram sendo conduzidos à fuga irracional para o passado. Buscavam reencontrar um tempo mais simples, quando o homem se encontrava plenamente integrado às relações com sua comunidade, com sua religião e mantinha-se próximo à natureza, que ainda não havia sido objetificada e dominada, mas era parte de uma ordem significativa.

A solução romântica apresentada pela fuga irracional ao passado se mostrou insatisfatória. Os benefícios alcançados através do racionalismo não eram desconsideráveis. A partir do Século das Luzes, diversas contradições da sociedade foram sendo superadas, tais como a servidão e as formas tirânicas de governo. O avanço técnico e o desenvolvimento da ciência eram incontestáveis e não podiam ser negados. Se de um lado o Racionalismo teria violado a integridade humana, por outro lado o Romantismo não havia sido capaz de apresentar nenhuma alternativa aceitável.

O desejo de retomar a integridade humana perdida em sua ruptura com a natureza persistia. Foi tentando encontrar respostas a este impasse que filósofos como Fichte, Schelling

e Hegel procuraram encontrar uma resposta que fosse capaz de promover a reconciliação do homem com a natureza sem, no entanto, romper com a razão. De acordo com Taylor (2014), esta explicação era necessária porque esta geração não queria aceitar que o destino do homem fosse viver sem a esperança desta reconciliação. Ao mesmo tempo, esta geração sabia que não era possível abrir mão dos avanços conquistados pela Modernidade.

#### 4.1 Partindo de Kant

A Filosofia da História foi particularmente importante para a *Aufklärung* justamente porque o desenvolvimento da classe burguesa nos territórios germânicos havia ocorrido de forma dependente da nobreza. Logo, a *Aufklärung* foi um movimento da média burguesia que, querendo adotar o Racionalismo Iluminista, não pretendia romper com suas tradições. Somado à esta preocupação, é preciso levar em consideração a necessidade de explicar as mais variadas formas culturais que se revelavam aos europeus como decorrência do avanço do modelo Colonialista por todo o mundo. Kant (2016), seguindo a tradição de sua época, procurou explicar a ruptura causada entre o homem e a natureza como necessidade histórica.

Kant (2016), defendeu a existência de um *telos* direcionando a história. Este *telos* seria de ordem transcendental e externo ao homem, de forma que não teríamos como conhecer ao certo seu propósito e seu funcionamento. Porém, ainda que não fossemos capazes de conhece-lo plenamente, seria certo que ele obedeceria a leis gerais e regulares como poderíamos observar no desenvolvimento da própria história.

Em *Ideias para uma Filosofia da História Cosmopolita*, Kant defende que o objetivo da história humana é o pleno desenvolvimento da liberdade e a criação de um Estado Cosmopolita que garanta a todos os indivíduos a prática da liberdade em todos os âmbitos de sua vida pública e privada. Enquanto partícipes deste projeto histórico, o que de melhor o homem pode fazer é buscar sua liberdade moral enquanto indivíduo e buscar a superação do estado de menoridade<sup>32</sup>. Esta liberdade moral só pode existir a partir do momento em que a subjetividade do homem é marcada pelo eterno conflito entre a moral racional e a natureza

---

<sup>32</sup> Em seu Ensaio “*O que é Iluminismo?*”, publicado em 1784, Kant responde que o Iluminismo teria como objetivo libertar o homem da menoridade através da razão. O estado de menoridade é tido como o momento em que as decisões tomadas pelo indivíduo estão a sombra de uma autoridade que lhe é externa, tal como a autoridade da religião que coage o homem através do medo, mas também da autoridade do Estado que coage o homem através da lei. Através da razão o homem é capaz de atingir sua autonomia enquanto sujeito racional, tornando-se moralmente livre e agindo somente pelo seu julgamento interior (ZAMMITO, 2002).

humana. O desenvolvimento da razão, na medida em que eleva a capacidade moral de discernimento do homem, aprofunda a tensão com a natureza humana, sujeita a toda sorte de paixões. Esta tensão é incômoda ao homem, mas é fundamental à liberdade porque somente quando o homem se deixa guiar pela sua moral, e não pelas necessidades de sua natureza humana, é possível ser radicalmente livre.

De acordo com Chauí (1974), na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a razão não é constituída apenas por uma dimensão teórica que busca conhecer, mas também por uma dimensão prática que determina seu objeto mediante a ação. Nesse sentido, a razão cria o mundo moral na dimensão prática da vida humana em sua busca pelo desenvolvimento da liberdade.

[...] Na *Crítica da Razão Prática*, Kant demonstra que a lei moral provém da ideia de liberdade e que, portanto, a razão *pura* é por si mesmo *prática*, no sentido de que a ideia racional de liberdade determina por si mesma a vida moral e com isso demonstra sua própria realidade. Em suma, o incondicionado e absoluto (inatingível pela razão no terreno do conhecimento) seria alcançado verdadeiramente na esfera da moralidade; a liberdade seria a coisa-em-si, almejada pela razão. Nesse sentido, a razão prática tem primazia sobre a razão pura [...] (CHAUÍ, 1974, p. 15)

Apesar da filosofia moral de Kant ter sido muito influente em sua época, ela não conseguiu corresponder às expectativas de reconciliação almejada por sua geração marcada pelo movimento romântico. Para Kant, a tensão existente entre homem e a natureza cumpriria importante papel no desenvolvimento da história uma vez que o homem só poderia agir de forma livre, pautando-se apenas em seus princípios morais, a partir do momento em que a ruptura entre a moral e as necessidades da natureza humana fosse mantida. Caso contrário, o homem não estaria agindo livremente, mas apenas por seu condicionamento animal.

A dialética da *Crítica da Razão Prática* estabelece que o sumo bem é o sujeito completo e absoluto da “razão pura prática”. O sumo bem, definido como o acordo entre a felicidade e a virtude, contém uma antinomia: por um lado, o desejo de felicidade deve ser a causa motora para a máxima da virtude, o que é impossível, conforme demonstra a “Analítica” da razão prática; por outro lado, a máxima da virtude deve ser a causa eficiente da felicidade, o que também é impossível porque no mundo reina uma conexão de causas e efeitos, que não se conforma com as intenções morais da vontade. A solução só pode ser encontrada admitindo-se a primazia da razão prática, mediante a fé moral na imortalidade da alma e a existência de Deus, que ressurgem assim, no sistema kantiano, como postulados da “razão pura prática”. A fé moral na imortalidade da alma é necessária para que se conceba uma vida supersensível na qual a virtude possa receber seu prêmio.

A existência de Deus, por outro lado, é necessária enquanto afirma um ser cuja vontade e cujo intelecto criam um mundo no qual não há abismo algum entre o real e o ideal, entre o que é e o que deve ser. (CHAUI, 1974, p. 16)

De acordo com Taylor (2014), como Kant não conseguiu criar uma filosofia capaz de corresponder à expectativa de sua geração de reconciliar a liberdade propiciada pela razão com a integridade humana, muitos acabaram sendo duplamente influenciados tanto pela radicalidade da liberdade moral kantiana quanto pela Teoria Expressivista de Herder. Taylor (2014) diz que a Revolução Francesa havia despertado o entusiasmo desta geração do final do século XVIII com a esperança de uma sociedade edificada sobre os ideais de liberdade e expressão. Logo, mais do que mudanças políticas, esta geração também estava em busca de transformação espiritual. Mesmo o período do Terror e o desdobramento sangrento da Revolução Francesa não teriam desanimado a busca da união integral da liberdade radical e da expressão integral por esta geração.

Kant e sua filosofia transcendental também foram influenciados pelo espírito desta época, que estava marcado pela busca da união entre liberdade moral e expressão. Zammito (2002) acredita que as críticas de Herder à obra de Kant, que seguiam a esteira dos anseios por integridade desta geração, levaram-no a dedicar a terceira crítica a abordagem da questão do juízo estético que, de acordo com Kant, seria resultado dos juízos puramente factuais com os juízos puramente morais.

