



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Programa de Pós-Graduação em História



EDSON SILVA DE LIMA

**PERCURSO DO AUTOCONHECIMENTO:
CONSTRUÇÃO DE SI E COMPREENSÃO
DA NOÇÃO DE HISTÓRIA EM ROBIN
GEORGE COLLINGWOOD(1889-1943)**

EDSON SILVA DE LIMA

PERCURSO DO AUTOCONHECIMENTO: CONSTRUÇÃO DE SI E
COMPREENSÃO DA NOÇÃO DE HISTÓRIA EM ROBIN GEORGE
COLLINGWOOD (1889-1943)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Área de Concentração: História Social

Linha de pesquisa: Cultura, Poder e Representações

Orientador: Prof. Dr. Daniel Wanderson Ferreira

Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

FICHA CATALOGRÁFICA

EDSON SILVA DE LIMA

PERCURSO DO AUTOCONHECIMENTO: CONSTRUÇÃO DE SI E
COMPREENSÃO DA NOÇÃO DE HISTÓRIA EM ROBIN GEORGE
COLLINGWOOD (1889-1943)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro sob a orientação do Prof. Dr. Daniel Wanderson Ferreira, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor.

Aprovada em _____

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Daniel Wanderson Ferreira – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Orientador

Prof. Dr. Luiz Costa Lima – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Evande Ruthieri da Silva – Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Prof. Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Cândido Gonçalo Rocha Gonçalves – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
(suplente)

Profa. Dra. Renata Torres Schittino – Universidade Federal Fluminense
(suplente)

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a CAPES pelo incentivo e apoio a pesquisa e a minha família que se mostrou muito forte em tempos difíceis. Ao meu orientador Daniel Wanderson Ferreira pela paciência, pelos debates e pelas leituras atentas e necessárias. Ao meu companheiro Ricardo Wagner por ter aprendido a esperar coisas boas da vida. A Andrezza, uma querida que tem sido uma amiga impar em momentos de urgência. Aos meus amigos Luiz Costa Lima, Maycon Tannis e Ana Carolina incentivadores carinhosos e leitores críticos especiais. E principalmente aos meus irmãos, Edivaldo e Everton que são batalhadores e vencedores nesse universo terrível que é nossa sociedade meritocrática.

Preciso dizer agora mais algumas palavras que a muito não pude exprimir. Tenho empenhado minha vida para não ser mais um estudante reprodutor de discursos emprestados, pelo contrário, tenho aplicado todos os meus esforços para sanar as minhas fragilidades educacionais e ultrapassar as barreiras que socialmente me foram impostas. Algumas certezas preciso ter para continuar seguindo minha carreira com dignidade e ética, entre elas, escolhi não ser apadrinhado, escolhi não fazer a côrte, escolhi pensar.

Desde a graduação tenho sido um aluno empenhado até me tornar finalmente um estudante e mais que isso, um pensador. Toda minha carreira, se me permitem chamar assim, tem sido plantada com esforço intelectual e político. Portanto, vejo minha permanência na universidade como resistência às mazelas sociais, às desigualdades e aos obstáculos políticos.

Os senhores não de se perguntar para que essa explanação. Respondo-lhes: porque a continuação dos meus estudos e a consolidação da minha carreira está, infelizmente, ligada ao discurso meritocrático que tem abortado todos os dias sonhos e futuros intelectuais orgânicos. Discurso que rejeito veementemente. Minha trajetória acadêmica tem sido muito bonita e até aqui, motivo de muito orgulho pessoal e profissional. Não apenas por ser um profissional ético que não se deixou levar pelos encantos e afeições de certas práticas cortesãs, mas por ter acumulado um sistema de referências, ainda em expansão, adquirido com suor, noites em claro e muito estudo. Escolhi não ser mais um.

Atenciosamente.

Edson Silva de Lima

O leitor está diante de uma refeição que lhe é oferecida pelo escritor, e, de acordo com a lei da hospitalidade, deve desfrutá-la. É preciso que ele se contente com os pratos que tem diante de si na ordem em que aparecem, e que não peça queijo quando o peixe é servido, nem reclame que não lhe foram oferecidos três antepastos diferentes em vez de pernil. O anfitrião deu o seu melhor para garantir a satisfação dos convidados. Não era a sua intenção desprezar o paladar de ninguém, e ele seria cortês mesmo com seu inimigo, caso ele se sentasse à mesa. Porém, ao anfitrião, e apenas ao anfitrião, cabe a responsabilidade de escolher as iguarias e determinar como devem ser servidas. Ao leitor pede-se somente que não se ofenda se as opções do autor, em terminologia e organização, foram diferentes das dele.

R. G. Collingwood, 1924.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo central analisar o conceito de autoconhecimento a partir das concepções de história, ética e estética desenvolvidas no pensamento de Robin George Collingwood (1889-1943). Trata-se, assim, de pensar essa articulação, vendo-a por meio de seus componentes dialógicos e da escrita filosófica do autor. Essas questões implicam a compreensão das filosofias da história e as estéticas filosóficas e seus desdobramentos éticos em Collingwood, daí uma percepção que lida com a teoria do conhecimento mais amplo segundo atribuições éticas e, por conseguinte, estéticas de sua posição teórico-filosófica.

Palavras-chave: Autoconhecimento; Ética; Estética; História; Filosofia

ABSTRACT

The main objective of this thesis is to analyze the concept of self-knowledge from the conceptions of history, ethics and aesthetics developed in the thought of Robin George Collingwood (1889-1943). It is, therefore, about thinking about this articulation, seeing it through its dialogic components and the author's philosophical writing. These questions imply the understanding of philosophies of history and philosophical aesthetics and their ethical developments in Collingwood, hence a perception that deals with the broader theory of knowledge according to ethical and, therefore, aesthetic attributions of its theoretical-philosophical position.

Keywords: Self-knowledge; Ethic; aesthetics; Story; Philosophy

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I	
FURNITURE OF THOUGHTS: reflexividade (pensamento), historicidade (vida) e o homem como microcosmo dos sentidos históricos.....	27
I. O homem que deseja saber tudo, deseja conhecer-se a si mesmo.....	28
II. De um lado para o outro as verdades se encontram na arena de indecisões.....	39
III. Como pensamento pressupõe imaginar: a arte seria a base da ciência.....	48
IV. Uma preocupação collingwoodiana: a dimensão performativa, o atravessamento e o comunicativo.....	67
V. Das condições de causalidade e as causalidades circunstanciais.....	91
CAPÍTULO II	
A SCIENCE OF THE INDIVIDUAL, WHITHIN THE THEORY OF KNOWLEDGE: História. Filosofia. Vida.....	111
I. Da história a filosofia enquanto categoria de pensamento em diálogo.....	112
II. Da orientação a perspectivização em decorrência do caráter histórico da vida.....	120
III. Da investigação do pensamento histórico enquanto abertura para a compreensão e o entendimento filosófico.....	149
CAPÍTULO III	
KNOWLEDGE ‘RESTS ON A FOUNDATION OF FEELING: Esboço de Autoconhecimento.....	177
I. Autoconhecimento e conhecimento de si.....	178
II. As circularidades ou dobraduras do Autoconhecimento não se circunscreve a brevidade de uma vida.....	190
III. Autoconhecimento e Pressuposições.....	207
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	220
FONTES.....	225
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	225

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa esteve ancorada na história das Ideias com ênfase no contexto maior relativo a história intelectual e a metodologia hermenêutica-fenomenológica¹, evidenciando aqui uma preocupação em discutir a subjetividade moderna sob o conceito de autoconhecimento. Sabemos que a pesquisa histórica sobre as ideias e o pensamento conheceu no século XX diversas abordagens teóricas e metodológicas, distintas e dialógicas, as quais fizeram parte de um debate mais amplo sobre a busca de uma possível definição sobre o que seria a história das ideias enquanto domínio específico de produção do conhecimento histórico. Francisco Falcon chamou atenção para a preferência pelo termo História Intelectual por parte dos historiadores das ideias para frisar a relação do estudo das ideias com o social, distinta de uma abordagem que pensaria o estudo das ideias sem uma relação com o contexto de produção, denominada de História das Ideias, e com forte tradição na historiografia norte-americana².

Dessa maneira atentamos para duas proposições sobre a relação das ideias com a história: a proposição ontológica afirma a existência “real” das ideias na história no sentido de matéria do conhecimento histórico, e a segunda, como proposição epistemológica, que realça a validade de certo tipo de conhecimento histórico no qual as ideias constituem seu objeto de estudo. Assim nossa pesquisa se aproxima da segunda proposição tendo a primeira como horizonte que não deve ser esquecido. Nas palavras de Reinhart Koselleck:

Sem conceitos comuns não pode haver uma sociedade e, sobretudo, não pode haver unidade de ação política. Por outro lado, os conceitos fundamentam-se em sistemas político-sociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades linguísticas organizadas sob determinados conceitos-chave³.

-
- 1 A hermenêutica fenomenológica, como a entendemos é essa estrutura de reflexão e interpretação que nos permitirá entender os caminhos que traçam conexões entre a fenomenologia e a análise linguística contemporânea por meio da teoria da metáfora, nos levando a novas possibilidades de expressar a realidade como uma rede de significados e sentidos. cf. RICOEUR, P. Da interpretação. Ensaio sobre Freud. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977; O conflito das interpretações. São Paulo: Imago, 1978.
 - 2 FALCON, Francisco. História das ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Domínios da história. Rio de Janeiro, Campus, 1998, p. 91-125.
 - 3 KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.; Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006. p. 98.

Para analisarmos as ideias e/ou pensamento enquanto proposição epistemológica, acreditamos ser importante apontar uma definição sobre nosso entendimento de “ideia”. De certa forma nos afastamos do conceito tradicional que propunha a ideia como sendo uma interpretação representacional e imagética de um objeto ou fato, como o legado pela via cartesiana, isto é,

É apenas por meio da perspectiva diacrônica que se pode avaliar a duração e o impacto de um conceito social ou político, assim como das suas respectivas estruturas. As palavras da permanência do mesmo conteúdo ou significado por elas designado⁴.

As reflexões sobre linguagem como empreendimento filosófico de Ludwig Wittgenstein são centrais nessa virada linguística, para ele a linguagem seria uma atividade realizada em diversos contextos de ação que só poderiam ser compreendidos no horizonte contextual de um “jogo de linguagem”: “o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”⁵. Assim estas reflexões contribuíram para se pensar no caso da história das ideias “como as ideias significam, se articulam umas às outras, são transmitidas ou recebidas, tudo isto no âmbito de um processo mais geral que é o da produção do sentido”⁶,

As situações sociais e respectivas alterações já são problematizadas no próprio instante da realização linguística. Torna-se, portanto, igualmente relevante, tanto do ponto de vista da história dos conceitos quanto da história social, saber a partir de quando os conceitos passam a poder ser empregados de forma tão rigorosa como indicadores de transformações políticas e sociais de profundidade histórica⁷.

Discutimos assim dois conceitos transversalmente, algumas vezes mais verticalizado outras mais horizontalizado: Ética e Estética como pensado e elaborado por R. G. Collingwood em vias de uma tentativa de alcançar sua teoria do autoconhecimento. A relação

4 KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.*; Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006. p.105.

5 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Os pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.18.

6 FALCON, Francisco. *História das ideias.* In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história.* Rio de Janeiro, Campus, 1998, p. 94.

7 KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.*; Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006. p.101.

entre ética e estética estaria ligada, assim, a conversão de impressões em ideias. O que significa advogar por uma dimensão cognitiva das emoções que constituiria uma segunda natureza que não é apenas ética – enquanto torna-se criadora de costumes, mas também estética – enquanto produz uma realidade, uma natureza como autoconhecimento.

Essa tese, portanto, não se trata de uma biografia em nenhuma de suas modalidades diretas (história de vida, autobiografia, memórias etc.), procuramos, contudo, trazer a vida do filósofo Robin George Collingwood como aparato imersivo para que fosse possível dar conta do conceito de Autoconhecimento como possibilidade de submersão teórica aos conceitos de história, ética e estética. O leitor há de perceber que o fio condutor que atravessa essa pesquisa é sua *Autobiografia* (1939). E como tal, trata-se de apontar algumas dificuldades em lidar com uma fonte bastante complexa e sinuosa. Se por um lado nos permitiu conhecê-lo, Collingwood, através de sua própria medida, por outro nos colocou em alerta as suas contradições no processo de narrar o que lhe parecia ser importante que os outros soubessem sobre ele. Havia uma ânsia em reafirmar seu lugar de importância entre os nomes ilustres de sua época, embora sempre utilizasse um tom pouco bucólico ao descrevê-los. De todo modo, se ele considerava que apenas a história do pensamento de um intelectual era o que deveria ser perpetuado para posteridade, por que iniciara sua autobiografia na sua infância? De imediato, por que recorreu ao princípio da linearidade da biografia clássica para falar de si, investindo em anedotas particulares e relações afetivas conhecidas apenas pelos mais próximos? É bem verdade que ele se assegurou de criar uma atmosfera de “genialidade”, sobretudo, quando nos mostrou que sua infância foi cercada por intelectuais e artefatos culturais e filosóficos.

Nascido em 22 de fevereiro de 1889 em Cartmel Fell - Lancashire, Collingwood era filho de William Gershom Collingwood (1854-1932) e Edith 'Dorothy' Mary Isaac (1857-1928), e neto do artista William Collingwood (1819-1903). Seu pai foi secretário e biógrafo de John Ruskin, que exerceu sobre Collingwood grande influência quanto ao seu apresso pela arte, acentuado em seu ensaio *Ruskin's Philosophy* (1922), e também escritor, historiador de arte, arqueólogo e pintor, e mais tarde o Presidente de Belas Artes da University College Reading. Edith Collingwood foi uma musicista e uma notável pintora de miniaturas. Collingwood teve três irmãs, Dora, Barbara e Úrsula. Dora tornou-se aquarelista, Bárbara escultora e Úrsula professora de arte, pintora de miniaturas e parteira. É nesse lugar que Collingwood teve contato com diversas áreas do conhecimento humano, tornando-se poliglota

e arqueólogo. Embora a arqueologia tenha grande influência em sua vida profissional, nessa tese trataremos tão somente de suas facetas filosófica e historiadora.

Foi Sigmund Freud quem disse, certa vez, em uma palestra chamada Autobiografia de 1925, onde fala sobre seu percurso profissional, e não é de estranhar que em alemão a palavra *Selbstdarstellungen* literalmente signifique Autoapresentação, que a tarefa mais difícil em falar de si é não encontrar o devido equilíbrio entre o que dever ser dito e “falar mais de minha pessoa do que é habitual ou parece necessário”⁸. Temos a impressão que acontece algo semelhante com Collingwood. Ao tentar delimitar, talvez, controlar a maneira como será visto ou dado a leitura, acaba caindo na armadilha de contradizer-se, esperando que não seja percebido tal deslize. À vista do que Leonor Arfuch argumentou essa situação é uma incoerência coerente, isto é, são armadilhas de máscaras em que “a vivência por si só é fragmentária e caótica da identidade”⁹. A relação que a nós tem aparência naturalizada de que ao se narrar o sujeito deveria ser fiel ao que diz, ao que viveu, a sua história de vida. Dai nosso desconforto em perceber que sua formulação inicial sobre o que é importante conhecer na vida de um intelectual e a maneira como ele escolheu expor, narrar. Essa autoapresentação é informada e deformada por Collingwood como uma forma de resguardar certa seguridade do como ele quer ser visto sob a manta da sinceridade. Jean Starobinski, nesse sentido, nos chama atenção para que não enquadremos a autobiografia a um certo modelo de feitura, em que a prioridade estaria em um estilo comum a tipologia desse modo de narra-se. Disse ele: “É preciso evitar falar de um estilo ou mesmo de uma forma vinculados à autobiografia [...] mais do que em qualquer outro caso, o estilo será obra do indivíduo”¹⁰.

Ao que parece, a autoapresentação teria como possibilidade provocar estranhamento, fazer o leitor cambalear no seu salto, e compreender que não é, a autobiografia, uma maneira de enaltecer-se, mas antes de lançar ao mundo confissões que podem ser formas de deixar-se ver, de permitir que suas sombras ganhem forma efetiva no mundo. Nas palavras de Lejeune ela, autobiografia, seria o “relato retrospectivo em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, acentuando sua vida individual, particularmente a história de sua

8 FREUD, S. Autobiografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Sigmund Freud obras completas, v. 16, 1925. p.48.

9 ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p.56.

10 STAROBINSKI, Jean. La relación crítica: Psicoanálisis y Literatura. Taurus Ediciones, 1974. p.66.

personalidade”¹¹. Exige-se, assim, do leitor um pacto autobiográfico em que é preciso colocar sob holofotes, os espaços de identidade compartilhados, colocado em relação nas pessoas de autor e leitor, uma construção imaginária de “si mesmo como outro”, como afirma Arfuch.

Aqui devemos concordar com Starobinski quando disse que “sob a forma de autobiografia ou confissão, e apesar do desejo de sinceridade, o ‘conteúdo’ da narração pode escapar, se perder na ficção, sem que nada seja capaz de deter essa transição de um plano para outro”¹². Há, portanto, uma “divergência de temporal e uma divergência de identidade”, que nos parece bastante coerente, afinal o Collingwood anterior às grandes guerras e posterior a elas, não chegando a ver o fim da segunda guerra, vindo a falecer em 1943, devido a problemas cardíacos, não pode de modo algum ser o mesmo. Não atoa ele escreve sua autobiografia no início da segunda guerra. Havia nele uma ânsia pela memória de si, uma maneira de fazer-se presente quando na finitude da vida tornar-se ausente.

A participação de Collingwood nas guerras o marcaram substantivamente, e ainda assim, na autobiografia, fala ligeiramente, só retomando em seus textos de filosofia política. Para fins desse trabalho cabe apenas dizer que sua participação tem um contexto específico que segundo Peter Johnson (2012) deve ser visto como a necessidade da Grã-Bretanha ver nas universidades um celeiro de “cabeças” para inteligência da guerra, durante a Primeira Grande Guerra Mundial, ele convocaram um número significativo de acadêmicos para trabalhar em departamentos governamentais ou como civis em planejamento e administração militar. À medida que o conflito se intensificava e a necessidade de aumento do pessoal do governo, as universidades eram vistas como uma fonte vital de pessoal qualificado. Muitos acadêmicos ofereceram seu apoio, muitas vezes não remunerado, ao esforço de guerra e, Collingwood foi um deles.

Entre 1916 e 1919 Collingwood trabalhou para a Divisão de Inteligência Naval do Almirantado, em sua Seção Geográfica, codinome I. D. 32, principalmente sobre os preparativos britânicos para a Conferência de Paz em Paris que se seguiu ao fim da Primeira Grande Guerra Mundial. De ser filósofo em uma faculdade de Oxford, Collingwood tornou-se um funcionário temporário do Almirantado. Entre os que trabalharam na mesma seção estavam três filósofos, Hastings Rashdall, Samuel Alexander e H. J. Paton. Geógrafos, historiadores e classicistas também foram empregados lá¹³.

11 LEJEUNE, Philippe. O pacto autobiográfico: de Rousseau a Internet. Tradução Jovita Maria Gerheim Noronha, Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 14.

12 STAROBINSKI, Jean. La relación crítica: Psicoanálisis y Literatura. Taurus Ediciones, 1974. p.67.

13 JOHNSON, Peter. A Philosopher at the Admiralty. Andrews UK Limited, 2012.

Filósofos dificilmente deixam de ser filósofos ainda que estejam fazendo algo totalmente diferente. E com Collingwood não poderia ser diferente durante seu tempo no Almirantado; continuou seu trabalho em filosofia, nem sempre publicando seus resultados, mas certamente ponderando questões filosóficas que não eram tradicionalmente de seu escopo de pensamento. Segundo Peter Johnson (2013) quando R. G. Collingwood retornou a Oxford, no final do verão de 1919, começava a desenvolver um projeto que tinha como finalidade aproximar a filosofia a vida prática. Ele tinha, é verdade, dado uma série de discursos públicos sobre assuntos religiosos e políticos, mas estes foram alimentados tanto por sua visão anglicana como uma visão estabelecida do que a filosofia é e pode alcançar¹⁴.

Quando, em 1939, Collingwood refletiu sobre suas opiniões políticas, ele disse que tinha sido “engajado de surpresa” na luta contra os inimigos do liberalismo. Ele também vai chamar de “filósofo sem luvas”, aquele que é mais que engajado, acredita e reflete sobre a vida prática em movimento, a própria história. Nos últimos meses de 1939 Collingwood deixara Oxford para trabalhar em um departamento do governo, com o resultado de que suas palestras sobre filosofia moral que haviam sido interrompidas. Nosso filósofo não chega a ver o final da Guerra, nesse segundo momento ele aparece mais engajado na construção de reflexões de teoria política e moral do que nos quadros do almirantado.

Os esforços de Collingwood lhe renderam várias distinções em sua vida, mais notavelmente a eleição como membro da Royal Society em 1934, a nomeação como Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy no Magdalen College em 1935 e o recebimento de um LL.D honorário da Universidade de St. Andrés em 1938. O derrame que Collingwood sofreu enquanto estava no mar em Zenocrate em agosto foi mais grave do que em fevereiro e mais sinistro. No entanto, como Peter Johnson apontou, em qualquer caso, uma autobiografia não deve ser lida como uma biografia; tem uma perspectiva diferente e é uma forma diferente de verdade. Nas palavras de Arfuch: “não há identidade possível entre autor e personagem, nem mesmo na autobiografia, porque não existe coincidência entre a experiência vivencial e a ‘totalidade artística’”.

Sabemos que o longo século XX é extensamente difícil de enquadrar em uma categoria explicativa universal, não atoa Giovanni Arrighi¹⁵ recuou até o século XV para escavar suas raízes possíveis, que dê conta de mostrar todas suas facetas. Não queremos, no

14 JOHNSON, Peter. A Philosopher and Appeasement: RG Collingwood and the Second World War. Andrews UK Limited, 2013.

15 ARRIGHI, Giovanni. O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Editora Unesp, 1996.

entanto, fazer uma exposição limitadora, mas traçar os contornos históricos em que R. G. Collingwood esteve submerso. Isso nos permitirá passear por uma atmosfera rearranjada pelo regime emocional em que ele esteve absorvido.

O capitalismo no século XX criou formas particulares que o permitiu adentrar em diversas esferas da vida pública e privada. Há de se estranhar a personificação que damos ao capitalismo aqui como se ele fosse uma entidade autônoma. Explicamos que é apenas um recurso retórico para evitar uma longuíssima explicação de seus atores sociais e políticos. Nos interessa compreender junto a Eva Illouz e Yaara Bengier Alaluf (2020) a maneira como o capital enfatizou a racionalidade como crença cultural na capacidade dos seres humanos alinharem seus comportamentos e interesses pessoais aquilo que elas chamam de gestão dos sentimentos¹⁶.

Elas mostram que a organização social do trabalho ao produzir formas de controle emocional dos operários e empregados transbordam para sua maneira de se apresentar ao mundo. Para elas “o capitalismo desempenhou um papel crucial nessa transformação da subjetividade emocional” que gerou a “necessidade de criar novos modelos de cooperação e controle”¹⁷.

É bem-sabido, também, que a religião desempenhou com maestria formas de controle social e instrumentos de cerceamento emocional, no entanto, com sua separação do Estado e a perda de seu poder deliberativo objetivo e sua influência sobre o Estado, deixava em aberto para ciência a possibilidade de culturalmente ditar o que podemos compreender como eu e identidade, que “pretendia a um só tempo conhecer a psique e poder formá-la”¹⁸.

Segundo as autoras a aproximação das emoções a economia capitalista permitiu neologismos que podem ser identificados como formas de instrumentalizar o capital para o controle efetivo e eficiente dos corpos entrecruzando e canalizando a subjetividade enquanto estrutura organizacionais, uma economia afetiva que explora a eficácia dos processos de trabalho na imposição de uma nova ética e do trabalho feliz (*happy worker*).

16 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.77-75

17 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 75.

18 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.75.

A mercantilização das emoções parece ser a tônica do século XX. Não é de estranhar que toda expressão opinativa que se refere a esse período venha carregada de alcunhas emotivas. Illouz e Alaluf nos mostra ainda que no final do século XIX, “os capitalistas eram geralmente representados como indivíduos cúpidos e egoístas, a ideologia da gestão do século XX fez emergir a imagem do gestor como indivíduo racional, responsável e previsível¹⁹.”

A inferência do taylorismo, a retórica do homem-máquina (1910) estabelecia a autoridade do capitalista como aquele que também definiria a divisão social do trabalho como meio de alienação e condicionamento. É nos anos de 1920, p. ex. que a “célebre pesquisa conduzida por Elton Mayo na fábrica de Hawthorne Works interessou-se pelas transações emocionais”²⁰. Essa percepção de que não é apenas nas transações econômicas, mas também, emocionais que seria possível desferir uma cultura de meritocracia que convencesse os operários de que “a qualidade do líder dependia doravante muito mais da personalidade do gestor e de sua capacidade de compreender os outros do que um privilégio inato a sua posição social²¹. Apresentava-se ao trabalhador uma oportunidade de aproximação aqueles que estavam em outro nível da pirâmide social.

Isso aponta que no Século XX “as emoções são então elementos essenciais a eficácia da gestão e da cooperação”²². Marchand (1985) nos mostra que desde a década de 1920 “os publicitários americanos personalizavam os produtos, passando de uma simples informação descritiva às motivações subjetivas e aos argumentos emocionais”²³. Nesse tocante podemos lembrar Hobsbawm quando disse que a burguesia deixara de ser uma forma revolucionária, e que agora precisaria aprender a política do povo, sendo essa, a maior inovação trazida pelas revoluções de 1948²⁴.

19 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.77

20 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.77

21 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.78

22 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.80

23 ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Bengier. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 89

24 HOBBSAWM, Eric. A era do capital: 1848-1875. Editora Paz e Terra, 2015.

Os governos haviam aprendido que grandes guerras e grandes revoluções andavam de mãos dadas na história, dessa forma, apesar de todo liberalismo econômico, os governos evitaram ao máximo entrar em conflito, evitando por um tempo comportamentos belicosos. Procurava-se o controle das paixões. É interessante perceber que a economia das emoções está em constante estado de vigilância, seja para apaziguar os ânimos “conquistadores”, seja para designar que emoções são bem-vindas e a que propósitos devem servir. Hobsbawm chamou o século XX de breve, em que vigoravam os extremos, nas palavras de Isaiah Berlin e René Dumont: o século mais terrível da história²⁵.

Se por um lado o eu emocional de um indivíduo definia sua identidade, por outro o desejo de cultura de si seria fraturado pelas Guerras que tornaria o século XX como a Era das Catástrofes. Collingwood, nosso intelectual impulso dessa pesquisa, esteve presente nesses conflitos bélicos que marcariam o século, atuando ativamente no Almirantado das forças britânicas, tanto na Primeira (1914-1918) quanto na Segunda (1939-1945) Grandes Guerras. Stéphane Audin-Rouzeau (2020) nos mostra que a grande revelação das Grandes Guerras foram a intensificação de emoções como: o medo, o terror e o luto. O primeiro determinado pelo tempo da guerra em que sua cisão seria tão intensa que seria possível determinar seu início mas não seu final, se não pela percepção de que a economia emocional perpetrada é de outra natureza que não aquela em sociedades “pacificadas”. Diz ele: “o medo constitui a emoção central dos tempos de guerra contemporânea”²⁶. E essa emoção se espalhava nos soldados em combate “em uma guerra mais e mais industrializada”²⁷; nos civis que “pouco a pouco se tornaram o verdadeiro alvo dos grandes aparatos de violência de guerra”²⁸; os prisioneiros de guerra, cativos de eliminação pura e simples pela fome ou maus-tratos²⁹; os internados em campos de concentração na constante situação de espera e sofrimento³⁰.

25 HOBBSAWM, Eric. Era dos extremos: o breve século XX. Editora Companhia das Letras, 1995.

26 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.291

27 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.291

28 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.292

29 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.292

30 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 292

Dessa maneira o medo se torna terror a medida em que as condições de existência enfrentam o impossível tornar-se propriedade do homem europeu civilizado. No campo de batalha exige-se do soldado controle do medo para que o terror não se instale, isso se daria em decorrência do sentimento de dever, da disciplina, o amor-próprio, o exemplo dos chefes e, sobretudo, o sangue-frio³¹. O controle de si, como propriedade de ações autorregulatórias, se torna a realidade necessária a manutenção da quantidade de terror suportada pelo homem em combate, fazendo importante a manutenção da retórica do autocontrole e da resiliência em alguns casos. Procura-se com isso evitar o medo irracional, Marc Bloch (1946) disse:

o homem, que já teme a ideia da morte, não poderia temê-la mais do que nessa ocasião em que a ameaça de completa destruição de seu ser físico se acrescenta à da morte; talvez o instinto de conservação não tenha nenhuma forma mais ilógica nem tão profundamente enraizada quanto essa³².

Nesse sentido o medo tornou-se uma emoção moralmente legítima que não é apenas individual, mas coletiva. É dessa forma que “a guerra caminha junto com a morte; caminha, portanto, com o luto, a emoção mais largamente sentida, sem dúvidas, nos tempos de guerra de massa quando a morte se faz maciça”³³. Freud definiu o luto como uma perda objetal, onde a escolha não narcísica é isenta de ambiguidade. Ele disse: “o luto, de modo geral, é a reação à perda de um ente querido, a perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante”³⁴.

Audoin-Rouzeau assevera que esse tipo de luto produzido pela guerra não é idêntica àquela perda em tempos de paz, sobretudo, pela ausência e distância sem que “o entorno pudesse se preparar para ele, nem preparar ou ajudar de uma forma qualquer o moribundo a deixar o mundo dos vivos”³⁵. Jay Winter, nesse tocante, afirma que a Grã-Bretanha perdeu uma geração inteira dos mais brilhantes e melhores entre os estudantes e graduandos de

31 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.295

32 BLOCH, Marc. A estranha derrota. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2011. p.37.

33 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.p.311.

34 FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. Editora Cosac Naify, 2014. p.28.

35 AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.312.

algumas faculdades de Oxford e Cambridge. Segundo ele os homens de uniforme eram não surpreendentemente, desproporcionalmente da classe trabalhadora, mas aqueles que morreram eram também desproporcionalmente as elites sociais³⁶.

A sua rede epistêmica de Collingwood nos mostra que seu idealismo pode fornecer a matéria prima metodológica que compartilha, por sua vez, dos princípios que o idealismo britânico importou do ambiente intelectual germânico e por sua parte do ambiente italiano. A principal consequência deste intercâmbio seria a consciência de que a história não deve copiar os modelos explicativos das ciências naturais e, nem por isso, deve ser interpretada como um domínio cognitivo menor. Sendo esta característica um resultado da oposição de pensadores como Bradley, Green e Joachim com princípios empiristas que remontam a Locke e Hume. Esta oposição tem como ponto de partida a ideia de que não existe uma realidade de fatos independentes das operações mentais. Assim, a mente torna-se mais um agente interpretativo do que um simples receptáculo de informações sensoriais.

As discussões levantadas por seus revisores e comentadores³⁷ contemporâneos, ao que nos parece, colocaram em primeiro plano os problemas epistemológicos revelados pela atividade historiográfica. Desse modo, deixando subscrito, se não esquecido, uma característica importante de seu pensamento, a interdisciplinaridade. O filósofo da história, Robin George Collingwood se aventurou em diversas áreas do conhecimento humano, no entanto, percebemos que se compõe, nessa ampla rede, um arco hermenêutico que tem, como questão central, uma indagação ética fundamental levantada por ele, Collingwood: “Como devemos viver?” Esse fio ético se torna condutor, em nossa compreensão, de um motor que alavancou suas principais ideias sobre história e arte, portanto, sobre a vida.

Ele reagiu contra o “positivismo” predominante no ambiente acadêmico britânico, acreditando que essa corrente negligenciava o conhecimento histórico, de modo a apresentar implicações éticas muito sérias. Chegando ao ponto de acusar seus colegas de conveniência ao abalo das instituições democráticas, fruto dos ataques do fascismo e do nazismo. Para Collingwood, “O positivismo pode ser definido como uma filosofia ao serviço das ciências da natureza” e também consistia em duas coisas “determinar os fatos e estabelecer

36 WINTER, Jay. *The great war and the British people*. Springer, 2003.

37 Referimo-nos aqueles pertencentes à Estética da Recepção, Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser e a Escola de Cambridge Skinner e Pocock.

leis”³⁸contrariando, assim, sua proposição de que a história não pode ser apreendida pelo pensamento matemático, subordinada a leis gerais.

A atmosfera intelectual em que se formava era altamente polarizada. O movimento filosófico, conhecido como “idealismo”, tinha membros ilustres como *Francis Herbert Bradley*, *Bernard Bosanquet*, *William Wallace* e *Robert Lewis Nettleship* liderados por *Thomas Hill Green*, no entanto, embora fossem conhecedores de Hegel e Kant, repudiavam essa alcunha por não se tratar da tonalidade efetiva que orientava o pensamento do grupo. Diziam estar mais próximos das filosofias da Inglaterra e da Escócia, enquanto continuadores e críticos, do que da filosofia alemã de matriz transcendental e/ou idealismo.

Thomas Green foi leitor de Hegel, aponta Collingwood, em época de sua mocidade, mas o refutou posteriormente. Se ocupava com mais afinco em fazer estudos críticos, como réplicas a *Herbert Spencer* com seu profundo conhecimento de David Hume. *Bradley*, por seu tempo, foi um dos destaques desse grupo. Era conhecedor de Hegel, o lia com tamanha profundidade que teria propriedade para contestar contra a alcunha empregada pelos “realistas” a *Green* e seus discípulos. Embora não tenha sido um grupo que estivesse um alpendre que o torna-se hegemônico no ensino ou no pensamento filosófico em Oxford, teve uma respeitabilidade atravessada pela desconfiança, afinal, ao que se sabe, nenhum de seus membros teve extensa atividade de ensino, que seria a forma principal de angariar discípulos, pupilos e dar continuidade aos postulados epistêmicos de qualquer que quisesse ou objetivava ser referência fundamental na crítica ou história da filosofia.

Talvez, e podemos fazer essa aposta junto a Collingwood, sua atuação no mundo público tenha dificultado a apropriação e a continuidade de suas ideias. Havia nele uma preocupação de que a filosofia fosse uma vocação para a vida pública. Collingwood nos mostra que essa vocação ditou a forma como observava o mundo e os pensamentos que circulavam nele. Sobretudo, depois de seu afeto para com J. A. Smith (amigo de Nettleship) e *H. H. Joachim* (amigo íntimo de Bradley) dos quais expressa absoluta gratidão e admiração.

É extraordinário como seu relato sobre esse ambiente de disputas tem um tom ambíguo, não quer dizer que *Green* o tivesse marcado mais que os filósofos realistas, mas que a dimensão afetiva e emotiva de suas relações intelectuais possibilitou que houvesse maior afinidade sem que fosse cativo dos seus argumentos que, de certa maneira, o primado crítico se enraizou com maior ressonância.

38 COLLINGWOOD, R.G. A ideia de história. Portugal, Editorial Presença, 1981. p.165.

Sua relação com John Cook Wilson, professor, segundo ele, fogoso, agressivo, mas também entusiasta com o qual se refere com admiração e gratidão, o permitiu se deparar com um dilema que, de alguma forma, sempre esteve presente: “não escrevia porque não sentia que tinha algo a dizer”³⁹. E a resposta que Wilson lhe oferecia não era das mais otimistas, senão, a mais provocativa, sendo que ele também tão pouco se arriscava em livros, dizia: “Ou você sabe que não tem nada a dizer, ou sabe que não pode dizer, e que oferecer outra desculpa que não é nenhuma dessas duas é jogar sujeira nos olhos dos outros ou nos seus”⁴⁰. Essa questão é fundamental até hoje sobre o que há para ser dito e como deve ser dito em termos de pensamento, não apenas como pura exposição, mas como possibilidade de reflexão e autoria. Para Michel Foucault, não basta escrever ou produzir algo para que se torne imediatamente autor. É preciso, no seio de determinada ordem do discurso, que a posição-sujeito apareça e entre em funcionamento. Portanto, é preciso investigar as circunstâncias historicamente constitutivas que autorizam aos indivíduos que escrevem, possuírem certa personalidade autoral⁴¹. Nesse sentido, é um tema que habitava a vida intelectual de Collingwood.

Leitor de H.A Prichard e H.W.B Joseph, os mais conhecidos dos seguidores de Cook Wilson, ele não demonstrou interesse em mostrar uma relação pessoal com esses personagens, mas apontou o quão vorazes e astutos poderiam ser na atividade filosófica e crítica, sobretudo, se fosse para destruir os princípios propostos pelos “idealistas”. A dedicação de Prichard, por exemplo, dava crédito a alguns princípios platônicos com certo ceticismo que nos mostra uma certa tolerância, desde que passando pelo crivo da qualidade limitada do “realismo”, que segundo Collingwood, primava pelo filtro da demonstração que apontava se uma teoria era verdadeira ou falsa, o que não surpreende em se tratando de sua raiz lógica, central na articulação de uma filosofia crítica e pouco propositiva.

Dizia Collingwood que o maior equívoco dos realistas estaria em não professar a história, apenas a filosofia: “Argumentei que os ‘realistas’ professavam filosofia, não história. Que sua tarefa, como filósofos críticos estritos, era demonstrar se uma teoria era verdadeira ou falsa, e que isso eles tinham feito, na ocasião da qual falo, admiravelmente”⁴². A essa

39 COLLINGWOOD, R.G. A ideia de história. Portugal, Editorial Presença, 1981. p.26.

40 o sabe que no tiene nada que decir, o sabe que no puede decirlo, y que ofrecer outra excusa que no sea cualquiera de estas dos es echar tierra a los ojos de los demás o a los propios. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.27.

41 FOUCAULT, Michel. O que é um autor? (1969) In: Ditos e Escritos – Estética: literatura e pintura; música e cinema. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2006.

42 Arguía yo que los ‘realistas’ profesaban la filosofía, no la historia. Que su tarea, em cuanto filósofos críticos estritos, era demostrar si una teoría era verdadera o falsa, y que esto lo habían hecho, en la ocasión de que hablo, admirablemente. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Economica,

postura, seus alunos se apropriaram com leituras definitivas, críticas e essenciais da interpretação de textos filosóficos que ele atribuía a má compreensão do texto filosófico por parte dos alunos, apresentada por seus mestres, de modo que a solução encontrada por Collingwood era quase exegeta. “Vamos ver o que Kant realmente disse”⁴³.

Segundo Collingwood, seria preciso colocar a história da filosofia ao lado da filosofia, de maneira a implicar uma compreensão *res gestae*⁴⁴ dos estudos do pensamento e das ações humanas. Nesse ponto, ele traz para superfície aquilo que será fundamental as discussões do papel das emoções na história, que questionasse o lugar das emoções e, portanto, dos atos irracionais⁴⁵.

Por um tempo foi obrigado a ser um filósofo realista, até que se tornasse professor de filosofia. Esse espírito crítico e lógico começara a ruir em favor de uma postura compreensiva, analítica, diríamos hermenêutica-fenomenológica. Ao indicar sua aproximação com a história e com a arqueologia como substanciais no processo de sustentação de uma, talvez, nova postura filosófica e, por conseguinte, epistemológica, ia na contramão do pensamento filosófico inglês e colocava no mapa de língua inglesa seu diálogo com Benedetto Croce. Para Evaldo Cabral de Mello “o pensamento de Collingwood lembra o de Dilthey, o que não é certamente uma coincidência, dado que o conhecimento histórico, malgrado o progresso mais que centenário da filosofia crítica da história, ainda aguarda o seu Kant”⁴⁶. Em outras palavras, redescobrir Collingwood equivalia, assim, a integrar a filosofia de língua inglesa na corrente historicista.

Para Collingwood, a compreensão dos objetos não poderia se dar pela captação puramente da mente, em outras palavras, pela mera compreensão das ações *a posteriori*, seria preciso antes que se fizesse presente as perguntas que o guiaram a certas respostas, não como copresença ou compreensão, mas também como possibilidade de experimentar o mundo como fenômeno histórico. A consideração a ser apontada aqui, se refere ao modo como ele chega a essa consideração, que emergia em suas práticas de ensino de filosofia, preocupado em

1953. p.31.

43 Veamos qué fué lo que realmente dijo Kant. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.35.

44 MELLO, Evaldo Cabral de. Collingwood e o Ofício do Historiador. Acesso em 13 de Outubro de 2019: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1604200007.htm>

45 R.G. Collingwood. The Principles of History: And other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999.

46 MELLO, Evaldo Cabral de. Collingwood e o Ofício do Historiador. Acesso em 13 de Outubro de 2019: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1604200007.htm>

colocar as ideias desencarnadas em contextos históricos constitutivos se não dialógicos de suas “emoções essenciais”⁴⁷.