Na sua discussão sobre o belo, Kant parece ter passado de uma visão da beleza como fundada no jogo puro e simples das nossas faculdades de intuição e entendimento, para uma visão que vê o objeto belo como uma representação obscura e necessariamente fragmentária de uma realidade mais elevada que não pode ser plenamente apresentada na experiência. (TAYLOR, 2014, p. 56)

Os filósofos procuraram ajustar os polos entre a teoria expressivista e a liberdade radical kantiana, bem como superar a ruptura posta por Kant de diferentes maneiras. Uma delas foi, seguindo o exemplo da Filosofia da História Iluminista, representar esta ruptura e o processo de reconciliação de forma histórica, buscando assim reunir o que existia de mais elevado tanto na vida antiga com a vida moderna. Por exemplo, a Grécia foi um momento de mais perfeita união entre o homem, a natureza e a expressão artística, mas essa sociedade teve como morrer como condição para se desenvolver a razão.

## 4.2 Fichte e o fim da natureza

De acordo com Filho (1980), a busca pela liberdade foi mais do que um interesse teórico de Fichte, foi também uma busca pessoal que direcionou sua vida privada. Desde muito cedo identificou-se com uma frase de Lessing que dizia: “Ser livre não é nada, tornar-se livre, eis o céu”. Desta forma, a liberdade propiciada pela teoria moral de Kant surtiu sobre Fichte um grande efeito. Fichte abraçou a ideia de que somente através da moral racional seria possível alcançar a mais plena liberdade.

Entretanto, como apontamos, o pensamento de Kant trazia consigo a completa falta de esperança quanto a possibilidade de reconciliação com a integridade humana perdida, na medida em que a saga humana em busca da liberdade seria eternamente marcada pela tensão existente entre a razão e a necessidade. Fichte, assim como os outros de sua geração não pôde se contentar com esta eterna separação, de forma que seu objetivo enquanto seguidor de Kant, foi tentar completar o sistema kantiano propondo solucionar suas dualidades. Fichte procurou resolver a duplicidade kantiana eliminando-a a partir da anulação da coisa-em-si do objeto externo, cuja origem seria o próprio sujeito (LUKACS, 1976).

De acordo com Filho (1980), é importante frisar que o sujeito postulado por Fichte não corresponde ao sujeito individual ou, tampouco, a um sujeito cósmico. O sujeito fichteano trata-se de um sujeito universal, assim como em Kant, este sujeito é um sujeito moral e racional. Este sujeito universal seria capaz de abarcar o objeto na medida em que Fichte defendeu que não existiria a coisa-em-si no mundo exterior. O mundo exterior seria apenas condição necessária para que o sujeito pudesse vivenciar o drama moral que o conduziria a liberdade almejada. Portanto, o sujeito em Fichte é ao mesmo tempo sujeito e objeto. Ou seja, a teoria da Egoidade em Fichte traz um Eu que corresponde à uma consciência transcendental que postula um não-Eu que, por sua vez, corresponde a todo o mundo exterior que é posto como elemento necessário da edificação da liberdade.

Como Fichte aceitou a Filosofia Moral de Kant, ele manteve em seu sistema que a tensão existente entre o homem e natureza seriam fundamentais para que se alcançasse a liberdade. De acordo com Filho (1980), Fichte diz que o Eu determina o não-Eu através de um esforço constante. Este esforço não pode desaparecer, por isso trata-se de um esforço permanente, caso contrário desapareceria toda a contradição necessária ao drama da liberdade. O Eu só pode ser infinito na medida em que esta contradição e busca de superação do não-Eu permanece.

Esta posição do conflito permanente revela a ligação de Fichte com Kant, que postulou a existência de uma incongruência eterna entre a subjetividade humana e a natureza. Para Fichte, esta sensação de esforço de superação do não-Eu é fundamental para que se crie uma sensação de limite, pois somente o limite pode ser ultrapassado. Esta limitação é o que proporciona ao eu o desenvolvimento da consciência.

Mas, de acordo com Taylor (2014), apesar de Fichte basear-se no sujeito moral kantiano, em Fichte é fundamental que os desejos e as inclinações naturais do ser humano estejam de acordo com os desejos postulados pela liberdade moral como condição para que tanto a liberdade moral quanto a unidade expressiva da natureza sejam alcançadas. Para Fichte, uma vez que o ser humano faz parte de uma ordem mais ampla da natureza é necessário que todos os desejos e inclinações estejam voltados para objetivos espirituais. E este processo de espiritualização deve pressupor a comunhão com a natureza, a fim de que a busca espiritual não implique a ruptura com a natureza.

De acordo com Lukács (1976), Kant não aceitou a filosofia de Fichte como uma continuação ao seu sistema. Para Kant, a filosofia de Fichte tratava-se de uma filosofia completamente diferente da sua, já que ela negava a incognoscibilidade da coisa-em-si e buscava superar esta limitação da filosofia kantiana inserindo problemas de conteúdo na lógica transcendental.

A busca da cognoscibilidade da coisa-em-si é o que acaba levando Fichte para o caminho do total agnosticismo, já que uma vez que o mundo externo é criado pelo Eu nada pode existir fora deste mundo (LUKÁCS, 1976). Para Lukács (1976), o principal problema da filosofia de Fichte é que ao postular um não-Eu que o Eu anseia superar, a resolução deste dilema só poderia se dar a partir da anulação do próprio sujeito, de forma que o pensamento de Fichte conteria um problema lógico que não poderia ser ignorado e não poderia ser aceito.

Em todo caso, apesar da fragilidade da filosofia de Fichte, ela representou um passo importante para o desenvolvimento da dialética que foi imprescindível para Schelling e posteriormente para Hegel. Se em Kant o movimento dialético estaria ligado à uma força que é exterior à subjetividade, em Fichte ela aparece como uma relação de contradições dentro da unidade.

Desde seu período em Frankfurt, Hegel já vinha tecendo críticas aos aspectos morais e ao conjunto sistemático da teoria fichteana (LUKÁCS, 1976). Entretanto, Lukács (1976) nos diz que ainda que Hegel apontasse problemas na teoria de Fichte, ele sempre reconheceu que esta teoria apresentava avanços incontestáveis ao pensamento de sua época, precisamente por sua dialética. Nas obras *Lógica e Enciclopédia*, Hegel critica a pretensão do

Eu fichteano de dissolver o dualismo kantiano entre a consciência e a coisa em si, mesmo não sendo capaz de cumprir com esta pretensão. Para Hegel, a unidade entre sujeito e objeto, entre o Eu e a natureza no pensamento do Fichte acaba resultando em uma rígida duplicidade (LUKÁCS, 1976).

### 4.3 Schelling: singularidade ontológica entre o homem e natureza

De acordo com Filho (1979), Schelling conheceu Fichte em 1798 quando se tornou professor da Faculdade de Jena. A obra de Fichte o impressionou muito. Entretanto, apesar deste interesse inicial, Schelling logo passou a questionar o papel da natureza como apenas uma resistência oposta à infinita atividade do Eu. Schelling não aceitou a natureza como apenas um produto do Eu, para ele a natureza era algo externo à consciência.

De acordo com Lukács (1976), Schelling se apropriou da dialética fichteana do Eu transformando-a em “um elemento *objetivo* da estrutura do mundo” na busca de convertê-la em uma forma de conhecer o mundo objetivamente. Diferente de Kant, em que as contradições se limitavam à uma questão metafísica, para Schelling as contradições dialéticas são contradições objetivas que ocorrem no mundo real.

Para Schelling os objetos são detentores de conteúdo, assim como os homens e, tanto o mundo externo quanto o homem, seriam expressões da Subjetividade Absoluta que põe o mundo. A diferença entre o subjetivo e o mundo da natureza reside no fato de que, diferente do homem que foi capaz de desenvolver sua vida subjetiva, a natureza consiste na expressão inconsciente do Espírito que põe o mundo. Esta natureza também tem a capacidade de realizar a vida subjetiva e seria esta capacidade de desenvolver a subjetividade a explicação das mais variadas formas de vida existentes na natureza em diferentes estágios de complexidade. Porém, apesar da natureza aparecer como produto inconsciente em Schelling, ela também tem a tendência para realizar a vida subjetiva. Seria esta tendência que explicaria a articulação da natureza em níveis variados, incluindo a existência de objetos inanimados que ao longo do tempo desenvolvem-se até chegar à natureza orgânica.