Sua leitura dos “idealistas” e dos “realistas” se mostrava bastante coerente como crítico e também como articulador dessas dimensões caminhando para um salto historicista, mas também hermenêutico. O que nos permite fazer algumas considerações na sua obra e em seu caráter dispersivo nos diversos campos em que circulou, tendo a filosofia como alicerce e a história como âncora. Segundo Cabral de Mello, salvo

Collingwood, a Inglaterra e os Estados Unidos haviam ficado à margem” da “tradição historicista alemã de fins do século XIX, de pensadores como Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel e também Max Weber, mas também de Benedetto Croce na Itália (que exercerá influência decisiva sobre Collingwood), Ortega y Gasset na Espanha e, depois, Aron na França, ambos sob o estímulo do historicismo alemão”⁴⁸.

Uma anedota interessante sobre sua relação com John Cook Wilson a respeito das suas abstenções em escrever livros, nos permite verificar outro distanciamento dos realistas. Se Cook dizia que não escrevia para não se contradizer, afinal de contas estaria em constante metamorfose de ideias; Collingwood escolheu o caminho contrário, escreveu e procurou endossar o caráter progressivo de seu pensamento chegando a comentar que apenas seu livro sobre metafísica teria sido um engano, muito embora, em nota a sua Autobiografia tenha dito que, ao retornar ao seu livro, descobriu que era melhor do que quando sentenciou a um equívoco de juventude. Sua querela com os filósofos realistas se tornava mais direta com seu retorno da guerra. Desafiava a explicação de que “o conhecimento não afeta o conhecimento”⁴⁹, chegando a acusar Cook de se utilizar das doutrinas de Bradley e de que sua doutrina carecia de método próprio e positivo.

O ataque perpetrado pelos filósofos realistas a ética demonstrou que não havia no realismo uma preocupação com a cosmologia moderna inglesa, embora contundente, seu afrontamento a ética platônica demonstrava um paradoxo interino na escola realista, afinal, se a compreensão platonista era puramente teórica, não pressupunham qualquer interferência no

47 MELLO, Evaldo Cabral de. Collingwood e o Ofício do Historiador. Acesso em 13 de Outubro de 2019: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1604200007.htm>

48 MELLO, Evaldo Cabral de. Collingwood e o Ofício do Historiador. Acesso em 13 de Outubro de 2019: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1604200007.htm>

49 COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.51.

mundo prático. É certo que Aristóteles questionou Platão sobre esse caráter inato de sua ética: “O ‘realista’, pelo contrário, disse aos seus discípulos: Se vocês estão interessados em estudar isto, façam-no; mas não pense que será útil para vocês. Lembre-se do grande princípio do realismo: nada é afetado por ser conhecido”⁵⁰.

Collingwood identificou aqui uma “decadência do realismo” quanto a sobreposição do paradoxo ético. Isso denota uma virada em seus princípios puramente lógicos. Das diversas searas em que o realismo estava empenhado, a teoria do conhecimento e a teoria política, eram as que produziram maior impacto em suas proposições. Na primeira, compreendiam que o próprio realismo era uma teoria do conhecimento pura e simples, logo percebido pelos seus próprios correligionários como uma contradição. Na segunda, articulado a uma doutrina puramente materialista negando o bem comum em favor dos bens privados. Inquietava-se Collingwood com as consequências dessas ideias bem mais que seus sofismas. O realismo causaria danos à filosofia inglesa, deixando marcas significativas com herdeiros ilustres como Bertrand Russell e A.N. Whitehead. Collingwood atenua suas considerações afirmando que a lógica proporcional estava concentrada com a escola de Green: “A lógica ‘idealista’ com a qual esta escola está relacionada, da mesma forma que o ‘realismo’ estava conectado à escola de Green, era uma mistura confusa de verdade e erro”⁵¹. De modo que se ligavam em suas partes na lógica da pergunta e da resposta.

Desta maneira, nos parece coerente que tanto sua obra quanto sua vida sejam importantes colaboradores na investigação sobre seu pensamento. Observamos que se costuma fazer uma linha divisória sobre suas contribuições. De um lado, sua reflexão sobre o pensamento e, portanto, uma filosofia da história e, de outra, sua teoria estética sobre a natureza do processo de criação e apreciação da obra de arte. Aqui propomos uma leitura que torna essa linha divisória mais transparente.

Reafirmamos que a estética de Collingwood destacou-se por sua extraordinária combinação de seriedade intelectual e ética, de modo que não seja dispare a reflexão sobre a complexidade do conhecimento histórico. Uma discussão nem sempre clara, de algum modo indicada, mas não desenvolvida, senão como indício de um mapa intelectual de um pensador

50 El ‘realista’, por el contrario, decía a sus discípulos: Si os interesa estudiar esto, hacedlo; pero no creáis que vaya a servir de nada. Recordad el gran principio del realismo: nada se afecta por ser conocido. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.54.

51 La lógica ‘idealista’, con la cual está relacionada esta escuela, en la misma forma en que el ‘realismo’ oxoniense estaba conectado con la escuela de Green, era una confusa mezcla de verdad y error. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.58.

preocupado com as questões de seu tempo, visto que se colocava como um pensador próximo ao conturbado momento histórico de sua época.

Ao que parece, ele procurava enfrentar a inteligibilidade do real pelas ações e emoções humanas com foros a compreensão do homem e dos modos de articulação e manifestação de seus pensamentos, isto é, pode ser apreendido a partir de inúmeros pontos de vista empreendidos em uma cadeia de sentidos que é necessário elucidar separadamente, em outra oportunidade, como fisionomia da interpretação e de elaboração da vida. É essa a tarefa da epistemologia que se pode definir como a explicação dos diversos sistemas de elucidação da realidade. Trata-se de um problema que ocupa sua filosofia da história e que o desenvolvimento atual a desdobra em termos dissonantes: a discordância entre a unidade da ciência como conceito e a variedade das investigações, que dá lugar como ciências particulares ou mesmo divergentes.

Pela sua própria estrutura, a ciência é investigação indefinida com base em hipóteses sempre sujeitas a revisão e a correção que, se necessário, são abandonadas por outras mais fecundas e Collingwood parece ter essa diversidade como premissa elucidativa de sua relação interdisciplinar. Ele estaria, portanto, perpetuamente à procura de si próprio, consolidando-se continuamente no decurso deste processo indefinido; nunca está completo, mas sempre a se fazer e, nessa feitura, levanta outras questões a partir da dinâmica da pergunta e da resposta. A ideia de uma ciência acabada, perfeita e ideal não passa de uma visão do espírito, uma utopia, como dizia Max Weber, que se considera perfeita a partir de uma discriminação arbitrária e de uma extrapolação discricionária no sentido em que seleciona, entre os caracteres da investigação, aqueles que correspondem à imagem que se faz *a priori* da ciência ideal.

Para um filósofo como Collingwood, essa é uma dificuldade especial: ele queria afirmar uma estreita relação entre teoria e prática, e isso o levou a se enredar em nós por Giovanni Gentile, com quem ele tinha grandes afinidades filosóficas, porque ele quis renegar seu fascismo, ao mesmo tempo em que afirmava que, como filósofo, estava confuso e sem esperança. Selecionamos as partes que refletem nossa visão do todo e nossa compreensão narrativa da vida. Isso, por sua vez, reflete nossas simpatias e preocupações básicas. Nos leva à questão do dever de escrever, pois é improvável que achemos todos os aspectos da vida ou pensamento de alguém igualmente interessantes. Nossa aposta é que alguém deveria se submeter aos interesses do sujeito se encontrassem algo importante, deveria se dar ao trabalho de entender por que isso aconteceu.

Fazer menos é negligenciar os projetos do sujeito e deixar de compreender seu caráter e entender o eu (*self*). Escrever é assumir o ônus de colocar um eu e um personagem a um agente cujo pensamento é (principalmente) sua vida e pensamento. À luz de tudo o que foi dito acima, deixar de fazer justiça a uma parte dessa vida é distorcer o todo através de uma falha em apreciar adequadamente os projetos que o sujeito tomou como central para seu próprio autoconhecimento.

Com esse panorama em vista podemos passar ao que os leitores encontrarão no corpo dessa tese: No capítulo 1, nos ocupamos de junto a Collingwood atravessar suas reflexões daquilo que se pode chamar de uma filosofia da história. Adotamos, portanto, um delineamento que trace, no processo mesmo de uma relação com o que ele disse sobre as veredas de seu pensamento, sobre a história como autoconhecimento e o conhecimento de si como entrelaçamento entre reflexividade (pensamento) e historicidade (vida), entendendo o homem como um microcosmo no sentido histórico, um compêndio de história universal.

No capítulo II procuramos fazer uma discussão sobre o conceito de história como desdobramento da vida nos escritos sobre a natureza da história de Robin George Collingwood (1889-1943), ou seja, ela é desdobramento enquanto representa aquilo que não pode ser absolutamente alcançado. A medida em que é conhecimento produzido a partir da vida, mas não a vida mesma, é assim lugar de reelaboração da experiência do vivido que não pode ser capturado ou resgatado em sua completude, mas que pode ser prenunciado em sua condição cognoscente e, por conseguinte, discurso que vai de encontro a hegemonia das ciências da natureza.

Em nossa última incursão, o capítulo III, pretendemos, correndo o risco de sermos repetitivos, fazer uma reflexão que nos permita olhar para o conceito de Autoconhecimento com certa desconfiança, mas também com algumas certezas quanto a sua escolha. Ao que parece é um conceito que exige certo cuidado para não cair em deslizes de extrema subjetividade, tão pouco torná-lo carregado de uma objetividade que a Collingwood seria absolutamente estrangeira. Se por um lado é preciso demarcar seu caráter subjetivo, por outro, não se deve perder sua dimensão epistemológica. Sendo um conceito de atravessamentos algumas tópicas serão exigências e outras confluências que nos permitirão endossar certos argumentos já expostos e trazer outros ainda em processo de amadurecimento, isso quer dizer que nada do que tenho dito é definitivo.

CAPÍTULO I

FURNITURE OF THOUGHTS

reflexividade (pensamento), historicidade (vida) e o homem como microcosmo dos sentidos históricos

Uma mulher está sentada sozinha em sua casa.
Sabe que não há mais ninguém no mundo:
todos os outros seres estão mortos.
Batem à porta.

Thomas Bailey Aldrich

Precisamos dizer que esse capítulo de um lado, nos permitirá falar sobre muitas dimensões da obra desse filósofo que nos intriga pela multiplicidade de temas em que passeia com certa facilidade; por outro lado, também possibilitará acentuar o caráter dispersivo de seu trabalho que atravessa alguns campos específicos, embora dialógicos. É nesse diálogo que pretendemos esboçar uma discussão sem a pretensão de perfilá-lo sob a matriz das teorias biográficas⁵².

Muito embora algumas filosofias⁵³ tentem evitar a confusão entre vida e obra, tendemos a primeira como motor explicativo da segunda, tomamos aqui um caminho dialógico em consonância com a própria proposição de Collingwood quando afirmou: “A autobiografia de um homem, cuja ocupação é pensar, deveria ser a história de seu pensamento”⁵⁴. Dispomos, no entanto, de alguns dados importantes para situar o leitor sem que, com isso, deva se ater puramente a eles.

Nosso propósito neste capítulo é, sobretudo, percorrer junto a Collingwood suas reflexões daquilo que se pode chamar de uma **filosofia da história**. Adotamos, portanto, um delineamento que trace, no processo mesmo de uma relação com o que ele disse sobre as

52 Sobre biografia de R.G Collingwood, cf. INGLIS, Fred. History Man. In: History Man. Princeton University Press, 2009.

53 Refiro-me a tendências que tenham certa preocupação em traçar um histórico sociológico e biográfico de seus objetos: historicismo, positivismo e marxismo.

54 COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.8.

veredas de seu pensamento, sobre a história como autoconhecimento e o conhecimento de si como entrelaçamento entre reflexividade (pensamento) e historicidade (vida), entendemos o homem como um microcosmo no sentido histórico, um compêndio de história universal.

I

O homem que deseja saber tudo, deseja conhecer-se a si mesmo

No lugar de expor exaustivamente os analistas ou exegetas de sua vida, pretendemos priorizar a autorreferência⁵⁵ pela qual, ao que parece, gostaria de ser acolhido. A autorreferência deve ser entendida aqui, como em duas vias, para ele e para o mundo. Ao se inscrever nas páginas, se inscreve no mundo, dá-se a conhecer, dá-se ao julgamento. Ao mesmo tempo em que se reconhece, se autoflagela e se regozija em um sujeito que pensa, que é, e que sente. Esse prenúncio é medular se quisermos percorrê-lo em uma partida inversa para compreensão de seu ambiente intelectual e o modo de sentir, portanto, seu *Emotional regime*⁵⁶. Em sua Autobiografia (1939) ele relata momentos importantes de sua vida, deixando claro, que irá expor apenas aquilo que realmente foi importante, que se possa de alguma maneira alcançar a sua experiência com sinceridade.

A sinceridade, nesse tocante, se aproxima do racional lançando as paixões a subserviência do pensamento, que por sua vez, endossa o caráter de autocontrole e harmonia. A sua discursividade e a sua ação são, por assim dizer, elementos de desequilíbrio quanto a essas propriedades, da sinceridade, enquanto condição essencial das virtudes. Ser fiel a si mesmo consistiria em dizer aos outros não apenas o que se diz sobre si, é a possibilidade de no quadro da vida não se importar com as manchas que sobressaltam no tecido mas se permitir ser visto com as imperfeições que decorrem do sentido mesmo de ser si mesmo.

Um acordo entre o dizer que sente e o sentir que disse ancorando-se no sentido do alinhamento do verdadeiro como essa capacidade de expressar a dor e a alegria em sua forma mesma de produzir significado sem que o sentido seja vazio pela ausência da vida. Se todo demonstrar do *self* se autorresponsabiliza do modo como deve ser visto, o que se dá a ver é o

55 PINTO, Aline Magalhães. Amar, escrever, saber de si: a questão da autorreflexividade nos diários das 'femmes de lettres' Aline De Lens (1881–1925) e Catherine Pozzi (1882-1934). *Matraga - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ*, [S.l.], v. 25, n. 43, p. 137-163, ago. 2018.

56 *Emotional regime* é um conceito definido por William Reddy em 2001 e usado na história da literatura sobre emoções para se referir aos modos de expressão emocional e pensamento que são dominantes em períodos de tempo e contextos culturais específicos. cf. REDDY, William R. *The Navigation of Emotion: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

resultado da culpabilidade em relação ao eu exclusivo, não compartilhado com a moralidade pública.

Ao evitar ser falso, o homem é sincero ou apenas performático com sua condição de ser social? A importância da vida moral reside, portanto, em um estado de equilíbrio com o mundo social. Ao que parece há um filtro que impossibilita esse encontro com o eu-eu em decorrência dos regramentos morais, que estão impondo uma relação eu-tu, que de alguma maneira exige o controle senão a limitação ou atravessamento do pior-melhor.

A perda de validação do conceito mesmo de sinceridade decorreria de sua capacidade de corresponder à necessidade ou à vontade de verdade que antes a ancorava. A retirada da personalidade desse lugar de interiorização de nossas experiências em favor de uma exposição excessiva de seus processos ativos, implicaria não reaver traços ou disposições hedonistas (*hedonê*) não epicurista que correspondessem a desvalorização das interações entre diferentes processos mentais, i.e., a procura por si mesmo salienta um valor que corresponderia a intensificar a tensão entre o estresse e o empenho em golpeá-lo.

A impessoalidade tem sido o desafio proposto às ciências humanas, em especial, a história, em decorrência da insistência oitocentista em sua filiação às ciências naturais. Foi Lucien Febvre quem disse uma vez: “qualifico a história como um estudo cientificamente conduzido, e não como uma ciência”⁵⁷. No entanto, aquele distanciamento que corresponde a uma postura narrativa, fora da existência, impõe uma autocrítica que antes de mais nada torna o fazer historiográfico, o lugar da mortificação do eu, e por conseguinte, do sujeito ativo – produtor, motor e autoconsciente. A questão do eu corresponde à responsabilidade do ato de narrar, que por um lado afirma sua retirada do mundo e por outro o reintegra a condição do existencial e do fenomênico.

A escrita da história teria como condição mesma uma relação eficiente com o Outro, constituindo aspectos importantes de interação entre texto e leitor onde estes se tornariam leitores de si mesmo. Em outras palavras, a contingência real da vida não se encaminha a um enquadramento do mundo encerrado em formas eternas de representação, “pois, os textos podem, a sua maneira, nos desejos que expressam e salientam, subverter ativamente seus próprios conteúdos oficiais”⁵⁸.

A doutrina da impessoalidade nos permite identificar, como se fosse possível, uma cisão entre o eu-eu que residem em mim, de modo a tornar possível: uma separação do eu e

57 FEBVRE, Lucien. *Combates pela História* [1952]. Lisboa: Presença, 1985. p.30.

58 NUSSBAUM, Martha C. *Love's knowledge: Essays on philosophy and literature*. OUP USA, 1990.

do outro, sendo o primeiro catalisador de implicações morais e sociais e a possibilidade de atribuir ao transcendente a responsabilidade do que foi dito e/ou feito. Essa cisão corresponde, de alguma maneira, ao paradigma da *persona*, em que o poeta não pode ser responsabilizado como pessoa, não deve ser afigurado como tal em nossa consciência, ou seja, como homem que fala ao homem, mas como *persona* que corresponde a uma existência estética, se quiser ficcional, onde o eu não representa o poeta mesmo, mas uma *personalidade*, se quiser um tipo, um essente em que designa sua entidade através de si: pessoa → homem que fala ao homem; *persona* → existência estética (ficcional).

A sinceridade tem sido afugentada do pensamento racional e revigorada pelo retorno do subjetivo, devido sua proximidade com a verdade: atribuindo a ela não um fim, mas um meio. A verdade como meio desemboca na propriedade dos papéis que ocupamos, dessa forma o eu real só é visto por mim mesmo fora dos predicados sociais que incorporam a forma que me apresento e sou visto, isso denota um espaço de sinceridade que corresponde a tentativa de não ser falso, análogo a propriedade da ficção⁵⁹ que não diz a verdade, mas também não mente, mas age de acordo com os papéis que desempenha no ato de leitura.

O papel público que alimenta a impessoalidade devolve para finalidade um sujeito envolto em princípios, modelagens e reinscrições que não corresponde ao eu, senão como predicados (*haecceitas*) oferecidos pela ipseidade em constante mediação reflexiva em oposição à pretensa posição imediata do sujeito. Apresenta-se, corresponde a dar-se a, ver em um determinado espaço que não quer ver o que há de superficial apenas, mas o âmago que te apresenta como um ser sincero que assegure antes de mais nada um compromisso com a verdade enquanto condição de oposição ao falseamento, muito embora ao interpretar a si mesmo abre-se ia a possibilidade de ser reconhecido como não autêntico.

É possível chamar o desempenho desses papéis de performances⁶⁰ que conferem ao sujeito do papel o funcionamento de características próprias da *persona*/personagem que se pretende vivenciar? Constatada a ideia de mundo como palco onde os homens interpretam papéis, a escolha pelo fato em detrimento do ficcional se torna quase uma escolha pelo inumano, radicalizado na Autobiografia, pelo estável.

O fato corresponde a maneira como uma situação pode ser narrada, sua legibilidade exige um pacto científico e testemunhal que é correlato ao *como se* que demanda da

59 cf. COSTA LIMA, Luiz. História. Ficção. Literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

60 cf. GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. São Paulo: Petrópolis. Tradução de Maria Célia Santos Raposo, 1989.

imaginação sua potência criativa, bem como sua proximidade heurística referencial. A autenticidade como validação da sinceridade é a acusação do inautêntico que “sugere uma experiência moral mais tenaz, do que ela, sinceridade”⁶¹. Exige do eu que não deve mais manifestar falsificações, embora ainda possa inventar seus papéis, a serem desempenhados como modo de suprimir a sua autoridade moral, usurpando o lugar da sinceridade como aquela que reflete como os homens deveriam ser.

O conceito de sinceridade (*sincerus*) corresponderia a sua significação literal, sincera (sem cera), que correspondia a objetos de arte sem remendos, ou seja, foi uma palavra relativa às coisas materiais e em alguns casos imateriais, esse último, podia referir-se ao caráter moral empregado a um vinho, o vinho sincero que não era adulterado, pode-se declarar sincera também, as doutrinas religiosas como aquelas que não eram adulteradas, falsificadas ou corrompidas.

Mostrando que era possível verificar um dualismo em sua conceitualidade: a sinceridade como atribuição e a sinceridade como ausência ou negação. Interessa, no entanto, uma terceira correspondência que salienta sua dimensão metafórica, de qualificação do homem, que corresponde a verificar que ele dispunha de uma vida virtuosa para, no sentido de ser consistente, dispor de sua virtuosidade⁶². É certo que o espírito cristão não demorou em fazer uma apropriação da palavra, implicando torná-la o significado de ausência, de fingimento, dissimulação e de simulação. Lionel Trilling (2014) afirma que Shakespeare utilizava a sinceridade apenas nessa acepção ignorando seu caráter metafórico positivo.

Fica, pois claro, que as acepções de sinceridade são formas de qualificação do eu, que ou percebe uma correspondência ética ou moral. A própria noção de vilania implicaria que há um herói, como se o bem e o mal fossem opostos, e não um composto de potencialidades da vida humana⁶³. Essa leitura fomenta a possibilidade da vilania pertencer a fantasia e não ao romance que teria seu caráter de simulação do real correspondente a afirmar não ser possível um tipo vil no mundo sensível. A simulação tem em sua potencialidade ser uma ausência ou “fazer de conta” que é aquilo que não é, oculta sua face “real”, verdadeira, sincera. Para Trilling:

61 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.22.

62 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.24.

63 cf. ESPINOSA, B. Ética (T. Tadeu, Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Editora. Originalmente publicado em, v. 1663, 2013.

A reduzida credibilidade do vilão, a ideia de que ele só era adequado a fantasia do melodrama, e não à verdade dos romances ou peças sérias, pode ser em parte explicada pela propensão moderna a identificar o mal em sistemas sociais, mas nunca em pessoas⁶⁴.

Seria possível afirmar que o aroma moderno ao apontar para simulação, elege o vilão como essa comoção de palco em que o que importa é o papel e não o sujeito intérprete. Não há como negar a sua relevância para o entretenimento no artefato mimético, não como uma fidelidade do real, já que não é possível determinar o período em que existira “melhores razões para dissimulação vilânica”⁶⁵.

De acordo com Lionel Trilling a mobilização social que dava seus primeiros passos no século XVI nos permite observar a constituição de um *ethos* vil, que corresponderia ao encorajamento, a bajulação como forma de agrado e progresso social. As articulações sociopolíticas não são uma prática a ser ignorada nas cortes⁶⁶, pelo contrário, é um dos fatores fundamentais da sociabilidade, de seu *ethos*, de sua civilização, de sua performance, de sua teatralidade e sua distribuição de papéis, é perfeitamente um grande baile de máscaras. O dissimulado é um *opportunus*.

A vilania é esse ato de agir sobre si mesmo, que cria seu duplo a medida que se ancora em paradigmas morais de socialização e performatividade, sua *persona* é encoberta com tipologias sociais que se adéquam as influências decisivas de certos sentidos morais. A verdade não é o paradigma concernente a possibilidade de articulação do eu mesmo e o si mesmo, o que é colocado em primeiro plano, ao exercício dos papéis, se direciona ao autoengano necessário ao questionamento, seja direta ou seja indiretamente dos vícios e virtudes dos seres sociais que dotam-se no processo de imersão e produção das sociedades.

A sinceridade não corresponde ao imediato do discurso exposto como se fosse verdade, mas na sua contradita relação com o que se pode dizer e o que se pode fazer: “é o fato de a vida do homem numa comunidade desenvolvida ser necessariamente uma corrupção da verdade”⁶⁷. Embora possa definir a sociedade como um sistema formado pela associação

64 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.25-26.

65 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.26.

66 cf. ELIAS, Norbert. A Sociedade de Corte. Tradução de Ana Maria Alves. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

67 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.29.

entre indivíduos⁶⁸, “não deve ser precisamente definida pela natureza dos indivíduos que a constituem”⁶⁹.

Esse conjunto de regras, ritos, normas e normalidades que implicam em uma afirmação do grau de exterioridade que esse conceito carrega, em que ao se autonomizar como “algo o que vai além do humano e o fato de ser concebida assim, como se possuísse vida própria mas não vida humana, dá origem ao nosso desejo de harmonizá-la com a humanidade”⁷⁰. A personalidade exigida pela sinceridade se conforma com a maneira do autor refletir sobre a possibilidade de voltar-se para a vida como desejo de se inscrever nela. Conforme afirma Trilling, isso se daria em decorrência da ideia moderna de sociedade, onde “o novo tipo de personalidade que ali surge, é aquele que chamamos de individual: que em certo momento da história se tornam indivíduo”⁷¹.

No entanto, a sociedade é chamada a razão em seu postulado de significado físico e significado emocional, nesse ínterim uma certa tradição elocucionária protestante calvinista aponta para uma sociedade que é predicação daquilo que ela deve ser: Alceste, personagem de Molière, acreditava que “a sociedade havia se corrompido, o que mais lhe orgulhava era o fato de serem sinceros, isto é, de dizerem a verdade nua e crua a quem quisesse ser ouvida”⁷².

A tradição declamatória⁷³ protestante colocou na ordem do dia a clareza na ação do discurso em sua performatividade. Na Inglaterra, a natureza do soberano havia, é claro, mudado. Quando falavam com clareza ao príncipe soberano, os teólogos calvinistas obtinham sua autoridade moral e intelectual, não somente da relação que tratavam com o verbo divino, mas também da consciência da soberania da maioria, isto é, do povo, aquele destinatário de seus discursos sobre a sociedade que se via pronto para receber o verbo de forma nua e crua.

É bem verdade que, publicamente como indivíduo, as questões de relevância e a única autoridade que se tinha era a verdade da própria experiência e a certeza veemente ao próprio

68 DURKHEIM, Émile. Educação e sociologia. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

69 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.30.

70 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.30.

71 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.31.

72 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 33.

73 BOORSTIN, Daniel. Uma Literatura Declamatória. In: ROUANET, Maria Helena (org.). Nacionalidade em questão. Rio de Janeiro: UERJ. 1997. p. 98.

esclarecimento, e ambas abasteciam-se com o tom de sinceridade. Não é de surpreender, portanto, que nesse período da história tenha surgido na Inglaterra a autobiografia.

A sinceridade, com tal característica, também, é chamada a razão em seu postulado de significado físico e seu significado emocional. A sociedade aparece como um monumento que pode ser visto e ouvido, e necessita de uma abertura para ser sentido, ou seja, se constitui como forma racional de organização do emaranhado de pessoas organizadas em grupos, admitindo uma correção dos modos de controle e conformação.

Luiz Costa Lima⁷⁴ afirma que o controle é uma questão moral por excelência nos séculos XVIII e XIX, enquanto que no século XX se tornou uma questão publicitária atravessada por uma política pouco incandescente e por uma perda substancial da literatura como condição mimética e portanto, de representação frente aos produtos e instrumentos da modernidade e da cultura de massas. Eu diria que o caráter de circularidade próprio dos discursos de cultura popular nos permite ver esses desvios como possibilidade de denunciar a universalidade ilusória, bem como ultrapassar o limite do controle negativo. Talvez seja essa a condição primeira do estabelecimento do controle positivo.

Embora os indivíduos sejam capazes de articular e mobilizar os códigos e signos que compõem o mundo ocidental, são exatamente esses instrumentos cognitivos que limitam a possibilidade de interpretação outra. A nosso ver não é uma negação da multiplicidade, mas antes a tensão entre controle negativo e controle positivo que tensiona os limites que a condição de ser indivíduo em sociedade impõe.

É extraordinário que ao identificar uma desdobra do controle do imaginário, seja possível levarmos em consideração que há códigos e signos adjacentes que ao se remeter a ele tensionam uma produção de resistência. Observa-se o controle quando a sociedade por meio de suas instituições, precisam separar no campo da expressão aquilo que é socializável do que não é. O controle, supõe assim, a legitimação de tudo que procura se contrapor a um valor vigente sem que ele precise ser explicado, é mais sofisticado que a censura, supõe normas legais cuja infração acarreta punição. Dessa forma é mais próximo de um caráter ideológico do que de instrumento de repressão de Estados totalitários.

Seu significado físico e seu significado emocional seguem em uma valsa que radicalizam os papéis ocupados pelos sujeitos como condição mesma de ser mais um fio no tear, e no entanto, pode aparecer como sobressalto as normas e regramentos a partir de falsas

74 LIMA, Luiz Costa. O controle do imaginário: questão para antiquários? In: Escritos. Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa. Ano 2, n. 2, 2008, p. 325-336.

confissões, de práticas indiscretas, de corrupção das consciências, que no entanto, endossam um processo de decantação da verdade crua. O sincero diz a verdade crua a quem quiser ouvi-las⁷⁵. A tradição declamatória reforça o caráter físico como possibilidade de dizer sobre as conjunções necessárias à ordem social ao mesmo tempo em que o caráter emocional decorre de uma verdade enunciativa do sentir e de dizer como rompante as conformações sociais.

Não se tratava apenas de falar bem, mas de expressar o que de fato movimenta os sujeitos, que fazem deles ouvintes assíduos e abertos a sentir os impactos do ato ilocucionário que se afasta do frívolo e da vaidade. Essa vocação para confissão endossa o surgimento da autobiografia, predominando entre os protestantes embora não se limite a eles.

A sinceridade como termômetro da veracidade que, como ouvinte atento das confissões, não serve como ratificadora de sua força positiva ou autêntica, questiona a própria experiência do confessor como esse lugar de absolvição. A franqueza, por sua vez, resgata a autoridade, bem como a fragiliza ao se ocupar de perscrutar a própria experiência: “Ele é o homem; ele sofreu; ele estava lá”⁷⁶.

Essa cadeia de experiências endossa esse momento de constituição dos sujeitos em um conjunto que se individualiza, que em certo momento da história se torna indivíduo⁷⁷; se tornam seres autonomizados fora da família como mostrou Rousseau⁷⁸. Ao tornar-se consciente de seu *inscape* o homem se converte em indivíduo em sociedade, sua autonomia está condicionada a quantidade de papéis que ocupa e desempenha. O processo de autonomização dos sujeitos se daria pela tradição declamatória pelos modos de ser e de sentir, pelos padrões morais, políticos e religiosos. Essa tradição teria como fundamento o princípio da enunciação, de dizer sobre si, de se abrir para outro que não o julgará, não o penitenciará, devido ao rompimento com a ideia de mediação, em outras palavras:

a ideia que ele faz de sua individualidade privada é peculiarmente interessante ao lado do impulso que o leva a revelar seu eu, isto é, a mostrar que nele deve receber admiração e confiança, é sua resposta à recente

75 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.33.

76 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 35.

77 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.35.

78 ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. 2ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

percepção de que tem para si uma plateia, aquele público que sua sociedade havia criado⁷⁹.

Devido à experiência protestante, o autobiográfico aparece como forma de organizar essas experiências outras, uma forma de autonomização que não é exclusiva do *ethos* protestante, mas também de sujeitos imersos na malha social que se apropriam desse discurso como um meio para autorreflexão.

Esta autorreflexão confessional declamatória enunciativa se certifica na argumentação rousseuniana da família unidade-tipo, implicando atestar que somente na saída para fora dela é permitida a constituição da individuação, que corresponde a uma organização interior de sua paisagem interna. Na forma de consciência de si esse *inscape* permite com que este sujeito individuado ao se compreender como componente, conformador, construtor das malhas sociais, se imagine em diversos papéis, ou seja, sua autonomia e sua liberdade exigem o desenvolvimento desses papéis.

A tríade do sujeito que sai da unidade-tipo (família), se individualiza e se autonomiza a medida em que percebe que seu *inscape* tem uma relação efetiva com a sociedade e que, sobretudo, produz um valor de indivíduo, endossa: “O sujeito da autobiografia”, que afirma Lionel Trilling, “não é nada mais que um eu assim, determinado a revelar-se na plenitude de sua verdade, a demonstrar que é sincero”⁸⁰.

Os personagens (seu pai e seus professores) presentes na memória de R. G. Collingwood, dispõe desses indicadores de sinceridade, regidos pelo ensino, pela amizade e pela exemplaridade. Essas categorias apontam para uma forma de autorrepresentação constelar em que, ao falar de si, também fala dos outros e nisso começa a desenhar uma relação com o paradigma da *persona*: intelectual e pessoal. Sua identidade pessoal e sua identidade intelectual são faces de um mesmo sujeito.

Embora insista que apenas a história de seu pensamento valha o relato, ele deixa de dizer que as ideias que o orbitam estão ancoradas nele enquanto sujeito histórico e pensador inquieto, bem como em seus embates com a vida mesma. Talvez Emanuele Coccia tenha

79 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.37.

80 TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014. p.37.

razão ao afirmar que “Viver é essencialmente viver a vida de outrem: viver na e através da vida que outros souberam construir ou inventar”⁸¹.

Simultaneamente cindimos o *eu*, seja para identificar que personagem expomos para o mundo, seja para elegermos a que dimensão de nós queremos conhecer ou tornar conhecido. O autoconhecimento aparece, portanto, como dinamizador das relações que nos cercam, não apenas como estímulos, mas como estímulos das condições de ser e de sentir. Vejamos nesse relato como esses dois elementos se enamoram, nos permitindo verificar que sua tônica oscila entre um e outro, produzindo uma tensão sintomática de sua transpiração intelectual:

Foi meu pai quem me deu aulas de história antiga e moderna, ilustradas com mapas em relevo de papel machê feitos com jornais fervidos em um palangrana; Mas minha primeira lição sobre o que agora considero meu assunto, a história do pensamento, foi a descoberta, na casa de um amigo, a poucos quilômetros da minha, de um livro surrado do século XVII, que faltava a capa e a contracapa e estava cheia de estranhas doutrinas sobre meteorologia, geologia e os movimentos dos planetas⁸².

Neste relato sua relação com a história é devedora dos interesses de seu pai William Gershom Collingwood (1854-1932), um intelectual professor de Belas Artes na *University of Reading*, que o introduziu ao conhecimento dos fatos, dos acontecimentos e seus movimentos. Muito embora essa seja a tônica de seu vínculo com as narrativas históricas, não são elas que em um primeiro momento produziriam inquietação e excitação em seu espírito, mas sim, a filosofia do pensamento científico, seu conjunto de objetos e utensílios via o *Principia Philosophiae* (1644) de Descartes.

Essas formações discursivas, produziam diferentes impactos em Collingwood, faço a aposta aqui, que nesse momento embrionário, pode ter desencadeado seu desejo em reunir aquilo que seu pai lhe apresentava e aquilo que lhe provocava, que ele mesmo chamaria em sua Autobiografia de “o despertar de uma vocação”.

Há nesse ponto um desejo que aporta o menino que ouve em sua situação de aprendiz e o jovem insatisfeito com os limites impostos à sua imaginação, tendo em vista que “imaginar é se tornar o que se imagina”⁸³, de uma vontade obsessiva incapaz de resistir a todas as inclinações, correndo o risco de não satisfazer seus anseios e aspirações. De modo a

81 COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p.15.

82 COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.9.

deixar claro que “O homem que deseja saber tudo, deseja conhecer-se a si mesmo”⁸⁴. Algumas temáticas serão fundamentais para a organicidade de seu pensamento como questões metafísicas que o punham e que são centrais para ele.

No entanto, o conceito de verdade que tem esse caráter volitivo na história do pensamento ocidental, ao que parece, tem sua majestade interrogada, mas não tem perdido seu lugar de afirmação, declaração e enunciação. Sobretudo, se destacarmos a preeminência da *res facte* sobre a *res fictae*⁸⁵, isto quer dizer, que tem sido a tradição responsável por um estado de comprovação e, portanto, de salvaguarda das ciências em suas inúmeras formações discursivas que Collingwood imediatamente põe em xeque: “a ciência não é tanto um acúmulo de verdades comprovadas sucessivamente, mas um organismo que, no decorrer de sua história, sofre alterações mais ou menos contínuas em cada uma de suas partes.”⁸⁶, à vista disso, a ciência teria uma potência criadora sem ter a força de criar conceito, ofício da filosofia por natureza, mas sendo capaz de elaborar funções e proposições. Esta deveria ser sua especialidade, isto posto, a maneira dela, ser definida com precisão seria: uma criação constante de funções⁸⁷.

Luiz Costa Lima disse recentemente que cada forma discursiva, é uma forma distinta da outra. Portanto, não há uma forma plural, mas formas particulares a sua formação discursiva mesma⁸⁸. Isso nos permite olhar de maneira a diferenciar os discursos históricos e o discurso da ciência tendo como limite suas respectivas considerações sobre o conceito de verdade. Não pretendo, com efeito, dar conta de todo debate sobre esse tema, mas destacar as considerações de Collingwood em relação a outras configurações sobre o conceito.

83 COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p.19.

84 COLLINGWOOD, R. G. A ideia de história. Portugal: Editorial Presença, 1981. p.257.

85 cf. LIMA, Luiz Costa. O insistente inacabado. Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), 2018.

86 COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.10.

87 cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O que é Filosofia? Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

88 Essa elaboração aconteceu na V Jornada Atlas de Arte e Literatura Contemporânea. Ciclo de leituras do GT de Literatura Comparada da ANPOLL em que Luiz Costa Lima proferiu a palestra intitulada: Uma autobiografia pelo avesso. Uma faca só lâmina. 26/11/20.

II

De um lado para o outro as verdades se encontram na arena de indecisões

Colocar em questão o tema da verdade que seria uma seara própria do discurso filosófico, embora seja importante em diversas formações discursivas, é um desafio complexo, mas necessário; sua necessidade está em considerarmos que o conceito de verdade vem sendo reforçado em sua modalidade objetivista como uma forma de contrapor o falso, a mentira e atualmente, as perigosas *fake news*.

Com essa salvaguarda, conjuntamente, vem uma radicalização da verdade objetiva como, em alguns momentos, detratora das verdades subjetivas. Sendo esta última, um conceito importante para o que vimos discutindo nesta tese, como aquela que permite revigorar o caráter epistemológico da história como uma forma de autoconhecimento ou/e autoconhecimento como uma maneira mesma de equilíbrio ou dialética entre a cognição e a emoção, a razão e a sensibilidade, a ética e a estética. O caráter objetivo e o caráter subjetivo no conhecimento histórico são fundamentais para determinar seu postulado de verdade. É preciso, no entanto, discutir a verdade objetiva e a verdade subjetiva.

É lugar-comum falarmos do elemento subjetivo no conhecimento histórico, como essa maneira mesma de apontarmos que no fazer historiográfico o afastamento total do objeto não é possível, senão como horizonte ou modo de prevenção ao encantamento pelas fontes. Sabemos com Michel de Certeau, para citar, talvez, o texto mais conhecido, para iniciados na pesquisa histórica, a operação historiográfica⁸⁹, em que nos mostra que o processo de escrita, investigação e coleta estão impregnados do sujeito que embora carregue as marcas das convenções da profissão, imprime-se e espelha-se em seu objeto. É possível que o leitor questione a escolha pela noção de espelho, explico: a tradição filosófica de análise de conhecimento que aparece em todos processos de conhecimento como: o sujeito que conhece o objeto, o objeto conhecido e o conhecimento como produto cognitivo⁹⁰, segundo Adam Schaff, tem pelo menos, três paradigmas fundamentais, para pensar a relação sujeito e objeto, são modelos do processo de conhecimento que ainda não perderam sua majestade e que tem sido os paradigmas com maior adesão na prática historiográfica, conscientes ou não de sua

89 CERTEAU, Michel de. A Operação historiográfica. A Escrita da História. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p.56-104.

90 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.61.

presença, quais sejam: teoria do reflexo como construção mecanicista, a teoria do reflexo como subjetivista-idealista e a teoria do reflexo como determinação social.

O primeiro pressupõe uma passividade frente ao objeto, como uma forma de contemplação e recepção. Não haveria interação, evita-se qualquer forma de contaminação do objeto mesmo, sendo seu produto, o reflexo, a cópia do objeto, reflexo cujo a gênese está em relação com a ação mecânica do objeto sobre o sujeito. Esse paradigma resiste até ao sensualismo moderno e ao empirismo transcendental, definindo a verdade como correspondência efetiva conforme o objeto “cujo papel na relação cognitiva é o de registrar estímulos vindos do exterior”⁹¹ Karl Popper chamou, segundo Schaff, de teoria da consciência-recipiente.