Essa propensão interior explica a articulação da natureza em diferentes níveis, partindo do nível mais baixo da existência inanimada no tempo e no espaço, passando por leis mecânicas e ligações químicas, até chegar ao ápice da natureza orgânica. Por que a vida manifesta a subjetividade no mundo objetivo, ela nos mostra a natureza que é também teleológica, direcionada para seus próprios fins. Ela, portanto, realiza num só nível a harmonia entre necessidade e liberdade. (TAYLOR, 2014, p. 65)

Assim como a subjetividade da natureza está em busca do desenvolvimento de sua consciência de forma cada vez mais plena, assim também a consciência plena almeja se reunir com a natureza da qual ela precisou separar-se como condição para o seu desenvolvimento. Para que o homem fosse capaz de desenvolver sua consciência foi necessário o desenvolvimento de sua capacidade racional, logo a ruptura entre o homem e natureza foi necessária gerando dualidades. Não obstante, o desejo do homem é retornar à natureza da qual ele teve que se separar, daí a constante insatisfação do homem com esta situação de ruptura. No entanto, esta dualidade é apenas aparente uma vez que ontologicamente homem e natureza são oriundos de uma mesma unidade, já que ambos são expressões do Absoluto.

A arte seria o momento de reintegração da essência humana com sua natureza inconsciente. Schelling havia sido inspirado pela Filosofia de Schiller no desenvolvimento desta proposição. Para Schiller é através da beleza que a união entre ser humano e natureza é concretizada, já que através do belo, forma e conteúdo se unem de maneira indissociável (TAYLOR, 2014). A diferença é que em Schelling o sentido da estética enquanto lugar da unidade recuperada entre liberdade e necessidade recebe fundamento ontológico. Na arte encontram-se consciente e inconsciente. Para Schelling, a inspiração provém da natureza inconsciente que existe em nós e permite alcançar a harmonia uma vez que através da obra de arte o homem entraria em contato com sua natureza inconsciente e adormecida. A intuição intelectual seria o caminho que tornaria possível trazer à superfície a natureza inconsciente do homem e uni-la ao homem racional, aquele que despertou para a razão (FILHO, 1979).

Para Schelling, a obra de arte seria a verdadeira filosofia porque nela se manifestam a natureza e a história. Na filosofia a inteligência é abstrata e limitada diante de sua busca por expressar uma potencialidade infinita, enquanto na obra de arte a inteligência consegue se realizar completamente porque ela está livre da abstração (FILHO, 1979). A obra de arte deveria ser encarada como um organismo vivo, uma vez que o seu sentido só tem fundamento dentro do todo e o todo, por sua vez, tem fundamento em si mesmo.

De acordo com Taylor (2014), essa visão de Schelling foi capaz de dar dimensão filosófica ao problema dos românticos e também de conseguir dar uma resposta à ruptura kantiana, uma vez que a liberdade moral passava a se ver expressa na totalidade da natureza e se ver reunida com ela através da arte. Os românticos estavam em busca de uma filosofia que compreendesse a natureza como externa ao homem e foi isso que eles encontraram em Schelling. O foco da filosofia de Schelling estava na natureza, ao contrário de Fichte que não levava em conta a natureza em seu sistema. A filosofia de Schelling teve relevância também

para as ciências de sua época, na medida em que propunha a na análise da natureza como um todo unificado.

[...] Schelling acreditava que o objetivo fundamental das ciências fosse a interpretação da natureza como um todo unificado, vindo no conceito de força o fator que poderia conduzir àquela unificação. Nesse sentido, tentou mostrar como todos os fenômenos mecânicos, químicos, elétricos e biológicos constituiriam manifestações de uma mesma força, que definiu como atividade pura. A natureza seria, assim, uma infinita auto atividade jamais exaurida. [...] (FILHO, 1979, p. 18)

Apesar da natureza só poder ser compreendida no todo, ela tenderia a dispersão, assim como em Fichte, de forma que haveria um constante esforço em manter a unidade, o que levaria à uma relação dialética. “Todo o processo da realidade se cumpriria segundo um sistema dialético de oposições que, depois de sintetizadas, engendrariam novas contradições, e assim sucessivamente” (FILHO, 1979, p. 19).

A partir da valorização da natureza, Schelling transitou coerentemente através da ideia de desenvolvimento dialético, até chegar, a uma concepção mais ampla, que denominou *Sistema de Idealismo Transcendental*. Esse era o título de uma obra escrita em 1800 e que foi o marco inicial de uma segunda fase de seu pensamento. Nessa obra, Schelling expõe, na parte teórica, o desdobramento da consciência absoluta em suas relações com a dialética da filosofia da natureza: na prática apresenta ideias sobre o desenvolvimento da consciência no curso da história. (FILHO, 1979, p 16)

Schelling inspirou Hegel tanto ao considerar o Absoluto enquanto sujeito, quanto através de sua dialética, oriunda da eterna dispersão e reunião da natureza. Hegel, porém, não aceitou um sujeito Absoluto que não fosse ele mesmo um sujeito dialético, portanto, posteriormente Hegel irá empregar esta dialética oriunda de Schelling ao próprio sujeito Absoluto no processo de desenvolvimento da consciência de si (LUKACS, 1976).

Ainda que a natureza apareça apenas no horizonte do sistema de Hegel, é preciso salientar que a preocupação que Hegel teve com a natureza é oriunda de sua relação com Schelling e que, de acordo com Beiser (1994), a Filosofia da Natureza de Hegel possui fundamentos que são importantes para todo seu Sistema Filosófico. Para Lukács (1976), esta influência de Schelling foi importante para que posteriormente Hegel desenvolvesse a contraposição entre o Eu e a natureza como faces de uma mesma unidade. Mas para Beiser (1994), todo o pensamento Hegel estaria ligado à sua concepção de natureza orgânica, assim como sua dialética, que estava pautada na ideia de diferenças dentro de uma identidade, seria

tributária de sua concepção naturalista que defende que toda a natureza é parte de um único organismo.

#### 4.4 Hegel a superação da Razão Absoluta de Schelling

De acordo com Lukács (1976), apesar da influência de Schelling em sua Filosofia da Natureza, Hegel sempre manteve uma postura bastante crítica em relação à visão mística de Schelling quanto ao irracionalismo do Movimento Romântico. Estas críticas não o impediram de reconhecer os méritos de Schelling por sua contribuição à dialética. Mas, apesar de reconhecer seus méritos, Hegel não poderia concordar com uma Razão Absoluta que fosse completamente livre de qualquer contradição (LUKACS, 1976). A Razão para Hegel seria uma relação entre identidade e diferenças produzidas dentro da própria identidade, e não apenas identidade como aparece em Schelling com a Razão Absoluta.

[...] temos visto que em Schelling se trata da unidade simples das contradições, unidade na qual se dissolve toda contradição, enquanto que na identidade hegeliana dos contrários é a identidade da identidade e a não-identidade. De acordo com isso, as contradições não se dissolvem na unidade, nem os momentos e as partes no absoluto, mas sim que se superam no conhecido tríplice sentido da dialética hegeliana, a saber, que se aniquilam, se preservam ou assumem e se põe a um nível superior. (LUKACS, 1976, p. 423, tradução nossa)<sup>33</sup>

Enquanto Schelling defende a Arte e a Religião como sendo as formas mais adequadas de conhecimento, Hegel defende a filosofia como a forma mais elevada de conhecimento do Absoluto. Ambos negam a incognoscibilidade da coisa-em-si, mas discordam quanto ao método. Schelling defende a intuição intelectual como método de conhecimento, o que Hegel considera irracional. Para Hegel o conhecimento se dá através do desenvolvimento histórico da capacidade racional. Para Lukács, a irracionalidade do método de Schelling é sua fraqueza, uma vez que ela acaba por se revelar insuficiente na compreensão das complexidades do mundo real e da sociedade moderna.

---

<sup>33</sup> [...] hemos visto que en Schelling se trata de la unidad simple de las contradicciones, unidad en la cual se disuelve toda contradictoriedad, mientras que la identidad hegeliana de los contrarios es la identidad de la identidad y la no-identidad. De acuerdo con esto, las contradicciones no se disuelven en la unidad, ni los momentos y las partes en lo absoluto, sino que se superan en el conocido triple sentido de la dialéctica hegeliana, a saber, que se aniquilan, se preservan o asumen y se ponen a un nivel superior.]