O segundo, subjetivista-idealista, aponta a primazia do sujeito em relação ao objeto, ou seja, “a predominância, se não a exclusividade volta ao sujeito que conhece, que percebe o objeto do conhecimento como sua produção”⁹². O próprio Karl Marx reconhecia a potência dessa forma de produção de conhecimento em contraposição ao materialismo pré-marxista, pelo fato de apontar uma ativação do conceito de criação, “a atenção está centrada sobre o sujeito a quem se atribui mesmo o papel de criador da realidade”⁹³. Nesse modelo o objeto se torna secundário, o papel do sujeito ganha mais importância. K. Mannheim mostrou em suas reflexões epistemológicas: que havia uma radicalização do mundo pelas suas experiências. Para Schaff o salto que Mannheim dá em relação a essa interpretação corresponde a sua aproximação com o marxismo que o permite dizer, o sujeito tem preponderância, mas “tudo depende dos termos em que se concebe e interpreta este indivíduo”⁹⁴.

O terceiro modelo nos mostra que a preponderância de um lado a outro, em que um tem como centro a hierarquia cartesiana de relação cognitiva com o objeto e outro que opõe-se ao primeiro da interação em favor de um sujeito de maneira iluminista kantiana, em que determina a mesma, ou seja,

contrariamente ao modelo mecanicista do conhecimento para o qual o sujeito é um instrumento que registra passivamente o objeto, é atribuído aqui um

91 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.62.

92 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.62.

93 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.62.

94 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.63.

papel ativo ao sujeito submetido por outro lado a diversos condicionamentos, em particular às determinações sociais, que introduzem no conhecimento uma visão da realidade socialmente transmitida⁹⁵.

O terceiro modelo também tomou o caminho oposto ao modelo mecânico, mas não era o idealismo subjetivo, ele ocultava misteriosamente o objeto de conhecimento e não havia nada mais no campo de batalha, exceto o assunto que ele conhecia e o produto de seu pensamento. Em vez disso, propõe uma relação cognitiva dentro da estrutura de uma teoria de reflexão aprimorada, na qual tanto o sujeito quanto o objeto mantêm sua existência objetiva e real, enquanto interagem entre si.

Esse tipo de interação é realizado dentro do quadro de prática social do objeto, e ele compreende o objeto em e por meio de suas atividades. Você, leitor, descobrirá que esse tipo nos permite observar consequências importantes em relação ao conceito de verdade. Se, através do processo de conhecimento, entendemos a interação específica entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido, que produz um produto mental que chamamos de conhecimento, então essa relação pode ser explicada no quadro de alguns modelos teóricos.

Estas questões são tão amplas quanto a estrutura da interpretação histórica. São a base dessa interpretação, especialmente, a lógica da causalidade nas investigações históricas. A relação com o objeto não é e não pode ser passiva, isto é, o sujeito está sempre ativo, ele introduz algo próprio ao conhecimento, no sentido definido desses termos, o sujeito é sempre um processo subjetivo-objetivo: a) é objetivo o que vem do objeto, ao contrário do subjetivo que cria o seu objeto; b) é objetivo o que é válido para todos e não apenas para este ou o que é indivíduo; c) é objetivo o que é livre de emotividade, de parcialidade em oposição ao subjetivo no sentido de emotivamente colorido e parcial⁹⁶.

Portanto a verdade objetiva carrega essas determinações ao mesmo tempo em que implica revogá-las devido aos mecanismos de invenção, criação e construção, isto é, se a objetividade preza pela imparcialidade e pela ausência de coloração emotiva, na condição mesma da experiência ela perde sua forma definitiva de conhecimento verdadeiro. A antropologia filosófica nos mostra que o conhecimento é um produto da mente humana, do homem que interfere, projeta, interpreta e sente o mundo, constitui-se sempre em uma forma

95 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.63.

96 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.73.

de transformação e processo. A premissa do recente renascimento da antropologia histórico-filosófica, no entanto, segundo Hans Robert Jauss, corresponde a dizer que apesar da aparente imutabilidade da natureza humana, na verdade ela tem história, e essa história, é o depósito do projeto que é constantemente reformado e substituído no processo de autodeterminação, e pode ser entendida como a segunda natureza do homem⁹⁷.

A objetividade nesse sentido adquire propriedade relativa, não podendo coincidir com o critério da verdade absoluta, imutável. O conhecimento científico, portanto, é objetivo-subjetivo. No entanto, a ênfase no cognitivo ou no subjetivo aponta para o indivíduo da pesquisa frente ao seu objeto; seja objetivo-social ou subjetivo-idealismo, os contornos da verdade correspondem à natureza mesma de sua contestação como paradigma hegemônico. A verdade em seu sentido clássico tem como fundamental a seguinte afirmação: “é verdadeiro um juízo do qual se pode dizer que o que ele anuncia é na verdade, tal como o enuncia”⁹⁸.

Gottlob Frege apontou que, se o significado de uma frase muda de uma forma a outra que está relacionada, o seu valor verdadeiro, também mudará o pensamento⁹⁹ relativo ao problema do portador da verdade. O princípio do reconhecimento da imutabilidade da verdade é razoável: o que é certo (ou errado) continua verdadeiro (ou falso); este princípio equivale à exigência da imutabilidade do portador da verdade, porque o que dizemos é certo ou errado. Muitas pessoas acham difícil admitir que os sentidos, o conteúdo ou os pensamentos são os portadores da verdade e do valor de verdade. A razão talvez seja a que é mais difícil de definir no estado ontológico de suas entidades. Frege propôs uma alternativa à realidade platônica, para ele, o pensamento é uma entidade abstrata, com um mundo eterno de pensamento (ele também o chamou de eternos), eterno e imutável, sempre certo ou errado, esperando para serem pensados por nós. Todavia, se tomada literalmente, a teoria pragmática da verdade proposta por William James, a determinação da verdade corresponderia a seguinte convicção: Se há um suporte prático para esta proposição, então esta proposição está correta. Portanto, para James, “Deus existe” é uma proposição verdadeira, porque acreditar em Deus é

97 JAUSS, Hans Robert. The Paradox of the Misanthrope. *Comparative Literature*, Vol. 35, No. 4 (Autumn, 1983), p. 305.

98 SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: *História e Verdade*. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p.76.

99 G. Frege: “O Pensamento”, trad. port. de “Der Gedanke”, publicado como complemento de C. F. Costa: *Ensaio Filosófico* (ed. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro 1999).

vantajoso¹⁰⁰. Se vinculada a teoria do reflexo como complemento e suplemento, não é possível falar de uma e evitar a outra.

O que precisa ser apontado aqui é que esse tipo de determinação conduz ao princípio da imitação, isto é, como uma verdade universalmente aceita, consistente com o sistema, utilidade real e economia ideológica, isto é, conformidade com este ou aquele critério reconhecido. Nenhuma das normas citadas pode garantir a autenticidade do conhecimento, ou seja, não pode confirmar a certeza de que o conteúdo que esclarecemos de acordo com suas normas é consistente com o conteúdo determinado.

O debate sobre a verdade absoluta e a verdade relativa apontou que esse *contradictio in adjecto* é uma forma de particularidade do mobilizador na mediação. Corresponde a dizer que se baseia no fato de um determinado julgamento ser certo ou errado independentemente ou de acordo com a situação, ou seja, de acordo com a pessoa que anunciou o julgamento, a hora e o local do julgamento, então também pode se referir ao direito total obtido pelo reconhecimento parcial da verdade.

Nesse sentido, a verdade pode ser parcial, incompleta e, portanto, mudar à medida que nossa compreensão de um determinado objeto se desenvolve. Isso apenas mostra que o conhecimento humano é cumulativo e se amplia ao longo do tempo, e essa expansão é acompanhada por mudanças nas verdades formuladas para esse conhecimento. Devido à natureza infinita da realidade pesquisada, o conhecimento é sempre um processo. Portanto, não apenas toda a verdade é parte da verdade, mas também da perspectiva de sua relação com o tempo da verdade, ainda podemos considerá-la como absoluta ou relativa. Se o conhecimento é um processo, então é verdade. A verdade está se tornando, no processo infinito, para a verdade total, ou enquanto existirem os seres humanos, a verdade parcial se acumula¹⁰¹.

Collingwood argumenta que somos treinados enquanto cientistas e/ou intelectuais a sermos imparciais, o que corresponde a dizer que não apenas devemos perseguir a verdade senão de ter um compromisso efetivo com ela. Isto demanda antes de mais nada que todos nossos esforços sejam voltados a sua descoberta, que o nosso desejo seja resgatá-la de algum tipo de sombreamento, de velamento, colocando em evidência sua vocação para revelação, para profecia.

100William James: "Pragmatism's Conception of Truth" in, M. P. Linch (ed.): The Nature of Truth (Bradford: Cambridge 2001).

101SCHAFF, Adam. A relação cognitiva. O processo do conhecimento. A verdade. In: História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994. p. 80.

Os profetas, segundo a tradição judaico-cristã, são portadores da verdade, e como tais só podem anunciá-las como condição de torná-la o verbo manifesto, a palavra definitiva. Essa tradição aponta para que o fundamental no efeito da palavra seja a determinação última de sua enunciação, ou seja, a descoberta da palavra. Para Collingwood esse argumento se torna problema quando nos colocamos como questão a imparcialidade do trabalho historiográfico. Ele questiona se é possível essa discussão tomar contornos de verificação sobre os conteúdos da parcialidade e da imparcialidade, de objetivo e subjetivo como vimos anteriormente.

A questão que Collingwood se coloca tem como finalidade que a parcialidade não seja definitiva, mas que siga pelo menos dois princípios: parcialidade que remete ao que queremos e imparcialidade com o que achamos correto. Essas duas dimensões não correspondem a formas de oposição à parcialidade, mas de apontar um problema ético no interior da linguagem em relação ao seu papel ativo ao lançar ao mundo a existência da sua arbitrariedade. Collingwood afirma: “[a] Imparcialidade pode significar ausência de pré-noções¹⁰². Por pré-noções, entendo a tendência de prejudicar as questões ou resolvê-las antes das evidências”¹⁰³.

Em outras palavras para Collingwood “acreditar que uma palavra, em qualquer contexto que apareça, tem apenas um único significado, não revela um padrão altíssimo de precisão lógica, mas uma ignorância excepcional em relação a natureza da linguagem”¹⁰⁴. O que vale dizer que caso o historiador apoie-se completamente nas pré-noções, certamente se afastará de seu objeto unilateral e de encontrar a verdade factível do fenômeno em observação. Ele ainda disse: “Eu deveria definir pré-noções como um desejo de descobrir que uma determinada resposta à pergunta que alguém está fazendo é a certa”¹⁰⁵.

Ao apontar que as pré-noções podem prejudicar, ser perigosas na tarefa de descobrir a verdade, a vontade (*phronesis*) aparece como um conceito central, devido sua força de movimento em promover a ênfase em algum objeto que se queira conhecer. As pré-noções, por sua vez, podem direcionar o fazer historiográfico, implicando favorecer um fenômeno em detrimento de outro. No entanto, podem os historiadores abrirem mão das pré-noções?

102Traduzi *prejude* por pré-noções por entender que a palavra preconceito está demasiadamente comprometida com sua dimensão política e identitária, e que pré-noções carrega uma guinada científico-filosófica para discussão que venho fazendo até aqui.

103COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999. p.209.

104COLLINGWOOD, R. G. O mapa do conhecimento: speculum mentis. Trad. Juliana Amato. São Paulo, Kirion: 2020. p.13

105COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999. p.210.

Collingwood diz que não; seja pelo próprio ato reflexivo que a pesquisa exige, seja pela dimensão antropológica em seu sentido filosófico, pois: “escrever um livro de filosofia [história], é escrever um comentário sobre a vida humana”¹⁰⁶.

Michel de Certeau foi feliz ao demonstrar que “a escritura científica, constituição de um lugar próprio, reconduz o tempo, este fugitivo à normalidade de um sistema observável e legível”¹⁰⁷. Uma intervenção que em seu processo de decantação nos aponta um sujeito que pensa ao fazer e que faz ao pensar, que se orienta para o interior das determinações e convenções. O que nos permite refletir sobre a experiência, a escrita e seus desdobramentos dos modos de fazer do qual Collingwood provoca: “para evitar as pré-noções, deve ser estabelecida a regra de que ninguém que esteja pessoalmente interessado em um assunto possa escrever a história desse assunto”¹⁰⁸.

Esse afastamento do objeto possibilitaria um certo grau de imparcialidade e, no entanto, deixa de corresponder a algo fundamental daquilo que Émile Durkheim verificou no exercício da pesquisa: a dimensão do interesse por determinado objeto correspondente à própria situação das pré-noções. Se por um lado elas podem comprometer a pesquisa, sem elas, no entanto, não é possível chegar a determinados objetos. Afinal, é no processo de identificação, com algumas ressalvas, que chegamos ao tema, ao objeto e a maneira mesma de pensar sobre a forma de elaboração da pesquisa¹⁰⁹.

Em outras palavras, não é preciso abandonar as pré-noções, mas conhecê-las, discipliná-las para que não orientem unilateralmente o interesse por certo objeto, se o confronto com as pré-noções for inevitável, é preciso colocá-las à mesa, dispor os protocolos para que não sejam tomadas como engano (mentira), mas que sejam legitimadas por sua exposição no espaço epistêmico. Collingwood chega a uma constatação interessante que nos mostra um encorajamento em trazer à superfície as marcações subjetivas, diz ele:

Eu concordo que se todo pensamento histórico real deve começar das pré-noções, é de vital importância para o próprio trabalho saber quais são suas pré-noções e não fazer segredo deles. E tenho fé suficiente no poder da

106COLLINGWOOD, R. G. O mapa do conhecimento: *speculum mentis*. Trad. Juliana Amato. São Paulo, Kíron: 2020. p. 13.

107DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer, v. 16, 1994. p.165.

108COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. *The principles of history: and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press, 1999. p.211.

109Essa reflexão resulta de uma nota de rodapé, em que Émile Durkheim, faz uma digressão quanto a importância das pré-noções como aquelas que ao interromper a imparcialidade no processo científico, se mostra o possível ponto de partida da pesquisa. Cf. *Regras do Método Sociológico*, 2012.

pesquisa do pensamento histórico, mesmo que feita sem nenhum objetivo em vista, exceto para apoiar uma certa tese política, levará a resultados históricos que transcendem em muito a própria tese¹¹⁰.

Não há entrelinhas que sirvam de pressupostos ao estabelecimento de pré-noções que sejam confirmadas pelas anedotas do mundo. Benedetto Croce definiu bem a separação entre elas e a história, ao afirmar que: “o anedótico é retrato do humano no seu sentido mais lato”¹¹¹, enquanto que a história com auxílio da faculdade de conectar, teria no fato uma fração do acontecimento que exige a capacidade imaginativa associativa como compósito da linguagem, não como fator de compromisso com a verdade, isso é trabalho puramente metodológico, que corresponde a dizer que “o fato é vital e ativo na verdadeira historiografia, sendo convertido por ela em verdadeiro”¹¹². A dimensão moral fundamental nessa discussão fica por conta de considerar refratária do juízo moral como juízo de valor. Portanto, de ser capaz de narrar os fatos sem a eles impor determinações morais que os classificariam como bons ou maus, que corresponderia a *accept fact a simply as facts*¹¹³, que conformar-se-ia em afirma que “a única lei moral que ele reconhece é uma lei moral que incumbe a si mesmo, ditando-lhe o dever de pesquisa imparcial”¹¹⁴.

Esses aspectos de isenção que foram atribuídos às ciências da natureza têm sido questionados devido às escolhas presentes no próprio ato científico. Essa discussão é central se quiser apontar que todo ato investigativo é um ato humano, e por conseguinte, do pensamento mesmo como forma de *approchment* do mundo. Collingwood nos mostra que é possível narrar uma sequência de eventos, organizá-los segundo sua ordem, datas e dizer o que cada um deles foi em sua historicidade determinada, e ainda assim não tecer qualquer julgamento sobre eles. Dessa forma rankeana, se quisermos dar nomes ao paradigma cientificista, denota uma preocupação com o desaparecimento do sujeito próprio das ciências naturais que tem sido questionada pelo debate em torno do *science war*: o sujeito imparcial. Collingwood afirma com todas as letras que: “Sem julgamentos de valor, não há história. Os

110COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999. p.213.

111CROCE, Benedetto. História como história da liberdade. Liberty Classics, 2006. p.164.

112CROCE, Benedetto. História como história da liberdade. Liberty Classics, 2006. p.164.

113COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999. p.214.

114COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999. p.214.

juílgamentos de valor nada mais são do que maneiras pelas quais apreendemos o pensamento, que é o lado interno de um certo tipo acontecendo em um determinado lugar e tempo”¹¹⁵.

A verdade para o historiador deve pressupor a instabilidade da vida, suas deformações e desgostos. Deve antes de mais nada torná-la sua, para que no processo mesmo de reflexão possa corresponder ao que quer ser dito, visto e sentido. Não como correspondência ou adequação, mas como elaboração do vivido e do pronunciado, isto é “são os juílgamentos de valores do historiador que selecionam, da confusão infinita de coisas que aconteceram, as coisas nas quais vale a pena pensar”¹¹⁶.

A maneira como Paul Ricoeur elabora uma posição dialógica entre o fazer historiográfico e o fazer filosófico, a demonstrar que a objetividade da história é em si uma verdade analítica e portanto, não pode apontar para uma determinação última como fundamento de sua verdade, corresponde a dizer que a objetividade histórica é subjetiva porque filosoficamente reformulada, ou tem implicações subjetivas inegáveis. Se por um lado afirma esse lugar de sistematização pela seleção, distinção e produção, por outro recorre a subjetividade como modo de reassunção do homem como centro fundamental de sua motivação de ser, sentir e fazer¹¹⁷.

Uma questão que nos chamou bastante atenção, em que ele define uma tipologia de leitor para o texto historiográfico, que chamou de leitor-filósofo, como aquele não apenas é capaz de compreender a empiria, mas também ultrapassá-la em direção a dimensão antropológica, não é uma ratificação do homem puramente, mas uma intensificação da dimensão dialógica como o encontro do eu-Eu (eu-Nós). Em outras palavras, um enfoque na simpatia como esse processo de identificação do humano no outro, fraturando a relação hierárquica própria da empatia¹¹⁸.

Desse modo, a pessoa que escolhe as palavras pode entender seus resultados, pois compreender a compreensão de si mesmo na possibilidade de realização, possibilita uma série de ações que acompanham-na de uma postura a outra sem se quebrar, e a postura anterior não requer necessariamente esse tipo de passagem. Isso significa que uma pessoa pode entender a si mesma por que agiu tanto quanto assumiu suas ações no passado.

115COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999. p.217.

116COLLINGWOOD, R.G. Can Historian be Impartial? In: COLLINGWOOD, Robin George. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999. p.217.

117RICOEUR, Paul. Historia e verdade. Rio de Janeiro. Companhia Editora Forense:1955. p.23-44.

118RICOEUR, Paul. Historia e verdade. Rio de Janeiro. Companhia Editora Forense:1955. p.23-44.

Em outras palavras, se em qualquer ciência particular (ciência histórica) temos certeza de que nosso julgamento é verdadeiro, isso significa que estamos certos de que nosso julgamento é consistente com objetos reais. Esta é a posição da definição clássica de verdade, e quase todos nós a aceitamos intuitivamente em nossas atividades. Se a verdade subjetiva equivale a falsidade, isso significa que todas as verdades são objetivas e estas afirmações são apenas tautologias. É nessa tautologia que a arte aponta inervações que nos permitem questionar essa dimensão que persegue uma definição última sobre a verdade, seja enquanto âncora, seja como forma mesma de não se perder no emaranhado de perspectivas e, assim, se estender ao acidente e a eventualidade.

III

Como pensamento pressupõe imaginar: a arte seria a base da ciência

Collingwood não se demora em apontar, em Autobiografia, seu interesse pelas artes, bem como sua visão sobre o caráter “incompleto” e não finalístico da obra de arte. Ao que indica uma leitura particularmente kantiana sobre os artefatos miméticos: “nenhuma obra de arte está terminada, então, nesse sentido da frase, não existe tal obra de arte”¹¹⁹. Portanto, a arte para Collingwood é uma obra inacabada e, de um ponto de vista estritamente conceitual, não pode ser considerada uma obra em sentido estrito, mas uma parte valiosa de sua leitura, ritualização e experimentação.

De todo modo, as reflexões sobre a Arte ou uma filosofia da Arte ou ainda sobre Estética, aparecem como um elemento fundamental de sua estrutura de pensamento que corresponde a afirmar que “todo pensamento existe para se chegar à ação”¹²⁰. Em outras palavras a Arte, para ele, está incluída nas formas essenciais da experiência humana, i.e. “A única filosofia de arte possível é uma filosofia geral do homem e o aspecto da beleza de seu mundo”¹²¹.

Suas incursões sobre a arte apareceram primeiro como elemento compósito de seu esboço de sistema, como ele chama seu livro *Speculum Mentis* (1924), traduzido apenas ano retrasado para língua portuguesa no Brasil, pela tradutora Juliana Amato, editora Kíron; e em

119 COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.10.

120 COLLINGWOOD, R. G. O mapa do conhecimento: speculum mentis. Trad. Juliana Amato. São Paulo, Kíron: 2020. p. 15.

121 the only possible philosophy of art is a general philosophy of man and his world's aspect of beauty. COLLINGWOOD, R.G. Outlines of a philosophy of Art. British Library, 2017. p.49.

artigos subsequentes a esse trabalho, em que podemos elencar: *Lectures on the Philosophy of Art* (1924); *Plato's Philosophy of Art* (1925); *The place of Art in Education* (1926) e *Form and Content in Art* (1929), incluídos no *Essays in the Philosophy of Art* editado por Alan Donagan pela editora *Indiana University Press* (1964).

Foi somente em 1933 a convite da *Clarendon Press* que escreveu *Outline of a Philosophy of Art*, um ensaio extenso sobre o tema, e treze anos depois a mesma editora o solicitou que fizesse uma revisão para nova edição ou que escrevesse um novo livro sobre o tema da filosofia da Arte. Collingwood escolheu a segunda opção, justificando: “Escolhi o último curso, não apenas porque mudei de ideia sobre algo nesse ínterim, mas também porque a situação da arte e da teoria estética neste país também mudou”.¹²². Escrevendo um longo trabalho chamado *The Principle of Art* (1938).

A partir da análise desses textos tomamos a sua reflexão sobre Arte em *Speculum Mentis* como fio condutor em que é possível perceber que não há um afastamento daquele e de outros pensamentos de R. G. Collingwood, mas uma certa complementaridade, em que seria possível deixar alguns pressupostos que sofreram impactos mais intensos e outros nem tanto. Reforço a citação já feita anteriormente quando ele disse: “*Mudei* de ideia sobre algumas coisas nesse meio tempo, mas também porque a *situação* da arte e da teoria estética neste país também mudou”¹²³ (grifo nosso).

Em vista de apontar as mudanças infligidas ao mundo em decorrência da guerra, Collingwood reconheceu que a arte não poderia mais privilegiar a harmonia, a beleza, a complexidade e a estranheza como parte dos antigos valores europeus às manifestações artísticas. Questionava-se a possibilidade ou sentido de privilegiar uma arte tão somente preocupada com o belo em um mundo marcado pelo trauma da guerra, das mortes e epidemias, em um contexto específico, e Collingwood deixa isso claro quando diz: “Tudo o que está escrito neste livro foi escrito na crença de que tem uma relação prática, direta ou indireta, com a condição de arte na Inglaterra em 1937”¹²⁴.

122 I chose the latter course, not only because I have changed my mind on something in the meantime, but also because the situation both of art and of esthetic theory in this country has changed as well. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.v.

123 I have changed my mind on **some things** in the meantime, but also because the situation both of art and of aesthetic theory in this country has changed as well. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.v.

124 Everything written in this book has been written in the belief that it has a practical bearing, direct or indirect, upon the condition of art in England in 1937. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.vi.

Momento em que a Inglaterra, no campo artístico, depois de resistir aos *ismo* que vinham se tornando a tônica na Europa, um afluxo de ruptura com a tradição, possibilitando o transbordar de movimentos artísticos vanguardistas: Futurismo, Cubismo, Expressionismo e o Surrealismo¹²⁵, se torna um núcleo de internacionalização das vanguardas, particularmente em Hampstead.

Em *Speculum Mentis*¹²⁶, *verbi gratia*, Collingwood empreendeu uma interessante teoria da mente que o permitiu destacar a dimensão imaginativa da arte e denunciar a compreensão de que ela seria “a mais simples e primitiva, a menos sofisticada, de todas as possíveis construções da mente”¹²⁷. Recorreu a Platão que dizia que a poesia é o “reino espiritual das crianças”, o que corresponderia a dizer que haveria uma dimensão inata que tem seja na ingenuidade, seja nas mentes pueris, uma experiência breve da possibilidade de demarcação criativa e recreativa, pois são esses sujeitos que não aprenderam muito sobre o mundo, seus vícios e costumes que poderiam traçar aquilo que é apenas revelado aos olhos treinados e preocupados com a perfeição. Vico, diz Collingwood, “estabeleceu que a poesia é o discurso natural das crianças e dos selvagens”¹²⁸.

No entanto, se por um lado há uma condição profética como capacidade de poder revelar o mundo como ele pode ser, por outro essa capacidade exige aprimoramento, nos mostrando que a arte tem uma relação objetiva, se quiser prática, que permite apontar seu caráter inacabado, que não quer dizer evolutivo, embora os termos civilizado e selvagem carreguem esse princípio, para arte essa categorização não se sustenta devido ao ato de leitura, uma escolha pelas possíveis constituições da mente (estratégias de atualização) em oposição a mecanismos de evolução e fluxo gênico; em outras palavras “Como pensamento pressupõe imaginar, tudo isso pressupõe arte; e a arte é a base da ciência, história, bom senso e assim por diante”¹²⁹.

125SPALDING, Frances. *British Art Since 1900*. Thames and Hudson: London, 1986.

126Daqui em diante utilizaremos a edição em língua portuguesa, não apenas para prestigiar o esforço de tradução da Juliana Amato e da editora Kirion, mas para cotejar com a edição de língua inglesa que baixei da internet, pois esse livro está esgotado nos sites com livros de idiomas estrangeiros.

127COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kirion: SP. 2020. p. 49.

128COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kirion: SP. 2020. p. 49.

129as thinking presupposes imagining, all those presuppose art; and art is the basis of science, history, "common sense" and so forth. COLLINGWOOD, R.G. *Outlines of a philosophy of Art*. British Library, 2017. p.55.

Para Collingwood são as crianças e os selvagens, artistas naturais, ou seja, “a arte é uma vida na qual estão imersos”¹³⁰. Esses sujeitos não separam a maneira como experimentam a vida, da maneira como ela pode ser representada. Um exemplo interessante pode ser visto em uma tribo ou grupo indígena chamado Bororos, visitado pelo antropólogo Lévi-Strauss que adornavam seus rostos com traços, desenhos, com formas geométricas, que Luiz Costa Lima mobiliza como uma possibilidade da mimesis criativa¹³¹ em que a dimensão imitativa perde sua estabilidade reforçada no olhar daquele que exige um tratamento puramente sociológico da arte. Fica pois claro, que os adornos ritualísticos desses grupos não correspondem a uma ação externa às suas matrizes internas, mas são propriedades delas, não dissociando aquilo que imprime a vida (relação interna) e aquilo que endossa a vivência (relação externa).

Collingwood assevera que “um ser humano maduro alcança a experiência estética através do esforço de ignorar outros interesses rivais”¹³². Há uma recusa em perceber que seja no objeto histórico, seja no objeto científico a dimensão estética não pode ser ignorada. O esforço de Hayden White, que logo foi acusado de tratar a história como puramente ficcional, coisa que ele não propôs; pelo contrário, apontou que a forma da narrativa implica em uma emergência pelo literário, nos mostrou que a aproximação entre o literário e o historiográfico é fundamental para que a reconstituição histórica não seja uma ratificação da verdade como adequação, mas a possibilita um reconhecimento pelo inventivo, pelo criativo e pelo imaginativo na forma da representação do fato histórico. Nesse sentido, Luiz Costa Lima vem mostrando que há uma diferença entre a dimensão literária e a dimensão ficcional, sendo esse primeiro um termo elástico e impreciso, que não se confunde com o segundo, senão como possibilidade de enquadramento do *fictio*. Sua premissa é clara, e se faz eficiente quando atentamos para seu argumento seguinte:

embora a mimesis se mostre na atividade historiográfica, em decorrência de o seu agente sentir, reagir e pensar o mundo, a partir do *lugar* que nele ocupa, essa resposta ao mundo é menos uma mimesis como princípio de construção do que como inevitabilidade; uma mimesis por decorrência da cena da enunciação, tanto mais viva quanto menos a atividade historiográfica

130COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p. 49.

131cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. Uma sociedade indígena e seu estilo. In: Tristes trópicos. São Paulo, Cia das Letras, 1996; LIMA, Luiz Costa. Mimesis e Arredores. Curitiba: CRV, 2017.

132COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p. 49.

dispõe de conceitos. Pois há uma relação direta entre a configuração da mimesis e a ausência ou insuficiência de conceitos¹³³.

Esse itinerário do discurso histórico aponta para o que Collingwood argumentou como a maneira como o homem civilizado tem receio em se aproximar da Arte como esse algo remoto e de difícil aproximação¹³⁴, diz ele: “Aquilo que negamos ou pensamos falso deve ser primeiro imaginado, ou não há nada a negar: aquilo que afirmamos ou pensamos verdadeiro deve primeiro ser imaginado, ou então não poderíamos perguntar se era verdadeiro sem assumir que era verdadeiro”¹³⁵.

A experiência estética, dessa forma, ficaria no passado junto com a infância, que aparece apenas como um estado de inconsciência e de liberdade que o homem em civilização não pode mais experimentar, a pretexto de seu afastamento da imaginação. A arte agora é aquele objeto da beleza em que somente é possível exaltar a sua beleza, acessível apenas “através de um caminho árduo e acidentado”¹³⁶. Para Luiz Costa Lima, “a periculosidade do objeto de arte (...) não está em sua instrumentalidade, senão no que o derive da experiência estética que propicie. Isso o torna letal mas nem por isso inocente”¹³⁷. Ao que parece, no entanto, esse distanciamento não está vinculada apenas a dificuldade de resposta a experiência estética “mas porque toda sua educação foi destinada a afastá-lo dela”¹³⁸.

Em *The Place of Art in Education*, Collingwood mostra que a arte não é prioridade na educação, deixando de se preocupar com uma formação holística que permita ao sujeito desenvolver capacidades fundamentais para outros campos do conhecimento, bem como para vida, diz ele: “Ao estudar literatura, desenvolvemos nossa capacidade de falar e escrever; estudando imagens, desenvolvemos nosso poder de imaginar e representar pela imaginação”¹³⁹. Essas capacidades desembocam na maneira como os sujeitos experimentam o

133LIMA, Luiz Costa. História. Ficção. Literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.155.

134COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.50.

135That which we deny or think false must be first imagined, or there is nothing to deny: that which we assert or think true must first be imagined, or else we could not ask whether it was true without assuming that it was true. COLLINGWOOD, R.G. Outlines of a philosophy of Art. British Library, 2017. p.55.

136COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.50.

137LIMA, Luiz Costa. Frestas: a teorização em um país periférico. Rio de Janeiro. Editora Contraponto: 2013 p.275.

138COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.50.

139COLLINGWOOD, R.G. The Place of Art in Education (1926). In: Essay in the Philosophy of Art. Edited by Alan Donagan. Indiana University Press, 1964. p. 197.

mundo, como interação e se relacionam entre si. Ele continua: “A finalidade da educação é preparar o aluno para a vida real, a educação é uma poesia cuja função é transposta para a prosa”¹⁴⁰, acentuando que a educação estética deve apontar para uma vida prática que a considere parte do sujeito não estanque a sua existência, que não se perca no caminho para vida adulta, mas que seja revigorada no processo de amadurecimento:

a doutrina, a saber, que a vida da mente é um movimento constante da poesia à prosa, da imaginação ao pensamento, e que, enquanto a educação como um todo é poesia em contraste com a prosa da vida real, então a educação elementar é poesia poética avançada ou educação científica¹⁴¹.

É realmente provocante essa analogia em que a vida é uma poesia que atravessa, que se torna prosa, sobretudo, porque nos permite realizar que a arte não está em uma esfera fora da experiência histórica, que ao narrar o passado e o presente estamos inseridos na poética da vida e do mundo prosaico pela necessidade de compreensão e interlocução. Nas palavras de Collingwood: “A arte é a fundação, é a base, o ventre e a noite do espírito; toda experiência advém dela e repousa sobre ela; toda educação começa com ela; toda religião, toda ciência, são como modificações especializadas e singulares dela”¹⁴².

Se a arte tem essa dimensão fortemente arraigada à completude do homem, cabe certificar que sua profundidade implica reconhecer no estado de inconsciência se esse lugar é o funcionamento do mundo, e se suas leis podem ser revogadas. “A arte é o sono da alma”¹⁴³, disse Collingwood, é nela que a criança voa, se torna aquilo que é a própria indisposição como o mundo da vida. Não se limita a normas e normalidades, e no entanto, no homem maduro, este estado de descanso da labuta diária carrega a ancoragem da experiência, das marcações de existência, da sociedade do cansaço¹⁴⁴, parece estar em dívida todo tempo, que exige uma modelagem de si mesmo, que ao ser penetrado nesse outro mundo atravessado

140 COLLINGWOOD, R.G. The Place of Art in Education (1926). In: Essay in the Philosophy of Art. Edited by Alan Donagan. Indiana University Press, 1964. p. 200.

141 the doctrine, namely, that life of mind is a constant movement from poetry to prose, from imagination to thought, and that whereas education as a whole is poetry as contrasted with the prose of real life, so elementary education is poetic poetry of advanced or scientific education. COLLINGWOOD, R.G. The Place of Art in Education (1926). In: Essay in the Philosophy of Art. Edited by Alan Donagan. Indiana University Press, 1964. p. 206-207.

142 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.50.

143 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.50.

144 HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Editora Vozes Limitada, 2015.

pelas realidades do cotidiano, denota que “a racionalidade não é mais uma simples função do psiquismo ou atributo de um único ente, mas um fato cósmico”¹⁴⁵.

Em outras palavras, nem o mundo pode ser um conjunto lógico de dados, nem pode ser mera abstração moralista e reformista, mas deve ser uma força imaginativa que atravessa tudo o que se engendra e se transforma, ou seja,

A vida desperta da alma é a distinção entre verdade e falsidade, a afirmação de algo como real e de algo como irreal. Esse é o julgamento lógico, a declaração que reivindica a verdade. A arte, em algumas de suas manifestações, contém o que parecem ser afirmações. Esse aspecto vem à tona na literatura¹⁴⁶.

Essa disposição para o caráter de verdade que Collingwood identifica como elemento de compartilhamento do dramaturgo e do pintor evidencia sua dimensão testemunhal como quem diz “esta é a coisa como eu a vi de fato”¹⁴⁷. Essa necessidade de verdade, conceito que problematizamos algumas linhas acima, retornada como uma provocação em que ao anunciar: há uma reivindicação pela verdade, corresponde a dizer, que podem não ser imperiosamente verdadeiras, ou “as afirmações estéticas são necessariamente verdadeiras quando as pessoas sobre as quais se fala são (...) Assim, a poesia é denunciada como mentirosa; ainda que as afirmações que faça não sejam necessariamente falsas”¹⁴⁸.

Collingwood radicaliza em última instância dizendo que a arte não acredita em realidade alguma, realidade entendida como real, como condição material da existência mesma das coisas. Para ele a obra de arte permanece de pé sem ser afetada pelo valor de verdade a ela atribuída, que este ou aquele personagem pode “nunca ter existido, e ainda assim a obra de arte permanece intacta”¹⁴⁹. Em outras palavras se quiser definir com algum grau de certeza o que é arte, conforme Collingwood, é preciso acentuar que “a experiência

145COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p.20.

146COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.50.

147COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.50.

148COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.50.

149COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.51.

estética em nada se importa com a realidade ou irrealidade de seus objetos”¹⁵⁰. Que implica em uma afirmação da arte pela arte, aquela que se autonomiza das razões funcionais e dos sistemas de crenças.

Não haveria uma ilusão artística em que se possa apoiar a verdade, nem mesmo uma brecha em que a indeterminação dos fatos seja considerada efeito de verdade. Se tomarmos o acontecimento como esse eterno *a posteriori*, afirmamos seu lugar imaginativo, mas não como contraponto a verdade, mas enquanto possibilidade de não dizê-la, de não afirmá-la. Collingwood nos mostra que

esse comportamento não-assertivo e ilógico é a imaginação, no sentido próprio da palavra. Às vezes usa-se a palavra para insinuar que o objeto imaginado é necessariamente irreal, mas essa conclusão é infundada – o correto é pensar que ao imaginar um objeto somos indiferentes à sua realidade¹⁵¹.

Isso consiste em dizer que a partir da realidade, ou a partir de um ponto de vista sobre determinado fenômeno, nossa interferência já é um exceder, i.e. “a obra de arte em geral ressalta o indeterminado-avél em que o visível se converte”¹⁵². De maneira que o sentido se demonstra na forma como introjeta-se no sujeito; muito embora a justificação secular use o pensamento filosófico como condição de universalidade, o efeito estético é um significado explorável a partir de sua base não-significante. A traduzibilidade torna o efeito estético menos efetivo, i.e. “o uso de características objetivamente dadas para uma preferência subjetiva ainda não torna objetivo o juízo de valor, mas só concretiza as preferências subjetivas do intérprete”¹⁵³, porque os atos de determinação são variados e o sentido não é fechado, a experiência estética não é externa aos sujeitos mas relacional a vida mesma de seus atores, que corresponde a afirmar que cada material onírico produz uma experiência diferenciada, ou seja, “a experiência estética oferece uma outra visão do mundo: a de que, apesar das leis que atuam na natureza, é próprio do mundo não ser controlável”¹⁵⁴.

150 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.51.

151 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.51.

152 LIMA, Luiz Costa. Frestas: a teorização em um país periférico. Rio de Janeiro. Editora Contraponto: 2013 p.298.

153 ISER, Wolfgang. O ato da leitura: uma teoria do efeito estético. São Paulo. Editora 34 1996. p.59.v.1.

154 LIMA, Luiz Costa. Frestas: a teorização em um país periférico. Rio de Janeiro. Editora Contraponto: 2013 p.298.

É plausível que o leitor tenha consciência do efeito nele produzido, mas dificilmente o efeito estético será traduzível racionalmente, ou seja, “a vida real ou a natureza em direção à qual ele segura o espelho não é o mundo como é apreendido imaginativamente, o mundo da imaginação”¹⁵⁵. Luiz Costa Lima disse certa vez que prefere pensar a ficção como estrutura que remetendo ao caráter objetivo da realidade, questiona a validade deduzida daquele objetivo. Para Collingwood “o artista incorpora um fato em seu trabalho não porque ele é verdadeiro, mas porque é apropriado aos padrões estéticos, ou seja, aos padrões da imaginação”¹⁵⁶. Equivale a compreender que a arte é fundamentada em bases diferentes da história e da filosofia sem, no entanto, negá-las. Isso permite de certa maneira compreender que sua cadeia de sentidos dispõe, pelo menos, de três pilares: a concepção (filosofia), a narração (história) e a imaginação (arte).

Arte não tem uma relação direta com a moral hegemônica, de forma que sua certeza sobre o mundo é a incerteza de suas realidades como forma de elaboração não explicativa. Seu compromisso com a verdade é não tê-la como elemento último, como determinação que não trata do mundo, mas das imagens, mais ou menos arbitrarias, que a imaginação livre aponta como expressão do ser da vida.

Embora nas artes as emoções apareçam como uma forma do Eu, a agitação a irracionalidade que a elas são atribuídas são colocadas em questão por Collingwood via Espinosa, para quem às emoções exige-se um controle racional em que de modo algum pode se permitir sua vida sem disciplina, diligência ou esforço positivo e negativo, pois para Espinosa o bem e o mal absolutos são uma concepção ilusória e toda busca da felicidade se dá pelo conhecimento. Os modos de conhecer engendram tipos passivos (causas exteriores – paixões alegres ou tristes) e ativos (causa interior – sempre alegres) que implicam em apontarmos para uma maneira de moderar as paixões entendendo que o livre arbítrio é uma ilusão, orquestrada por uma metaética como natureza dos afetos a partir do *Conatos*, orquestrado por uma ética normativa que sustentaria o caráter relativo dos valores.