Temos indicado que Hegel tem dado uma grande importância ao momento da assunção ou preservação na superação dialética das contradições. Esta tendência se manifesta também quando se estuda o problema da parte e do todo. Pois também neste ponto aparece a compreensão e a sensibilidade hegelianas ante as investigações especiais das ciências particulares. Sua dialética não pretende as destruir, nem tampouco levantar uma filosofia completamente separada dela, mas englobar seu sentido real, mas sim, inseri-lo na conexão total da filosofia do conhecimento. (LUKACS, 1976, p 415, tradução nossa)<sup>34</sup>

A ideia de gênio<sup>35</sup>, defendida tanto por Schelling quanto pelos românticos, também não parecia sensata a Hegel. Em seu sistema Hegel defende que o desenvolvimento da consciência-de-si é algo que deve alcançar a todos os seres humanos (HEGEL, 1974). Não faz sentido que o conhecimento deste Espírito fique restrito à apenas algumas pessoas dotadas de uma intuição intelectual especial, uma vez que o Espírito se utiliza de todos os seres racionais como veículos finitos de sua corporificação.

Assim como Schelling, Hegel acredita que a realidade só pode ser compreendida finalisticamente. No prefácio da Fenomenologia do Espírito, Hegel diz que quando uma obra se opõe a uma outra e pretende ser o início de um novo pensamento, ela estaria equivocada. Assim como quando a flor desabrocha ela refuta o botão e quando o fruto nasce ele refuta a flor, não obstante a flor se explica por meio do fruto, assim como o broto se explica por meio da flor. Logo, as coisas encontram sentido em seu resultado, em seus termos finalísticos. E o final engloba todo o processo de negação e superação necessário para se alcançar o término.

Onde se poderia exprimir melhor o cerne de um escrito filosófico do que nos seus fins e resultados, e onde poderiam estes ser melhor conhecidos do que na diversidade com o que a época atual produz na mesma esfera? Se, porém, semelhante tarefa pretende ser mais do que o começo do conhecimento ou ser o conhecimento efetivo, deve, na verdade, contar-se no número daquelas invenções que servem para girar em torno da coisa mesma e para conciliar a aparência da seriedade e do esforço com sua efetiva carência. Com efeito, a coisa\* não se consuma no seu *fim*, mas na sua *atuação*, e o todo *efetivo* não é o *resultado*, a não ser juntamente com o seu *devenir*. O fim para si é o universal sem vida, assim como a tendência é o puro impulso que ainda carece de sua realidade efetiva; e o resultado nu é o cadáver que a tendência deixou atrás de si. [...] (HEGEL, 1974, p. 12)

---

<sup>34</sup> [Hemos indicado ya que Hegel ha dado una gran importancia al momento de la asunción o preservación en la superación dialéctica de las contradicciones. Esta tendencia se manifiesta también cuando estudia el problema de la parte y el todo. Pues también en este punto aparece la comprensión y la sensibilidad hegelianas ante las investigaciones especiales de las ciencias particulares. Su dialéctica no pretende destruirlas, ni tampoco levantar una filosofía completamente separada de ellas, sino sumir más bien su sentido real para insértalo en la total conexión del saber.]

<sup>35</sup> Verificar o item 3.2

O termo *coisa* neste contexto, provém da palavra *die Sache*. De acordo com Vaz (1974), a palavra *Die Sache* pretende expressar a ideia de que a coisa engloba o seu devir. Esta noção de que a coisa estaria englobando o seu devir dialoga com a Teoria da Monadologia de Leibniz, como também com a Teoria da Expressão de Herder. Para Hegel, a coisa só pode ser compreendida teleologicamente e este fim já estaria contido em seu interior como uma força em potencial a ser desenvolvida. De acordo com Vaz (1974), esta concepção do fim estar contido no próprio conceito, marca o começo da separação entre Hegel e Schelling.

É justamente por considerar que a compreensão da coisa é teleológica que Hegel não concorda com a forma como Schelling concebe o sujeito Absoluto, como algo que está dado desde sempre. Para Hegel, o Absoluto se revela na medida que ele desenvolve a consciência de si mesmo, logo até mesmo o Absoluto enquanto sujeito contém contradições dentro de sua identidade.

A substância vivente é também o ser que na verdade é *sujeito* ou, o que dá no mesmo, é verdadeiramente efetivo somente na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesma, ou é a mediação consigo mesma do tornar-se outra. Como sujeito, ela é pura simples negatividade e, justamente por isso, é a cisão do simples ou a duplicação que se opõe que é novamente a negação dessa diversidade indiferente e do seu oposto. O verdadeiro é unicamente essa diversidade que se *reinstaura* ou a reflexão em si mesmo no ser-outro. Não é uma unidade *original* enquanto tal, ou *imediata* enquanto tal. É o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como seu alvo, tem esse fim como princípio e é efetivo somente por meio da sua realização e do seu fim. (HEGEL, 1974, p. 19)<sup>36</sup>

Quando Hegel (1974) critica a filosofia de Schelling dizendo que se trata de uma noite em que todas as vacas são pardas, sua crítica se volta a forma de proceder do sistema de Schelling, onde tudo é considerado como identidade dentro do Absoluto. A razão é considerada uma razão absoluta que não conhece contradição. Hegel não pode aceitar uma razão absoluta, uma vez que em Hegel a razão se desenvolve a partir da dialética onde a negatividade cumpre importante papel. Portanto, a substância não pode ser considerada como identidade rígida, a substância é movimento do pôr-se-a-si-mesma através da negatividade (VAZ, 1974).

---

<sup>36</sup> Vaz esclarece que a palavra “*em si*” advém da palavra *Ansich*, que significa a determinação abstrata da vida de Deus.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é, apenas no fim (HEGEL, 1974, p. 19)

Hegel considera a ciência como uma escada que tem como dever levar o indivíduo a alcançar o ponto em que ele possa reconhecer a si mesmo porque é esse o objetivo da ciência, colaborar para que o indivíduo alcance a consciência-de-si. O indivíduo é forma absoluta e certeza *imediata* de si mesmo, ou seja, é ser incondicionado e, portanto, a ciência precisa ajudar o homem, mas por ser incondicionado, o homem é livre para conhecer da forma que lhe aprouver. Por isso existem diversas formas de compreender a realidade, mesmo porque a razão só pode se desenvolver no processo histórico. Ela não existe desde sempre, ela é fruto do processo dialético. Desta forma, as partes têm a sua própria maneira de se compreender. Entretanto, apesar das particularidades como cada um caminha rumo ao desenvolvimento da consciência-de-si, é preciso analisar a história universal porque as partes são fragmentos de uma totalidade que almeja tornar-se consciente-de-si através do desenvolvimento da razão.

#### **4.5 Filosofia da História em Hegel**

De acordo com Lukács (1976), a importância da filosofia kantiana para o pensamento do jovem Hegel se dá na medida em que as preocupações de Hegel estão voltadas para a sociedade, porém a partir de uma perspectiva moral. Neste sentido, o pensamento de Kant será importante para Hegel ainda que Kant analise a moral a partir do ponto de vista do indivíduo. Mesmo no jovem Hegel a subjetividade é produto de uma questão coletiva e social e que esta forma de conceber o indivíduo em relação com a sociedade guarda estreitas relações com Herder que foi “o primeiro ilustrado alemão que propôs a questão da prática social coletiva” (LUKÁCS, 1976, p. 39)

De acordo com Taylor (2014, p. 94), Hegel elaborou uma interpretação da história “como desdobramento necessário de um certo destino humano”, ou seja, uma interpretação da história com uma nova interpretação da Providência. De acordo com Taylor (2014), a ideia de uma Providência movendo a história costumava ser uma visão otimista onde a mão de Deus conduziria a história de forma harmônica. Em Hegel a história se move para atingir um propósito, contudo muitas vezes o movimento da história envolve conflito e ruptura, de forma

que a história move-se tentando superar as rupturas causadas por ela mesma (BEISER, 1993; TAYLOR, 2014).

Taylor (2014) nos diz que para Hegel é a busca da consciência de si que leva o indivíduo a se distinguir de sua tribo ou comunidade. Este senso de individualidade, por sua vez, coloca o indivíduo em conflito com o grupo. Para ser livre, o ser humano deve ser seu próprio senhor e não estar subordinado a algo que lhe seja externo. Contudo, o ser humano precisa desta ajuda externa. Logo, a liberdade integral não pode ser atingida por um indivíduo sozinho, ela precisa ser compartilhada por uma sociedade e cultura que a alimente e desenvolva instituições que a garantam e a protejam dos interesses individuais.

Assim como o indivíduo faz parte de uma sociedade e necessita desta sociedade em seu processo de busca pela liberdade, assim também a sua cultura está inserida em um conjunto mais amplo, o da humanidade e o da totalidade da natureza, onde o contato com a alteridade é ao mesmo tempo empecilho e meio na busca da liberdade (TAYLOR, 2014).

De acordo com Taylor (2014), existe ainda uma outra oposição apontada por Hegel, a oposição entre os espíritos finitos e a sua participação na vida infinita. O mundo é posto por estas oposições. As oposições entre indivíduo e sociedade, entre espírito finito e espírito infinito, entre natureza e liberdade. A busca da filosofia é superar estas oposições sem, contudo, abrir mão do fruto desta oposição que é o desenvolvimento da racionalidade e da liberdade. É preciso reter o fruto alcançado com a avanço da racionalidade e ainda assim caminhar no sentido de conquistar aquilo que almeja o ser humano: o retorno da unidade com a natureza, a sociedade e o divino.

Esta forma de Hegel conceber a história pode lembrar muito a história em Kant, mas elas possuem uma diferença central. Em Kant, a história é movida por uma força que lhe é externa e incognoscível, enquanto para Hegel a história é movida pelas contradições criadas em seu próprio interior. Exatamente por isso, a superação das oposições só pode ser alcançada pela filosofia através movimento dialético. De acordo com Chierighin (1998), para Hegel em sua fase madura o modelo básico do espírito infinito é propiciado pelo sujeito. A visão de sujeito de Hegel é construída com base na teoria expressivista de Herder. Quando Hegel aborda o espírito infinito, este espírito infinito se associa a ideia cristã de Deus. Contudo, diferente do Deus cristão, que é o criador de todas as coisas que existem, Hegel não pode conceber um sujeito cósmico que pudesse existir antes de sua criação. Antes, ambos estão associados, criação e espírito são interdependentes e tudo o que existe é expressão deste sujeito cósmico. Logo, o ser humano deixa de ser concebido por Hegel como um animal

capaz de se dissociar de sua capacidade racional conforme acontecia com o sujeito universal de Kant.

Para Hegel, o ser humano é uma totalidade onde seus desejos e sua consciência são expressões de sua subjetividade. Contudo, esta consciência não apenas é contínua com a vida, como ela também nega a vida, por que a clareza e autossuficiência do pensamento racional só é possível se separando-se da natureza e colocando o homem em desacordo consigo mesmo (TAYLOR, 2014). Existem graus diferentes de entender o Espírito porque a racionalidade não é algo que o ser humano possui desde sempre, mas é algo adquirido. Realizar o potencial da vida consciente requer esforço para formar uma cultura capaz de atender as demandas da racionalidade e da liberdade (BERLIM, 2009).

O sujeito racional só pode existir através de sua corporificação, contudo esta corporificação o arrasta para as inclinações naturais. Logo, a razão luta contra os problemas desta corporificação sem a qual ela não poderia viver. De acordo com Taylor (2014), para Hegel o sujeito racional, não possui apenas as demandas de sua corporificação, ele também possui a tendência de buscar a racionalidade e a liberdade, por que ele também é um ser teleológico.

Apesar da necessidade de separar-se para que fosse possível desenvolver sua capacidade racional, a história humana não termina em divisão já que esta oposição não é eterna, como pressupõe Kant (CHIERIGHIN, 1998). A natureza consegue superar seu estado bruto através da razão. Esta razão coloca a consciência em conflito com os impulsos da natureza e luta para controlar esses impulsos. Contudo, com o tempo a própria razão revela à consciência que este conflito com a natureza faz parte de um plano racional e que a divisão é necessária para preparar o ser humano para uma união mais elevada (TAYLOR, 2014). Ao compreender isso, o ser humano já não se sente em oposição à natureza, mas se reconhece enquanto parte de um plano maior que abrange a natureza e o homem em um único propósito (BERLIN, 2009). Hegel começa a ser delinear uma solução ao problema dos românticos.

Taylor (2014) nos aclara que Hegel reconhece que nem todas as funções fisiológicas do ser humano são expressivas, por exemplo, a digestão é apenas função vital e não uma expressão cultural. Mas, com o Espírito Absoluto não é assim. O universo enquanto corporificação do Espírito é a totalidade de suas funções vitais, bem como a expressão da manifestação de Deus. E “é essa coincidência perfeita de vida e expressão de Deus é o que o distingue enquanto espírito infinito de nós enquanto espíritos finitos.” (TAYLOR, 2014, p. 114). A liberdade é indispensável à consciência de si.

De acordo com Chierighin (1998), assim como Kant e Fichte, Hegel opõe sujeito e objeto. É por isso que para Fichte o Eu põe o não-Eu, por que essa é a condição para o desenvolvimento da consciência. A consciência necessita desta separação, pois ela só pode ocorrer em oposição a algo que lhe seja exterior, por algo que seja diferente do que ele é. Como a consciência necessita de oposição, ela necessita de algo que esteja fora dela, logo, a consciência só é possível em coisas que são finitas porque somente o finito é capaz de possuir oposição. É por isso que o espírito cósmico necessita de espíritos que sejam finitos. Um espírito cósmico infinito, consciente de si mesmo seria algo impossível, uma vez que sendo infinito ele englobaria a tudo, não conhecendo oposição.

Por conseguinte, o *Geist*<sup>37</sup> deve ter como veículo o espírito finito. Esse é o único tipo de veículo que ele pode ter. Além do mais, não pode haver só um veículo desse tipo. Por que o *Geist* não pode ser confinado a um lugar e a um tempo particular de qualquer espírito finito singular. Ele tem de compensar a sua necessária localização, digamos, vivendo mediante muitos espíritos finitos. (TAYLOR, 2014, p. 116)

O sujeito infinito precisa ser corporificado em seres vivos porque apenas estes são capazes de atividades expressivas. Portanto, para o sujeito infinito o universo deve conter animais racionais, ou seja, os humanos. É importante também que exista uma multiplicidade de seres vivos finitos, bem como a natureza inanimada, pois os seres vivos necessitam do intercâmbio com outras espécies, em virtude desta constante necessidade de contato com a exterioridade para o desenvolvimento da consciência de si (VAZ, 1974).

Assim como existe uma hierarquia de formas de vida neste universo, existem também culturas mais e menos desenvolvidas que sucedem umas às outras no tempo e no espaço e servem como veículos do Espírito Infinito em sua busca da consciência de si. De acordo com Taylor (2014), quando o Espírito chegar a consciência de si, isso implicará que o próprio ser humano alcance a autoconsciência e a plena liberdade. A autoconsciência significará para os seres humanos reconhecer-se enquanto veículo finito de um projeto que se desenrola na história. Significará sair da nossa própria identidade para nos reconhecermos enquanto parte deste espírito universal e enquanto seres históricos.

A liberdade do Espírito Infinito não é incompatível com a estrutura das coisas porque para Hegel a subjetividade do Espírito é a razão. A racionalidade desta subjetividade não se trata de uma limitação de sua liberdade, mas ao contrário, é o que o torna radicalmente livre de forma ilimitada. Hegel acredita que através de seu sistema é possível comprovar que

---

<sup>37</sup> Expressão inglesa utilizada por Taylor que corresponde à Espírito Absoluto.

o mundo é posto pelo Espírito porque somente através da dialética seria possível conhecer a realidade já que todas as coisas no mundo guardam contradições. Por serem contraditórias as coisas não poderiam existir por si mesmas, mas apenas como parte de uma realidade maior (BERLIN, 2009; TAYLOR, 2014).

A história tem papel central na filosofia do Hegel, uma vez que este é o domínio principal do Espírito e a liberdade só pode se realizar historicamente. A Filosofia da História de Hegel teria sido muito influente na década de 1820, o que acabou colaborando para defini-lo como um filósofo do historicismo (BEISER, 1993). Hegel foi o primeiro pensador a historicizar a razão e introduzi-la no desenvolvimento da própria filosofia. Isso não quer dizer que Hegel tenha sido o fundador do historicismo, mas para Beiser (1993) ele foi um importante transmissor desta noção de que tudo tem uma história, os homens, as culturas e a natureza. Logo, tudo tem seu período de nascimento, sua infância, maturidade e declínio.

De acordo com Beiser (1993), outros pensadores já haviam defendido esta idéia, tais como Lessing, Kant, Schelling e Herder. Hegel foi, inclusive, um importante opositor do historicismo romântico e do relativismo histórico, que focava-se no particular negando o universal. A teoria de Hegel, foca-se no elemento universal. É somente em seus termos finalísticos que se pode compreender a totalidade.