A maneira como somos afetados pelas coisas, embora a condição de construção e o movimento delas estejam relacionados ao desejo como consciência dos afetos, fomenta a inteligência do duplo significado, um que é dado, manifesto, e outro que é latente. É o logos, a razão que se faz autoconsciente no processo de experiência ao qual se submete, que representa

155 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.52.

156 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.52.

o espírito do sujeito considerado em sua interioridade e em sua liberdade¹⁵⁷. Se a razão distingue o verdadeiro do falso, a imaginação é capaz de fazer essa distinção a partir de um princípio geométrico e, portanto, de uma ancoragem conceitual. Espinosa aponta para uma afecção racional da vida ativa, se quiser, da incapacidade da imaginação de explicar as coisas e não produzir certezas, em consequência disso, apenas o conhecimento seria capaz de produzir a certeza e sua demonstração via paradigma da racionalidade.

A razão seria a noção comum das propriedades das coisas (leis) presentes na natureza humana e, portanto, os desejos ativos que decorrem exclusivamente destas leis e o tipo de existência que ele funda. O homem deve ser colocado em modelos do que desejamos pela nossa natureza e não do que é externo a nós (autoapresentação) como uma autotransformação imanente e não transcendente. Nas palavras de Collingwood: “A vida da arte não é mera explosão de forças emocionais ou simples reciprocidades dos sentidos; é uma vida de disciplina e diligência, um esforço para perceber o ser desta maneira e não daquela”¹⁵⁸.

Collingwood recorre a filosofia da mente, e estamos atentos que ele se correspondia com Gilbert Ryle¹⁵⁹, crítico do dualismo cartesiano advogando que as operações da mente não são diferentes das ações do corpo, argumentando que “se a vida da arte fosse uma ação imediata em vez de autodeterminante; se fosse meramente a vida das emoções e sensações, seria algo que poderia acontecer ou não”¹⁶⁰. O que determinaria um encadeamento específico em relação a sensação ou a emoção como dissociadas? Para ele é um equívoco apostar nessa resolução a medida em que a ação humana não corresponderia a ação gradativas, mas correlativas de uma “vida capaz de ser atravessada pelo mundo sem ser destruída por ele”¹⁶¹, isto é, “a experiência estética é uma atividade propositada e construtiva, uma vida regular e ordenada que não é meio sentimento, mas o sentimento individualizado em um todo, uma obra de arte, cujas partes são estritamente subordinadas às regras do todo”¹⁶².

157 CHAUI, M. A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

158 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.53.

159 Correspondence between R.G. Collingwood and Gilbert Ryle, 1935. Bodleian Library, University of Oxford Reference: GB 161 MSS. Eng. lett. d. 194, d. 194.

160 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.54.

161 COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p.31.

162 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.54.

Collingwood deixa claro, no entanto, que o todo não pode ser entendido como um elemento acabado e definitivo, ele chega a sua existência imaginativa apenas como processo crítico de experimentação de suas partes imaginárias. Tampouco a mente existe antes de efetuar sua tarefa autodeterminante; a mente não é uma máquina que posta em movimento produz obras de arte, mas antes, cria-se a si mesma enquanto ação da imaginação ao criar essas obras que são seus objetos imaginários. Nem o objeto imaginário, nem o sujeito imaginativo existem antes do processo concreto da imaginação, pois o próprio ser do sujeito existe para imaginar e do objeto para ser imaginado¹⁶³.

Este tipo de arte nada tem a ver com princípios ou leis, não se preocupa com essas coisas porque, em essência, não podem ser imaginadas e são meramente concebidas. A beleza não é um conceito. Segundo Luiz Costa Lima “o belo é o despragmatizado que não provoca conhecimento, que apraz não a este ou aquele sentido senão que provoca o interesse desinteressado”¹⁶⁴. Nessas aparições, o conceito se revela para a consciência estética como inapropriado a seus propósitos. A beleza se refere, portanto, à estrutura, do ponto de vista da ética e da estética, sendo ela da ordem da imaginação e do movimento. A beleza não pode ser verdadeiramente definida a menos que esteja intimamente relacionada à imaginação, ou seja, “a tentativa de determinar o que o objeto realmente é envolve a tentativa de criticar nossa própria imaginação e, portanto, assumir que nós já o imaginamos”¹⁶⁵.

Para Collingwood, a arte tem três acepções imediatas: a primeira relacionada à atividade da criação artística; a segunda relativo ao mundo artificial como oposição ao natural e por fim, o estado de espírito que chamamos de artístico. A partir dessas acepções, Collingwood nos convida a imaginar a possibilidade de criar um mundo de arte e fazer ações de acordo com nossas próprias leis, ou seja, criar um todo imaginário que correspondesse às suas vontades, desejos e a capacidade imaginativa; do ponto de vista lógico não seria possível esse empreendimento, por ser contraditória a tentativa de colocar a vontade de Deus na causa do movimento das estrelas. Para a religião, Deus não é a causa, mas a causa suprema entre as causas, portanto, para a arte, a beleza não é um conceito, mas a alma e o mistério do mundo.

163 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.55.

164 LIMA, Luiz Costa. Frestas: a teorização em um país periférico. Rio de Janeiro. Editora Contraponto: 2013 p.290.

165 COLLINGWOOD. Outlines of a philosophy of art. British Library, 2017, p.56.

Nas palavras de Emanuelle Coccia: “Estar no mundo significa necessariamente fazer mundo, toda atividade dos seres vivos é um ato de design na carne viva do mundo”¹⁶⁶.

A vida real da arte é a criação de obras de arte, mas essa criação é, toda ela, um ato da imaginação. A arte não vive nas telas, mas na fantasia e apenas aqueles que são estranhos a essa vida interior pode supor que ela tem qualquer conexão especial com os objetos expostos nas galerias e nas estantes das livrarias, pois, “Arte é imaginação; mas a imaginação é uma atividade. Imaginar não é simplesmente permitir que uma série de imagens vagueie ociosamente pela mente, é fazer um esforço para imaginar, trabalhar a imaginação”¹⁶⁷.

Collingwood argumenta que a mente apenas conhece aquilo que está no raio de entendimento da realidade tangível e pensável, sensível à própria condição de fazer o mundo como aquilo que existe como fato e como forma do existivo. No entanto, ele acentua que a interseção de conjuntos de limitação, possibilita tanto a regulação de uma razão inclusiva que não se encerra em sistema, mas amplia a própria extensão dos valores de verdade no interior desses raios, ou seja, “qualquer coisa que cair dentro do raio é real enquanto o pensamento for verdadeiro”¹⁶⁸.

Essa operação lógica não seria uma questão para arte, pois o mundo da imaginação é um mundo inacessível, inabitado exceto por seu criador. Collingwood afirma que o artista no momento do prazer e da criação estética, nada sabe sobre o mundo real, se é natural ou artificial, ou sobre a mente dos seres alheios a si mesmos. Sobre essa condição de se imaginar no interior mesmo da criação estética, Collingwood tergiversa, “ele imagina a si mesmo, assim como imagina o mundo e suas próprias descrições de si mesmo”¹⁶⁹.

Em seu processo criativo o artista recria a si mesmo como um eu imaginário para habitar outros mundos que embora corresponda na forma não se apresenta como fator mas entra em cena se articulando a totalidade dos fatos e a deformação deles, quando muito respeitando apenas seu funcionamento lógico para poder subvertê-lo, recriá-lo, torcê-lo a vontade inventiva onde não existam fronteiras estáveis ou reais, inorgânicas, uma mistura radical entre o eu imaginário e o objeto imaginário, i.e. “A coerência da imaginação é uma

166COCCIA, Emanuelle. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p.43.

167Art is imagination; but imagination is an activity. To imagine is not simply to allow a train of images to drift idly across the mind, it is to make an effort to imagine, to work at imagination. COLLINGWOOD. Outlines of a philosophy of art. 2017. p.60.

168COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.57.

169COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.57-58.

coerência meramente interna; a coerência do pensamento é uma coerência externa, autotranscendente enquanto o outro é autocontido”¹⁷⁰.

Essa irrealização da vida não seria possível se a arte se subordinar a lógica do mundo com forma simétrica explicativa das coisas, e.g. “os personagens de uma história que conto a mim mesmo existem apenas para os propósitos da história, e, assim que a minha história é esquecida, eles deixam de existir e não exercem, por assim dizer, nenhum controle sobre a minha escolha de personagens para próxima história”¹⁷¹.

Diferente da história, a arte não exige uma coerência lógica com os eventos narrados, seu valor de verdade corresponde a maneira mesma do seu movimento rítmico, irregular, incansável e cheio de ruídos, gestos dos quais não é vida como materialização lógica dos fatos que importa pois “cada novo ato estético cria uma nova obra de arte”¹⁷². As obras de arte ignoram-se entre si e cada uma tem seu próprio começo; são mônadas cerradas, pois, são atos da imaginação o que necessariamente implica que não se importam com a consistência comum, apenas com sua própria coerência interna¹⁷³.

Wolfgang Iser, deixa claro que, não há um sentido autônomo na arte, não um sentido do todo e, portanto, equivale a afirmar que a obra de arte exige do leitor uma autonomia, uma atualização que corresponde ao efeito estético¹⁷⁴. Nas palavras de Collingwood “a despeito da presença da mediação, da autodeterminação e da autocrítica, a arte é, num sentido peculiar, imediata e intuitiva. É essencialmente descontínua”¹⁷⁵. O artista realista enfrenta o desafio do erro via superação de sua representação da vida, se ele ainda está preocupado em retratar, sofre com a substituição da técnica moderna (fotografia) pelo desejo de transplantar a realidade para obtê-la em uma redução da arte em impressão de fatos históricos, para Collingwood, “na arte a mente está tentando realizar um ideal, trazer a si mesma a um certo estado e, ao mesmo tempo, trazer seu mundo a um estado permanente”¹⁷⁶. Ela estaria ante

170The coherence of imagination is a merely internal coherence; the coherence of thought is an external coherence, self-transcending as the other is self-contained. COLLINGWOOD, R.G. *Outlines of a philosophy of Art*. British Library, 2017. p.65.

171COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.58.

172COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.59.

173COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.59.

174ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo. Editora 34 1996. p.59. v.1.

175COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.60.

176COLLINGWOOD, R.G. *Outlines of a philosophy of Art*. British Library, 2017. p.50.

mesma seu potencial de distinguir o mundo com a força que utiliza para se confundir com ele, ou seja, “Estamos em alguma coisa com a mesma intensidade e a mesma força com que ela está em nós”¹⁷⁷.

Um tema importante nessa reflexão sobre a articulação entre a arte como artefato e enquanto, possibilidade de invenção de si, nos encaminha para questão da *persona* e da *personalidade* na sinceridade que nos permite identificar com Collingwood uma dimensão moral na arte em que podemos dizer: a moral, ela, não deve qualquer reverência pois “a arte é uma habilidade, uma realização, algo que diz muito pouco sobre o artista como pessoa”¹⁷⁸. O que está em jogo não é a possibilidade ética de mostrar o mundo como aquilo que poderia ser se seu funcionamento fosse outro, que não comportasse suas matrizes sócio-históricas aristocráticas, pelo olhar da igualdade, da justiça social, da colaboração mútua para uma vida coletiva isonômica. Com exceção a arte politicamente engajada, o que se apresenta como pressuposto para ação e a experiência estética mesma corresponde ao deleite e ao prazer que não se questiona: “mesmo um bom artista pode ser intelectualmente frágil e moralmente corrompido, e isso é tão comum que o temperamento do artista é motivo de repreensão”¹⁷⁹.

Collingwood tem uma argumentação muito acertada que pode trazer algum tipo de conforto quando retiramos o artista e a própria arte de sua aura superior da consciência e a entendemos como substância mesma da mente do artista que não é artista todo tempo, o tempo todo, mas que “o artista é um artista em poucos e breves momentos, ele torna-se artista por um tempo, como lobisomem, e no resto do tempo carrega apenas marcas através dos quais os bem informados pode reconhecê-lo”¹⁸⁰. Essa digressão é muito impactante pois aponta uma fragmentação da consciência dos indivíduos em que ao se revestir de diversas formas de apresentação de si, relacionado aos papéis que ocupa na sociedade, aponta que esses papéis não exigem coerência apenas atração, desenvoltura e capacidade para atravessar e trespassar o emaranhado social.

177COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. p.68.

178COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.67.

179COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.67.

180COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kíron: SP. 2020. p.67.

Collingwood deixa claro que essa fissura, essa intangibilidade que “afeta a vida do artista reaparece na história integral da arte”¹⁸¹. “Ao historiador”, afirma ele, “acostumado a estudar a evolução do pensamento científico ou filosófico, a história da arte apresenta um espetáculo doloroso e inquietante, pois, parece avançar não adiante, mas ao passado”¹⁸². Em outras palavras, não há uma essência íntima que conduza a arte e o artista, o produto e seu produtor, a condição de organicidade moral em que seja compatível com a leitura pretendida pelo artista e o que se materializa no mundo pela sua capacidade técnica e espiritual: “O pêndulo não pode balançar eternamente para o mesmo lado”, em síntese, “na medida em que há alguma lei observável na história da arte ela é, como a lei da vida do artista, uma lei não de progresso mas de reação. Seja em abundância ou escassez, o equilíbrio da vida estética é puramente instável”¹⁸³.

Embora o artista procure uma vida de pura imaginação, que não é possível nem com estímulos químicos, o que encontram nessas incursões não passam de uma ênfase exagerada das sensações e uma perda significativa da experiência estética como “Libertação e libertação para, como já se afirma na doutrina aristotélica da catarse”¹⁸⁴. Todavia, para Collingwood “num sentido estrito toda experiência é estética pois a imaginação é um elemento de toda ação cognitiva, e nenhuma experiência é puramente estética, pois não há experiência concreta da qual a lógica da afirmação da vida é apenas arte”, ou seja, “toda vida é arte, mas nenhum momento da vida é apenas arte”¹⁸⁵.

Ao que parece o julgamento do artista enfatiza sua dimensão estética em detrimento da dimensão lógica, i.e. “quando o elemento lógico força-se sobre a mente, o elemento estético será suprimido, e isso é o que acontece quando a experiência estética abre caminho para a não estética”¹⁸⁶. Essa condição de fratura entre o que é do caráter lógico e o caráter estético aponta uma fragilidade quanto ao impacto que se pretende tornar o mundo preenchido pelas formas que não apenas complementam a vida, mas a suplementam como se a própria vida fosse o

181 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.67.

182 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.67.

183 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.68.

184 liberacion de y liberacion para, como ya se pone de manifesto em la doctrina aristotélica de la catharsis. JAUSS, Hans Robert. Pequeña apología de la experiencia estética. Grupo Planeta (GBS), 2002. p.41.

185 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.68.

186 COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.69.

quadro a tela pincelada, sua referencialidade não determinada, mas na lógica da indeterminação os vazios reagem como essa possibilidade de invenção de si e do outro. Nas palavras de Collingwood: “a arte é emocional: isto é, é uma vida de prazer e dor, desejo e aversão, entrelaçados, como sempre estão esses sentimentos opostos, de modo que cada um é condicionado pela presença sentida ou implícita do outro”¹⁸⁷.

Como o pintor que ao criar na tela o outro não apenas o reinventa, mas inventa, toma sua pele, sua cor, suas marcas, a sua própria vida, extraíndo sua forma sem que faça uma transposição ou releitura, mas a imersão do seu Outro como si mesmo, que esgotado no ato mesmo da realização “cria para si um relato de tudo que faz enquanto o faz; e esse relato está estritamente ligado ao ato realizado”¹⁸⁸.

Para Collingwood, “cada ação é ao mesmo tempo uma teoria de si mesmo, e por implicação da ação em geral, mas não necessariamente uma teoria verdadeira”¹⁸⁹. O que acarreta afirmar que para o cientista essa dupla condição deve ser o elemento fundamental de sua ação realizada, caso perca o ato reflexivo de seu horizonte, pode produzir uma teoria débil. Pode perder seu contato com a filosofia, em uma marcação puramente técnica em que a imaginação é instrumental e delimitada a relação com a verdade como oposição a mentira que suscita pensar a estética como “a mãe da verdade mas uma mãe que precisa morrer ao dar à luz, apenas para nascer novamente a cada vez que um ser humano vem ao mundo”¹⁹⁰.

Entendemos, por conseguinte, que a

experiência estética é ou o nome de toda experiência quando esse elemento de espontaneidade, questionamento ou suposição infiltra-se nela, ou então é o nome de algo absolutamente inexistente, ou seja, a assim chamada vida da arte, um tipo específico de experiência cuja existência é afirmada pelo erro filosófico que abstrai a estética da função lógica e as coloca em experiências separadas¹⁹¹.

187COLLINGWOOD. *Outlines of a philosophy of art*. 2017. p.51.

188COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.69.

189COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.69.

190COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.71.

191COLLINGWOOD, R.G. *Arte*. In: *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.81.

É manifesto, assim, que em sua filosofia da arte R. G. Collingwood enuncia sua postura quando a condição de verdade do mundo ser a transversalidade do pensamento como condição mesma de reinvestir na sinceridade, enquanto possibilidade do si mesmo não ser o enraizamento de um sujeito solar, mas sim aquele que exige um ato interior que solicita um ato imaginativo para reinvenção de um sujeito trespassado pela história como um ato do pensamento; em que a sua dimensão estética permita na forma mesma de estrutura narrativa reinvestir-se de eticidade. Que implica discutir a metafísica da história, e a arte como promoção direta e indireta da imaginação histórica que ao promover essa dialética entre o implícito e o explícito, afirma que se a experiência estética não pode ser lógica por definição, o é em relação a vida, em relação ao fazer historiográfico, a escala de valores necessária a organização do pensamento que não usufrui da pura imaginação se não pela capacidade de inventar uma essência íntima. Parece-nos, portanto, que o seu encetamento para o problema da metafísica está em encarnar a verdade na consciência do passado encapsulado no presente como ato mesmo do pensamento histórico-filosófico.

Em *The Principles of Art*, Collingwood toma uma direção antitética as suas reflexões apresentadas desde *Speculum Mentis* e *Outline of Philosophy of Art* em que há um jogo entre afirmar a arte pela arte e seu caráter comunicativo para incorporar o criador (artista), a criatura (obra de arte) e o efeito (experiência estética). A arte seria uma forma de comunicação que pode expressar emoções autênticas, a fim de construir relações interpessoais mais profundas entre os atores que a testemunharam. Para Collingwood, a arte é uma expressão clara e detalhada de conteúdo emocional para um público que compreende essas mensagens, exige-se, portanto, um repertório que coaduna com os protocolos de apresentação e representação. Ao testemunhar o processo da arte, as pessoas podem se reunir em um momento em que têm uma compreensão vertical da situação de seus pares e construir relacionamentos mais profundos baseados na empatia mútua ao mesmo tempo em que ela “é o limiar da mente, a eterna expansão do pensamento rumo ao desconhecimento, ação em que o pensamento estabelece continuamente para si um novo problema”¹⁹².

Ao que parece, corresponde a dizer que o processo de criação, bem como a constituição mesma da consciência estética exige predecessores que possibilitem a criação ativa e a mobilização de um senso estético em que o mesmo e o outro não estejam em sobreposição. Odo Marquard tem uma compreensão interessante sobre a preeminência do

192COLLINGWOOD, R.G. Arte. In: O mapa do conhecimento. *Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.86.

progresso, esse lugar de rebelião contra tradição que promulga um avanço teleológico que corresponde a perfectibilidade, sem, no entanto, apontar um lugar de equilíbrio, um ajuste que para Marquard é inadequado a condição moderna, mostrando que a compensação deveria ocupar o lugar do equilíbrio no processo de desencantamento para um reencantamento pelo espírito humano. Diz Marquard: “As ciências do espírito ajudam a um reencantamento compensatório do mundo através do sentido estético, contando histórias que sensibilizam, ou seja, que predisõem para esse sentido”¹⁹³.

A experiência estética, nesse tocante, é sempre uma abertura para o pensamento, o que corresponde a dizer que ela não se encerra em sua dimensão estritamente introspectiva, mas se mostra como possibilidade para o mundo, em que “O rebelde está em revolta contra si mesmo, contra seu próprio espírito de servidão; e, portanto, o espírito de servidão e o espírito de rebelião expiram juntos”¹⁹⁴; em tal caso, a vida deixa de seguir um ritmo monótono de rotação, ela tem agora a necessidade de incorporar, dar corpo ao mundo senciente, ao curso teórico dos processos de comunicabilidade e consciência das ações criativas. Esse ritmo está preenchido pelo espírito da vida que Collingwood explica da seguinte maneira: “Há um ritmo teórico na vida do espírito, que consiste em uma concentração alternada no mundo externo e em sua própria natureza, e um ritmo prático, que consiste em uma adaptação alternada de si mesmo ao mundo e do mundo às suas próprias necessidades”¹⁹⁵.

O ritmo do mundo e da necessidade, surpreendentemente, convocam a arritmia das paixões, das emoções e das sensibilidades. Martha Nussbaum nos ajuda a pensar essa pulsação do mundo quando em *Poetic Justice* (1995) enfrenta a questão da *Rational Emotions*. Ela responde neste capítulo aos racionalistas, quando afirmam que as emoções perturbam o equilíbrio do mundo racionalizado, da razão exclusiva¹⁹⁶: “As emoções são

193Las ciencias del espíritu ayudan a un re-encantamiento compensatorio del mundo mediante el sentido estético, narrando historias que sensibilizan, o sea, que predisponen para este sentido. MARQUARD, Odo. Moralística demorada. Observações a la inevitabilidad de las ciencias del espíritu. In: Felicidad en la infelicidade. Reflexiones Filosóficas. Katz: Buenos Aires, 2006. p.124.

194the rebel is in revolt against himself, against his own spirit of servility; and therefore the spirit of servility and the spirit of rebellion expire together. COLLINGWOOD, R.G. Outlines of a philosophy of Art. British Library, 2017. p.135.

195There is a theoretical rhythm in the spirit's life, which consist of an alternate concentration on the external world and on its own nature, and pratical rhythm, which consist of an alternate adaptation of itself to the world and of the world to its own needs. COLLINGWOOD, R.G. Outlines of a philosophy of Art. British Library, 2017. p.138.

196Discutimos a limitação da razão exclusiva, como uma vocação para o sistema em detrimento do dispersivo no segundo capítulo dessa tese.

instáveis por causa de sua estrutura interna irrefletida; porque são pensamentos que atribuem importância a coisas externas instáveis”¹⁹⁷.

Sobre a acusação das emoções não apontarem para uma reflexão racional e social devido sua dimensão individual, Nussbaum retruca: “O intelecto sem emoções é, podemos dizer, cego aos valores: falta-lhe o sentido do significado e valor da morte de uma pessoa que julgamentos internos ao emocional teriam fornecido”¹⁹⁸. Ela aponta com muita clareza que todo pensamento tem um aspecto ético (necessidade)¹⁹⁹ que a razão em seu reino não pode negar. O que corresponde a afirmar que não há um caráter de classe apenas pelo coletivo, mas que exige do indivíduo uma relação com o ritmo do mundo para se instrumentalizar para o efeito coletivo:

Uma história da qualidade de vida humana, sem histórias de atores humanos individuais, seria, eu argumento, muito indeterminada para mostrar como os recursos realmente funcionam na promoção de vários tipos de funcionamento humano. Da mesma forma, uma história de ação coletiva, sem as histórias de indivíduos, não nos mostraria o sentido e o sentido das ações coletivas, que é sempre a melhoria de vidas individuais.²⁰⁰.

Nussbaum responde, ainda, a partir de Lionel Trilling, que sim a imaginação e as emoções são da dimensão do individual, mas veja bem, se colocarmos em perquirição que não estamos falando de um caráter puramente de satisfação das inclinações, supostamente, naturais ou justificando um socialismo coletivista, em que a arte é cópia do mundo social, as emoções precisariam ganhar proeminência para o social, que tenha como fundamental um conjunto de indivíduos preocupados com a vida pública, com a coletividade, com a coisa pública, com a qualidade de vida.

197emotion are unstable because of their unthinking internal structure; one the second, because they are thoughts that attach importance to unstable external things. NUSSBAUM, Martha. Rational Emotions. In: Poetic Justice. The literary Imagination and Public Life. Boston: Beacon Press, 1995. p.57.

198Intellect without emotions is, we might say, value-blind: it lacks the sense of the meaning and worth of a person’s death that judgments internal to emotional would have supplied. NUSSBAUM, Martha. Rational Emotions. In: Poetic Justice. The literary Imagination and Public Life. Boston: Beacon Press, 1995. p.68.

199cf. CHAUI, M. A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

200A story of human life quality, without stories of individual human actors, would, I argue, be too indeterminate to show how resources actually work in promoting various types of human functioning. Similarly, a story of class action, without the stories of individuals, would not show us the point and meaning, of class actions, which is always the amelioration of individual lives. NUSSBAUM, Martha. Rational Emotions. In: Poetic Justice. The literary Imagination and Public Life. Boston: Beacon Press, 1995. p.71.

É evidente que é uma resposta liberal, que estaria apropriada ao gosto político de Collingwood, para quem o liberalismo seria a solução contra os totalitarismos, mas, ao mesmo tempo, fratura o indivíduo liberal, definido pela soberania da liberdade individual. Para Nussbaum essa individualidade assume uma importante missão, uma responsabilidade em reelaborar a vida coletiva pela inteligência das emoções sem a pretensão de sobrepujar a razão em prol deste coletivo. Notadamente, Amartya Sen²⁰¹ é uma influência nesta resposta ao utilitarismo em específico, e ao socialismo comunista, como limitador do caráter imaginativo e emocional da vida pública. O nosso interesse, no entanto, é apontar que o mundo sensível e o mundo das emoções não podem ter como parâmetro exclusivo a racionalidade, o modo de sistematizar e hierarquizar a vida; condição primeira de experimentar o mundo e a arte.

Collingwood averiguou dessa forma que essa relação do ritmo do mundo (ações) e o mundo do ritmo das emoções são um dos primeiros estágios para esta compreensão que ora visa o externo, ora visa o interno em uma valsa incansável de pressuposições monádicas, nos mostrando, assim, uma preocupação em definir pouco, delimitar composições, mas não encerrar o debate. Em outras palavras, ele procura provocar discussões não determiná-las.

IV

Uma preocupação collingwoodiana: a dimensão performativa, o atravessamento e o comunicativo

Dessa maneira Collingwood demonstra que as emoções são, equitativamente, os motores que o permitiram avançar para aquilo que seria sua obsessão; a relação entre a filosofia (arte, ética e política) e a história. Seu relato sobre o primeiro encontro com Kant, através da *Metafísica dos Costumes* (1797), é cheio de anedotas e incertezas que apontam para um primeiro momento em que esse encontro foi possível. O que nos interessa, no entanto, refere-se à movimentação do caráter emotivo dito como “estranha sucessão de emoções” que produziu “intensa agitação”²⁰². Indignação, vergonha e preocupação são as três emotividades que aparecem como centrais nesse momento de autorreflexão. Certamente, há de se questionar se há outro estado que constitui o devir criança ou o devir infância de um

201 Economista indiano, Prêmio Nobel de Economia em 1998 por sua contribuição às teorias da escolha social e do bem-estar social.

202 COLLINGWOOD, R.G. *Autobiografia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.12.

intelectual; como afirma Deleuze: “Não é a criança que se torna adulto, é o devir-criança que faz uma juventude universal”²⁰³.

Ainda em *Principles of Art* (1938) ele elabora com mais detalhes a ação emotiva como possibilidade de produzir nos sujeitos essa condição mesma de penetrar em lugares em que a literalidade delas, as emoções, são compreendidas como não-assertivas, i.e. a relação entre *thinking and feeling* não dispõe de hierarquização, mas de uma ilusão de sobreposição. Na tentativa de dar conta de fracionar os elementos constitutivos da arte e da experiência estética ele afiança que a arte é uma expressão imaginativa das emoções.

A sua teoria da expressão tem uma proximidade com as reflexões engendradas por: Tolstoy, *What is art?* (1897); Croce, *Aesthetic* (1902); e Dewey, *Art as experience* (1934). Com esses intelectuais ele compartilharia duas ideias fundamentais, a) a arte envolve essencialmente expressões e b) essas expressões são parte ou constitutivas do *artist's state of mind*. Collingwood e seus contemporâneos, teóricos da expressão, acordam que o trabalho da arte é essencialmente, ou pelo menos, expressar coisas. Embora navegue nessa dimensão essencialista, ele também se aproxima dos anti-essencialismos que dominavam a estética do pós-guerra. As duas visões em destaque neste movimento foram inspiradas em Wittgenstein para quem a arte é impossível, semelhante aos conceitos e as outras definições, compreende que a arte possua uma relação institucional e outra histórica. Nesse debate, Collingwood pode ser visto como um mediador que se preocupou nesse trabalho de 1938 com a dimensão performativa, de passagem ou atravessamento, e comunicativa da arte.

Dessa forma há nele uma contraposição, apontada aqui pelo romantismo, como advogado da excepcionalidade do poeta, ratificando Platão em Íon²⁰⁴, quando sugeriu que os poetas são literalmente “inspirados” pelas musas e por deuses: “a inalar o sopro divino, e exalá-lo transmitido em trabalho”²⁰⁵. Collingwood questiona esta excepcionalidade e encarna o artista. Mostra que seu trabalho é feito de uma atividade prática que exige treinamento, imaginação e mobilização dos instrumentos que ele aponta: não ser exclusivo de quem diz respirar o ar dos deuses, pelo contrário, todos os homens podem desenvolver essas habilidades, pois todos somos preenchidos pela imaginação e pelas emoções. Quer dizer o

203 G. Deleuze - F. Guattari, *Mil Platôs*, 1997a, p. 69.

204 PLATÃO. *Íon*. In.: *Diálogos* (I). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1973.

205 the take in the divine breath, and exhale it transmitted into work. COLLINGWOOD, R.G. *Plato's philosophy of Art*. In: *Essays in the philosophy of art*. British Library, 2017. p.155.

artista e apenas ele ao administrar suas emoções é capaz de sentir o “sentimento de um homem especialmente sensível, ou uma visão reveladora do mundo e da vida”²⁰⁶.

Esse argumento coloca em suspeita a ideia dos artistas serem uma classe especial itinerante entre os homens “comuns”. Ao identificar que essa excepcionalidade predominou por longo tempo no século XIX, afirma que a ideia que o artista exprime – *their state of mind* – é melhor compreendido se opomos ao individualismo e ao excepcionalismo romântico. Collingwood traz os artistas para o mundo prático atentando que eles não são diferentes de nós, que não possuem uma faculdade imaginativa especial, capacidade singular ou forma única de sentir mais profundamente as emoções. Os artistas expressam sentimentos e emoções como qualquer homem. Essa afirmação endossa o caráter antropológico da teorização collingwoodiana, sob o qual a imaginação seria uma sensação perfeitamente comum, seria a capacidade de expressar sentimentos.

Para Collingwood não é o estudo da mente em expressão que importa, mas o processo pelo qual ela expressa seus estados cognoscíveis, onde “A arte é essencialmente uma máscara da expressão da emoção. A emoção, claramente, é um estado de espírito do artista. Igualmente, claramente, a maioria de nós tem emoções”²⁰⁷. A ideia de que a arte comunica algo especial é questionada pela dimensão antropológica, o particular habita a mente do artista pela sua permanência no mundo, pelo seu trabalho que não quer apenas anunciar, mas enunciar uma voz silenciosa; efetiva apenas em relação e colaboração.

É sabido, pelos que se debruçaram em suas reflexões sobre arte, que Collingwood destoa do princípio da intuição de Croce, e ainda assim Gary Kanp afirma que emoções em Collingwood seria melhor compreendido se olhássemos para ela via Croce-Kant como uma ideia de intuição, apontando que é preciso conhecer com profundidade uma certa metafísica da mente para compreender essa escolha interpretativa. Para Collingwood e Croce, “A emoção é uma característica intrínseca de cada estado experimental”²⁰⁸. Para Collingwood, no entanto, “emoção na carga dos dados dos sentidos e os sentidos juntos constituem o

206feeling of an especially sensitive men, or uniquely revelatory insight into world and live. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.157.

207Art is essentially a matter of the expression of emotion. Emotion, clearly, is a state of mind of the artist. Equally, clearly, most of us have emotions. Nick Wiltsher (2018). Feeling, emotion and imagination: in defence of Collingwood's expression theory of art, *British Journal for the History of Philosophy*, 26:4, p.5.

208emotion is an intrinsic feature of every experimental state. Nick Wiltsher (2018). Feeling, emotion and imagination: in defence of Collingwood's expression theory of art, *British Journal for the History of Philosophy*, 26:4, p.10.

sentimento”²⁰⁹. Collingwood identifica uma classe de emoções da consciência, que exigem autoconsciência. Nick Wiltsher expõe a seguinte conclusão:

Meu argumento, resumidamente, é que Collingwood pensa na imaginação como as faculdades preocupadas com o refinamento estão esclarecendo a ideia e a expressão como imaginação por meio de um meio. Por emoção, entretanto, ele quer dizer o combustível fenomenal da experiência. Uma vez que toda experiência tem uma sensação fenomenal, toda experiência é passível de expressão; uma vez que “experiência” engloba pensamentos que têm conceitos como constituintes, a arte conceitual é explicada pela teoria da expressão²¹⁰.

Embora pareça que Collingwood compreenda a imaginação como um dos estados da mente em que as impressões são transformadas em ideias, a relação entre consciência e imaginação parece ser central se quisermos chegar a alguma plausibilidade em suas reflexões, a sua peculiar forma de pensar aponta uma suposta relação sinonímica, que em discurso não se sustentaria no interior de seu argumento, é aparentemente uma falsa impressão. Ele sugere uma distinção conceitual para que essa confusão possa, pelo menos, ser amenizada se não eliminada: “A imaginação é (...) a nova forma que o sentimento assume quando transformado pela atividade da consciência”²¹¹ “E a consciência é uma forma de pensamento”²¹².

Para ele a imaginação é a forma, primordial, das ideias serem produzidas, embora seja possível também que o pensamento, o intelecto, as produza em sua forma lógica²¹³. A imaginação que atende a um sentimento quer fazer alguma coisa com ele: dividindo, esclarecendo, atendendo, intensificando. A consciência estaria em um nível de aquisição distributiva entre a sensação e o intelecto, no qual, o ato de imaginação ocorre. O produto da

209emotion on sense-datum charge and sense together constitute feeling, que por sua vez expressam sensory experience. Nick Wiltsher (2018). Feeling, emotion and imagination: in defence of Collingwood's expression theory of art, British Journal for the History of Philosophy, 26:4, p.10.

210My argument, briefly is that Collingwood thinks of imagination as the faculty concerned with refining are clarifying idea and of expression as imagining via a medium. By emotion, meanwhile, he mean the phenomenal fuel of experience. Since every experience has a phenomenal feel, every experience is apt for expression; since “experience” encompasses thoughts which have concepts as constituent, conceptual art accounted for ley the expression theory. Nick Wiltsher (2018). Feeling, emotion and imagination: in defence of Collingwood's expression theory of art, British Journal for the History of Philosophy, 26:4, p. 11.

211imagination is...the new form which feeling take when transformed by activity of consciouness. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.215.

212 and consciouness is a form of thought. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.215.

213COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.204.

imaginação seria, portanto, sempre particularizado. A consciência (*intellect*) deixa para trás o particular e procura o geral e o abstrato. Ele sugere, nesse sentido, que a imaginação transformaria os sentimentos em ideias sofisticadas que dividem as sensações para atender a uma e outra parte da consciência²¹⁴.

Se toda experiência tem uma carga emocional e toda carga emocional pode ser um assunto da imaginação, qualquer experiência pode ser pesquisada como um assunto. Se a emoção é lida como sensação fenomenal e é enfatizado que todas as experiências têm essa sensação, podemos compreender as afirmações de Collingwood sobre as emoções da consciência e explicar, no entanto, a arte que parece o mais distante possível de qualquer conteúdo afetivo pode ser considerada como expressando um sentimento²¹⁵.

Podemos afirmar que a teoria da imaginação de Collingwood emerge da sua reflexão sobre sua filosofia da história, que de modo geral distingue aquilo que é imaginação daquilo que é acontecimento, mas ambos são características dos atos de ver e de sentir. De acordo com ele, é um problema epistemológico, bem como, Ontológico. Segundo ele, se por um lado Hobbes, Espinosa e Leibniz negariam a distinção entre ver e sentir com a prerrogativa de que toda experiência sensorial é real ou é ela toda imaginação, por outro, Hume tenta distinguir as ideias dos sentidos e as ideias da imaginação com bases introspectivas, pousando uma vez mais na força relativa à vivência das experiências. Mas, novamente, à medida que os sonhos surgem como contraexemplos, Hume acaba apelando implicitamente à teoria da relação a fim de explicar como classificar o sonho vivido, do real vivido.

Collingwood aponta, em vista disso, que o ato de expressar não determina a situação do fazer do artista pois a expressão não seria uma dimensão externa a seu trabalho, mas constitutiva dele. O despertar das emoções como a possibilidade de acompanhar a expressão aponta uma coparticipação em que as emoções são as nervuras da expressão. Talvez a coparticipação não externe o que quero dizer, mas aponta uma relação de parceria em que um não sobrepuja a outra. Chama atenção que essa relação pode parecer naturalizada, como a

214 COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.204.

215 If every experience has an emotional charge and every emotional charge can be a subject of imagination any experience at all be search a subject. If emotion is read as phenomenal feel and it is emphasized that all experiences have such feel we can make sense of Collingwood's claims about emotions of consciousness and explain however art that seems as far as can from any affective content might be thought of as expressing a feeling. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.121.

condição mesma da expressão do artista, como aquilo que exprime ao pincelar, escrever, musicar, compor; i.e. por ora, não importa se o fato é alegado, quando se diz que a emoção é realmente de fato ou apenas supostamente uma ilusão²¹⁶.

Essa relação é sombreada, pois, ao trazer ao mundo suas emoções, o artista, nem sempre, diríamos quase definitivamente, não está consciente de que o faz, com exceção da arte engajada e/ou politicamente intencionada. Ainda que determine o tema de sua obra, não é perceptível que ao expressá-la, como rojão de algo que lhe é intrínseco, corresponda ao baile de máscaras que utilizamos na vida social, ainda que bastante opaco a nós mesmos enquanto sujeitos que sentem no corpo (vontade) e na alma (desejo). Collingwood afirma: Quando se diz que um homem expressa emoção, o que está sendo dito sobre ele chega a isso, ele está consciente de ter uma emoção, mas não do que é essa emoção²¹⁷.

Há uma percepção física que afeta o corpo como o lugar da performance das emoções, como condição de externalizar aquilo que não é apenas interior mas comum ao próprio corpo²¹⁸. O corpo aparece como uma arena agitada em que pleiteia o não silenciamento de suas volições, requer e exige do mundo ser ouvido, ser notado. Não espera ser mais o barro moldado pelas mãos divinas de um criador, que a prioridade da autonomia do sopro da vida quer alastrar-se ou curvar-se como convocação. No século XVIII a movimentação da vida cotidiana, no entanto, direcionava essa agitação do corpo para o interior da alma. Esse voluntarismo do corpo ameaçava a sua própria forma material, i.e. os transtornos, choques, abalos como uma força que o tencionava, algumas vezes até o limite, provocando seu sentido exclusivamente físico, canalizado para afirmação de um lugar perigoso de se posicionar²¹⁹.

A partir dessa acepção podemos falar das multidões como aglomerados de corpos que logo seriam vistos como desordem de gestos, agressões exaltadas, desregramento coletivo das coisas, das pessoas. O corpo que grita, que treme, que agita, se torna cada vez mais passível de controle e apaziguamento como instrumento que não é apenas objeto, mas a extensão, a complementaridade, porque não, a condição mesma da movimentação das emoções (pathé) e do

216 for the present it does not matter whether the fact is alleged, when it is said that the emotion, is really of fact or only supposed to be one. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.109.

217When a man is said to express emotion, what is being said about him comes to this, he is conscious of having an emotion, but not conscious of what this emotion is. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.109.

218 DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que emoção! Que emoção?* São Paulo: Ed. 34, 2016.

219 CORBIN, Alain et. all. *História das emoções. Da antiguidade às Luzes*. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

desejo (*epithymia*), ou seja, a emoção afeta os indivíduos por um movimento (*kinesis*)²²⁰. A possibilidade e descontrole do corpo é sempre um risco, mas é nele que as emoções são experimentadas e chegam ao mundo. É preciso uma ponte entre o físico e a *pysché*.