Para Beiser (1993), a Filosofia da História de Hegel nada mais é do que uma aplicação do Idealismo Absoluto à história em si mesma. Hegel quer dizer que a história se conforma às leis, ou que tudo dentro dela age de acordo com a necessidade. Assim, Hegel identifica a forma da razão com a necessidade, já que as leis que regem o mundo não apenas mecânicas, elas são, antes de mais nada, leis teleológicas que partem das necessidades do Espírito.

Enfatizando a importância da explanação teleológica na história, Hegel não pretende excluir a explanação mecânica. Ele considera que a explanação mecânica é perfeitamente válida para todas as partes contidas no todo; mas é inadequada a partir do ponto de vista em si mesmo (BEISER, 1993 p. 265, tradução nossa)<sup>38</sup>

Hegel (1974) divide a história do mundo em três grandes épocas, que correspondem à três grandes fases do desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. Na época oriental apenas uma pessoa era livre, o déspota. Durante a Antiguidade, a liberdade era para algumas

---

<sup>38</sup> [In stressing the importance of teleological explanation in history, Hegel does not mean to exclude mechanical explanation. He thinks that mechanical explanation is perfectly valid of all parts within a whole; but it is inadequate from the standpoint of the whole itself]

poucas pessoas, os cidadãos. Já na modernidade, a liberdade é para todos. O próprio desenvolvimento da liberdade tem suas contradições, como guerras, conflitos e violência, e Hegel estava consciente destes problemas. Hegel explica estas contradições através de seu conceito de astúcia da razão. A astúcia da razão se utiliza dos interesses dos indivíduos para alcançar seus objetivos e seus fins, portanto, mesmo período tomados pela irracionalidade encontram sentido no processo dialético da história.

É outra ironia que a filosofia da história de Hegel que, por todo seu racionalismo, apontou a força motriz por trás da história como sendo paixão em vez de razão. A astúcia da razão desempenha um papel crucial através da paixão na realização dos fins na história. Uma vez que a razão é realizada através do interesse próprio, e uma vez que a paixão é mais atrativa que a razão na busca destes interesses próprios, a paixão prova ser meio crucial para a realização dos fins racionais. Por isso Hegel prega que essa paixão é a força mais potente nas ações humanas. (BEISER, 1993, p. 268, tradução nossa)<sup>39</sup>

Ainda de acordo com Beiser (1993), Hegel utiliza a mutação do conceito cristão de providência, mas ele confere à tradição cristã um significado imanente. Para Hegel, diferente da tradição cristã, que acredita em uma vida supra terrena após a morte, ele defende que o fim da história não está além da história, portanto o homem não deve esperar pela felicidade eterna em uma vida a ser vivida em um mundo imaterial. O indivíduo é finito, o que dá dimensão infinita à sua vida é a consciência da participação no processo histórico de desenvolvimento e expressão do Espírito Absoluto. Beiser (1993) nos diz que Hegel não aceitou a ideia dos existencialistas de que a vida teria um sentido mesmo que não houvesse um propósito para a vida. Para Hegel, nenhum indivíduo tem poder de dar sentido à sua vida, o propósito da vida é feito pelo conjunto da sociedade, Estado e história. É este conjunto que dá ao indivíduo um papel específico a desempenhar.

Diferente dos outros pensadores de sua época, Hegel procurou incorporar a noção de mal na trajetória humana (BEISER, 1993). O Iluminismo tinha uma visão de progresso bastante linear, Hegel considerava esta que visão progressiva da história não conseguiria abarcar as contradições presentes no processo histórico. O conflito e a luta são faces fundamentais do desenvolvimento do Espírito Absoluto. Para Hegel nada é perdido na história, todas as lutas do passado estão preservadas como momentos importantes do

---

<sup>39</sup> [...It is another irony of Hegel's philosophy of history that, for all its rationalism, it makes the driving force behind history passion rather than reason. The cunning of reason assigns a fundamental role to passion in the realization of the ends of history. Since reason is realized through self-interest, and since the passion are most active in the pursuit of self-interest, passion proves to be crucial in realizing the ends of reason. Hence Hegel preaches that passion is the most potent force in human actions.]

desenvolvimento da autoconsciência da liberdade. Ao compreendermos a necessidade do mal e a necessidade da superação do mal, finalmente podemos nos reconciliar com a história.

#### 4.6 Ritter e a dialética hegeliana

Diferente da triplicidade kantiana, em que a contradição entre a moral e a natureza humana dependiam de um agente externo, em Hegel a dialética é considerada como identidade e diferença dentro da identidade. Ou seja, a contradição e a sua superação são processos que se dão dentro da própria subjetividade e não dependem de agentes externos. A dialética hegeliana dialoga com o conceito de *Erdkunde* em Ritter. Ritter (1865) considera que os mistérios da natureza precisam ser relevados como condição para que o homem entre em contato com o desejo divino manifesto nas leis que regem a natureza. Estes mistérios podem ser perscrutados através da forma como cada grupo social, cada cultura, cada etnia se relacionada com os obstáculos que existem na natureza.

Diferente de Schelling e dos românticos que procuravam se reunir com a natureza externa ao homem e cujo pensamento filosófico dialogou com a Geografia de Alexander Von Humboldt, a Geografia de Ritter não se interessa pela natureza em si, mas sim pela relação estabelecida entre o homem e o ambiente (RITTER, 1865). O que surge desta relação é uma síntese dialética que emerge dos obstáculos naturais que se apresentam ao homem no processo de transformação da superfície da Terra. A superação destes obstáculos tem como resultado a formação da cultura e do espírito de cada povo.

Em Ritter, as partes que constituem a superfície da terra são compostas pelo homem e pela natureza, formando uma unidade. Analisando Ritter à luz da Filosofia da História de Hegel, podemos dizer que é no interior destas partes constituintes da superfície terrestre que o processo dialético se realiza. Assim consideramos porque a superação dos obstáculos impostos ao homem pela natureza não depende de uma força externa (como um agente colonizador, ou até mesmo pela força divina<sup>40</sup>), mas é sempre concretizada dentro das unidades, pelo povo através da construção da cultura. A superfície da Terra também é vista como uma grande unidade e a relação entre as partes também ocorrem dentro de um processo que podemos considerar dialético, já que se trata da superação de contradições dentro da grande unidade que é a superfície da Terra. A dominação cultural, o colonialismo e os

---

<sup>40</sup> Por mais que Ritter (1865) acredite na Providência divina, sua leitura regional se volta para o próprio homem gerando cultura e alterando a natureza. A Providência divina está mais ligada ao desenvolvimento histórico da humanidade.

movimentos de apropriação cultural de um povo pelo outro são etapas em larga escala daquilo que acontece no interior de cada região. Afinal, para Ritter (1865), se os europeus se lançam a mar e dominam outros povos é em virtude da necessidade de superar os obstáculos naturais ao seu desenvolvimento, como a necessidade de mais terras. O próprio desenvolvimento da habilidade de navegação também é resultante da relação entre o homem e natureza, já que o acesso ao litoral é fundamental no desenvolvimento da capacidade de navegação de cada povo (RITTER, 1865).

Apesar de suas particularidades, a história humana é uma só. Todos os povos participam desta história universal. Para Hegel é a busca do Espírito Absoluto pela consciência de si através do desenvolvimento da capacidade racional. Para Ritter é a busca do Homem por desenvolver-se espiritualmente. Neste sentido, a razão atua como forma de revelação de uma consciência, uma vez que a razão é fundamental para que a humanidade perscrute os mistérios da natureza como forma de caminhar rumo a sua busca de comunhão com divino e a evolução moral humana enquanto raça.

Ritter não compartilhou da ideia de Hegel em relação à negação da existência de algum mundo espiritual que fosse independente do mundo material, já que para Hegel somente através da matéria o Espírito poderia se manifestar. Entretanto, a retomada do hilomorfismo escolástico foi importante para Ritter, que considerou a natureza como manifestação divina e como caminho de se chegar até Deus. Em Ritter, a evolução espiritual do homem encontra na natureza o caminho material para sua realização. Chegar até Deus não depende apenas da prática religiosa ou da contemplação, mas sobretudo é alcançada materialmente através da investigação racional dos mistérios da natureza. Ainda que a humanidade esteja sendo educada por Deus para uma vida espiritual mais elevada, este projeto pedagógico está corporificado materialmente nos elementos da superfície terrestre.