O cristianismo sentenciou o corpo a danação/punição por sua potência de desordem por ser perigoso. O corpo seria esse lugar de barro em que o sopro da vida é movimento. Mas se não está em retidão, ele é um transtorno vindo das carnes, do pecado, do desejo. As emoções do espírito seriam mais superficiais do que as emoções do corpo²²¹. O corpo canaliza o desconhecido para aquele que expressa: eu sinto (...) não sei o que sinto²²². O ato mesmo de expressar pelo ato de enunciar corresponde a essa relação necessária a sua manifestação, o corpo, a emoção, o movimento e a ratificação de uma semelhança com a *Catharsis*, em que estaríamos envolto em uma situação de *make-believe*, implicaria reconhecer que “a emoção expressa é uma emoção daquela natureza em que a pessoa que a sente não está mais inconsciente”²²³.

A inculpação de que há uma certa irracionalidade nas emoções, que a tornam inconvenientes para vida social, parece não ser uma questão para Collingwood, pois a ele, as emoções são elementos fundamentais a própria expressão dos indivíduos no mundo, isto, aponta para uma condição de comunicar a uma audiência aquilo que se sente. Ele disse: “Uma pessoa, em torno da emoção, se propõe a afetar seu público de uma forma que ela mesma não seja necessariamente afetada. Ele e seu público mantêm relações bastante diferentes com o ato”²²⁴.

O modo como a audiência é afetada pelo ato de expressar as emoções não segue um parâmetro de correspondência em que é possível prever como essa recepção promoverá alguma reação positiva ou negativa. Ao que parece essa situação correspondente a um estado catártico, se limitando a própria liberdade do sentir particular e específico de cada indivíduo e coletivo, um livramento das imperfeições, tem uma potência de “constituir-se em instrumento

220SARTRE, Maurice. Os gregos. In: CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.24.

221VIGARELLO, Georges. A emergência do termo “emoção”. In: CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.p.292.

222 I feel (...) I don't know what I feel. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.109.

223The emotion expressed is an emotion of those nature the person who feels it is no longer unconscious. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.109-110.

224A person arousing emotion sets out to affect his audience in a way in which he himself is not necessarily affected. He and his audience stand in quite different relations to the act. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.110.

poderoso de autoconhecimento e autorrespeito, realizando a catarse do universo interior das pessoas”²²⁵. Àquele que expressa suas emoções não cabe o controle de suas consequências para audiência, sua responsabilidade é antes consigo, na compreensão de si, como um ato de autorreflexão que ao transbordar não tem a intenção de dar conta do Outro, embora ele seja seu interlocutor imediato.

Ao que parece essa relação é ativa e volitiva na mesma motilidade. Ao mesmo tempo em que expressa o que sente homologa o que o Outro sente sem que essa fosse sua missão última. Essa reflexão de Collingwood nos mostra que a ele não se elimina as dimensões características do fazer, do sentir e do expressar a arte. Não haveria para ele uma dimensão puramente imanentista e tão pouco uma dimensão com foro apenas comunicacional, há aqui um matrimônio que provoca sua propriedade não hierarquizada de apresentar e representar o mundo, à vista disso a expressão das emoções é nesse tocante fundamental.

Para Collingwood caso o propósito seja direcionar a expressão das emoções a uma audiência que possui os protocolos de compreensão, então as relações entre um e outro é correlacionada, é uma relação que exige aproximação entre aquele que expressa e a sua audiência em preparo ou em estado de reunir os instrumentos necessários à compreensão ao compartilhamento, se quiser, a criação de uma comunidade emocional. Segundo Bárbara Rosenwein, a comunidade emocional tem como condição formativa, organizar e compartilhar suas próprias normas e seus próprios modos de expressão²²⁶. Mas veja bem, esse processo de expressão das emoções e conhecimento de que ela se dirige como possibilidade de organização ou de estruturar uma comunidade emocional, que partilha dos tremores, temores, dores e amores, tem como pressuposto a autocompreensão e o autoconhecimento. Ainda em Collingwood é possível corroborar essa argumentação da seguinte maneira: “Até que um homem expresse sua emoção, ele ainda não sabe que emoção é. O ato de expressá-lo é, portanto, uma exploração de suas próprias emoções. Ele está tentando descobrir quais são essas emoções. A expressão é uma atividade para a qual não pode haver técnica”²²⁷.

225QUEIROZ, Alvaro. Sobre o conceito de catarse na Poética de Aristóteles. Revista Entrelinhas, v. 1, n. 1, 2013. p.3.

226ROSENWEIN, Barbara. A alta idade média. In: CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p.138.

227 Until a man ha expressed his emotion, he does not yet know what emotion it is. The act os expressing it is therefore an exploration if his own emotions. He is trying to find out what these emotions are. Expression is an activity of which there can be no tecnique. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.110.

Chama atenção que a expressão não é um ato produto de técnica alguma, ela emerge em colaboração, organização e promoção das emotividades com a técnica. As emotividades são as emoções em movimento, em expressão: amor/amar, ódio/odiar, choro/chorar. É sua forma expressiva, ativa, performativa. Nesse movimento fica explícito a sua forma fenomênica, sua teatralidade²²⁸. Collingwood deixa isso claro ao afirmar: “Expressar uma emoção não é a mesma coisa que descrevê-la”²²⁹. Ele argumenta, portanto, que dizer da emoção e expressá-la são duas formas distintas de inscrevê-las no mundo. A linguagem nesse sentido, tem um modo explicativo que sente, que diz, que expressa, que torna literal, performático e compartilhado, disse Collingwood: “Dizer que estou com raiva é descrever a emoção, não expressá-la”²³⁰.

A palavra diz sobre as emoções como configurações (*gestalt*) de contornos daquilo que sente ou apenas aquilo que pretende dizer, seja como recurso retórico, seja como uma metáfora banal ou/e cotidiana. É preciso preenchê-la, a palavra, com uma força expressiva para que seja possível seu reconhecimento e, assim, gerar conteúdos que permitam ao dizer resgatar o sentido do que foi dito. Se forma e conteúdo andam de mãos dadas, podemos questionar se o conteúdo da forma expressa o que em princípio disse ou quis dizer, em um tensionar de seus significados, sentidos e sensibilidades. O poeta ao expressar suas emoções não está direcionando nada, mas tomando consciência do que sente para lançar ao mundo como invenção de novas possibilidades de existir, nas palavras de Georg Simmel:

Se uma existência que se basta a si, fechada em si, só se determina através da lei de sua própria essência, ou se está como um elo em ligação de um todo, do qual para ele surgem primeiramente a força do sentido, isto diferencia a alma de toda materialidade das liberdades de toda essência puramente social, a personalidade moral daquele que o desejo sensorial implica na dependência de tudo que é dado²³¹.

228cf. William M. Reddy. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. New York: Cambridge University Press. 2001. Pp. xiv, 380.

229Expressing an emotion is not the same thing as describing it. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.110.

230To say I am angry is to describe one’s emotion, not to express it. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.112.

231SIMMEL, Georg. *A moldura do quadro: um ensaio estético*. In: Simmel, Georg. *Arte e vida: ensaios de estética sociológica*. Tradução de Markus André Hediger. Revisão técnica e organização de Gláucia Villas Bôas & Bertold Oelze. HUCITEC EDITORA, São Paulo. 2015.

Ao procurar uma maneira de teorizar sobre a expressão das emoções que o artista traz para o mundo, Collingwood a todo momento reafirma a liberdade como fundamental para a *art proper*²³². Há de se questionar a dimensão social do impacto de sua expressão e a resposta não é fácil e também não seja central nesta tese podemos apontar com Georg Simmel que: “A obra de arte está na realidade na situação contraditória de precisar render com o seu meio um todo uniforme, enquanto ela própria já é, pois, um todo; ela repete com isso a reivindicação de ser totalidade autônoma para si próprios”²³³.

As emoções não são ditas mas sentidas, a semântica histórica, nesse sentido, seria a maneira metodológica de podermos identificá-las para reflexão. A peculiaridade da expressão das emoções pelo poeta (artista) está na maneira como ele, poeta, estabelece uma relação tensionada entre forma conferida e o conteúdo expresso, pois, a poesia, está “apta a respeitar a invenção de novas possibilidades de invenção”²³⁴ e “A palavra expressa não precisa conter nenhuma referência à raiva como tal. Com efeito, na medida em que o exprimem simples e unicamente, não podem conter tal referência”²³⁵. O seu caráter generalizado tornaria a discussão inapropriada, a expressão por sua vez particulariza o emotivo como um ato subjetivo de experimentação; em vista disso, as emoções são coletivas mas as emotividades são individuais, promovendo autorreflexão e autoconhecimento, a medida em que a experiência se torna um parâmetro de percepção, quer dizer, de consciência. Ao afirmar que o artista ao expressar as emoções não está direcionando nada, Collingwood toma a consciência do que sente como eventualidade consagrada ao mundo como investigação de novas ou/e outras possibilidades de existir e dar a existir:

Qualquer tipo de seleção, qualquer decisão de expressar essa emoção e não aquela, é inartística, não no sentido de que prejudica a sinceridade perfeita que distingue a boa arte da má, mas no sentido de que representa um processo posterior de um não-artístico tipo, realizado quando o trabalho de expressão propriamente dito está sempre completo²³⁶.

232 COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.115.

233 SIMMEL, Georg. *A moldura do quadro: um ensaio estético*. In: Simmel, Georg. *Arte e vida: ensaios de estética sociológica*. Tradução de Markus André Hediger. Revisão técnica e organização de Glaucia Villas Bôas & Bertold Oelze. HUCITEC EDITORA, São Paulo. 2015.

234 LOPES, Silvina Rodrigues. *Literatura, defesa do atrito*. Feira de Chão, 2012. p. 137.

235 the word in what it is expressed need not contain any reference to anger as such at all. Indeed, só far as they simply and solely express it, they cannot contain any such reference. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.112.

236 Any kind of selection, any decision to express this emotion and not that, is inartistic not in the sense that it damages the perfect sincerity which distinguishes good art from bad, but in the sense that it represents a further process of a non-artistic kind, carried out when the work of expression proper is always complete.

Qualquer escolha arbitrária de uma emoção em detrimento de outra pode corromper tanto a expressão mesma, quanto quem a procura expressar. Há aqui uma percepção de que a arte se encaminha pela indeterminação, o seu ato comunicativo não inventa um leitor implícito, mas um leitor atento que não se sobrecarrega com protocolos de compreensão especializada, pelo contrário, se envolve, se deixa deleitar, suspende a moral em favor de um olhar para a eticidade da arte como aquela que cria e recria a própria forma da vida. Evidencia Collingwood que “até que esse trabalho seja concluído, não se sabe quais emoções se sente e, portanto, não está em posição de escolher e dar a uma delas tratamento preferencial”²³⁷.

É plausível pensar que não é possível a criação artística sem determinar a que emoção de referência há de expressar. Quer dizer, não cair em um falseamento daquilo que procura expressar. Afinal a arte seja, pintura, poesia, música, respeitadas suas peculiaridades, classificadas em gêneros específicos: trágico, cômico etc, traz algum nível de determinação que acorda com as emoções que cada gênero destaca. As emoções que cada um exige de acordo com aquilo que pretende acentuar, podemos chamar de uma emoção estética (*aesthetic emotion*). O salto que Collingwood aponta está no interior da ação do trabalho artístico. Ele diz que há sim *aesthetic emotion*, mas que sua determinação acontece depois, *ex post facto*, que o artista conclui seu trabalho. Na sua composição o que pretende expressar é indeterminado pelo princípio do naufrágio que são suas ideias, elas tomam forma e o processo não é diacrônico, não haveria um momento de pensar o que pretende, executar de acordo uma emoção eleita, que exigiria um tratamento específico.

Ao contrário dessa conformação, Collingwood, se questiona se essa determinação não limitaria a própria natureza indeterminada da arte que por sua volição estaria mais apropriada às emotividades que as emoções prescritas por uma forma classificada com parâmetros definidos de composição e estrutura. Vejamos o que Collingwood disse:

Como vimos, uma emoção não expressa é acompanhada por um sentimento de opressão: quando é expressa e assim vem à consciência, a mesma emoção é acompanhada por um novo sentimento de alívio ou redução, a sensação de que essa opressão é removida. É semelhante à sensação de alívio que surge quando um fardo sobre um problema intelectual ou moral é resolvido.

COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.115.

237 for until that work is complete one does not know what emotions one feels, and is therefore not in a position to pick and choose, and give one of them preferential treatment. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.115.

Podemos chamá-lo, se quisermos, o sentimento específico de termos sucesso em expressar, e então não há razão para que não deva ser chamado de um tipo específico de emoção preexistente à expressão, e tendo a peculiaridade de quando vem a ser expresso, é expresso artisticamente. É uma coloração emocional que acompanha a expressão de qualquer emoção, seja qual for²³⁸.

Dessa maneira há um modelo que se relaciona com os modelos pré-determinados que empregam o referencial sem ser referencialista. O sistema é, nesse sentido, o meio de socialização da linguagem como um complexo de sentidos implicando modelos de realidade. O traço estilístico acontece, por conseguinte, quando há intenção estético-expressiva que justifica o desvio da norma gramatical, o real não é reprodução, mas limite na experiência mesma da ação cognoscível do ser²³⁹, nas palavras de Wolfgang Iser:

Se captamos a relação entre os sistemas de sentido e o texto ficcional com a lógica de pergunta e resposta de Collingwood, deve-se dizer que o texto ficcional ao responder ao déficit, possibilita em princípio a reconstrução daquilo que a forma manifestada do sistema envolve ou não permite dominar²⁴⁰.

O artista romperia com o realismo imitativo e com a linearidade, desta forma a narrativa recriaria a história. O domínio imaginário de realidade deficitária viabiliza pensar o passado em sua mente que corresponde a pensar os repertórios de sentidos e o sentido pragmático; seja do processo cognitivo, seja do processo emotivo, que podem ser decodificados no ato estético e ético como possibilidade do domínio de realidades deficitárias. O repertório é, portanto, do texto mediante ao horizonte de expectativa do leitor. A arte pela arte soterraria o golpe da dimensão do efeito. Em Collingwood, no entanto, ela tem seu lugar de importância sem premissa sobre o caráter comunicativo ou efeito²⁴¹. O objeto estético,

238 As we have seen, an unexpressed emotion is accompanied by a feeling of oppression: when it is expressed an thus comes into consciousness the same emotion is accompanied by a new feeling of alleviation or easement, the sense that this oppression is removed. It resembles the feeling of relief that comes when a burdensome intellectual or moral problem has been solved. We may call it, if we like, the specific feeling of having successfully expressed ourselves, and then is no reason why it should not be called a specific kind of emotion pre-existing to the expression of it, and having the peculiarity that when it comes to be expressed it is expressed artistically. It is an emotional colouring which attends the expression of any emotion whatever. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p. 117.

239 ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo. Editora 34 1996. v.1. p.135.

240 ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo. Editora 34 1996. v.1.p.137.

241 ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo. Editora 34 1996. v.1. p.157.

portanto, é além dele mesmo um fenômeno estético, com incidência do estético, “como se estes não parecessem existir na vida real”²⁴². As normas de expectativas se apresentam como a) pano de fundo para as operações do/no texto que não se confunde com a presença de uma língua e b) hábitos socioculturais de um determinado público, com foros para *securing uptake*²⁴³.

O leitor cria um subcódigo no interior do código de referência onde a perspectiva do personagem e a perspectiva do texto fazem parte da experiência estética (no ato de leitura) que permite a rede de sentidos propor uma relação entre a expressão/emoção/ação/performance, há portanto, “a operação da compreensão da consciência”²⁴⁴. Nas palavras de Iser, “a estrutura de tema e horizonte relaciona a atividade de consciência do leitor à situação histórica do texto ao qual ele reage”²⁴⁵. Collingwood certifica essa relação de recepção e efeito dizendo: “Se uma pessoa diz algo para expressar o que está em sua mente, e outra a ouve e entende, o ouvinte que a entende tem a mesma coisa em sua mente”²⁴⁶.

É extraordinária essa compreensão do ato imaginativo em Collingwood em que toda ação efetiva que se demonstra como um movimento indeterminado exige da audiência colocar em tensionamento sua capacidade imaginativa. O fato mesmo como a possibilidade de pensar aquilo que foi pensado na mente do Outro é a constatação mesma daquilo que depois Hans-Georg Gadamer vai chamar de fusão de horizontes. Essa capacidade de encontros de repertórios, se quiser de sistemas de referência que ao se chocarem, também se encontram e possibilita essa compreensão do Outro em si mesmo. O *securing take* aqui pode ser uma garantia desviada que ora comunica ora dialoga; permitindo que o encontro dessas mentes, para usar a terminologia de collingwoodiana, são suplementares. Esse encontro não pressupõe uma sobreposição, mas um encontro dígrafo. Podemos ilustrar esse cenário com a própria argumentação de Collingwood quanto a relação entre o artista e o seu público, ele diz:

Se um poeta expressa, por exemplo, um certo tipo de medo, o único ouvinte que pode entendê-lo são aqueles que são capazes de experimentar esse tipo de medo. Portanto, quando alguém lê e entende um poema, ele não está

242 Iser, Wolfgang. O ato da leitura: uma teoria do efeito estético. São Paulo. Editora 34 1996. v.1. p.163.

243. Iser, Wolfgang. O ato da leitura: uma teoria do efeito estético. São Paulo. Editora 34 1996. v.1. p.165.

244 Iser, Wolfgang. O ato da leitura: uma teoria do efeito estético. São Paulo. Editora 34 1996. v.1. p.186.

245 Iser, Wolfgang. O ato da leitura: uma teoria do efeito estético. São Paulo. Editora 34 1996. v.1. p.187.

246 If one person says something by way of expressing what is in his mind, and another hears and understanding him, the hearer who understanding him has that same thing in his mind” COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p. 118.

meramente entendendo a expressão do poeta de suas emoções, ele está expressando suas próprias nas palavras do poeta que têm as delas se tornando suas próprias palavras²⁴⁷.

O que chama atenção, nesse tocante, é a relação da linguagem com a atividade do pensamento como essa forma mesma de proximidade da arte como uma atividade de expressão das emoções. É, justamente, sua vida em movimento que possibilita indeterminações i.e. o significado que se apresenta em colaboração ao sentido da palavra tem uma vitalidade que obriga a dizer uma coisa e não outra. Ela nos impõe sua reserva de autoridade para que assim ao tensioná-la ressignificamos e estabelecemos uma relação de confiança com ela, uma metafísica das relações. Para Collingwood, ter medo de sua arbitrariedade é se perder em uma gramática ficcional que não tem muita coisa a oferecer que não seja um retorno à artificialidade de uma linguagem puramente filosófica. Se assim for desempenha apenas um papel descritivo e deixa de lado a dimensão criativa e imanente dela, linguagem, que corresponderia a dizer que essa arbitrariedade é um constructo de convenções sociais ao mesmo tempo em que é individual e subjetiva, sem que com isso se perca aquilo que é central: a relação entre conceito (língua) e apresentação (fala).

Nas palavras de Collingwood: “É um erro pensar que ela [linguagem] tem certas propriedades ou poder em si mesma e a parte do caso dela, pois uma vez que é uma atividade, não um instrumento, ela não existe a não ser para ser usada”²⁴⁸. A *grammatical fictional* aparece como a condição dela, a linguagem, não sofre com sua dimensão concreta do mundo como fato de incapacitá-la para o pensamento e sua expressão. Dito de outra maneira, a linguagem como atividade se encarrega de junto ao social e ao individual fomentar uma correlação entre seu uso para vida e seu uso para o pensamento. Em a Aula (1978) Roland Barthes disse que a língua não é fascista pelo que diz, mas pelo que nos obriga a dizer. Segundo Ferdinand Saussure (1916) a língua é arbitrária porque imotivada. No sistema de signos o conceito (significado) e sua imagem (significante), a linguagem possui duas dimensões: individual e social, sendo impossível uma falar sem a outra, portanto, é um

247 If a poet express, for example, a certain kind of fear, the only hearer who can understand him are those who are capable of experiencing that kind of fear themselves. Hence when some one reads and understands a poem, he is not merely understand the poet's expression of his, the poet's, emotions, he is expressing of his own in the poet's word's which have theirs become his own words” COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.118.

248 COLLINGWOOD, R.G. *Observations of Language*. In: *The philosophy of enchantment. Studies in Folktale, Cultural Criticism, and Anthropology*. Claredon Express. Oxford: 2011. p18.

conjunto de convenções necessárias, muito embora, sua homogeneidade não justifique a heterogeneidade da linguagem²⁴⁹.

Dito isso, para Collingwood a partir da descoberta de que a estrutura da coisa falada, a estrutura do pensamento na mente do falante, ou seja, o pensamento teórico de que a linguagem realmente existe, não há uma ferramenta imperfeita de expressão da linguagem que satisfaça esse requisito, ou seja, uma linguagem filosófica artificial. Isso é um absurdo ou uma postura desesperada de nunca expressar pensamento em nenhuma língua, ou seja, recusar-se a tentar expressar pensamento, isso seria fatal para os próprios pensamentos, quer dizer, “Como qualquer pessoa pode ver, todo conhecimento é derivado da experiência; e tudo o que afirma ser conhecimento deve apelar à experiência para suas credenciais e verificação”²⁵⁰.

A linguagem como atividade²⁵¹, é portanto, o conhecimento expresso em experiências que possibilitam ao artista dar a forma necessária ou compartilhamento das emoções em sua comunidade emotiva, no interior de regimes emocionais em que está inserido. O artista estaria ligado a duas possibilidades: O regime emocional de sua *corporate life*, que dissimula certas propriedades emotivas como o deleite ou o horror que podem a seu tempo torná-lo prisioneiros de convenções da comunidade artística, produzindo a arte para seus colegas e que no final das contas limitam sua potencialidade criativa. A outra possibilidade é o rompimento com esse caráter excepcional, que o lança no meio da multidão onde sua audiência não é mais restrita e seu *emotive community* é aberto, dispersivo e complexo, ou melhor, “O artista deve realmente expressar o que todos sentiram, eles devem compartilhar as emoções de todos. As suas experiências, a atitude geral expressa perante a vida, devem ser semelhantes às das pessoas entre as quais esperam encontrar audiência”²⁵².

Segundo Silviana, a linguagem

nos lança no que ela significa, ela se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para as palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente

249CULLER, Jonathan D. et al.Ferdinand de Saussure. Cornell University Press, 1986.

250 As anybody can see, all knowledge is derived from experience; and whatever claims to be knowledge must appeal to experience for its credentials and verification. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p. 167.

251 WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford, Blackwell, 1978.

252 It, argumenta Collingwood, artist are really to express what all him felt, they must share the emotions of all. Their experiences, the general attitude the express towards life, must be of the same kind as that of the persons among whom they hope to find an audience. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.119.

acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma de espírito a espírito”²⁵³.

Collingwood, analogamente, mostra que a linguagem como atividade possibilita esse encontro pela sua imersão em um determinado juízo, que responde a um tempo e um lugar habitado por aquele que admite uma relação de coexistência ilocucionária, disse ele: “O esteta, se entende bem o seu negócio, não está preocupado com realidades sem datas alojadas em algum paraíso metafísico, mas com as sensações de seu próprio lugar e seu próprio tempo”²⁵⁴. Essa consideração nos remete a argumentação husserliana de que “A palavra nos afeta de modo completamente diferente que um som aleatório qualquer, uma forma escrita ou soma sem sentido”²⁵⁵.

Dessa maneira a compreensão de que as emoções não são de foro público, mas se tornaram públicas, é voltar ao si mesmo que as definem, quer dizer, algo puramente particular, consistente com a necessidade de um *vocabulário afetivo* que lança ao mundo aquilo que está comprometido com a espessura do mundo e seus vínculos afetivos a procura da possibilidade de transições emocionais que não se ancoram na *propatheia* estoica. Santo Agostinho aponta uma dimensão relacional das emoções como dependente da ênfase que a ela se sobrepõe, portanto, elas não são de natureza boa ou má, “eram, antes, seus escopos, suas direções, seus objetivos que determinavam *infini* seu valor moral”²⁵⁶, que nos permite afirmar que “Os acontecimentos históricos não são possíveis sem atos de linguagem”²⁵⁷ [discurso], e as experiências [emoções] que adquirimos a partir delas não podem ser transmitidos sem uma linguagem”²⁵⁸. Em virtude disso, a expressão das emoções pode ser compreendida como esses

253 SILVA, Marcella Marino Medeiros. “Fantasia e consciência de imagem”, lições apresentadas por Husserl no semestre de inverno de 1904 - 1905: tradução, introdução e notas. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/D.8.2012.tde-06112012-104628. Acesso em: 2022-04-11. p.25

254 The aesthetician, if understand his business alright, is not concerned whith dateless realities lodged in some metaphysical heaven, but with the feels of his own place and his own time. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.325.

255 SILVA, Marcella Marino Medeiros. “Fantasia e consciência de imagem”, lições apresentadas por Husserl no semestre de inverno de 1904 - 1905: tradução, introdução e notas. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/D.8.2012.tde-06112012-104628. Acesso em: 2022-04-11. p.70.

256 ROSENWEIN, Barbara. A alta idade média. In: CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 139.

257 J. L. Austin. How to Do Things with Words. Oxford, Clarendon Press, 1962.

258 KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006. p.367.

atos de linguagem que nas mãos do artista podem ganhar vida ou apenas sensação em sua atribuição puramente física sem fazer a passagem à imaginação. Essa passagem se daria, segundo Collingwood, pela consciência que “é um nível de experiência intermediário entre o físico e o intelectual”²⁵⁹, que corresponde a localizar a experiência artística em uma turbulência física ou *sensorius-emotional*. Essa movimentação desordenada conturbada se daria pela necessidade de uma reorganização da experiência do artista, onde, “transforma-se de sentido em imaginação, ou de impressão em ideia”²⁶⁰.

Ao que parece essa passagem é o que se pode chamar de um *aesthetic emotion* que não aponta uma emoção pré existente, mas uma emoção primária que ordena, conforma e delimita *a experience of expressing a given emotion*. Collingwood nos clarifica o seguinte, que: “da mesma forma, a atividade psicofísica sobre a qual a emoção dada foi carregada se converte em uma atividade controlada do organismo, dominada pela consciência que a controla e essa atividade é a linguagem da arte”²⁶¹. Há nessa visada uma atenção redobrada a maneira mesma de tornar as emoções inspecionáveis, não admitindo uma autenticidade dispersiva. Embora admita-se sua dimensão cognitiva, não há em relação a ela uma confiabilidade, se quiser credibilidade, de que não prevalecerá sobre a racionalidade.

A experiência imaginativa, destarte, se diferencia da experiência “psicofísico no sentido de que nenhum desses elementos sobrevive em seu estado bruto. Todos são convertidos em ideia e incorporados a uma experiência que, como um todo, gerada e presidida pela consciência, é uma experiência imaginária”²⁶².

A atividade imaginativa, enquanto atividade do discurso, convoca a linguagem como agente necessário a produzir uma relação cognitiva com as emoções e sua expressão que atua como uma forma de autodescoberta que permitiria o estabelecimento das emoções sem a codependência de sua expressão. Esta compreensão puramente física das emoções permite aos sujeitos o desenvolvimento de uma consciência emotiva em que *the emotion belonging to the*

259 is a level of experience intermediate between the physical and the intellectual. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.173.

260 It is transformed from sense into imagination, or from impression into idea. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.274.

261 Similarly, the psycho-physical activity on which the given emotion was a charge is converted into a controlled activity of the organism, dominated by the consciousness which controls it and this activity is language of art. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p. 274

262 psycho-physical in the sense that none of these elements survive in their crude state p.274. They are all converted into idea and incorporated into an experience which as a whole, as generated and presided over by consciousness, is an imaginative experience. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958.p. 274.

act of expression. Essas duas formas da emoção não podem, no entanto, corresponder diretamente a atividade expressiva, mas a um procedimento que possibilita a passagem lógica entre aquilo que é *psycho-phisico* e aquilo que é o *motor of consciousness*. Nas palavras de Collingwood: “É a própria emoção psíquica, convertida pelo ato da consciência em uma emoção imaginativa ou estética correspondente”²⁶³.

Para Collingwood a atividade da expressão tem uma relação íntima com a experiência estética entendida como *artistic activity*, afirmando que, “é a experiência de expressar as próprias emoções”²⁶⁴, e esse é, portanto, *total imaginative activity* que podemos chamar de linguagem ou arte. Conforme conjectura Collingwood, quando utilizamos a linguagem pela fala para algum propósito específico não estaríamos usando a linguagem mesma, pois para ele a linguagem em si não pode ser *denotared*, o que pode ser são os depósitos internos e externos deixados pela atividade linguística, i.e. o hábito de emitir certas palavras e frases. O hábito de fazer certo tipo de gestos, tipos de ruídos audíveis, a tela colorida e assim por diante, esses gestos produzidos, são atividades artísticas que dão a coloração desses registros externos a si mesmo, melhor dizendo: “A atividade artística não usa uma linguagem pronta, ela cria a linguagem à medida que avança”²⁶⁵.

Fica claro, por exemplo, que caso um artista com fortes opiniões e sentimentos políticos produza uma imagem imediata da sociedade, ela não será, nessa medida, qualificada para ser uma obra de arte. No entanto, sem essa motivação, a função de sua arte seria expressar, tornar o mundo cintilante; e a menos que o faça, não poderá descobrir para si mesmo ou para os outros o que são, com total clareza, os elementos que intencionam mobilizar em sua discursividade. Mas se ele usa sua arte com o propósito de convencer ou converter outros, ele não alimentará sua arte com suas emoções políticas, ele a endurecerá sob elas; dessa forma todo cuidado é necessário para não tornar sua arte subjugada a suas convicções. Nas palavras de Collingwood: “o que eles estão dizendo é o que eu mesmo disse quando que a emoção expressa pelo trabalho de fora não pode ser apenas uma emoção

263 It is this psychic emotion itself, converted by the act of consciousness into a corresponding imaginative or aesthetic emotion. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p. 274.

264 is the experience of expressing one's emotions. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p. 274.

265 “The artistic activity does not use a ready-made language, it creates language as it goes along” COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p. 275.

estética, mas essa assim chamada emoção estética que deve preexistir à atividade de expressar²⁶⁶.

Collingwood ficou alarmado com aquilo que ele chamou de boa ou má arte. Para ele uma obra de arte é uma atividade de certo tipo e o agente que está tentando fazer algo definitivo e, nessa tentativa, ele pode ter sucesso ou pode falhar, terá, portanto, a responsabilidade de enfrentar e estabelecer relações entre objetos, comportamentos e acontecimento em seu caráter dispersivo. Collingwood esclarece o seguinte:

O que o artista está tentando fazer é expressar uma determinada emoção. Uma obra de arte ruim é uma atividade em que o agente tenta expressar uma determinada emoção. Mas expressar uma emoção é o mesmo que tornar-se arte consciente. Uma pessoa que tenta tornar-se consciente de uma determinada emoção, e falha, não está mais em estado de pura inconsciência ou inocente até aquela emoção; ele fez algo sobre isso, mas esse algo não é para expressar²⁶⁷.

Nesse tocante, de acordo com Collingwood: “Criar algo significa torná-lo não-técnico, mas de forma consciente e voluntária”²⁶⁸. A noção de *creation* em Collingwood aparece associada à imaginação. Essa ligação não é ingênua, mas tem como central desenvolver seu argumento quanto à arte para promoção dos atos voluntários e arte dos atos involuntários. Embora não coloque nesses termos, é possível assim categorizá-las, de maneira a tornar claro que classificar a arte de sucesso e a arte que falha em produzir efeito comunicativo e estético pretende-se estabelecer algumas convergências e limites entre a arte e a técnica, quer dizer, “Eles são feitos de forma deliberada e responsável, por pessoas que sabem o que estão fazendo, mesmo que não saibam de antemão o que está por vir”²⁶⁹. Há, portanto, um senso de responsabilidade que atravessa todo processo criativo do artista como condição última de

266 what they are saying is what I have said myself when that the emotion expressed by work of out cannot be nerely an aesthetic emotion but that this so-called aesthetic emotion which must pre-exist to the activity of expressing. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.279.

267 What the artist is trying to do is to express a given emotion. A bad work of art is an ativity in which the agent tries to express a given emotion. But expressing an emotion is the same their as becoming consciouss art. A person who tries to become conscious of a given emotion, and fails is no longer in state of sheer unconcouss or innocent almount that emotion; he has done something about it, but that something is not to express. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958.p.282.

268To create something means to make it non-tecnically, but yet consciously and voluntary. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958.p.128.

269 they are made deliberately and responsibly, by people who know what they arte doing, even though they do not know in advanve what is going to come. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.129.

apontar que intenções são tangíveis, e que não se deslocam apenas do criador, mas também em seu efeito cognitivo gerado pelos produtos provenientes da esfera artística da cultura, e que este se origina nos estímulos sensoriais que a concretude desses produtos pode produzir. A noção de criação não é sem disputa apropriada ao pensamento da expressão da arte, ela é formadora de uma certa cadeia de sentidos que compõe esse *outscape* que Collingwood tem formulado em seu *inscape*.

A criação tem um uso contextual que a teologia reclama para si, como a maneira mesma de *fit of odium theologicum*, e “nesse sentido, toda criação é criação do nada”²⁷⁰. Essa orientação não se sustentaria na arte produzida como temos discutido até aqui, como possibilidade de ampliação de sua força comunicativa via experiência estética e expressão das emoções. Não se sustenta pois o alimento do artista bem como do historiador, para resgatar o argumento de Collingwood que pensou o conceito de imaginação a partir de suas reflexões sobre história, é a vida em movimento. A unidade de ritmo da vida que é desmantelada em favor de propulsões civilizatórias, não permite encontrar uma vocação revolucionária em quem não pretendia. Sobretudo, naquele que embora tivesse reconhecido o valor de ser filósofo sem luvas, compreendeu que podia ao menos manter uma delas em favor de sua vocação para reflexão. Essa posição é extremamente cativante pois nos permite dizer com Paul Ricoeur o seguinte: “É preciso não ter vergonha de ser intelectual”²⁷¹. Nas palavras de Collingwood: “De minha parte, embora jamais pudesse me declarar culpado de ceticismo, desconfio demais da minha própria capacidade de raciocínio (...) devemos ter mais cuidado ao escolher o nosso caminho”²⁷².

Essa digressão não se afasta do que estamos dizendo, pelo contrário, nos permite endossar que o caráter criativo e de criação em Collingwood pouco, ou nada deve a ideia de um artista divino, um Deus que cria no nada, mas o aproxima do Deus que dá forma àquilo que é disforme, daquele que separa as águas da terra firme, e daquele que faz da água, vinho. Mostrando que há na criação uma matéria a ser moldada, um elemento a ser modificado, uma recriação do pré-determinado. Embora não seja possível pensar em termos de *dispersão impermista*, é possível pensar em uma *deformação*²⁷³. Para Collingwood “uma obra de arte

270 COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.129

271 RICOEUR, Paul. *Historia e verdade*. Rio de Janeiro. Companhia Editora Forense:1955. p.23-44. p.8

272 Por mi parte, aunque nunca podría declarame culpable de escepticismo, desconfio demasiado de mi propia capacidad de razonamiento (...) debemos ser más cuidadosos al elegir nuestro camino. COLLINGWOOD, R.G. *Ensayo sobre el método filosófico*. México. Centro de Estudios Filosóficos: 1965. p.183-184.

não precisa ser o que deveríamos chamar de coisa real. Pode ser o que chamamos de uma coisa imaginária”²⁷⁴.

Nesse sentido *criation* têm atribuições específicas em que pode se associar, criar, fabricar, fazer. Collingwood a contragosto dos metafísicos, como ele diz, traz o seguinte exemplo, o parafraseio para não transpor sua longuíssima explicação. Disse ele que quando um engenheiro é contratado para uma ponte, antes de mais nada ela é imaginada, a torna real em sua mente, embora essa imagem seja a de sua totalidade, apenas ao traçar as linhas em um papel em que as pautas dão forma a totalidade que a ponte passa da sua dimensão real para existir no mundo pela figuração, todavia a ponte mesma torna-se realidade quando fabricada no mundo.

Esse exemplo pode parecer simples, mas a complexidade conceitual nos permite uma contravenção em relação a sua cadeia de sentidos, seja para arte, seja para história, como condição mesma de representar a vida em movimento, sua temporalidade, sua vocação para o sentido e a própria experiência do saber fazer e o saber sentir nossas decisões, ações e interações e todos os aspectos de nossa experiência humana no universo.

Para Collingwood, há ainda outro desafio que tem no *make-believe* a pressuposição de que ele nunca é o real, mas a condição imaginativa do real, um exercício contínuo e descontínuo de criar para mim mesmo a imagem pela imaginação²⁷⁵. Nesse sentido: “A imaginação é diferente da distinção entre o real e o irreal”²⁷⁶. Para Collingwood, o ato imaginativo é como ato performativo, pois o seu caráter real ou irreal dependeria dos mecanismos mentais de atuação produzido no interior do ato reflexivo para o ato imaginativo, que permite Collingwood chegar a seguinte sentença: “A imaginação é diferente não só para a distinção entre real e irreal, mas também para a distinção entre desejo e aversão”²⁷⁷.

Isso acontece porque o ato imaginativo, o *make-believe*, age sob a censura do desejo, onde não significa o desejo de imaginar, nem mesmo o desejo de realizar uma situação

273 Nussbaum, Martha. A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo, Porto Alegre, Ed. Bestiário, 2004.

274 a work of art need not be what we should call real thing. It may be what we call an imaginary thing. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.130

275 COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.135.

276 imagination is different to the distinction between the real and unreal. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.136.

277 imagination is different not only to the distinction between real and unreal, but also to the distinction between desire and aversion. COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958.p.137.

imaginada, mas o desejo de que a situação imaginada fosse real²⁷⁸. O que corresponde a dizer nesse percurso até aqui, que o objeto artístico tem a força do efeito emocional quando o artista como pensador é a própria criação em sua mente pela imaginação mesma. Em última instância o que se pretende é comunicar seu pensamento, portanto, “ele tem que reconstruir em suas mentes e por esforço próprio”²⁷⁹.

O trabalho da *art proper* não é ser vista e ouvida, mas imaginada²⁸⁰. Pois nossa imaginação nos permite ler o mundo de forma diferente, a partir das experiências que impactam, pois,

O que obtemos ao olhar para uma imagem não é apenas a experiência de ver, ou mesmo parcialmente ver e parcialmente imaginar, certos objetos visíveis, são também, e na opinião do Sr. Berenson, mais importante a experiência imaginária de certo movimento muscular complicado²⁸¹.

A arte encobriria a realidade pela “aparência” de verdade que só poderia ser revelado pela ingenuidade, ela, arte, não denuncia outra coisa que não o excesso de verdade como substância; nas palavras de Nietzsche: “só como fenômeno estético a existência e o mundo estão eternamente justificados”²⁸² e portanto, em “todo estético se ocultaria um impulso ético”²⁸³ em que “A arte significativa é sempre marcada pelo instante e sua sutil tensão entre representância e não-representância”²⁸⁴. Collingwood concordaria com Karl Heinz Bohrer quando disse que a “arte não é uma metáfora, e sim, um grande pensamento”²⁸⁵.

Partir desse pressuposto endossa sua dimensão reflexiva que possibilita uma compreensão da experiência estética e sua expressão pelas emoções como nexos entre ética, estética e história pela “circunstância de que o desmascaramento do autoengano que emite juízos morais baseia-se na dicotomia teórica entre aparência e impulso/causa”²⁸⁶. Exige um

278 COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958.p.137

279 he have to reconstruct in his minds and by own effort. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958.p.141.

280 COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.142.

281 “what we get from looking at a picture is not merely the experience of seeing, or even partly seeing and partly imagining, certain visible objects, it is also, and in Mr. Berenson’s opinion more importantly, the imagines experience of certain complicated muscular moviment”. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958.p.147.

282 BOHRER, Karl Heinz. O ético no estético. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.9.

283 BOHRER, Karl Heinz. O ético no estético. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.9

284 BOHRER, Karl Heinz. O ético no estético. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.21

285 BOHRER, Karl Heinz. O ético no estético. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.22

286 BOHRER, Karl Heinz. O ético no estético. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.15

prazer interessado que se relaciona com o afeto estético e que poderia sem o cuidado necessário, se dissolver num afeto ético, o que corresponde a dizer: “A experiência imaginária que obtemos da imagem não é apenas o tipo de experiência que a imagem é capaz de despertar, é o tipo de experiência que somos capazes de ter”²⁸⁷.