Assim como Hegel, Ritter aceitou a ruptura irreconciliável entre homem e natureza e não tentou compensar esta ruptura, mas focou seus esforços nos resultados oriundos desta cisão. A região, a história e a cultura não resolvem os problemas do conflito entre o homem e a natureza, mas sintetizam este conflito como etapas de um processo de desenvolvimento Histórico que se volta para toda a superfície da Terra. A superação destes conflitos, na verdade, engendra novos conflitos como aconteceu com os Europeus. Ao aprenderem com as adversidades de um continente pequeno a lançarem-se ao mar, os europeus encontram e criaram novos conflitos nas colônias que tomaram. Portanto, assim como a região é marcada pela contradição, a própria totalidade da Terra é marcada pelo conflito e pelas contradições que marcam as disputas culturais, o colonialismo e as guerras.

[...] A apreensão da Natureza em todos os seus objetos e em todas as suas forças se torna, em conjunção com a agencia do Tempo e do Espaço, a compreensão do grande sistema. A inanimada criação pode ser representada sob o termo inorgânico, a criação animada sob o termo orgânico. No entanto, não há um absoluto contraste entre eles; pois em ambos há um progresso incessante, mas em sentido mais amplo e abrangente existe uma vida cósmica, a completude formando um grande Organismo, no qual o mundo inorgânico, assim chamado, é somente a fundação sobre a qual a criação animada se mantém. (RITTER, 1865, p. 02, tradução nossa)<sup>41</sup>

Para Hegel as coisas só ganham sentido finalisticamente. Para Ritter a Geografia também só ganha sentido finalisticamente, mas não em um sentido temporal, mas sobretudo espacial: na totalidade da superfície da Terra, que se revela como organismo vivo.

---

<sup>41</sup> [The grasping of Nature in all its objects and all its forces becomes, in conjunction with the agency of Time and Space, the comprehension of a great system. The inanimate creation may be represented under the term inorganic, the animate creation under the term organic. Yet there is not an absolute contrast between them; for in both there is ceaseless progress, no pause, but in a higher and comprehensive sense a cosmical life, the whole forming one great Organism, in which the inorganic world, so called, is only the foundation on which the animate creation stands]

## CONCLUSÃO

A partir das análises realizadas ao longo desta dissertação percebemos alguns pontos importantes da história do pensamento filosófico na Alemanha entre os séculos XVIII e XIX. Primeiramente, foi observada a influência do racionalismo advindo do Século das Luzes no pensamento alemão e a busca por explicações mecanicistas pautadas em relações causais presentes em todo o pensamento filosófico alemão. Apesar disso, a *Aufklärung* acabou por se converter em uma versão do Iluminismo com grande influência do pietismo. O pietismo e o próprio caráter conservador da média burguesia alemã acabou conduzindo a *Aufklärung* a uma visão racionalista deísta onde, em que pese a existência de um pensamento racional, as causas finais não foram descartadas e prevaleceu uma compreensão deísta do universo (BERLIN, 2009).

Esta forma de conceber e explicar a realidade guiou os trabalhos dos mais importantes filósofos alemães dos séculos XVIII e XIX como Kant, Fichte, Schelling e Hegel e acabou repercutindo na concepção de Geografia cunhada por Carl Ritter. Ritter concebeu a Geografia como instrumento para se descobrir a vontade divina revelada na história e nas relações existentes entre as mais diversas sociedades e a natureza.

No pensamento Idealista, tanto em Hegel como em Kant, está posta uma Filosofia da História teleológica. A história da humanidade trata-se de um processo passível de ser compreendido e interpretado pela razão e, mais do que isso, este processo revela-se como sendo a própria história do desenvolvimento da capacidade racional humana. Neste sentido, a universalização da cultura europeia racional é uma necessidade, e é da natureza do processo histórico e da busca pelo desenvolvimento das capacidades racionais do ser humano que as culturas mais frágeis sejam englobadas por aquelas culturas com maior predomínio de técnicas e maior desenvolvimento racional.

De acordo com Lukács (1976), uma importante questão que diferencia Hegel de Kant é a de que para Hegel o conhecimento não poderia ser inatingível, na medida em que tudo o que existe é parte de uma realidade única, tudo é expressão da existência do Espírito Absoluto. A fim de alcançar o conhecimento de si mesmo, o Espírito Absoluto necessita criar a exterioridade para ser capaz de desenvolver a plena consciência de si. Neste sentido, a alteridade é imprescindível no processo de desenvolvimento da consciência-de-si que é almejada pelo Espírito. A necessidade de alteridade não existe apenas na relação entre natureza e sociedade, mas também entre os indivíduos finitos que são os veículos do Espírito Absoluto. O mesmo se pode dizer das diferentes culturas, cuja tensão existente entre elas é

primordial para o desenvolvimento do processo histórico que se desenvolve dialeticamente. Neste sentido, a variedade cultural de formas de vida no globo é necessária e útil.

Foi partindo deste contexto histórico e filosófico que a Geografia de Ritter tomou forma. Em sua *Erdkunde* observamos elementos do Idealismo Alemão, do Movimento Romântico e da angústia política que o atraso alemão acabou empregando na sociedade e também no pensamento que ali se desenvolveu. Carl Ritter foi influenciado por muitas destas ideias, mas certamente a *Erdkunde* não foi um resultado passivo destas influências. Ritter tomou a *Erdkunde* como forma de compreensão da superfície da Terra que procurava reduzir seu caos aparente à harmonia que só a razão pode revelar (RITTER, 1985). Foi com este espírito que Ritter nos legou sua Geografia, com a ânsia de fazer dela um instrumento da compreensão da superfície da Terra, mas também como um trilho racional capaz de auxiliar a História a avançar rumo ao seu objetivo: o desenvolvimento da capacidade humana.

A grandeza do pensamento de Ritter reside naquilo que foi também sua fraqueza: seu imenso poder de síntese. Se as grandes obras de Carl Ritter, ao pretenderem condensar o conhecimento geográfico ocidental, foram responsáveis por tornar sua leitura um tanto cansativa e enfadonha, seu espírito de síntese é sua grandeza. Para Lukács (1976), o brilhantismo do Sistema Filosófico de Hegel foi conseguir revelar a relação dialética existente entre os Sistemas Filosóficos de sua época. Fazendo isso, Hegel conseguiu dar uma solução aos problemas da sua geração, soluções estas que acabaram sendo muito influentes ao longo do século XIX. A Geografia de Ritter, por sua vez, também foi capaz de dar uma resposta geográfica à questão que incomodava essa geração: a ruptura entre o homem e a natureza.

Esta resposta de Ritter foi muito influenciada pelo Romantismo presente na filosofia pedagógica de Pestalozzi, que pretendia ver a natureza como uma Escola para onde devemos retornar. De fato, Ritter manteve este romantismo ao ver na contemplação da natureza o caminho para o conhecimento e para o desenvolvimento espiritual. Mas, apesar de aceitar a natureza como escola, Ritter não se deixou perder na contemplação irracional do natural. Ao aceitar as contradições do seu tempo sem pretensão de corrigi-las, Ritter fez da Geografia a ciência racional da ruptura. E é aí que mora sua maior contribuição: revelar que a Geografia não tem como missão promover a paz entre o homem e a natureza, mas compreender as particularidades deste desacordo irreparável como forma de contribuir com a História.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de. **Saber sobre os homens, saber sobre as coisas**. Rio de Janeiro: DP & A, 2004.

ARCE, Alessandra. **A pedagogia na Era das Revoluções**: uma análise do pensamento de Pestalozzi e Froebel. Campinas: Autores Associados, 2002.

BAVARESCO, Agemir; VAZ-CURADO, Danilo; KONZEN, Paulo Roberto. As leituras da filosofia do direito de GWF Hegel: entre hermenêutica e recepção. **Veritas**, Porto Alegre, v. 55, n. 3, 2010.

BECK, Hanno. **Carl Ritter, genius of geography**: on his life and work. Bonn: Inter Nationes, 1979.

BEISER, Frederick. **Enlightenment, Revolution e Romanticism** – The genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Hegel**. Nova Iorque: Routledge, 1993.

BERLIN, Isaiah, **Vico e Herder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1976.

\_\_\_\_\_, **Ideais Políticas na Era Romântica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BÖGECAMP, H. An account of Prof. Ritter's Geographical Labors. In: RITTER, Carl. **Geographical Studies**. Tradução e organização: Willian Leonhard Gage. Boston: Gould and Lincoln, 1863.