A dinâmica entre o afeto ético e o afeto estético colocam em pauta a maneira de sentir e experimentar a experiência imaginativa, um *pathos* do instante, que corresponde aos *modus* entusiástico de percepção²⁸⁸. Segundo Rosenfield, “Não se pode mais expressar a ideia sem consideração, e talvez também não se possa mais expressá-la definitivamente, conceber o sentido estético como uma abertura que requer elasticidade dos sentidos e da mente, tornando-se a pedra de toque de toda vida do espírito”²⁸⁹. Se por um lado o ideológico (lógos) não dá conta de manter sua promessa de referencialidade, por outro o estético tem se ancorado no *pathos* e no *ethos* como condição para desenvolver seu potencial autoativável de reconhecimento e autoconhecimento. Autoativável, sobretudo, porque orienta esse voltar a si como possibilidade de autorreflexão onde podemos concordar com Wolfgang Iser quando diz que: “embora as artes, especialmente as experimentais, tenham se tornado marginais, o estético fez um retorno triunfante porque, num mundo cada vez mais desorientado, somente ele pode comunicar ou enfrentar uma realidade de finalidade aberta”²⁹⁰.

Como vimos, desde muito cedo, Collingwood se tornou afeito a arte, a história e a ciência, sobretudo, as questões relativas a filosofia moral e, por conseguinte, dos debates que fervilhavam em uma Europa em crise²⁹¹. Visitar, assim, o seu pensamento, se mostra um desafio intrigante a ser enfrentado, seja pela complexidade de suas ideias que abarcam as possibilidades de uma epistemologia do conhecimento histórico, seja por suas consequências em uma teoria do conhecimento mais amplo relativo às implicações éticas e, por conseguinte, estéticas de sua posição teórico-filosófica.

287 the imaginary experience which we get from the picture is not merely the kind of experience the picture is capable of arousing it is the kind of experience we are capable of having. COLLINGWOOD, R.G. *The Principles of Art*. Oxford University Press: New York. 1958. p.147.

288 BOHRER, Karl Heinz. O ético no estético. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.20.

289 ROSENFELD, Kathrin H. O charme discreto da surpresa: a proposta de Heidegger e Derrida. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.25.

290 ISER, Wolfgang. O ressurgimento da estética. In: *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001. p.48.

291 Collingwood atravessou os períodos mais críticos da história mundial: Primeira Grande Guerra, Entreguerras e Segunda Grande Guerra, tendo participado ativamente nas forças militares britânicas. Curiosamente não é um tema central em sua Autobiografia, no qual apenas trata como uma fratura em sua história intelectual, muitas vezes apenas mencionando o interrompimento de seus estudos ou de sua carreira docente. De modo geral ele retomaria com mais substância filosófica a essa temática em *The New Leviathan, or Man, Society and Barbarism (1942)* e em uma miscelânea de texto organizado por David Boucher, *Essays in Political Philosophy (1989)*.

Há, no entanto, de se colocar entre parênteses essa clamação pelo conhecimento presente em sua Autobiografia. E, talvez, não seja ilusório ou mesmo narcísico, de um intelectual de cinquenta anos, acreditar que sua vida o encaminhava para o bosque dos pensamentos e das ideias, essas mesmas que ebulliam na sua cabeça sempre que se deparava com um texto ou tratado filosófico. Afinal, se não for esse o intento na autobiografia em particular, “falhamos em não saber”, ele disse. A *doxa*, em vista disso, inimiga da filosofia por princípio teria seu lugar de premência, e o rigor sentaria ao relento tentando descobrir as causas de sua derrocada.

“Tenho que pensar”, essa foi sua angústia, preocupado em esquadrihar a vida intelectual, sobrevoar as incertezas, sem saber se poderia haver algum lugar que pudesse pousar. Tudo indica que jamais encontrou repouso: “Não houve perguntas específicas que eu me fizesse; não havia objetos especiais para os quais dirigia minha mente; havia apenas uma perturbação intelectual vaga e informe, como se eu estivesse lutando contra uma névoa”²⁹². Uma perturbação de espírito, foi assim que classificou sua inquietação e vontade de saber. Collingwood não sabia ao certo o que era esse incitamento e, ainda assim, era motivado: “Tudo o que sei é que tenho essa vaga perturbação do espírito, essa sensação de estar preocupado com algo que sei o que é”²⁹³.

Curiosamente essa narração, como a história de um futuro intelectual que embora não soubesse o que seria, sabia que envolveria investigar, questionar e formular perguntas ou, pelo menos, tentar encontrar respostas. Uma teleologia que agracia o leitor com uma suposta epopeia, cuja forma ele tinha muita afinidade, trazendo para suas memórias o caráter heroico de exposição e contação; não deixando de fora seu porte atlético e afinidades esportivas característicos de heróis gregos, porém, apenas como forma de o afastar de demasiadas ideias, pensamentos e frustrações²⁹⁴. Preocupava-se em fugir das especialidades, se encaminhava para um intelectual plural com interesses diversificados; sua formação em latim e grego o permitiram escapar das limitações e das fronteiras, tornando-se humanista. Gostamos da afirmação de Jean Starobinski quando diz, sobre o exercício autobiográfico: “Não basta viver na graça da transparência, é preciso ainda dizer sua própria transparência, dela convencer os

292No había preguntas particulares que yo me hiciera; no había objetos especiales sobre los cuales dirigiera yo mi mente; sólo había una informe y vaga perturbación intelectual, como si estuviera yo luchando con una niebla. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.12.

293todo lo que sé es que tengo esta vaga perturbación del espíritu, este sentimiento de hallarme preocupado por algo que sé qué es. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.12.

294 COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.13.

outros”²⁹⁵. Essa afirmação se encaixa como uma luva nas considerações que venho fazendo até aqui. Seja na dimensão autorreflexiva, seja em sua dimensão puramente narrativa, o que Collingwood pretendia era, do nosso ponto de vista, ainda alinhado a Starobinski, que disse sobre Rousseau: “ele oferecerá aos outros homens uma peça de comparação e aos filósofos, um objeto de estudo”²⁹⁶.

A propósito de não cair em determinações decorrentes do que não afirmou, R. G. Collingwood deixou claro a indeterminação, bem como a incondicionalidade de seu pensamento no trato sobre a metafísica da história. Dito isso, podemos acompanhar sua reflexão sobre a questão da causalidade, seja como *necessary antecedent* (Hume, Kant), seja como um *conditional antecedent* (Mill), que aos olhos de Collingwood se organizam como *conditional (necessary) antecedent*.

V

Das condições de causalidade e as causalidades circunstanciais

Segundo ele a causa histórica se apresenta como um fato ou um conjunto de fatos que pode nos alertar para não organicidade da própria linearidade de composição ou direção que certos fenômenos sofrem quando organizados em uma narrativa preocupada em delimitar o ponto zero e seu desfecho como forma preestabelecida de organização do mundo sensível i.e. não cabe conhecer como o mundo se organiza/se apresenta, mas como pode se organizá-lo em um conjunto inteligível de explicações diretivas com propósito de domar suas contingencialidades.

A causalidade tem uma dupla condição, para Collingwood: i) a causa histórica é um fato ou não pode ser influenciada pelos fatos a menos que ele esteja ciente de suas circunstâncias; ii) ele é livre a medida que pensa em uma linha de respostas apropriadas a ela, ou seja, pode ser constituído de circunstâncias inteligentemente pensadas: “Eu tive que recuar por causa da força do inimigo”²⁹⁷.

295 STAROBINSKI, J. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau; tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.249

296 STAROBINSKI, J. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau; tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.256

297 I had to retreat because of the enemy's strength. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.20.

De todo modo, argumenta Collingwood, que a ignorância sobre essa força temerosa não poderia afetar a decisão e, portanto, o ato mesmo que forma uma ação efetiva estaria especulativamente negligenciada. Há também decisões decorrentes de causas biológicas, como o calor e o frio que podem produzir uma conturbação no caráter definitivo de uma ação estratégica, ou seja, a causalidade é condicional a cooperação ativa aquilo em que o efeito é produzido, segundo Collingwood, apenas as causas mecânicas permanecem incondicionais.

Collingwood claramente convoca as leis de Newton para demonstrar seu argumento, entre elas ele diz: se uma bola de bilhar atinge outra e a põe em movimento, certamente exige uma cooperação ativa que o permite continuar agindo como ele mesmo de acordo com as leis da natureza que a faz manter o movimento que lhe foi transmitido. Lei da inércia é o princípio fundamental da dinâmica, ou seja, toda causalidade tem duplo aspecto: i) um agente que atua sobre um paciente, ii) esse último também ativo, sendo ele próprio um agente de mudanças.

Dessa forma, o que de um ponto externo a visão aparece como causalidade transcende com ponto de vista interno aparece como uma mudança de atividade ocasionada por um estímulo a não ser que haja reação a uma mudança. Para Collingwood, a ideia de paciente como puramente paciente é mera mudança de atividade *tout court*, ou seja, de desenvolvimento.

Há uma ordem lógica que remete a priori e a posteriori que se limitam a verificar um único ponto ou inércia, que não é o caso específico da história que está em movimento devido sua condição temporal e vocação para o devir. Croce concorda com Hegel que há uma ordem linear em todos os conceitos, afinal haveria poucos conceitos genuínos que tornam a argumentação plausível. Essa questão para Collingwood tem uma dimensão segura que está na própria forma do conceito e uma forma ou ordem temporal que de acordo com as premissões sobre a causalidade asseguram que o movimento posterior não pode ser sem o anterior, nem o anterior sem conduzir ao posterior.

Isso quer dizer, no entanto, que a história é a ordem lógica com a ordem temporal. Collingwood sugere que os sucessivos eventos históricos são genuinamente históricos, é uma ordem lógica bem como uma ordem temporal. Se a causalidade for meramente cronológica e não lógica, essa ordenação do tempo não é histórica, mas uma série de eventos. Veja bem, nem todas as sequências cronológicas de eventos essenciais é genuinamente histórico, ou seja, a sequência de fatos, pois a história é um vir a ser em seu processo temporal, i.e. um mero processo temporal não vem a ser, apenas mudanças, mas desenvolvimento.

Segundo Collingwood o que confere a um processo histórico seu caráter de desenvolvimento é que as fases desse processo são as fases do autodesenvolvimento de um conceito. A história como vir a ser, por ser um ato de um ato, relaciona o homem em situação que pensa o ato mesmo como ato relativo ao objeto que absorve o objeto mesmo em relação a subjetividade como ato interior ao fenômeno e não exterior, mas relacional ou dialético se quiser.

O homem aparece como sujeito a si mesmo no aqui e agora da certeza sensível, contrapondo Kant para quem o objeto é exterior. O homem em situação é o homem que não está no interior mesmo do conhecimento, mas participa como sujeito de si que produz um ato relativo ao modo de agir e sentir. Esse mesmo sujeito agora tem dois fios de explicação: figuras e momentos. No primeiro, está relacionado ao processo de formação (*bildung*) do sujeito e o segundo é a necessidade desse sujeito percorre a série de figuras postas pelo mundo. Isso denota um movimento que é dialético ou uma lógica imanente em que o ato mesmo da história é um ato de um ato.

Estamos falando da dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procurou fixá-lo. É pensar o que foi pensado no interior da estrutura de pensamento em que ele apareceu, ou melhor, verificar como o mundo funciona ou a ideia funciona reconstituindo especificidades como possibilidades do que foi pensado e não sua essência, i.e. um ato objeto de um ato. Por ser um ato de um ato, relacionado ao homem em situação que pensa o ato mesmo como um ato relativo ao objeto que absorve o objeto em si em relação a subjetividade como um ato interior ao fenômeno e não exterior, mas relacional ou dialético.

Assim, a história é o desdobramento de um conceito em processo em que se apresenta lógica e temporal ao mesmo tempo. Collingwood aponta que o racionalismo e o empirismo de Alexander em que se pode ver o tempo e o pensamento em favor das conexões da lógica pura, não supõe liberdade ou desenvolvimento. O que se apresenta, portanto, é uma espécie de pseudotempo na forma da sequência lógica descrita na descrição da linguagem para produzir uma acalmia em seu desejo por uma sequência temporal.

Se ignorar a lógica e o pensar como ato mesmo do pensamento, submetido a significação do depois, seu mundo deixa se tornar um mundo de instantes pontuais entre os quais não há relação, exceto espaços temporais. Teremos uma espécie de pseudológica, consistindo dessas relações se apresentando como relações lógicas – em termos kantianos, teremos os esquemas das categorias mascaradas das próprias categorias.

Como leitor de Gentile, Collingwood critica a dialética do *pensante* e do *pensato* como atos do pensamento e conteúdo do pensamento; o primeiro estaria fora do tempo porque cria para si o movimento mesmo do tempo; o segundo, sendo produto do primeiro é sempre o tempo mesmo. Collingwood critica Gentile por identificar o *pensante* como puro ato do pensamento reduzindo toda experiência, em particular o pensamento filosófico, uma posição que ele identifica em Espinosa. Seu argumento é que a mente nos termos do filósofo italiano *pensante*, está dentro e fora do tempo pois, *originates change in itself*²⁹⁸.

*All existence has, or is, a history*²⁹⁹. Essa afirmação tem como oposição a argumentação hegeliana que organiza o mundo em um sistema de camadas (*Stufensystem*) em que natureza e história tem especificidades que o fazem ser reinos separados. Para Collingwood, Galileu e Newton não poderiam ter atentado para propriedade da história porque estavam atarefados com a interpretação das leis da natureza, essas mesmas que não possuem atribuição de mudanças ou desenvolvimento, mas estão firmemente ancoradas nas leis imutáveis que as governam.

Já vimos falando dessa questão mostrando que Collingwood procura uma maneira de denunciar que a epistemologia histórica ficou impossibilitada de alcançar efetivo desenvolvimento devido sua submissão às metodologias das ciências naturais que culminaram em nomologias, cientificismos e positivismo quanto a possibilidade de conhecer o passado em movimento enclausurado no presente pela necessidade de uma memória repetitiva e estável.

Diferente da natureza, Collingwood afirma, “a história era claramente o estudo de algo (*Geist*) *in fieri*”³⁰⁰, em vias de se tornar, quer dizer, está carregada de mudanças e governada por uma consciência da lei e não pela lei em si mesma, não pode ser reduzida a fórmulas invariáveis. Collingwood questiona que a natureza tem um sentido histórico interno, em outras palavras a natureza tem história. Segundo Hegel, convocado por Collingwood: “A natureza muda, mas não se desenvolve, e esse desenvolvimento é prerrogativa da mente”³⁰¹.

298 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.122.

299 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.123.

300 history was plainly the study of something (*Geist*) *in fieri*. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.123.

301 Natures changes but does not develop, and that development is the prerogative of mind. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.124.

E, no entanto, o Darwinismo mostrou que a natureza tem uma história, sua teoria da evolução das espécies notoriamente coloca em questão o processo de desenvolvimento pelo qual a natureza sofre para produzir adaptabilidade e renovação. Fica por conta, no entanto, de Hegel afirmar que inclusive no reino do Espírito há departamentos sem história e forma, um *quasi-nature*, ‘natureza humana’ como psique ou espírito subjetivo³⁰².

Essa afirmação é polêmica se levarmos em consideração o eurocentrismo próprio do pensamento ocidental que identifica a existência de povos sem história (*Naturvölker*) à medida que identifica a história como artefato escrito, ou como berço da Europa. Não é de se surpreender que a história para Hegel seja a história do Estado e a história do homem se desenvolve no interior dele com foro a *self-consciousness and freedom*³⁰³.

De todo modo a natureza tem uma história, ao que parece, específica relativa às suas leis de organização e determinação. Collingwood argumenta que há uma significativa diferença de temporalidade na natureza e na história, v.g. o tempo geológico, das atividades coletivas dos animais, quer dizer há uma distinção entre *Naturvölker* e *Kulturvölker* que corresponde a experiência do tempo. Uma reflexão que nos remete ao uso metafórico que Braudel fez da natureza para explicar as diferentes temporalidades da história dos homens.

No entanto, ao que parece o tempo da natureza corresponde a uma invariabilidade embora com nuances pertinentes as suas especificidades biológicas, geológicas, paleontológicas e naturais. A história mostra um grau elevado de *variable velocity-factor*: passado – presente – futuro se distanciam e tornam a se aproximar sem qualquer pudor, em um ato de cortejo e coito que não limita suas angulações e torções se não como possibilidade de revogar alguma forma de regramento, definição ou determinação. Ela toma o tempo como forma de dança sem passos pré conhecidos, ensaiados a apresentação de sua fenomenalidade.

Collingwood ao se posicionar nesse debate deixa claro que qualquer separação entre natureza e história (espírito) é artificial, subjetiva e aponta para uma possível conciliação que permite *draw the line*, mas que seja sempre possível o alargamento dessas fronteiras, ou seja, o tempo se move e acelera em decorrência de alguma mudança ou desenvolvimento indefinido que permite essa aceleração, a velocidade do movimento é relativo às condições específicas da estrutura, que por sua vez *is time itself*, i.e. o tempo não se move por si mesmo,

302 ‘human nature’ as psyche or subjective spirit. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.124.

303 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.124.

mas por uma força que o faz sair de sua inércia, que por sua vez permanece em movimento: “Toda a nossa ciência da natureza é antropomórfica. Nosso conhecimento é histórico, ou seja, o autoconhecimento do homem”³⁰⁴.

A sentença a ser explicitada, portanto, corresponde a compreender que “A natureza tem uma história, mas não a conhece, enquanto o Espírito a conhece (a autoconsciência sendo a diferença do Espírito)”³⁰⁵. Embora pareça uma saída interessante para essa questão, Collingwood verticaliza com uma provocação importante, a história tem uma meia compreensão pois o processo mesmo de autoconsciência exige um trabalho reflexionante, de voltar para si, que não se limita a correspondência psíquica, mas sobretudo, antropológica. Isso corresponde ao desafio da razão como principal senão último elemento cognitivo que permitiria conhecer o mundo e a si mesmo. Diz Collingwood: “A existência é história, mas a escala das existências é uma escala em que o caráter histórico é inicialmente rudimentar e depois emerge gradualmente. Será necessário traçar os estágios desse surgimento”³⁰⁶.

Ao que parece esse é um percurso para afirmação antropológica que retoma a causalidade indeterminada como aquilo que Collingwood afirma com certo regozijo de que quer fortificar uma argumentação para um fim específico, diz ele: “A história é sempre a história do homem; especificamente a história do homem como espírito ativo, organizando sua própria vida e remodelando-a à vontade”³⁰⁷.

Ele faz essa afirmação como quem diz: o que impulsiona a história, e porque não alguma dimensão da natureza, é o homem, e.g. qualquer procedimento de análise de produto do trabalho dos homens, bem como expressão de seu espírito, que corresponde a dizer que a reflexão sobre a história perpassa a reconstrução de atos do pensamento no presente, ou ainda do pensamento passado constituído no presente. Collingwood herda de Croce a afirmação de

304. All our science of nature is anthropomorphic. Our knowledge is historical, i.e. man's self-knowledge. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.139.

305. *Nature has a history but doesn't know it, whereas Spirit knows it (self-consciousness being the differentia of Spirit)* COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.126.

306. Existence is history, but the scale of existences is a scale in which the historical character is at first rudimentary and then gradually emerges. It will be necessary to trace the stages of this emergence. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.126.

307. The history is always the history of man; specifically the history of man as active spirit, organizing his own life and reshaping it at will (COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001 p.126.

toda história ser história do tempo presente, com foco no presente e no trabalho de explicação do presente.

O presente aparece como fato da vida mesma que alarga as fronteiras entre o que foi e o que está em vias de se tornar: “Antes que possa haver história, o homem deve perceber tanto de fato quanto na consciência seu poder de remodelar sua própria vontade”³⁰⁸. O caráter ético presente corresponde ao próprio conhecimento de si que auxilia na compreensão de limites acerca de sua liberdade e das regras sob qual pode romper, dismantelar e refazer por si mesmo³⁰⁹, de modo a definir que “assim, com ele, começa a história humana no sentido estrito ou mais elevado”³¹⁰.

Esse ponto é interessante pois coloca o homem no centro das mudanças, afinal *history is development*: um processo em que a forma, bem como a matéria mudam e tornam-se³¹¹. Aquilo que não é histórico ou, pelo menos, ainda não adquiriu a importância necessária ao historiador, também sofre mudanças como cotidianidade e trivialidade do mundo natural como dia e noite que corresponde ao dia no presente ou a noite no passado com uma permanência astrofísica que corresponde a mudança hegeliana da natureza com ausência de história: “Na mudança histórica, a forma, no curso de seu reaparecimento na matéria, muda ela mesma”³¹².

Corresponde a natureza ter história desde que seja seu desenvolvimento ou a história teria uma relação estreitamente apropriada a distinção de suas respectivas estruturas, *Hegel is right*³¹³ mas se referindo a natureza *also is history, Hegel is wrong*³¹⁴.

Desse modo, pode se aferir que Hegel também separa o universo do individual, diz Collingwood: “Que Hegel estava totalmente enganado ao supor que poderia haver uma

308 Before there can be history, man must realize both in fact and in consciousness his power to re-shape his own will, COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.126-127.

309 NIETZSCHE, Friedrich. Escritos sobre história. Edições Loyola, 2005.

310 so with him human history in the strict or highest sense begin. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.127

311 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.127.

312 In historical change, the form, in the course of its reappearance in matter, itself changes. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.127.

313 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.127.

314 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.127.

filosofia da história, porque a realidade histórica (o indivíduo) só pode ser conhecida de uma maneira e simplesmente escapa do ponto de vista filosófico³¹⁵. O individual contém o universal como predicado e a história contém a filosofia em seu momento metodológico. Para ele é fácil explicitar esse argumento quando diz: “todo fato histórico, sendo concreto, tem como predicados todas as categorias conhecidas pela filosofia³¹⁶, ou seja, essas categorias são igualmente presentes em todo fato histórico e suas distinções não podem ser meramente expostas sem que a referência de um lugar a outro, de um fato a outro, seja subordinado a categorias de exclusão e determinação dos fatos fora de sua dimensão universal.

Collingwood discorda de Gentile por sua aproximação a Hegel nessa discussão sobretudo porque: “o passado é, nesta visão, uma abstração do presente, que é o único real; a história é uma projeção do pensamento para trás no tempo, como um jato d'água lançado para trás por algum animal marinho que o empurra para a frente³¹⁷. Esse argumento profere uma forma radicalizada do idealismo subjetivo onde todo processo de compreensão do mundo vem pura e simplesmente do sujeito cognoscente, afirmando uma certa indiferença quanto a estrutura lógica entre os fenômenos e portanto, *between fact to fact*, que reforça a ideia de que os fatos são idênticos a si mesmos e que apenas seu caráter empírico pode os diferenciar como uma forma de identificação que procura negar a sua dimensão em *conditional (necessary) antecedent*.

O passado passa a ser mera abstração do presente que não pode ser conhecido em sua forma fenomênica. Isso quer dizer que mesmo sua forma empírica não corresponde ao fato em si, senão as abstrações correspondentes de sua natureza especulativa, portanto, não é possível a verificação de uma série de fatos; não há transição entre um fato e outro pois “tudo está em um presente atemporal³¹⁸. Segundo Collingwood, Gentile, concentra se em investigar a epistemologia que historiador constituíram sobre a história, tornado sua perspectiva sobre o

315 That Hegel was utterly mistaken in supposing that there could be a philosophy of history, because historical reality (the individual) can be cognized only in one way and simply escapes the philosophical point of view. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.128.

316 every historical fact, being concrete, has as predicates all the categories known to philosophy COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.127.

317 the past is, on this view, an abstraction from present, which alone is actual; history is a projection of thought backwards into time, like a jet of water thrown backwards by some marine animal push to it forwards. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.128.

318 everything is in a timeless present. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.128.

passado, negligenciando o problema da relação entre perspectivas: “a perspectiva de cada homem é para ele um mundo subjetivo-idealista, no qual o objeto não é o espírito (*piensiero pensante*), mas a ideia (*piensiero pensato*)”³¹⁹.

A polêmica de Croce contra Hegel tornou-se um organismo particular da observação de Gentile que por sua rixa política com Croce, resulta, segundo Collingwood: “o resultado que o pensamento fascista, egocêntrico e subjetivo, pode justamente ser denominado por Croce de antiistorismo”³²⁰.

Collingwood diz algo que chama atenção pela capacidade de sintetizar o percurso metafísico que estamos acompanhando com bastante atenção até aqui, diz ele: “*Existir é estar no tempo*”³²¹. Essa afirmação nos leva a própria reflexão de Agostinho de Hipona quando disse: “Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente”³²². Disse mais Collingwood: “A mente, de acordo com a minha hipótese, está no tempo: portanto, surge e desaparece”³²³. *Tout passe*, é o aforisma que pode comportar de alguma forma essa condição de não permanência, mas de *development* em que Collingwood se ampara para demonstrar sua hipótese de que a mente está no tempo não como forma do definitivo e delimitá-lo pelo seu potencial conceitual denota uma brisada que exige mais que pura racionalização da experiência mesma do tempo em sua forma de historicidade.

Essa postura teórica de Collingwood nos permite atentar para aquilo que Gilles Deleuze chamou de uma reversão do Cronos contra o Aíon. Sendo esse primeiro “movimento regulador do presente vasto e profundo”³²⁴, o segundo afirma que “em lugar de um presente que absorve o passado e o futuro, um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividam ao infinito em passado e o futuro, um lugar”³²⁵.

319each man’s perspective is for him a subjective-idealistic world, in which the object is not spirit (*piensiero pensante*) but idea (*piensiero pensato*). COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129.

320the result that Fascist thought, egocentric and subjective, can rightly be called by Croce antistorismo. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129

321To exist is to be in time. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129.

322AGOSTINHO, Santo. Confissões. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2017. p.276

323The mind, according to my hypothesis, is in time: it therefore comes into being and passes away COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129.

324 DELEUZE, Gilles. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 1998. p.169

325 DELEUZE, Gilles. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 1998. p.169

Entre a hipótese e todas aquelas esperanças de imortalidade, questões persistentes assombram a humanidade. Supõe-se que o papel de um espírito iluminado receba bem um conflito como o seu e, sem hesitação, tomar o papel da “ciência” contra a erudição contra superstição é, na melhor das hipóteses, completamente antifilosófica, e na pior, apenas outra superstição para Collingwood uma emoção persistente como essa é um fato tão importante quanto o espírito científico que a condena – mais importante na verdade, porque está muito mais profundamente enraizada na natureza humana (Espinosa) e mais profundamente testada pelo curso da evolução.

Relegada à pseudociência, as emoções foram colocadas no lugar da irracionalidade e da impossibilidade de investigação. Algumas vezes evocadas apenas como possibilidade de resgatar um certo idilismo da vida “civilizada”, sendo portanto, mais próxima do *Naturvölker*, como *projection of desire*, que teria na irracionalidade um direcionamento para o não entendimento das coisas. O desejo ficou submetido a vontade de prazer, que aqui não se aplica; o desejo, portanto, deve ser avançado como ato da mente em dissonância ao ato do corpo, embora pareçam opositivos verificamos que não que a relação necessária ante essas duas dimensões nos permite aproximar o caráter racional e o não racional com forma de apontar uma forma diferente de experimentar o mundo. Disse Collingwood: “é um mero fato, enquanto a visão científica do mundo é uma ideia; isto é sentimento, isto é pensamento, seu mero status como pertencente à natureza emocional do homem o marca como algo primitivo, que o crescimento da razão deve destruir”³²⁶. Para Collingwood essa é uma falsa antítese: “um fato do espírito é uma ideia”³²⁷.

O que devemos destacar com afincado está relacionada à capacidade cognitiva e explicativa das emoções como uma possibilidade que não exclui a razão mesma, mas amplia a possibilidade de conhecer o mundo em suas variações, sensações e sensibilidades: Uma emoção que descobrimos, por reflexão, persistir como parte da mobília de nossa mente é um pensamento, ou contém um pensamento”³²⁸.

326 it is a mere fact, whereas the scientific view of the world is an idea; that is feeling, this is thought, its mere status as belonging to the emotional nature of man marks it as something primitive, which the growth of reason must destroy COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129.

327 a fact of the spirit is an idea. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129.

328. An emotion which we find by reflection to persist as part of the furniture of our mind is a thought, or contains thought. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129.

É sabido pelos historiadores das emoções, por vias da filosofia, antropologia e sociologia, que elas possuem uma base generalizada que ressalva a neurociência pela sua dimensão transhistórica e cultural; é verdade também que as emoções têm um impacto sobre o modo como a emotividade é experimentada na autopercepção que evidencia o poder da estrutura afetiva, reage às ações do tempo que as produziu, portanto, carregado de mecanismos expiatórios de autoexame: “as emoções como tais não são destruídas pela razão; fica esclarecido, passa a se conhecer, se livra de muitos erros estranhos; mas sobrevive a todas essas mudanças”³²⁹.

Em outras palavras as emoções colaboram no processo de autocompreensão enquanto reforçam uma historicidade em vias de se tornar ou se quiser, como afirma Collingwood: “A natureza é o reino da mudança, o espírito é o reino do tornar-se”³³⁰.

A vida do espírito é uma história, mas não o processo onde tudo se torna história, enquanto passagem, percurso e caminho, mas um processo que conserva o passado como elemento do presente, não dissociando as temporalidades, mas promovendo um encontro que embora estivesse latente como condição mesma de estar no tempo, precisa ser assinalado como condição de conhecimento de suas possibilidades, sejam elas empíricas, especulativas ou intuitivas, i.e. “o passado não é apenas uma pré-condição do presente, mas uma condição dele”³³¹.

Se colocarmos em questão o passado como encapsulado no presente podemos perceber uma viragem para possibilidade de não ser o passado mesmo um lugar de recolha de dados ou meramente “magistra vitae mas o passado se conserva no presente, e o presente não poderia estar lá a menos que o fizesse”³³². O argumento de Collingwood é bastante assertivo, ele mostra que a física de Einstein mantém elementos fundamentais da física Newtoniana,

329 emotions as such is not destroyed by reason; it is clarified, it comes to know itself, it rids itself of many strange errors; but it survives all these changes. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129-130.

330 Nature is the realm of change, spirit is the realm of become. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.130.

331 the past is not merely a precondition of the present but a condition of it COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.129.

332 magistra vitae mas the past conserves itself in the present, and the present could not be there unless it did COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.130.

afirmando que se o estado de desenvolvimento não estiver em suficiente sintonia “*não há história, mas apenas mudança*”³³³.

O que nos parece interessante nessa afirmação é deixar um registro importante quanto as permanências em nossa consciência histórica, para Collingwood não é um problema de olhar para o passado e dizer o que ele é, mas “encontra o passado vivendo no presente”³³⁴. O lugar imediato do passado como essa consciência que desperta para si e para o mundo é a memória.

Nos interessa essa dinâmica que rompe a forma hierarquizante do passado como subjugado ao presente ou vice-versa: “Na medida em que o espírito é espírito, portanto, é na medida em que sua vida é uma história, ele não morre com a morte de seu corpo”³³⁵. Essa condição reverbera com muita particularidade na questão das emoções que sobrevivem próximas a memória e em diálogo com a história. A lógica e o tempo em cooperação organizam essa experiência como *prior in time* e *prior in logic* em que o processo de acumulação ou enriquecimento do epistêmico do **sum** chamada experiência pela consciência, a memória pela sociedade, como tradição pelo conhecimento como história.

O passado não está imóvel esperando para ser coletado apenas como dados que corroboram com argumentos que se pretende defender, pois, “esta transcendência do tempo parece não acontecer no nível da vida”³³⁶. Nessa perspectiva não há uma vista para a duração do passado, sua capacidade de perpetrar historicidade, tão somente a duração enquanto evento mesmo com sua limitação relativo à condição de emergência, embora sem levá-la a cabo enquanto processo e como fenômeno: “parece ser, não tanto uma série do tipo exigido, mas uma espécie de previsão ou presságio dessa série em um nível de existência muito baixo para suportar a coisa em si”³³⁷.

333there is no history but only change COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.130.

334finds the past living on in the present COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.130

335. So far as spirit is spirit, therefore, and so far as its life is a history, it does not die with the death of its body. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.130..

336 this transcendence of time seems not to happen at the level of life. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.131

337 this seems to be, not so much a series of the required type, as a kind of forecast or foreboding of that series at a level of existence too low to bear the thing itself. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.131.

Em todo caso, a consciência nos promove uma série de eventos nem sempre em uma descrição clara, mas certamente em cima do *shape of memory*. Nos interessa, no entanto, a virtualidade como podemos reconhecer a dimensão constitutiva do passado como “descobre como triunfar sobre o Tempo e tornar-se imortal tornando-se *Mente* ou criando *Mente* como sua preservação”³³⁸. Collingwood é bem incisivo quando diz que não aceita um subjetivismo excessivo na teoria da memória e da consciência na teoria da identidade. Ele disse: “Minha identidade com meu próprio passado não depende da minha memória, na memória eu descobro parcialmente essa identidade”³³⁹.

Ao que parece ele entende a identidade aprioristicamente que não precisa ser tomada mas descoberta na consciência, que de alguma maneira não encerra ou mantém essa identidade em cativeiro definitivo, mas possibilita a sua descoberta; sua ancoragem e suas formas de manifestação, seja como consciência de vigília ou como segunda consciência, essa última pouco dada a normatizações e delineamentos próprios de quem gostaria de limitar condições espirituais das coisas ou mesmo preparar os juízos para ser um ato cognitivo e mais uma ação sem deliberação provocando uma condição de externalidade no pensamento histórico puro.

Collingwood define a consciência como “a capacidade de comer o seu bolo e tê-lo também: comê-lo, no sentido de desfrutar os efeitos colaterais da experiência passada fundidos na qualidade imediata do presente; tê-lo, no sentido de lembrar aquela experiência passada como algo distinto do presente”³⁴⁰. Nessa concepção a consciência carrega uma dupla função: i) a que produz enquanto é produzida e ii) aquela que pertence enquanto produz pertencimento. A primeira restabelece o lugar da relação presente-passado, desmantelando qualquer senso de hierarquização onde um estaria subordinado ao outro, bem como amplia a possibilidade dessa relação não ser apenas um dado frio e puro para coleta, mas também a forma da sensibilidade; a experiência histórica deixa de ser apenas o que aconteceu em dito

338 discovers how to triumph over Time and make itself immortal by becoming *Mind* or creating *Mind* as its preserve. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a *Metaphysic*. In: *The Principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press: New York. 2001. p.132.

339 My identity with my own past does not depend on my memory, in memory I partially discover that identity (COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a *Metaphysic*. In: *The Principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press: New York. 2001. p.132.

340 the ability to eat your cake and have it too: eat it, in the sense of enjoying the after-effects of past experience fused into present immediate quality; have it, in the sense of remembering that past experience as something distinct from present COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a *Metaphysic*. In: *The Principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press: New York. 2001. p.132.

momento, mas abre a possibilidade para que se possa perguntar pelo que foi experimentado como emotividade³⁴¹.

No segundo a consciência permite distinguir essas duas temporalidades sem remetê-las a um ordenamento efetivo do que se sentiu ou do que se testemunhou. Essa distinção se estabelece a medida em que ao afetar o mundo com nossos atos e ações, somos afetados, sem que seja preciso definir uma escala efetiva de impacto: “externamente é superado em uma fusão perpétua; na consciência, essa fusão realmente ocorre (apenas um ser senciente está consciente), mas os elementos fundidos são mantidos separados, bem como mantidos juntos”³⁴².

Em outras palavras não experimentamos o passado e o presente como objetividade do mundo sensível, mas como *sensation*. Collingwood exemplifica dizendo que não experimentamos a música em suas partes estruturantes mas em sua fusão que produz uma sintonia como ato da consciência. O experimentamos como unidade em sua dimensão harmônica e como partes cognitivas de um ato de pensamento: pensamento e sensação; razão e emoção, são nesses sentidos pares antitéticos em situação de colisão e coalizão³⁴³. De modo que podemos acompanhar a argumentação de Collingwood quando diz que embora tenha apontado correlatividade da razão para experiência: “Não quero dizer que a razão seja uma mera sombra de experiência”³⁴⁴.

Em todo caso, essa relação de efusão e correlatividade possibilita ou torna capaz o *embodiment in a plurality of instance*: que corresponde a dizer que “minha experiência só pode ser minha e de mais ninguém”³⁴⁵. De forma mais direta podemos dizer que é possível experimentar a mesma circunstância embora não a mesma experiência³⁴⁶. Collingwood

341. Cf. William M. Reddy. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. New York: Cambridge University Press. 2001. Pp. xiv, 380.

342 externally is overcome in a perpetual fusion; in consciousness this fusion does indeed take place (only a sentient being is conscious) but the fused elements are held apart as well as being held together COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: *The Principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press: New York. 2001. p.132..

343 KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006. p.191.

344I do not mean that reason is a mere shadow of experience. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: *The Principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press: New York. 2001. p.133.

345 my experience can only be mine, and nobody else's COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: *The Principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press: New York. 2001. p.133.

346 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: *The Principles of history and other writings in philosophy of history*. Oxford University Press: New York. 2001. p.134.

explica que: “Qualquer mundo de pensamento é um mundo público, acessível não de fato a todas as mentes em comum, mas acessível em comum a quaisquer duas mentes que tenham experiências semelhantes”³⁴⁷.

Para Collingwood porque se tem similares *experiences* que podemos compartilhar o mesmo pensamento, porque compartilhamos o mesmo pensamento pode conhecer a experiência de modo similar. Assim, a pluralidade do mundo deriva de uma mesma raiz em que há uma quantidade limitada de experiências mas com uma variedade extensa de formas de explanar essas experiências: “a experiência nada mais é do que o termo de existência daquela díade cujo termo essencial é o pensamento; conseqüentemente, o que é unificado no pensamento deve ser disperso na experiência”³⁴⁸.

Essa dispersão de alguma forma questiona a objetividade que transcende toda experiência, ela existe fora da nossa experiência. Collingwood argumenta que a Revolução Francesa é objeto do pensamento ou do conceito: “que aparece de maneira diferente para as diferentes pessoas em cuja experiência entra”³⁴⁹. Isso é essencial a toda mente pensante que mergulha nas objetividades características do conceito geral do acontecimento histórico.

Para Collingwood, conceitos essenciais não podem ser compreendidos como objetos eternos, mas como: “tipos de estrutura limitados a este mundo desde o surgimento da vida”³⁵⁰ ou seja, a limitação do que podemos conhecer tem sua condição mesma de limite interno (limites do pensar) e limites externos (limites do pensamento), Collingwood assevera: “objetividade não implica eternidade; apenas comunidade entre experiências semelhantes; e há muitas razões diferentes pelas quais duas experiências podem ser semelhantes”³⁵¹.

347 Any world of thought is a public world, accessible not indeed to every mind in common, but accessible in common to any two minds which enjoy similar experiences COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.134.

348 experience is nothing but the existence-term of that dyad whose essence-term is thought; consequently what is unified in thought must be dispersed in experience COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.134.

349 which appears in different way to the different persons into whose experience it enters. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.134.

350 types of structure limited to this world since the emergence of life COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.134.

351 objectivity does not imply eternity; only community as between similar experiences; and there are many different reasons why two experiences may be alike. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.135.

Veja bem, a condição mesma de ser objetivo na forma como experimentamos o passado ou quando ele se dá a ler esta maneira como reconhecimento a nossa limitação em conhecê-lo, exigimos portanto o estabelecimento de uma relação efetiva em que não são apenas os dados e nem nossas considerações que endossam sua realidade autêntica, mas que a vida como medida dela mesma seja a rede coberta dela mesma, seja em sua condição espiritual, seja na forma da existência: “a história é o processo dessa essência em existência”³⁵².

Foi Paul Veyne³⁵³ que disse que a história é uma ideia limite, ou seja, inacessível ou se quiser uma ideia transcendental, engana-se aquele que acha que tem força suficiente para engarrá-la. De todo modo, se a história como reguladora que dirige o entendimento para um certo fim, tenha sua validade, tem portanto, um valor objetivo, mas indeterminado diria Kant.

A história como um universal que dá conta da totalidade é uma ilusão necessária à afirmação de suas partes constituintes. Toda história é a história de alguma coisa que, no entanto, entorpece seu caráter cosmogônico³⁵⁴ em que estabelece que o objetivo do pensamento histórico não pode ser concreto: “a história, como a ciência, parte da experiência: não apenas do aqui-e-agora (percepção pura), mas da consciência de um mundo duradouro e mutante”³⁵⁵.