BOWIE, Andrew. **Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Organizador: Edward N. Zalta. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/schelling/>>. Acesso em 20 de junho de 2016.

BREAZEALE, Dan. **Johann Gottlieb Fichte**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Organizador: Edward N. Zalta. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/johann-fichte/>>. Acesso em 20 de junho de 2016.

BROTON, Jerry. **Uma história do mundo em doze mapas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

CAPEL, Horácio. **Geografia, Ciência e filosofia: introdução ao pensamento geográfico**. Maringá: Editora Massoni, 2007.

CARNEIRO, Henrique. A Guerra dos Trinta Anos. In: MAGNOLI, Demétrio (org.). **História das guerras**. São Paulo: Editora Contexto, 2010, p. 163 – 188.

CHATELET, François. Hegel e a geografia. **Geosul**. Florianópolis, v. 4, n. 7, p. 45-62, 1989.

\_\_\_\_\_. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Vida e Obra in: KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 06 - 19.

CHIEREGHIN, Franco. **Introdução à leitura de Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1998.

DURANT, Will. **A História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

EVANS, Richard J. **A chegada do Terceiro Reich**. Editora Planeta do Brasil, 2015.

FELIPPE, Eduardo Ferraz. Mosaico divino: Linguagem e interpretação da história na obra do jovem Herder. **OPIS**, Catalão, v. 7, n. 9, p. 127-150, 2010.

FICHTE, Johann Gottlieb. **A doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos**. Tradução, prefácio e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

FILHO, Rubens Rodrigues Torres. Vida e Obra in: SCHELLING, Friedrich von. **Obras escolhidas**. São Paulo. **Abril Cultural**, 1979. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. Vida e Obra in: FICHTE, Johann Gottlieb. **A doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

FORSTER, Michel N. Introduction. In: HERDER, Johann Gottfried. **Philosophical Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. VII – XLII.

FORSTER, Michael. **Johann Gottfried von Herder**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Organizador: Edward N. Zalta. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/Herder/>>. Acesso em 20 de junho de 2016.

FRAGELLI, Isabel. Sobre as Resenhas de Kant às Ideias para uma filosofia da história da humanidade, de Herder. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, n. 21, p. 47-60, 2013.

GAGE, William Leonard. **The Life of Carl Ritter**. London: W. Blackwood and sons, 1867.

GAIÃO, Géssica Guimarães. **A tarefa do historiador no alvorecer do historicismo**. 2007. 111 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Herder e a emergência do Historicismo. In: **Caderno de resumos & Anais do 2º Seminário Nacional de História da Historiografia**. A dinâmica do historicismo: tradições historiográficas modernas. Ouro Preto: EdUFOP, 2008.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Trad. Marcelo Backers. Porto Alegre: L&PM, 2016.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. **O belo e o destino**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Fenomenologia do Espírito**. Tradução e notas: Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Ed. Abril, 1974. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **A Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **The Philosophy of History**. Tradução: J. Sibree. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HELPER, Inácio. Kant, crítico de Herder. **Studia kantiana**, v. 2, n. 1, p. 71-86, 2000.

HERDER, Johann Gottfried. How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the people. In: \_\_\_\_\_. **Philosophical Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 03 – 32.

\_\_\_\_\_. This Too a Philosophy of History for the formation of Humanity. In: \_\_\_\_\_. **Philosophical Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 268 – 360.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos impérios: 1875-1914**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. **A era do capital: 1848-1875**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.

HUME, David. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Editora Hedra. 2012. Paginação falha.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

JARDINE, Nicholas; SECORD, James A.; SPARY, Emma C. **Cultures of natural history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo, Martins Fontes, 4ª Edição, 2016.

KLEIN, Joel Thiago. Kant e a primeira recensão a Herder: comentários, tradução e notas. **Studia Kantiana**, n. 13, p. 121-147, 2012.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2002.

LACOSTE, Yves. A Geografia. In: CHATELET, François. **História da Filosofia – Ideias, Doutrinas**. A Filosofia das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.221 – 275.

LEITE, Flamarion Tavares. Kant e o Idealismo Alemão. **Ágora Filosófica**, v. 1, n. 2, p. 27, 2016.

LIVINGSTONE, David N. **Putting science in its place: geographies of scientific knowlec** Chicago: University of Chicago Press, 2010.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: O romantismo a corrente da modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, György. **El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Barcelona: Grijalbo, 1959.

\_\_\_\_\_. **El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Barcelona: Grijalbo, 1976.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e Teoria da Literatura**. 2ª Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MAH, Harold. German Historical Thought in the Age of Herder, Kant, and Hegel. In: MAZA, Sarah; KRAMER, Lloyd (org). **A Companion to Western Historical Thought**. Oxford: Blackwell Publisher, 2007

MOESCHL, Joachim Robert. **Germany, 1500**. Disponível em <[http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/map.cfm?map\\_id=2807](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/map.cfm?map_id=2807)> Acesso em 10 de Julho de 2017.

MONDAINI, Marco. Guerras Napoleônicas In: MAGNOLI, Demétrio (org). **História das guerras**. São Paulo: Editora Contexto, 2010, p. 189 – 218.

MONTEIRO, João Paulo Gomes. Vida e obra. **Hume: vida e obra**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **A gênese da geografia moderna**. São Paulo: Hucitec, 1987.

MOREIRA, Ruy. Marxismo e geografia: a geograficidade e o diálogo das ontologias. **GEOgraphia**, Niterói, v. 6, n. 11, 2009.

\_\_\_\_\_. **Para onde vai o pensamento geográfico?** - Por uma epistemologia crítica. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

PEREIRA, Raquel Maria Fontes do Amaral. O significado da Alemanha para a gênese da geografia moderna. **Geosul**, Florianópolis, v. 20, n. 40, p. 45-53, 2005.

PUEN

HORIZONTE. EDITORA UFMG, 2005.

QUAINI, Massimo. **Marxismo e Geografia**. 3. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

RANDIES, W. G. L. **The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1760: From solid heavens to boundless aether**. New York: Roultedge, 1999.

RATZEL, Friedrich. Geografia do homem (Antropogeografia). In: \_\_\_\_\_. **Ratzel**. Organização: Antonio Carlos Robert Moraes. São Paulo: Editora Ática, 1990, p. 32-107. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

RITTER, Carl. **Comparative geography**. Tradução: Willian Leonhard Gage. Filadélfia: JB Lippincott & Company, 1865.

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental: A Filosofia Antiga**. 1 ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2015.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia Ocidental: A Filosofia Católica**. 1 ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2015.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia Ocidental: A Filosofia Moderna**. 1 ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2015.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo: uma questão alemã**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHELLING, Friedrich von. **Obras selecionadas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

SILVA, Márcia Zebina Araújo da. **História e Natureza em Hegel**. In: Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, VIII, 2015. Porto Alegre. *Trabalhos Completos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2015.

SILVEIRA, Roberison Wittgenstein Dias da. **Filosofia, arte e ciência: a paisagem na geografia de Alexander von Humboldt**. 2012. 488 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

SMITH, Woodruff D. **Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1** Oxford: University Press on Demand, 1991.

SPRINGER, Kalina Salaib. **A Frühromantik e as concepções de natureza, ciência, arte e sociedade em Alexander Von Humboldt**, 2013, 251 p, Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências. Campinas, 2013.

TATHAM, George. A geografia no século dezenove. **Boletim Geográfico**, v. 17, n. 150, p. 198-226, 196-.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. São Paulo: Editora Realizações, 2014.

VITTE, Antonio Carlos. A Terceira Crítica Kantiana e sua influência no moderno conceito Geografia Física. **GEOUSP: espaço e tempo**, São Paulo, n. 19, p. 33-52, 2006.

\_\_\_\_\_. Influências da filosofia kantiana na gênese da geografia física. **Revista Mercator**, Fortaleza, v. 7, n. 14, p. p. 57 a 66, 2009.

\_\_\_\_\_. Da metafísica da natureza à gênese da geografia física moderna. **GEOgraphia**, Niterói, v. 8, n. 15, 2010.

\_\_\_\_\_. A Physische Geographie de Immanuel Kant: descrição e história da natureza. **Confins. Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasileira de geografia**, São Paulo, n. 22, 2014.

ZAMMITO, John H. **Kant, Herder, and the birth of anthropology**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.