Para Collingwood o pensamento histórico não é soma das partes, mais o sistema de relações que as une e é porque ele apreende esse sistema de relações que ele é capaz de rejeitar certas afirmações de alegado fato impreciso ou enganoso e para interpolar inferenciais de sua autoria a respeito de assuntos nobres os quais nas próprias fontes silenciam. O passado da história não é o passado memorizado, nem a soma de passados individuais. É o passado ideal realizado em sua mente através do processo de teorização ou pensamento e, em certa medida, através do processo de teorização ou pensamento. Contudo que assemelha-se a um ideal de mundo conceitual realizado por meio da teorização de cientistas.

352 history is the process of this essence into existence. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.135.

353 VEYNE, Paul. Como se escreve a história. Lisboa: Edições 70, 1983.

354 cf. COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

355 history, like science, starts from experience: not from the merely here-and-now (pure perception) but from consciousness of an enduring an changing given world COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.135.

O mundo tem seu próprio passado se quisermos definir a causalidade natural da causalidade histórica, como sugere Paul Veyne, mas isso não nos ajuda na compreensão do prolongamento das experiências enraizadas na consciência. Segundo Collingwood: “Ninguém pode compartilhar em todos os detalhes sua experiência de suas fontes; mas a visão do passado à qual ele é conduzido por aquela experiência pode ser compartilhada por outros e, se válida para ele, é válida para eles; de modo que suas críticas são inversamente válidas para ele”³⁵⁶

Esse caráter subjetivista carrega uma dimensão interessante do conjunto de ações que orientam a intimidade de ilusões da consciência descuidada, como disse Croce: “devemos estar plenamente cientes de que na história tudo se perderia apenas na medida em que tudo muda”³⁵⁷. Cada sombra significativa no que concerne a natureza da história deveria reconsiderar a ação das emoções e seu desenvolvimento como vida e realidade em um mundo de ideias e valores, de modo que, a história empresta da anedota apenas a forma imagética de expressão, que não corresponde à necessidade de associação dos fatos, sendo ele mesmo uma fração do acontecimento que exige a capacidade imaginativa como compósito da linguagem, não como fato de compromisso a verdade, isso é um trabalho metodológico.

O que se incorre aqui não é uma fenomenologia do erro, tão pouco a validação da causalidade como modo definitivo ou determinado de dizer o ser da história, mas antes de compreender que a relação da filosofia com a história amplia os níveis de complementaridade que a reflexão filosófica tem uma relação direta com o acontecimento que as produziram, pressupõe, portanto, uma dimensão histórica que encarna as ideias e as proposições as retirando do lugar de pura abstração embora reafirme sua dimensão espiritual: “É um corolário disso, que assim como os conceitos abstratos do cientista não podem explicar totalmente o mundo da experiência concreta, porque nenhuma multiplicação de tais conceitos pode mostrar por que cada detalhe naquele mundo concreto é exatamente o que é, então o passado abstrato do historiador fora aquele passado concreto que o historiador não tenta reconstruir”³⁵⁸.

356 No one can share in every detail his experience of his sources; but the view of the past to which he is led by that experience can be shared by others, and, if valid for him, is valid for them; so that their criticisms of it are conversely valid for him. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.137.

357 CROCE, Benedetto. História como história da liberdade. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006. p.364.

358 It's a corollary from this, that just as the scientist's abstract concepts cannot wholly explain the world of concrete experience, because no multiplication of such concepts can show why every detail in that concrete world is exactly what it is, só the historian's abstract past out of that concrete past which the historian does

A causalidade não decorre da condição natural da existência, senão pela própria vida humana capaz de ordenar o mundo em uma construção narrativa da existência, i.e. há um modo de automatizar a experiência do mundo enquanto possibilidade de resposta a perguntas abertas, a consequência disso é a afirmação de que apenas ao homem é dado o conhecimento do mundo, ou seja, é no limite do conhecimento como a vida deve ser representado relacionada a causalidade antropomórfica.

Collingwood organiza seu argumento em torno de comprovar que a causalidade histórica pressupõe uma relação espaço, temporal e lógica que há entre essas determinações a necessidade de organização que não tenha como central a mera sucessão de fatos, mas que estabeleça uma relação entre eles que no conjunto de um ato para constituição da lógica mesma do desenvolvimento da mente, como esse lugar em que o conhecimento empírico não justifica o conhecimento empírico senão extravasar, transborda.

O autoconhecimento, nesse tocante, é o meio necessário ao conhecimento histórico via consciência, enquanto conhecimento histórico via consciência enquanto o conhecimento de si é o momento em que ele se depara com a realidade e a causalidade do mundo em que não é possível ser intelectual de luvas, de modo, a iniciar o processo de conhecimento de si via fragmentação do Eu. O autoconhecimento é esse processo de ida e vinda, do mundo e para o mundo. O conhecimento de si, é a tentativa de no lugar de deixar o mundo dizer de você, o eu e o tu, não se submetem mais a memória do outro, embora seja ela referência, ele não cria identidade mas colabora no processo de sua construção. Só é possível escrever a história de algo se se tem autoconhecimento.

Se o ético e o estético não dialogam mais no mundo moderno é porque não se entendeu o que o moderno tem de mais hodierno, o humano, o homem, o caráter antropológico que diz sobre o mundo porque pelo homem se torna mundo. Pelo menos em Collingwood há uma dialética entre presente e passado não pela sua historicidade empírica, mas pela maneira como a consciência histórica ou os atos da mente nos atravessam como esse processo mesmo de conservação e elevação próprio da dinâmica dialética; mas também aponta para a questão da autoconservação que embora, não pretenda desenvolver aqui, farei alguns apontamentos a partir do que Hans Blumenberg nos permite chegar.

O impulso da autoconservação predispõe duas condições antitéticas que corresponde a afirmar que cada formação conceitual diz respeito a uma constelação metafórica, sem que

not attempt to reconstruct. COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a Metaphysic. In: The Principles of history and other writings in philosophy of history. Oxford University Press: New York. 2001. p.137.

haja uma relação evolutiva³⁵⁹. Que implica dizer que a história enquanto existência engloba o quanto não é conceitual, pela autonomia metafórica sem base conceitual. Ao afirmar a autoconservação, ou afirmar um valor ético, se torna secundário no sentido de que acrescenta algo a própria vida, embora não seja intrínseco a ela³⁶⁰. A conservação como exterior confunde se com amor a si mesmo, como interesse vivo na conservação do mesmo na identidade, em que, “Sua interioridade fica por conta de sua manifestação essencial”³⁶¹, ou seja, “o ente já tem em si como modus [teológico] e não precisa sequer reproduzi-lo”³⁶². Dessa forma, portanto, a tendência de ser feliz é apenas o resultado da tendência que uma pessoa deve manter, não sua vida, dado que pela metafísica da contingência a impossibilidade da liberdade humana, a autorresponsabilidade e a existência condicionada a existência do outro, em outras palavras uma responsabilidade que também busca quebrar o formalismo puro por meio da sabedoria prática nas relações justas, destacar o sentimento de amizade e o cuidado pelo respeito ao outro. Desse modo, a conservação do mundo está atrelada a autoconservação, portanto, a autoconservação não é um elemento interno, mas externo a criatura³⁶³.

Essa reflexão aponta para a responsabilidade de vida humana e sobre si, com uma ética da responsabilidade de si e do Outro. Aqui cabe apenas dizer que justifica-se Deus à medida que põe a responsabilidade sobre o próprio homem. A duração do mundo é o adiamento do fim do mundo, de maneira, a enfatizar a qualidade da autoconservação sem entrar em preceitos religiosos, mas existativos³⁶⁴, quer dizer: “De todo modo conservar-se não é só uma possibilidade própria de todas as criaturas, senão que é um mandamento para

359BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.203.

360 BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.204.

361. BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.207

362 BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.204

363BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.208.

364BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.211.

aqueles que contradizem a sua própria autoconservação [cuidado de si e dos Outros]”³⁶⁵, em outros termos, “A ligação da autoconservação com a teoria dos afetos de que a *conservatio sui* é vista, como verniz, sendo a *constantia* a sua transposição ética”³⁶⁶.

Em todo caso, a *conservatio* do mundo aparece até na frente das pessoas. Porém, devido à sua indiferença à sua existência accidental, esmorece pelo princípio da autoproteção, que deve estar relacionado com a oposição considerada pelos tempos modernos para incitar a sua compreensão da realidade, de acordo como esta relação é formulada. Nas palavras de Dieter Heinrich: “essa nossa vida não é apenas um evento que passa, ela acontece no saber sobre si e demanda esse saber sempre que pode ser conduzida e moldada por nós”³⁶⁷. Para Collingwood: “Ao nos criarmos uma experiência ou atividade imaginária, expressamos nossas emoções, e isso é o que chamamos de arte”³⁶⁸.

Pensar, portanto, o passado em sua mente corresponde a pensar os repertórios de sentidos e sentidos pragmáticos, seja do processo cognitivo, seja do processo emotivo, que pode ser decodificado no ato ético e estético como possibilidade do domínio imaginário de realidades deficientes.

Para ter acesso ao passado o historiador deve pensá-lo em sua própria mente, que corresponde a dizer que é preciso pensar o que foi pensado, mas ele argumenta dizendo que, nesse intento somos atravessados por pensamentos dos outros, e eu entendo, como esse repertório de sentidos, paisagem intelectual, rede epistemológica quer dizer, pensar a maneira como o outro pensou a partir de sua estrutura de ideias e emoções.

365 BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.212.

366 BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo)
In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.214.

367 HENRICH, Dieter. Pensar e ser si mesmo. Preleções sobre subjetividade. Petrópolis. Editora Vozes: 2018. p.53.

368 COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958.p.151.

CAPÍTULO II

A SCIENCE OF THE INDIVIDUAL, WITHIN THE THEORY OF KNOWLEDGE

História. Filosofia. Vida

Toda obra é uma viagem, um trajeto, mas que só percorre tal ou qual caminho exterior em virtude dos caminhos e trajetórias interiores que a compõem que constituem sua paisagem ou seu concerto.

Gilles Deleuze

Pretendemos nessas linhas que se seguirão fazer uma discussão sobre o conceito de história como desdobramento da vida nos escritos sobre a natureza da história de Robin George Collingwood (1889-1943), ou seja, ela é desdobramento enquanto representa aquilo que não pode ser absolutamente alcançado. A medida em que é conhecimento produzido a partir da vida, mas não a vida mesma, é assim lugar de reelaboração da experiência do vivido que não pode ser capturado ou resgatado em sua completude, mas que pode ser renunciado em sua condição cognoscente e, por conseguinte, discurso que vai de encontro a hegemonia das ciências da natureza. Com isso queremos dizer que em algum momento a estrutura de sentido traz à tona o conflito, que aparece como uma questão sucedida de outras questões em constante estado de tensão. Em *Theory of Historical Cycles* (1927), Collingwood endossa que o movimento da história estaria na sucessão de questões a serem resolvidas e reformuladas, condição mesma de organização do “progresso” histórico, demonstrando que a construção de uma filosofia da história como autoconhecimento para construção de uma epistemologia autorreflexiva acentua o seu idealismo e o seu historicismo como sintomas de pensamento, mas que não se limita a eles.

Abrimos mão de fazer, nessa tese, uma revisão da fortuna crítica consagrada da obra de R. G. Collingwood como: William H. Dray, Jan der Dussen, Leon Goldstein, James Connelly e David Boucher, apenas para citar alguns, para nos apropriar dos textos de Collingwood a partir de uma leitura que nos permita ter uma relação com seus textos, sem a mediação de seus comentadores, sem os vícios que possam interferir na compreensão

particular do ele possa me proporcionar. Essa escolha se dá sobretudo para que não nos percamos nos escombros de uma vasta bibliografia sem conseguir chegar ao autor.

Dito isso, é certo que já se tenha ouvido o nome de R. G. Collingwood em algum momento. Não temos a pretensão de fazer uma incursão manualista de sua obra aqui, no entanto, chama atenção que seu nome seja evocado com certa frequência em diversas coletâneas de história da historiografia, onde traça-se um perfil biográfico e intelectual com uma tradução de algum texto sobre história, sem que seja exatamente um convite a sua leitura.

Diante disso, a nossa dificuldade em iniciar esse capítulo tomando cuidado para não cair nessas armadilhas, mas ter como centralidade a história em sua diversidade de reflexões produzidas por ele, pois não há, no nosso ponto de vista, uma unidade de pensamento mas um percurso de compreensão que se desdobra em argumentos dinâmicos da natureza, do fazer e do sentir no empreendimento que é pensar a história, em outras palavras, de seu desenvolvimento de uma filosofia da história. Tendo em mente essa pluralidade que se desenrola em toda sua trajetória intelectual, precocemente abreviada, proponho uma leitura de seus textos de maturidade, portanto, aqueles que circunscrevem as décadas de 1930-1940. Nosso empenho é que a medida em que eles forem aparecendo em nossa discussão os leitores percebam que há um ajuste aos argumentos que serão mobilizados nesse capítulo; acentuamos, no entanto, que quando necessário, aparecerão textos anteriores ou posteriores a nossa delimitação.

I

Da história a filosofia enquanto categorias de pensamento em diálogo

Para R. G. Collingwood a relação entre história e filosofia é fundamental para estabelecer um conjunto holístico de reflexões sobre as questões relativas à constituição de uma epistemologia do conhecimento histórico, que não tenha como central, narrar os fatos como eles realmente aconteceram. Mas que disponha de instrumentos de pensamento que permita antes de mais nada conhecer os processos mentais que desembocam em ações produtoras de sentido. Seria preciso colocar a história ao lado da filosofia, de maneira a implicar uma compreensão *res gestae*³⁶⁹ dos estudos do pensamento e das ações humanas.

369 MELLO, Evaldo Cabral de. Collingwood e o Ofício do Historiador. Acesso em 13 de Outubro de 2019: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1604200007.htm>

“A filosofia é reflexiva”³⁷⁰ afirmou categoricamente. Ele esclarece, portanto, que a filosofia é um constante exercício de pensar a si mesma enquanto pensa um objeto. Collingwood mostra que o interesse da filosofia não se concentra em objeto alhures de seu efetivo exercício reflexivo, mas que ao se debruçar sobre uma questão não tem como centralidade o objeto em si, mas as condições necessárias de produção de pensamento acerca desse objeto. A filosofia teria o privilégio, diz Collingwood, de não se concentrar em uma única atividade intelectual. Assim, ela:

Não se ocupa diretamente do pensamento como algo perfeitamente separado do seu objeto, algo que acontece simplesmente no mundo, como uma espécie particular de fenômeno, que pode ser discutido em si mesmo; diz respeito à relação entre pensamento e objeto, interessando-se tanto pelo objeto como pelo pensamento³⁷¹.

Collingwood procura aplicar essa ideia diferenciando-se de outras filosofias da história, como cunhadas nos séculos XVIII e XIX. Ele se refere, às considerações de Voltaire, Hegel e os “positivistas”, segundo ele “o positivismo pode ser definido como uma filosofia ao serviço das ciências da natureza” e também consistia em duas coisas “determinar os fatos e estabelecer leis”³⁷² contrariando, assim, a proposição de que a história não pode ser apreendida pelo pensamento matemático, subordinada a leis gerais. Sua filosofia da história não teria a pretensão de dar conta da totalidade do mundo e nem de produzir regras, leis específicas, se não parâmetros de abordagem, bem como, comprovar que ao abandonar as filosofias tradicionais “até poder demonstrar, por si só, como é possível a história”³⁷³.

Se por um lado o historiador dispõe de uma forma particular de pensamento interessado numa espécie particular de objeto, a filosofia tem maiores ambições. Ela não se interessa puramente pelo passado e nem apenas pelo pensamento, mas na relação que se estabelece entre essas duas dimensões, em um caráter epistemológico³⁷⁴. Em uma leitura de efeito comparativo Collingwood mostra que se a psicologia está interessada no como é que os

370 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.8.

371 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.8.

372 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd.p.7.

373 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.12.

374 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.9.

historiadores pensam em uma vontade de saber sobre suas operações cognitivas e seus desdobramentos intuitivos, a filosofia ambiciona descobrir sobre como é que os historiadores sabem, como conseguem apreender o passado.

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

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

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

De todo modo, a leitura que Collingwood faz de Samuel Alexander e Alfred North Whitehead, nos aponta uma preocupação em acentuar seu caráter idealista, seja pós-kantiano em acordo com a primeira crítica – Crítica da Razão Pura (1781), seja com as considerações de Hegel. Alexander e Whitehead se apropriavam de um sistema *Naturphilosophie*, em outras palavras, os filósofos realistas do pós-guerra tinham um cunho antirrealista ou não-realista de modo a endossar a hipótese de Collingwood que afirmava, que o “realismo” reestabelecia seu contato com aquele que, de alguma maneira, procurava refutar em favor de uma crítica da cultura puramente lógica ou imanentista.

No bojo do pensamento evolucionista estas hierarquizações são, eventualmente, tomadas como pilares da estrutura social humana, que corrobora com uma forma limitada de desenvolvimento passivo, enquanto aquele sobre a ação do tempo, ativo enquanto transformação no sentido dado por Darwin, como se o mundo e sua constituição química fossem apenas uma fase superior ao processo evolutivo.

Collingwood admite que o pensamento dos historiadores é um sistema de conhecimento e autoconhecimento, uma episteme se quisermos determinar uma postura relativa a condição menos fática e mais reflexiva. Em outras palavras o filósofo trata o passado como um sistema de conhecimentos, um sistema de coisas conhecidas³⁷⁵ enquanto que o historiador teria como indagação a natureza do conhecimento dos fatos, dos acontecimentos e seus movimentos. Muito embora, seja impactado pelas narrativas, não são elas que produzem as inquietações e deslocamentos em seu espírito, mas sim, a historicidade enquanto pensamento científico.

A filosofia trata dessas dimensões inseparadamente. De modo que Collingwood entende que o conceito de filosofia é um conhecimento de segundo grau. Explico. Ela é um exercício de reflexão sobre os mecanismos de um pensamento interessado em objeto específico: “A filosofia, portanto não pode separar o estudo do que há de conhecer do estudo do que já conhece”³⁷⁶. Collingwood demonstrou com isso que a filosofia da história deveria ocupar um lugar nos contornos gerais da teoria do conhecimento ocidental, concebida como um conjunto de diferenciações no corpo da filosofia que no entanto, são inseparáveis, embora distintas³⁷⁷.

A hipótese de Collingwood circunscreve uma das nossas questões centrais nessa tese, a sua filosofia da história constituiria uma teoria do conhecimento, em uma gradação de sentido que percorreria as dimensões ética e estética, falaremos dessas últimas mais adiante em outros capítulos. O que importa agora é acentuar que esse postulado de Collingwood coloca em questão a tradição filosófica britânica em que tem-se pensado historicamente, mas raramente refletido sobre as ações³⁷⁸. Ele afirma “a nossa tradição filosófica dirige-se para o passado”³⁷⁹ como ancoragem das ideias. Procura-se no passado a ancoragem das ideias “transformadoras” do pensamento contemporâneo e por conseguinte do presente. Acentua

375 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.9

376 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.10.

377 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.10.

378 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.10.

379 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.11.

também que na história da filosofia ocidental, da antiguidade ao século XIX, havia uma episteme particular que procurava responder inquietações universais de seu próprio Cosmos.

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

Segundo ele, a filosofia por sua vez, ocupava-se nesse momento “da relação do espírito humano, como sujeito, com a natureza que o ciranda, o espaço, como objeto”³⁸⁰. Para Collingwood todo trabalho histórico até esse instante teria uma forma rudimentar ou maculada por interesses particulares, não havia obrigação de refletir sobre a condição mesma da história, sobre si mesma, senão sobre os mecanismos de sua produção, diferenciando-se, portanto, de uma reflexão sobre a prática historiográfica ou de uma teorização da história enquanto autocompreensão da ciência da história. Esse último sobre as mãos dos filósofos que oscilavam entre as determinações dos historiadores, preocupados com o caráter metodológico e as determinações de uma certa possibilidade de pensamento teológico singular e infinito.

Para Collingwood no século XVIII tomava-se a frente sobre pensar criticamente a história, por ela tomar corpo de uma ciência particular, uma “forma específica de pensamento, não exatamente, matemática, teológica ou ciência”³⁸¹. Seu diagnóstico determina que isso só foi possível porque essas epistemes não eram mais suficientes para o mundo em seu contexto geral, que abriu a possibilidade de multiplicar as condições explicativas, pois a história seria plural e finita – ela diz sobre o homem em sua condição de finitude.

Para Collingwood a história tem como objeto o passado em sua manifestação de espaço e tempo, os a priori kantiano, possui particularidades específicas que não podem ser apreendidas pelo pensamento matemático, devido seu caráter objetivo e não poderia dispor de uma situação específica em razão de não ser, puramente, pensamento científico. Embora o positivismo tenha incorrido de encontrar leis definidoras de arregimentos positivos, pois tem como base a observação empírica e a experimentação exemplificada, essa episteme para

380 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd.p.11.

381 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd.p.11

Collingwood não toca nos problemas particulares da história, a considerando um conhecimento impossível³⁸².

Se a história como conhecimento válido para observação, explicação e orientação do mundo toma fôlego no século XIX, as correntes do conhecimento baseada na matemática, na teologia e na ciência tiveram de parar e analisar se o conhecimento histórico permanecia inaplicável³⁸³. Portanto, a intenção de Collingwood “é fazer uma investigação filosófica acerca da natureza da história”³⁸⁴ como forma de incluí-la no conjunto de epistemes da Teoria do conhecimento ocidental.

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

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

Sendo o entendimento o fornecedor das matrizes da natureza e a crítica da razão prática, a da liberdade, fica pois claro, a conjugação que se encontra na faculdade de julgar como produtora de seus fundamentos e portanto, de seus próprios princípios a priori. Assim, podemos chegar a sentença; a experiência histórica é variável. Como gerador de seus próprios princípios a faculdade de julgar em que a intuição não seria determinante, compreende a extensibilidade conjuntural da experiência cognoscível, ou seja, a fusão de horizontes.

A faculdade de julgar em si não produziria conceitos como o entendimento e nem ideias como a razão. Dessa maneira supõe conceitos já estabelecidos; ou seja, a faculdade de julgar contém doses intensas de compartilhamento como parte do sistema filosófico proposto por Kant. Por essa condição ela estaria em uma relação finítima com conceitos de coisas da natureza, com a experiência, com a experimentação e porque não dizer, com a descoberta.

382 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd.p.12

383 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd.p.12

384 COLLINGWOOD, R.G. Introdução. (1946) In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd.p.13

Isso quer dizer que estaria instruído a conceber um “conceito de uma finalidade da natureza em função da nossa faculdade de conhecê-la”³⁸⁵. A partir de uma razão interna, atinar para aparência de empírico naquilo que se julga particular, como aqueloutro contido no universal.

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

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

Tomamos, portanto, a natureza como arte (*tecné*) e como algo que emerge da experiência, aspirando suas leis particulares; podemos acentuar que aparece como o contínuo do particular com o universal do juízo de reflexão. Kant deixa claro que não se empreende aqui uma teoria universal e objetiva da natureza, tão somente ocorre de perceber que compreende a faculdade de julgar, a observação da natureza e a interconexão de suas formas, isto é, a natureza não se explica apenas pela razão senão pela complementaridade do julgamento.

Dessa forma, a história compreendida em sua discursividade nos permite reorientar a maneira como experimentamos o mundo, não como condição puramente autônoma como articulado pelos relativistas dramáticos, para quem a única forma de admitir a existência do passado, seria pela sua condição narrativa; retirando dela sua dimensão existencial.

385 KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de julgar*. Editora Vozes: Petrópolis, 2017. p.20-23.

Na esteira de Martin Heidegger, essa extensão da vida é somente possível se de algum modo atingirmos sua camada originária da própria existência humana, i.e. do *Dasein*. Nele vale a indagação posta por Kant, de que as questões sobre o que é possível e permitido saber, esperar e fazer supõe uma adequada investigação e solução da pergunta do que é o homem.

O existivo deve ser considerado como a própria dinâmica da vida sem que efetivamente esteja ancorada em uma memória passível de ser recontada. Seria o lugar em que a vida simplesmente ocorre, existe em sua trivialidade, em sua condição situacional e por conseguinte como sentido em si mesma, que nos permite observar a experiência cotidiana em seus aspectos individuais e sociais, instintivos e intencionais; esse último será fundamental para chegarmos as considerações de R. G. Collingwood sobre o discurso histórico em sua dimensão filosófica.

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

Ao nos depararmos com essas possibilidades é possível entender que o homem é sempre um ser no mundo, um ser em situação. De modo geral esse traço existencial está relacionado a outros traços definidos por Heidegger como a amplitude das relações de reciprocidade entre a existência e o ser; tomando o ente privilegiado, que para ele é o homem, devido “a aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom”³⁸⁶, o homem só pode compreender a partir da sua existência, da possibilidade de ser ou não ser ele mesmo. Seria ela, a existência, o modo de ser do ente que é o homem.

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

386 DE ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. Revista Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 10, 2007.

distingue dos mais entes que estão ancorados na vida como condição última do presente imediato.

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

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

Ao que parece essa maneira de articular a diversidade de fazer do homem, ou melhor dos homens no mundo, leva Collingwood a percorrer os degraus dessa cadeia de sentidos, seja para endossar suas ideias, quanto a necessária relação entre filosofia e história, seja para compor aquilo que vou chamar de uma ética da historicidade.

II

Da orientação a perspectivização em decorrência do caráter histórico da vida

Sendo as décadas de 1930-1940 o período de maior produção sobre o tema específico da história, embora, não seja exclusividade desse momento, ao recuar em seus escritos, da década de 1920 por exemplo, encontramos reflexões importantes sobre a temática que percorre toda sua obra – adoto esse termo por entender o conjunto de textos de Collingwood como o reflexo de sua paisagem intelectual que embora a olhos desatentos, puramente interessados, pareça fragmentado, há nele um investimento sistematizador, sem ser sistêmico. De modo que me permita verificar um conjunto intrigante de discussões que compõe em sua totalidade uma obra.

É instigante percorrer o dédalo que são esses textos de Collingwood, insisto na sua totalidade, pelo fato de ser uma unidade em anarquia. Collingwood não exige de seu leitor que o acompanhe linearmente. A diversidade de temas que vão desde discussões sobre a religião, metafísica, arte e política tem como elemento transversal a história, embora aparente uma dispersão distraída, seu interesse em produzir uma unidade em difusão é peça fundamental na composição de seu pensamento como um todo.

De 1916 quando publicou *Religion and Philosophy* a 1942 quando no final da vida escreveu *The New Leviathan*, não é possível ignorar seus muitos interesses como alguém eclético – esta palavra carrega um certo efeito negativo, sobretudo, quando se refere a áreas do conhecimento que exigem especialização. Contudo, aqui é sinônimo de pluralidade de vozes que estão em constante situação de convergência e ressonância.

Esse interesse dispersivo tem como fio condutor aquilo que ele chamou de sua obsessão, a relação entre filosofia e história. Para Collingwood, “o homem que deseja conhecer tudo, deseja conhecer a si mesmo”³⁸⁷. É preciso um olhar que tenha em sua ancoragem reflexões sobre a integralidade da historicidade que capacitaria o pensador a tratar de questões não resolvidas a respeito do problema da natureza humana. Esse argumento seria enraizado em uma ponderação que teria na tradição britânica-escocesa o pensamento da filosofia do espírito humano (John Locke e David Hume) como aqueles que de alguma maneira procuraram resolver essa questão, por via de uma anti-catersianismo. Assim, disse ele:

A concepção do conhecimento humano como necessariamente falho de verdade e certeza absolutas, mas capaz de atingir (segundo Locke) a certeza de que a nossa condição precisa; ou (segundo Hume) que a razão é incapaz de dissipar às nuvens da dúvida, mas que a própria Natureza (a natureza humana) basta para tal fim, impondo-nos, na vida prática, uma necessidade absoluta de viver, falar e agir como as outras pessoas³⁸⁸.

Seu argumento é coeso com sua hipótese de que pensar a si mesmo é um ato de autoconhecimento e reconhecimento, em outras palavras, ao tentar conhecer o espírito humano é preciso também conhecer o que está a sua volta, em suas franjas, suas cadências,

387 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.257.

388 COLLINGWOOD, R.G. Anti-Catersianismo: Locke, Berkeley e Hume. In: A ideia de história. (1946) Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.99.

suas interrogações e atribuições, não seria uma relação de casualidade, mas necessidade. Para Collingwood, caso a filosofia se mantivesse em suas considerações puramente lógicas, deixaria de incorrer sobre sua própria matriz reflexiva, explicada apenas por uma imobilidade do próprio argumento filosófico. Seria preciso um enfoque nos atores de desenvolvimento do pensamento filosófico que permitisse desenvolver, com certa precisão, sua aposta em um conhecimento histórico que incorra de uma atenção maior em relação a esse movimento pendular da filosofia entre a “visão de si” e a “visão de mundo” em uma condição de ser tanto-isto-quanto-aquilo:

Sem algum conhecimento de si próprio, o seu conhecimento das outras coisas é imperfeito, pois conhecer alguma coisa sem conhecer quem a conhece é apenas um meio-conhecimento, ao passo que conhecer quem conhece é conhecer a si mesmo³⁸⁹

Para Collingwood, essa inter-relação das leis naturais da natureza a partir de leis que nos permite compreender as coisas e os fenômenos que a ela se aplicam, bem como, os modos como nosso espírito e dos outros se comportam, seria denominado ciência da natureza humana, que teria nas ciências da natureza seus princípios e métodos propostos ainda nos séculos XVII e XVIII, momento de maior vigor e estabelecimento do lugar de autoridade da Ciência em sua ânsia de triunfar sobre o mundo físico.

John Locke, argumenta Collingwood, ao empreender uma reflexão sobre superioridade do homem em relação aos outros seres, considerando certas vantagens e domínios sobre eles, tinha como pressupostos metodológicos, métodos análogos aos das ciências da natureza, qual seja: recolha de fatos observados e a sua disposição em esquemas de classificação³⁹⁰. De modo que Collingwood entendeu sua expedição sobre a natureza do espírito humano como ambígua.

David Hume por seu turno, identificou esse problema ao tentar esclarecer que o método analítico empregado não poderia ser outro a medida que o método da ciência da natureza humana era idêntica ao método da ciência física, de outro modo, considerava que a única fundamentação sólida para investigação era o apoio na experiência e na observação³⁹¹.

389 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.257.

390 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p. 258.

391 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.258

Collingwood alega que mesmo “Kant não assumiu uma posição essencialmente diferente”³⁹², e embora tivesse pretensões de uma ciência demonstrativa, não tinha como base apenas a experiência. Ao que parece Collingwood não estava procurando atacar as limitações dos estudos do Espírito humano dos séculos supracitados, mas demonstrar que a tradição que se consolidava como veia dorsal daquele ambiente intelectual, carregava essas marcas temporais que em sua aplicabilidade, para além das ciências físicas, também podiam produzir resultados significativos, nos problemas da vida moral e política.

Conforme assinala Collingwood, John Locke, queria persuadir o espírito humano sobre a impossibilidade de conhecer tudo, ao mesmo tempo, ao que parece, estava convencido de que possuíamos o conhecimento necessário que daria conta das nossas necessidades³⁹³. Para Collingwood, Hume é ainda mais ousado, acreditava que as ciências tinham uma relação com a natureza humana (moral e política) carregava consigo uma potência significativa de variação social³⁹⁴.

Collingwood acentua que mesmo Kant acreditava que poria fim ou resolveria todos os problemas da metafísica, ainda que com sua cautela visual. Essa explanação que Collingwood mobilizou, aponta para insuficiência da ciência da natureza humana de conseguir resolver o problema de entender o que é o entendimento e de dar assim ao espírito humano conhecimento de si mesmo³⁹⁵.

John Grote, filósofo moral inglês sustenta que a filosofia do espírito humano é como um beco do qual o pensamento tenha que escapar³⁹⁶. Nesse tocante, Collingwood deixa claro sua posição ao afirmar que alguns poderiam culpar o princípio de que o espírito não pode conhecer a si mesmo, ou que não era suficientemente científica, mas ao fim e ao cabo, ele advoga pela explicação que diz: “a ciência da natureza humana sucumbiu porque o seu método foi deformado pela analogia com as ciências da natureza”³⁹⁷.

392 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.259.

393 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p. 259.

394 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p. 260.

395 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.260.

396 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.260.

397 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.260.

Collingwood salienta que nos séculos XVII e XVIII o domínio das ciências físicas representou uma determinação do modo de pensar e de fazer ciência em todas suas dimensões, inclusive humanas, que em outras palavras, ratificou “o eterno problema do autoconhecimento [que] assumisse a forma de problema da edificação duma ciência da natureza humana”³⁹⁸. Afinal, acreditava-se que o método das ciências da natureza também incluiria em sua abrangência as ciências da natureza humana, desde que omitisse a história, que para Descartes: “ainda que interessante e instrutiva, ainda que válida para assumir uma atitude prática na vida, não podia reivindicar a verdade, pois os acontecimentos descritos por ela nunca ocorreram exatamente tal como foram relatados”³⁹⁹.

Essa trajetória evocada por Collingwood culmina com desenvolvimento de parâmetros particulares a disciplina da História que embora institucionalizado no século XIX, já mobilizar protocolos analíticos dos chamados eruditos e antiquários como bem demonstrou Arnaldo Momigliano. Aliás a novidade que aparece em sincronia aos postulados científicos de três séculos reforça a ideia de que ela, a história, começava a tomar um fôlego particular e autônomo⁴⁰⁰.

Pretextado, Collingwood, que neste momento aparece outro equívoco que se aloja na vaidade de seus formuladores em proclamar que toda realidade é histórica⁴⁰¹. Essa afirmação seria um equívoco devido sua propensão em cair no mesmo erro cometido pelos materialistas do século XVII. A hipótese de Collingwood consiste na seguinte assertiva:

a ciência da natureza humana foi falsa tentativa de compreender o espírito, e que, enquanto a maneira correta de investigar a natureza consiste na utilização de métodos chamados científicos, a maneira correta de sondar o espírito consiste no emprego dos métodos da história⁴⁰².

Collingwood esclarece que a historiografia moderna em algum momento acreditava que seus métodos de interpretação crítica somente tinham lugar em fontes escritas narrativas, e no entanto, a singularidade em relação ao uso dessa metodologia se daria devido ao

398 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.261.

399 COLLINGWOOD, R.G. Descartes. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.81.

400 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.261.

401 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.262.

402 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.262.

alargamento do próprio conceito de fontes, tema caro a Collingwood que discutiremos mais adiante quando trouxermos o conceito de prova que ele endossa como o mais adequado ao alargamento do conceito de fontes.

Por enquanto nesse momento o que me interessa é seguir sua argumentação quanto a distinção entre transformação e história devido sua crítica a maneira como Samuel Alexander mobiliza o conceito de historicidade. Em nota de rodapé Collingwood esclareceu que

se parecer que estou em desacordo com a sua tese fundamental, isso não é devido ao fato de eu discordar da sua argumentação ou qualquer parte dela, mas apenas ao fato de eu dar à palavra historicidade um significado mais amplo. Para ele, dizer que o mundo é um mundo de eventos é dizer que o mundo e tudo quanto nele se encontra são históricos. Para mim, as duas coisas não são exatamente o mesmo⁴⁰³.

Seu argumento quanto ao conceito de historicidade é claro quando afirma que a natureza pressupõe fenômenos, repertórios imutáveis de tipos fixos, se quiser, cíclicos com exceção da ação do próprio homem como ator de ruptura nesse processo natural. Entretanto, ressalta que não há repertórios fixos nos problemas humanos. O ser humano é um espírito livre que transita pelas esferas da vida como centro de vontades, intenções, valorações e atos⁴⁰⁴. Para Collingwood, portanto, é um ser dialético, não redutível às influências externas ou à suposta independência ontológica:

Como um ser finito, o homem se torna consciente de si mesmo como pessoa apenas na medida em que se encontra em relação a outros dos quais simultaneamente se torna consciente de pessoas. E não há nenhum ponto em sua vida em que um homem tenha acabado de tomar consciência de si mesmo como pessoa. Essa consciência está constantemente sendo reforçada, desenvolvida, aplicada de novas maneiras. Em todas as ocasiões, deve-se fazer um apelo correto: ele deve encontrar outras pessoas que possa reconhecer como pessoas dessa nova maneira, ou ele não pode, como um ser finito, se assegurar que esta nova fase da personalidade está genuinamente possuída por ele⁴⁰⁵.

403 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.262.

404 VOLKMER, Sérgio Augusto Jardim. O Perceber do valor na ética material de Max Scheler. 2006. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. p.16.

405 COLLINGWOOD, R. G. The principles of art. Oxford University Press, 1958. p.317.

Para Collingwood a aparente dissolução entre processo natural e processo histórico é ilusório, devido sua redução da natureza à história. Tal como Aristóteles “afirmava que um dado homem não pode ser feliz num dado momento e que a posse da felicidade exige o tempo duma vida”⁴⁰⁶ também Collingwood asseverava que “não existiria assim uma coisa como natureza, num dado momento”⁴⁰⁷. Essa concepção da natureza como essência, unidade atemporal não condiz ou não seria mais moderno no sentido de que o pensamento moderno coloca em perspectiva a própria concepção de natureza como levada a sério seu caráter temporal. Se história não é o mesmo que transformação tão pouco é “oportunidade”, ou seja, evolução.

A distinção entre natureza e história, não carrega uma condição mesma de diferença se não pelas suas particularidades imediatas sobre o que vem a ser o homem e o mundo natural. Em outras palavras são modos de experimentação, organização e pensamento do que podemos chamar de simultaneidade do não simultâneo⁴⁰⁸, i.e. o processo que se deu enredado em descontinuidades, ou pressupõe a tensa coexistência das experiências.

Collingwood mostra que a essa questão o desafio é apontar a concepção moderna de natureza como válida para historiadores que atribuem a história a investigação dos atos do homem puramente, daquilo que evidencia seu pensamento e sua atração efetiva, sobretudo suas marcações representadas em forma escrita, documental e arqueológica. Para esses historiadores puristas, os processos naturais não são passíveis de tal exegese⁴⁰⁹.

Essa limitação, segundo Collingwood advém da história não tomar como familiar a filosofia, de modo a se ocupar exclusivamente do fragmentário, não se perguntando sobre aquilo que lhe é inerente, o sentido. De modo a limitar sua técnica a pura aplicação resolutiva e pouco reflexiva e mesmo intuitiva⁴¹⁰. A própria maneira como esse tipo de historiador trata os acontecimentos, ou a noção de acontecimento, é limitado a um tempo sem reverberação

406 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.264-265.

407 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.265.

408 KOSELLECK, Reinhart; GUMBRECHT, Hans Ulrich; RODRIGUES, Tamara de Oliveira (org.). Uma latente filosofia do tempo. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

409 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.265.

410 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.266.

efetiva, aponta uma preocupação, arrisco a dizer, canônica de narrar aquilo que realmente aconteceu ainda alinhada ao paradigma rankeano.

Collingwood distinguiu, no entanto, as considerações exteriores e interiores do acontecimento histórico, apontando para nós a condição mesma do acontecimento: exterior como corpo em movimento e interior conforme aquilo que nele só poderia ser conhecido em termos de pensamento⁴¹¹, e ainda, o acontecimento interno pode ser ampliado sob o esteio que foi necessário para produzir uma ação específica. Essa consideração pode acomodar, também, a compreensão de que o acontecimento como um efeito de superfície, um incorporal, uma “quase-causa”⁴¹², é alguma coisa que acontece e que, por sua vez, não se reduz nem às coisas nem às proposições, pode ser apreendido no imediato mesmo em que aparece, à vista disso, nada está dado previamente como se fosse uma profecia, pelo contrário, todas as possibilidades são indeterminadas e seu processo de efetuação, como num lance de materiais cognoscíveis, abrem continuamente novas possibilidades de configurações⁴¹³.

Dessa forma ele alerta que o historiador não deveria escolher entre esses elementos, que não podem ser dissociados, afinal, segundo suas considerações, o objeto de investigação não é o meio evento nas ações, mas uma ação⁴¹⁴. Embora possa começar pelo exterior de modo algum poderia se encerrar aí, tratando apenas da fisionomia do que é imediatamente observado, dado comprometido com a descrição, “tem de recordar-se sempre de que o acontecimento foi uma ação”⁴¹⁵.

Diferente do acontecimento histórico que é uma ação por excelência. Collingwood mostra que no acontecimento da natureza a distinção interna e externa não é necessária, a medida que os dados são imediatos e que a empresa do cientista não exige a escavação de pensamentos de outrem⁴¹⁶. O cientista da natureza possui portanto, parâmetros que permitem a formulação de leis gerais da natureza, enquanto que os eventos históricos nunca são meros fenômenos, nunca são meros espetáculos para contemplação.

411 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.266.

412 DELEUZE, G. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 2000. p.97.

413 DELEUZE, G. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 2000. p.151.

414 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.266.

415 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.266.

416 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.267.

As cidades-estados gregas são tomadas por Collingwood como exemplo de uma apresentação ideal diferente de um ideal político. No primeiro esse modelo de estado é tomado como fixo e passível de verificação em outros territórios, no segundo ele aparece como um modelo transitório⁴¹⁷, em virtude disso, o caráter transitório das formas específicas foi considerado como uma particularidade da vida humana⁴¹⁸, mais precisamente: “Quando Hegel dizia que a natureza não tem história, entendia por tal o seguinte: enquanto as formas específicas de organização humana se modificam à medida que o tempo passa, o mesmo não acontece com as formas de organização natural”⁴¹⁹.

Collingwood afirma, nesse ínterim, que o objeto do historiador não pressupõe a mera descoberta de acontecimentos e seus dados compositivos, mas o pensamento que o atravessa, que o constitui, que nos é dado a compreender como fenômeno humano em sua totalidade fática e cognitiva. O próprio conceito de causa natural pode ser deslocado se não tratado com a especificidade que é inerente ao conhecimento histórico, de modo que acontecimento interno pode ser ampliado sob o argumento, do que foram necessários para produzir essa ação específica⁴²⁰. Em outros termos, seria possível sua constituição apenas em diálogo com a rede epistemológica do historiador, que nos permite apostar na questão da atualização como garantidor da historicidade do texto (das fontes)⁴²¹, como uma condição de diálogo entre o historiador, o leitor e suas fontes.

Ele reafirma que esses não são processos de meros eventos mais processos de ações, de movimentos de corpos e mentes que se articulam e constituem processos mentais⁴²². Chegamos ao argumento central de Collingwood. Ao tomar a história como história do pensamento ele pressupõe que o historiador collingwoodiano ou da história científica, procura descobrir o pensamento, repensando-os na sua mente; mas o que isso significa em termos de reconstituição do passado como forma de transitoriedade entre o que foi pensado como ação e o que é recuperado como pensamento?

417 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.263.

418 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.263-264.

419 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.264

420 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.268.

421 JAUSS, Hans Robert. A história da literatura como provocação à teoria literária. São Paulo: Ática, 1994.

422 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.268.

Collingwood explica da seguinte maneira, o historiador filósofo ao ler Platão pensa enquanto se expressa em palavras e dessa forma leva em consideração a forma e o conteúdo para que possa de alguma maneira exprimir o sentido interno e externo de seu pensamento. O desafio, em suma, é experimentar o processo mental particular desse sujeito especulativo, ao passo que seja possível fazê-lo “pensando-o para si mesmo”⁴²³. Isso exige uma compreensão profunda das palavras, arrisco a dizer em nível de discursividade e retoricidade do manejo da linguagem. Um ato de conjecturar para si, a situação da qual emerge as ações em seus processos mentais. Disse Collingwood: “A história do pensamento, e portanto de toda história, é a reconstituição, na mente do historiador, do pensamento passado”⁴²⁴.

Isso acarreta um processo ativo de insubordinação ao pensamento do outro. Em outras palavras é uma relação de profunda tensão entre processos mentais ativos; resumidamente, “o pensamento que reconstitui os pensamentos passados critica-os, ao reconstituí-los”⁴²⁵. Pensamento e desejo se confundem nesse ponto como uma aposta que coloca lado a lado o caráter cognitivo e o caráter volitivo das emoções que o engendram como possibilidade de manifestação dos fenômenos que comportam as ideias, as ações e as meta emoções. Nesse sentido a limitação de Collingwood está em acreditar que de tudo que pode ser assunto e tema da história os hábitos, os impulsos e os apetites seriam excluídos, sendo que ele mesmo coloca em discussão a endogenia de temas restritos a política e a moral na história.

Dessa forma, as relações que estabelecemos em conjunto que nos permitem compreender, interpretar e agir no mundo, bem como as condições de atuação estariam constantemente, também, tensionadas pela conjuntura histórica em que os sujeitos estão imersos. É preciso interrogar as normas sociais como produtoras de repressão e de limitações para vislumbrarmos a interpelação das emoções que não estariam delimitadas a uma condição de passividade, mas motora e produtora de ação, de mobilização e de mudança; diríamos mais enfaticamente como promotoras do autoconhecimento.

Ele certamente se assustaria com trabalhos importantes hoje como a história da loucura, do livro, do medo, da sexualidade etc. Embora ele não tenha atinado para isso, esses apetites naturais também são hábitos sociais. Em sua ânsia por fazer uma crítica eficiente ao

423 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.268.

424 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.268.

425 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.269.

demarcar a limitação da história como paradigma subordinado pelas ciências naturais, deixa escapar o próprio homem em suas convulsões sociais e culturais.

Para Collingwood a mudança no interior do paradigma processual para o paradigma evolutivo foi um ganho extraordinário para as ciências, mas não para a compreensão dos processos históricos. Segundo suas assertivas as tentativas de tomar as ciências da natureza como parâmetro para ciência da natureza humana, tornou-se fruto de um conjunto de práticas confusas que não sabiam ser paradigma ou religião, em suma a equação proposta por essas matrizes nomológicas, carregavam modelos de verdade e de repetição, leis reguladoras, uma epitome do fazer historiográfico positivista.

Collingwood argumenta ainda que se os processos naturais e históricos se encontrassem em harmonia, seria em uma dimensão puramente metafísica – Deus ou inteligência, finitos, angelicais ou demoníacos – que ele considerava voos da fantasia metafísica⁴²⁶. A proposição de Collingwood tem como fundamental que a história não é uma “narração dos acontecimentos sucessivos ou relato de transformações”⁴²⁷. Ele deixa claro que, “só lhe dizem respeito [aos historiadores] os eventos que são expressão externa de pensamentos, e só na medida em que eles exprimem pensamento”⁴²⁸.

A prescrição de que o historiador deve pensar o pensamento para si e por si carrega uma dupla conciliação do fazer historiográfico que nos leva a incorrer sobre a condição mesma de organização, seleção e produção do pensamento que engendra as questões que o historiador poderia mobilizar como forma de acessar as ações do pensamento em performance. Por tanto, a história como conhecimento do espírito, teria a possibilidade de penetrar no conjunto de escolhas que se faziam apresentar para o sujeito em uma conjuntura específica, isto é, pensar por si e para si a história seria se comprometer em recuperar as perguntas que possibilitaram determinadas ações em seu conjunto de condições possíveis de realização⁴²⁹.

Para Collingwood é patente que o passado só pode ser pensado a partir do presente, adotando, sobretudo, o axioma de Benedetto Croce de que, toda história é história

426 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.270.

427 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.271.

428 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.271.

429 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.271.

contemporânea⁴³⁰. Na formulação de Collingwood a reconstituição do pensamento ativo do passado se daria nessa relação de compreender o que o objeto é, sem ter como uma finalidade objetivista, mas que seja “algo fora do espírito que o conhece”⁴³¹, portanto “uma ação do pensamento”⁴³². Collingwood assegura, como já dissemos, que o historiador só poderia responder sobre o passado tomando como ponto de partida as perguntas de seu presente.

Em todo caso chegamos ao que queremos salientar como uma história científica, postulado por Collingwood, como a forma da história que tem o privilégio de concatenar aspectos particulares da ciência histórica, sem que tenha como condição última os parâmetros da ciência da natureza. Para ele, toda história é história do pensamento e, por conseguinte, do pensamento de si e dos outros.

É justamente essa dupla condição objetiva e subjetiva que possibilita a reconstituição no espírito e o fato de conhecê-los “mostra-lhe o que seu espírito é capaz”⁴³³, pois tudo que podemos conhecer é o pensamento e sua realização em ações que chamamos evento. Collingwood afirma que quando em alguns momentos históricos percebem sua limitação no espírito, fazem afirmações equivocadas ancorados nessa limitação, *exempli gratia*, chamar o período medieval de época de trevas. Essa designação não nos fala do que pode ter engendrado a constatação, não que é limitação é intangível. Por outro lado nos diz muito a respeito das pessoas que a usam⁴³⁴.

O fato é que essa limitação nos permite avançar em considerações que autorizam uma espécie de acordo que lança fora algumas formas de ética da responsabilidade que será central para própria discussão de pessoa, sujeito e política do último Collingwood. Não atoa ele afirma: “é o próprio historiador que comparece no tribunal, revelando aí o seu espírito, na sua força e na sua fraqueza, nas virtudes e nos seus vícios”⁴³⁵. Ao comparecer no tribunal, o historiador não é apenas especialista, é também testemunha. O que acarreta não ser necessário

430 CROCE, Benedetto. História como história da liberdade. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

431 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.272.

432 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.272.

433 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.272.

434 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.272.

435 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.272.

que o historiador seja fraturado, mas que possa ser também sujeito e pessoa de sua investigação.

Collingwood, exemplifica, dizendo que o que pensava há dez anos não é permanente, a variação das ideias que pensa por si mesmo está ligada a sua condição existencial. A medida em que está no mundo dos fenômenos está sujeito a mudanças que tem uma certa variação temporal que podem ter múltiplas durações, ou seja, “o único modo de eu conhecer o meu próprio espírito é através dum ou outro ato mental, considerando depois o que representa esse ato”⁴³⁶. Os atos mentais nos permitem reconhecer como sujeitos históricos impressões em mim e nos outros. Em outras palavras, “se desejo saber se sou um homem tão bom como espero, ou tão mau como receio, devo examinar as ações que pratiquei e compreender o que elas foram realmente; ou então, devo continuar, praticando novas ações e examinando-as”⁴³⁷. Todo esse percurso Collingwood toma como argumento para afirmar que,

o espírito não só exprime como também usufrui ou possui a sua natureza, quer como espírito em geral, que como esta ou aquela espécie particular de espírito com estas ou aquelas disposições e faculdades particulares, pensando e atuando, praticando ações individuais que exprimem pensamentos individuais⁴³⁸.

Entenda-se, portando como partes fundamentais da expressão do espírito humano seu desdobramento como conhecimento histórico (aquilo que o espírito fez) e como conhecimento científico (aquilo que o espírito é). Em outras palavras é no corpo desse espírito que as articulações possíveis entre sujeito e objeto se emendam como possibilidade de fazer relacionar uma dimensão do espírito humano e a ciência da natureza humana. Collingwood é bastante assertivo quando sobre essa dimensão, diz: “um fato científico é uma ordem de fatos históricos; e ninguém pode compreender aquilo que um fato científico é sem saber bastante sobre a teoria da história que permita compreender aquilo que é um fato histórico”⁴³⁹.

Acordando que a história não é o único meio de conhecer o espírito, sem o qual também não é possível conhecer sua totalidade, Collingwood afirma: “o espírito é aquilo que

436 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.273.

437 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.273.

438 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.273.

439 COLLINGWOOD, R.G. A história Científica. Inglaterra. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.194.

se faz, confiando à história o estudo daquilo que fez, das suas ações particulares e reservando para ciência do intelecto o estudo daquilo que é⁴⁴⁰, ou seja, para que seja possível estudar o espírito é preciso identificar seus movimentos, como se fossem uma estrutura que não permite que suas engrenagens fiquem em repouso, se assim o for se torna possível seu estudo, pois o pensamento em repouso nos incapacitaria de analisá-los.

É certo que uma estrutura em repouso não perde sua condição de funcionamento, no entanto, não fica disponível para observação e análise. Collingwood se preocupa em mostrar que se determinados atos dos indivíduos não ganham vida, movimento, seu desenvolvimento não é passível de reconstituição. Vale pensar que estruturas mentais sejam elas de longa ou curta duração exigem alguma forma de movimento, de volição, de processamento das atividades humanas ou naturais, essa última suscetível a observação em repouso embora esteja em movimento; já que, “qualquer estudo do espírito é um estudo das suas ações”⁴⁴¹.

A estrutura é um modo de pensamento, a medida em que encontra um agente estruturante que a torne transparente, com efeito “o espírito não tem nenhuma função; não tem nenhum valor, para si ou para qualquer outra coisa – exceto para ser um intelecto – executar os atos que fazem dele um intelecto”⁴⁴². É preciso distinguir, dessa forma, os estudos da natureza em seus dados obtidos pela percepção (meios singulares), uma vez que a “percepção não é o mesmo que compreensão”⁴⁴³.

A percepção carrega uma ambiguidade que corresponderia àquilo que é, a realidade em sua crueza, ao mesmo tempo em que produz o engano, gerando problemas para linguagem. René Descartes, John Locke, Berkeley, David Hume e Immanuel Kant, filósofos que Collingwood conhece bem, concordam, mantidas suas devidas proporções e especificidades, que o mundo que vemos não é o mundo real, mas apenas uma representação gerada pela mente.

Collingwood deixa claro que os atos particulares dispensam generalizações, para ele, há disposições efetivas do fato como elemento particular de um evento que ratifica sua semelhança em outros espaços não acrescentes de qualquer ingrediente de compreensão.

440 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.275.

441 COLLINGWOOD, R.G. A história Científica. Inglaterra. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.175.

442 COLLINGWOOD, R.G. A história Científica. Inglaterra. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.176.

443 COLLINGWOOD, R.G. A história Científica. Inglaterra. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.276.

Agora se o fato particular não se dá a compreensão por si mesmo, o cotejamento de suas aparições tem então algum valor, nisso Collingwood assinala que,

uma ciência que generaliza a partir de fatos históricos encontra-se numa posição muito diferente. Nela, os fatos – para servirem de dados – tem de ser, em primeiro lugar, conhecidos historicamente: ora o conhecimento histórico não é perceptível, é ato de discernir o pensamento que constitui o âmago do vento⁴⁴⁴.

O cuidado que Collingwood toma nesse argumento é não permitir com que o valor da hipótese (tácita ou não) de um dado, ou fenômeno da consciência sejam apenas conhecidos como “fluxo imediato da vida subjetiva ou como um mundo de coisas exteriores à vida subjetiva da nossa mente”⁴⁴⁵, próprio dos argumentos de F. H. Bradley. Collingwood alerta que “pensar que pode ser meramente percebido é considerá-los não como espírito mas como natureza”⁴⁴⁶. Ele nos mostra que qualquer estrutura de repetição é possível no percurso da história, devido a própria condição de organização de determinado regime ou sociedade, mas não configura uma invariabilidade; Reinhart Koselleck haveria de concordar com esse argumento, ao mostrar que essas estruturas de repetição permitiriam uma inscrição, transcrição e reinscrição nas variabilidades temporais da experiência humana⁴⁴⁷. Em outras palavras, “uma ordem social é um fato histórico, estando sujeita a transformações inevitáveis, rápidas ou lentas”⁴⁴⁸. A sua crítica ao positivismo está justamente na consideração dessas estruturas de repetição estabelecerem uniformidades, garantias de reprodução e leis, sustentadas em qualquer momento e espécie de organização humana mas, sobretudo, por subjugar o espírito a ciência da natureza⁴⁴⁹.

O passado, num processo natural é um passado superado e morto, mais precisamente os processos históricos de pensamento não podem ser considerados em uma chave evolutiva,

444 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.276.

445 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.183.

446 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.277.

447 KOSELLECK, Reinhart. Estruturas de repetição na linguagem e na história. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich; RODRIGUES, Tamara de Oliveira (org.). Uma latente filosofia do tempo. São Paulo: Editora Unesp, 2021. p.55.

448 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.277-278.

449 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.278.

para que não caiam na “douta ilusão de reviver a vida dos mortos”⁴⁵⁰. Para Collingwood a confusão estabelecida está em não distinguir quando a vida deixa de ser vida e passa ser história. Diz ele:

Uma vez que o passado histórico, ao contrário do passado natural, é um passado vivo, conservado vivo por ações do próprio pensamento histórica, a transformação histórica dum modo de pensar num outro não é a morte do primeiro, mas a sua sobrevivência, integrado num novo contexto que implica o desenvolvimento e a crítica das suas ideias⁴⁵¹.

Collingwood, ainda insiste,

A falácia comum a estas concepções é a confusão entre um processo natural, em que o passado morre, ao ser substituído pelo presente, e um processo histórico, em que o passado, na medida em que é historicamente conhecido, sobrevive no presente⁴⁵².

O processo histórico não representa os acontecimentos puros como uma descrição de fatos particulares. Encara a vida em movimento, como algo a ser recriado de uma compreensão que decorre de um intento para sua reconstituição e para sua reelaboração. O historiador tendo em vista que é herdeiro desse espólio desguarnece seu objeto de estudo em uma medida não restritiva das particularidades a serem afiançadas no processo natural, levando em conta todos os pequenos enlacs que cercam a vida. Não são bem os fatos em si, mas as ações mentais manifestas no mundo. Cada fato não é a sequência ou sucessão, do que já ocorreu, mas transborda, deixa de ser equilibrado, com as mudanças qualitativas em um momento de transição onde as transformações acontecem rapidamente mudando seu caráter puramente expositivo, ou seja,

O processo histórico é um processo em que o homem cria, para si, esta ou aquela espécie de natureza humana, recriando no seu próprio pensamento o passado de que é herdeiro. Esta herança não é transmitida através de qualquer processo natural. Para ser obtida, tem de ser apreendida pelo

450 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.279.

451 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.280.

452 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.280.

espírito que obtém, sendo o conhecimento histórico o caminho, pelo qual a obtemos⁴⁵³.

O processo histórico e o pensamento histórico são distintos embora inseparáveis, em síntese “a história não pressupõe o espírito; é a vida do próprio espírito, que só é na medida em que simultaneamente, vive no processo histórico e se conhece a si mesmo, ao viver assim”⁴⁵⁴.

Collingwood argumenta que desde que os latinos traduziram conhecimento por *scientia*, tudo que a circunscreve ficou envolto de um espectro de autoridade e, portanto, todo conhecimento sobre o mundo deveria pressupor a sua lógica de organização e pensamento, que demandaria da história essa pressão de se aproximar de seus parâmetros de invenção, observação e verdade. Isso acontece em um contexto de discussão entre os neohegelianos, orientados por Wilhelm Windelband e os neokantianos encabeçados pelo Willhelm Dilthey, o primeiro “sustentava que o conhecimento histórico se distinguia do conhecimento científico, não pelos objetos que tomava para estudo, mas por seu escopo ou finalidade”⁴⁵⁵, conhecimento história nesse sentido era “idiográfico”; o segundo por sua vez, “afirmava que a história pertencia às *Geisteswissenschaften*, ou “ciências do espírito”, enquanto disciplinas como física e a biologia pertenciam às *Naturwissenschaften*, ou “ciência da natureza”⁴⁵⁶. Desse modo resgatando a afirmativa de John Bury, Collingwood concorda que “A história é uma ciência, nem mais, nem menos”⁴⁵⁷, no entanto, se não pode ser menos, de certo deve ser mais, sobretudo, se entendermos que a própria ciência convoca o espírito de descoberta de superação pela insistência em conhecer o todo do espírito humano, então:

O pensamento não é, o pressuposto dum processo histórico que, em contrapartida, é o pressuposto do conhecimento histórico. Só no processo histórico – o processo dos pensamentos – é que o pensamento existe

453 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.281.

454 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.281.

455WHITE, Hayden: Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX (tradução de José Laurênio de Melo), São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995. p.389.

456WHITE, Hayden: Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX (tradução de José Laurênio de Melo), São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995. p.389.

457 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.307.

efetivamente; e só é processo na medida em que este processo é conhecido como processo de pensamentos⁴⁵⁸.

Collingwood nos mostra que há uma dessemelhança quanto a ciência que tem como matriz a mera observação que não pode ser reproduzida, embora possa ser simulada, e a quimera que se organiza entorno da observação e da reprodução material das substâncias. Com relação a história, isso aparece como um impasse que embora não reproduza materiais concretos e não possa observar seus dados na sua imediatas, eventualmente reconstitui em sua mente e observa sua elaboração como ação do pensamento⁴⁵⁹.

Nota-se que ao não coletar os dados de sua pesquisa em loco, tal qual fazem os cientistas da natureza, o historiador dispõe de uma relação científica irregular, descontínua com os dados à disposição pela ação humana. Despretensioso, mas assertivo Collingwood reitera que “as ciências de observação e experimentação estão organizadas de um modo e a história de outro”⁴⁶⁰.

Os historiadores não pretendem aplicar tratamento objetivo de observação e experimentação a fenômenos passíveis de repetição da mesma espécie, “a exatidão com que o historiador conhece o lugar e o tempo é variável; mas sabe sempre que houve um lugar e uma data e, dentro de certos limites, sabe sempre o que representavam”⁴⁶¹. Na pesquisa histórica o foco é de outra natureza, não está interessada em saber o que está na superfície do que já é conhecido, mas verticalizar de tal maneira que possa conhecer os diversos eventos presentes no interior de um acontecimento, em outras palavras, está preocupada em conhecer o múltiplo, não o uníssono, a totalidade, não mera unidade. Um ponto de partida em diversas estações.

Para Collingwood “na história nenhuma realização é final”⁴⁶². Ela é o lugar do tempo variável. É certo que as referências espaciais são fundamentais como possibilidade de datações, no entanto, é preciso salientar que são referenciais da vida em movimento e não

458 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.282.

459 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.308.

460 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.309.

461 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.309.

462 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.305.

podem ser tratadas como autoridade de conclusão, nela é preciso mobilizar outros elementos das formações discursivas para dar conta de uma parcela das questões humanas. Cabe salientar que para história o que importa em sua dimensão inventiva é a descoberta, não como revelação, mas enquanto reconhecimento⁴⁶³. Se podemos ter certeza de alguma coisa em termos de organização e coleção na história é a sucessão de fatos dispostos em narrativa, que não implica linearidade mais uma disposição que ajusta os dados coletados a uma forma que os faça inteligíveis:

Não há um tipo especial de processo – processo histórico – e, depois, uma forma especial de conhecer isto – o pensamento histórico. O processo histórico é também um processo mental, só existindo na medida em que os espíritos que dele fazem parte se conhecem a si mesmos, como parte dele⁴⁶⁴.

Dito isso é preciso para Collingwood considerar a história como inferência, isto é, como uma operação intelectual que exige comprovação, averiguação e ilação, “expondo a si próprio, em primeiro lugar, e depois a qualquer outra pessoa os fundamentos em que se baseou”⁴⁶⁵. Para Collingwood o historiador deve ser capaz e ter disposição para reconstituir para si, os pensamentos, antes que possa expor o modo como alcançou determinados pressupostos cognoscível⁴⁶⁶. Todo conhecimento precisa, segundo suas argumentações, expor os fundamentos em que se baseia, pois é uma característica universal da ciência, se um campo deseja ser reconhecido como ciência precisa mobilizar instrumentos comprobatórios e não apenas como artifícios de convencimento. É preciso que a materialidade do argumento seja apresentada como prova.

Collingwood define duas formas de provas: potencial e real, a primeira “é constituída por todas as afirmações existentes a tal respeito”, sendo a segunda “a parte destas afirmações que decidimos aceitar”⁴⁶⁷. Ao se deparar com as provas o historiador científico tem no seu horizonte a inevitabilidade de formular perguntas. É intrigante que embora essas perguntas

463 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.310.

464 COLLINGWOOD, R.G. Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.282.

465 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.310.

466 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.310-311.

467 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.340.

tenham o potencial de respostas em seu interior, não é nelas que o historiador científico se ancora para produzir alguma verdade sobre os fatos, Collingwood junto ao axioma de Lord Acton de que “estudemos o problema, não os períodos”, reconhece que é preciso ter “plumagem necessária para grandes voos”⁴⁶⁸.

Collingwood, por um lado, não considera a memória como história pois se alguém pode dizer: lembro ter feito algo, mas sem comprometimento com a verdade dos fatos, partindo apenas de uma afirmação nebulosa que não pode produzir conhecimento ou comprovação, não tem uma relação efetiva e de autenticidade com a responsabilidade produzir conhecimento histórico, em vista disso, ele ressalta que:

É por este motivo que o conhecimento histórico não é luxo ou mera diversão dum espírito livre de ocupações mais imperiosas, mas um dever fundamental, cujo cumprimento é essencial à manutenção não só de qualquer forma ou tipo particular de razão como também da própria razão⁴⁶⁹.

Por outro lado se acompanhada de uma lembrança apresenta-se uma carta, por exemplo, temos uma propriedade axiomática como *alethéia* – o não oculto, o não dissimulado – há uma ação que pode aduzir mais de uma prova, isso é falar historicamente. Desse ponto de vista “a história seria um instrumento de autorreflexão que permite às pessoas e aos grupos construir identidade e se colocar autonomamente diante dos problemas de orientação temporal (im)postos pelo cotidiano”⁴⁷⁰.

Collingwood nos mostra que há diferentes espécies de inferências, diz ele: “a maneira como o conhecimento se relaciona com os fundamentos em que se baseia não é, efetivamente, uma só, comum a todos tipos de conhecimento”⁴⁷¹, acusando que, o paradigma das ciências da natureza se tornava hegemônico dispondo para demais especialidades do espírito humano duas espécies de inferências: as realizações matemáticas e a revolta contra o princípio da demonstração de Aristóteles, se quiser “dedutiva” e “indutiva”.

468 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.338

469 COLLINGWOOD, R.G. Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.275.p.282.

470 Cardoso apud BAROM, Wilian Carlos Cipriani. A teoria da história de Jörn Rüsen no Brasil e seus principais comentadores. *Revista História Hoje*, vol. 4, nº 8, 2015. Disponível em: <<https://rhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/200/147>>. Acesso em: 02/06/2018. pp.228.

471 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.312.

Apenas no século XIX “é que o pensamento histórico atingiu um estágio de desenvolvimento comparável com o que as ciências da natureza alcançaram, nos princípios do século XVII”⁴⁷². Collingwood se refere a autonomização da história, como ciência passível de dizer sobre o mundo e suas motilidades, mas também de uma reflexão crítica que reconhece seu funcionamento primordial no não continuísmo, que identifique em Nietzsche, Croce e Burckhardt⁴⁷³.

Considerando o seu desenvolvimento, a própria disposição científica se encontra em um empasse, um (des)acordo entre ciências exatas (gregas) e ciências de observação e experimentação (século XVII), é certo que em ambas há uma porção de pensamento que resgata o ponto de partida como *premissa* e o ponto final como *conclusão*, nos dois casos, as premissas provam a conclusão. No entanto, nas ciências exatas a conclusão é logicamente obrigatória, nas ciências de experimentação e observação significa justificação, isto é, abre-se a possibilidade para permitir aceitar a prova como validade, embora não compulsoriamente⁴⁷⁴.

A reprimenda de Collingwood quanto ao testemunho se dá caso não haja um cuidado analítico sério que ele seja considerado um dado sobre o passado por si só. Nesse caso o testemunho é pura exposição de uma lembrança que ele não considera história, exigindo que seja reprovado pelas provas. É evidente que há nessa crítica uma ressalva quanto a tradição grego-romana em que o testemunho é fundamental para salvaguarda da memória.

É o que ele denominou de “história cola e tesoura”, que consiste em “o historiador cortar e incorporar, traduzir, remodela esse algo de relevante, dando-lhe um estilo adequado e incluindo-o na sua própria história interveniente nos acontecimentos referidos”⁴⁷⁵, ele endossa alertando de que se tratava de “uma história construída com base na extração e combinação dos testemunhos de diversas fontes, mas que não é realmente história”⁴⁷⁶. Essas considerações de Collingwood quanto ao que ele chamou de “história cola e tesoura” tem como seus principais predecessores Heródoto, Tucídides, Tito Lívio, Tácito etc, em contraponto a história científica que vimos discutindo no decorrer desse texto. A “história cola e tesoura”

472 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.312.

473 WHITE, Hayden: Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX (tradução de José Laurênio de Melo), São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

474 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.314.

475 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.316.

476 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.316.

tem um agravante capital, pois ela escolhe, autentica e se necessário remodela os fatos e relatos nas fontes para que sua narrativa não se contradiga, é portanto, arbitrária, a sua seleção de informações pressupõe uma vontade de compor uma história sem percalços, sem obstáculos, sem sentidos múltiplos⁴⁷⁷.

Ao fazer “história cola e tesoura” o historiador, para Collingwood, reúne testemunhos orais e escritos. Que se realizavam em um produto parte literário e parte retórico. Sendo entendida como uma prova/tese filosófica, política ou teológica. Para Collingwood somente no século XVIII com a reforma pós-medieval das ciências da natureza que a história reorganizou sua casa, rompendo com a hegemonia do discurso de autoridade que tornava um especialista o detrator da verdade sobre determinado assunto. Assim devia-se ouvi-lo, mas com cautela e com avaliação crítica sobre o seu discurso, pois, “os teóricos da historiografia geralmente concordam em que todas as narrativas históricas contêm um elemento de interpretação irreduzível e inexpugnável. O historiador deve interpretar a sua matéria a fim de construir o padrão que irá produzir as imagens em que deve refletir-se a forma do processo histórico”⁴⁷⁸.

Collingwood afirma que toda pesquisa histórica exige uma revisão bibliográfica sobre o tema que se pretende pesquisa para que o exercício de reflexão seja parte de um constructo maior de contribuição do objeto e não uma constante repetição ou diálogo de surdos. É preciso acentuar que esse processo de coleta de informações é fundamental para resgatar vozes que se perdem no tempo devido as novas pesquisas que se ancoram em pesquisas atualizadas sem atualização.

Nessa esteira Collingwood identifica, entre problema decorrente do que foi dito acima relativa a “fonte autorizada”, aquela em que seria possível resgatar o acontecimento em si, os fatos como se deram sem o qual seja passível de dúvida ou verificação, afinal é nela que a verdade se ancora, é possível expor as ações institucionalizadas que compõe a chamada história oficial. Para Collingwood essa reforma pós-medieval da história teria suas raízes no século XVIII com a criação da história crítica e sua metodologia de crítica interna e externa das fontes.

As fontes desse modo são colocadas sob judice, segundo ele, aclamada no século XIX como apoteose da consciência histórica que estaria na sua condição de auxiliar a “história cola

477 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.316.

478 WHITE, Hayden. A interpretação na história (1972-1973). In: Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2 ed. São Paulo, Editora da USP, 2014. p.65.

e tesoura” no processo de seleção e incorporação de afirmativas, seja para dar validação a narrativa, seja para delimitar o escopo de suas fontes, no entanto, o que fica é percebido nessa negociação é sua subjetividade que não poderia sobrepor a ciência do espírito, mas deveria ser constituinte dela, não superior a ela.

A história não deve contradizer suas fontes sob o perigo de invalidá-las, por outro lado se assim o faz denota uma passividade quanto ao próprio exercício heurístico exigido ao contato com essas espécies de realidade fragmentada⁴⁷⁹. Questionar as fontes é a maneira que o historiador tem de dialogar com intento de subtrair dela informações que permita alguma reconstituição não definitiva. Creditar as fontes seu lugar no passado sem que com isso as limite a pura certeza do fato como se deu no mundo imediato, tem levado muitos historiadores a repensar a constituição mesma do fazer historiográfico⁴⁸⁰.

É evidente, no entanto, que atos não são dados como uma escolha em que se possa abrir mão sem consequências epistemológicas sérias e cair em uma ingenuidade acerca dos fatos e de sentidos intrínsecos⁴⁸¹. Ao interrogar as suas fontes, no lugar de creditar absoluta verdade é preciso pressioná-las para que os fatos não sejam apenas verificados, mas expostos a público e assim dados a avaliação em seus fantasmas, mistérios e indizíveis colocados à prova pela sua própria indiscrição.

Em outras palavras, suas escolhas impõe as fontes a sua vontade, que por sua vez tensionam para que respondam a perguntas determinadas com trânsito de sentido e acontecimento, evidenciando a autonomia de pensamento, como também, o uso das fontes como prova ou validação de um pensamento e não uma verdade⁴⁸².

A imagem que o historiador constrói a partir das fontes se expressam pelas suas escolhas expositivas, i.e., pela maneira como o traçado do pincel se defronta com a tela, nesse ato o que sobressai não é a realidade imediata sensível, mas a autonomia fruto desse pincelar o mundo. A verdade histórica não teria como potência seu caráter de adequação se não quando a autonomia da histórica chega ao extremo de ser pura comprovação de uma hipótese pré-

479 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.291

480 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.291

481 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.292

482 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.293

estabelecida, onde a autoridade da história como fenômeno sensível sobrepuja suas fontes reforçando critérios particulares de verdade teológica⁴⁸³.

O princípio da experiência demonstra que é preciso um constante exercício de cotejamento entre o que a fonte diz e as possibilidades de efetuação da experiência no mundo, podendo ser aceita ou não, como acordo tácito. O que poderia ter acontecido não pode ser considerado como critério de história crítica.

Implica uma imaginação que no decorrer de um ponto a outro, havendo situações que são da dimensão da trivialidade da vida, que se não descreve um ato efetivo não é passível de refiguração. A simultaneidade da vida, nesse intervalo, requer a possessão do fantasma que em sua transparência não limita o mundo em quadros estruturadores senão que sua contiguidade é própria do tempo em movimento estruturante⁴⁸⁴.

A imaginação, portanto, é o elemento que alimenta o trabalho do historiador como essas substâncias que evitam o vazio ao preenchê-lo com formulações de resistência ao ambiente puramente descritivo que Collingwood chamou de imaginação *a priori* que acrescida a sua função história encontramos a imaginação pura ou livre (não arbitrária) e a imaginação perceptiva (completa e que consolida os dados da percepção), melhor dizendo:

A imaginação histórica difere destas, não por ser apriorística, mas por ter como tarefa especial imaginar o passado; não um objeto de possível percepção, uma vez que já não existe, mas um objeto suscetível de se tornar, através da imaginação histórica, um objeto do nosso pensamento⁴⁸⁵.

Collingwood preocupa-se em não cair no perigo de perder contato com a realidade, mostrando que a imaginação histórica ou a teia de construção imaginativa não é arbitrária mas está de pronto a tarefa de representar o que está no mundo, nos mostra que há uma provisoriedade da afirmação da pesquisa histórica quanto ao exame dos dados coletados, portanto, isso torna o historiador responsável pelo que diz como resultado de seu trabalho investigativo.

Há, por conseguinte, uma relação entre imaginação e crítica que para Collingwood parte do princípio do saber-fazer, e assim elaborar uma teorização, de onde afirma que a

483 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.293

484 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.297.

485 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.299

história dotada de “evidência e de autojustificação, sendo produto duma atividade autônoma e autorizada” deve seguir três regras fundamentais: a) “o seu quadro tem de estar situado no espaço e no tempo”; b) “toda história deve ser coerente em relação a si mesma”; c) “o quadro do historiador está relacionado especialmente com aquilo a que se chama prova”⁴⁸⁶.

Se todo mundo perceptível constitui uma prova, esse argumento endossa o olhar do historiador que não está no passado apenas mas no presente que também pode e deve ser objeto de suas reflexões, do ponto de vista collingwoodiano, não devem ser dissociados; sob essa orientação a perspectivização em decorrência do caráter histórico da vida, é uma mobilização da imaginação histórica para dar conta de uma parcela de questões humanas, que não podem excluir a ciência da natureza, mas incluí-la como complementariedade de uma teoria da história⁴⁸⁷.

Para Collingwood os historiadores do século XIX (Buckle, Freeman, Mckenzie) entendiam essa relação entre a “história cola e tesoura” e história crítica, sobretudo por entender que a metodologia de pesquisa histórica exigia um resultado que não fosse exposição parcial dos fatos, mas uma análise hermenêutica que resultasse em uma forma de conhecer o passado em sua dimensão cômica ou dramática como engendrada pelos românticos.

Para Collingwood é Giambattista Vico quem chama atenção para esse aspecto de compreender que o mais importante a propósito de reflexão “não é verificar se ela é verdadeira ou falsa, mas descobrir o que significa”⁴⁸⁸. Em outras palavras é abandonar a “história cola e tesoura” em favor da produção de sentido. Gosto bastante da consequência que Collingwood identifica como esse salto importante na historiografia que nos permite dizer: que ela abre, ao historiador, a possibilidade de chegar a conclusões pessoais. Hayden White é bastante assertivo nessa matéria, quando dizia:

(...) o registro histórico é ao mesmo tempo compacto demais e difuso demais. De um lado, sempre existem mais fatos registrados do que o historiador pode talvez incluir na sua representação narrativa de um dado segmento do processo histórico. E, assim, o historiador deve “interpretar” os

486 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.303.

487 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.305.

488 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.319.

seus dados, excluindo de seu relato certos fatos que sejam irrelevantes ao seu propósito narrativo⁴⁸⁹.

O tipo de argumentação nesse sentido pode ser positivo ou negativo, isto é, a escrita da história necessita de uma organização narrativa; seja como condição de composição, seja como uma forma de nos limites da linguagem encontrar as encruzilhadas e os vínculos necessários a enunciação. Em outras palavras “a inferência histórica nunca é compulsiva, é permissiva, ou então, como há quem diga às vezes, um tanto ambigualmente, nunca leva à certeza, apenas à probabilidade”⁴⁹⁰. Isso quer dizer que, no empenho de reconstruir “o que aconteceu” num dado período da história, o historiador deve inevitavelmente incluir em sua narrativa um relato de algum acontecimento ou conjunto de acontecimentos que carecem dos fatos que poderiam permitir uma explicação plausível de sua ocorrência.

E isto significa que o historiador precisa “interpretar” o seu material, preenchendo as lacunas das informações a partir de inferências ou de especulações. Uma narrativa histórica é, assim, forçosamente um misto de eventos explicados adequada e inadequadamente, um congêrie de fatos estabelecidos e inferidos, e ao mesmo tempo uma representação que é uma interpretação e uma interpretação que é tomada por uma explicação de todo o processo refletido na narrativa⁴⁹¹.

Collingwood, endossa esse argumento dizendo que “era lugar-comum, desde Bacon, dizer que as ciências da natureza começam por reunir fatos, passando depois à elaboração das teorias, isto é, à extrapolação destes modelos, constituindo uma teoria de história universal”⁴⁹². Ao que parece era preciso que a história fosse elevada a categoria de ciência para contornar esse problema de fonte e comprovação. Seria preciso que se espelhasse nas ciências naturais para alcançar sua cientificidade. Para ele, no entanto,

o estudante de método histórico dificilmente achará que tem interesse seguir tão estritamente as regras das provas, como acontece nos tribunais, porque o historiador não está obrigado a tomar qualquer decisão, dentro dum tempo estabelecido. Só lhe interessa que a sua decisão, quando a toma, seja certa –

489 WHITE, Hayden. A interpretação na história (1972-1973). In: Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2 ed. São Paulo, Editora da USP, 2014. p.65.

490 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.322.

491 WHITE, Hayden. A interpretação na história (1972-1973). In: Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2 ed. São Paulo, Editora da USP, 2014. p.65.

492 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.324.

o que significa para ele, que essa decisão será inevitavelmente decorrente das provas⁴⁹³.

As implicações de uma metodologia científica endossam a necessidade de formular, como os cientistas da natureza, mentalmente perguntas, e encontrar meios da natureza responder. A relação estabelecida com as provas para o historiador científico deve ter como prática incidir sobre elas, “interrogando-as mentalmente, decidindo por si próprio o que pretende descobrir nelas”⁴⁹⁴. Em outros termos o historiador empreende um relato que necessita dos fatos, do acontecimento, de sua articulação documental, mas também precisa de uma empresa especulativa que preenche os vazios, os espaços não ocupado por uma precisão radical. Mas que permite a criação narrativa sem se perder em drástica explicação descritiva, possibilitando assim que o historiador produza um texto historiográfico, inteligível e agradável ao mesmo tempo; sem necessidade de inflexão e rigor excessivo.

Segundo Collingwood, o “historiador cola e tesoura” tem um espírito passivo, lê os autores com um espírito receptivo, para simplesmente descobrir o que eles dizem. Diferente do historiador científico que: “interrogando-os mentalmente, decide por si próprio o que pretende descobrir neles”⁴⁹⁵. O historiador científico também chamado baconiano, tem como princípio se ocupar de interrogar o mundo do vivido, sendo, contudo, um espaço limitado e vinculado à atividade humana, sendo, portanto, um “artefato humano” que possibilita uma interconexão entre as pessoas, o dissenso, o debate, ou ouvir e expor opiniões que configuram ações práticas necessárias à convivência humana⁴⁹⁶.

O argumento de Collingwood é, por conseguinte, verificar onde a dissonância desses modos de investigação permitiria uma filosofia da história que não colocasse em um lugar absolutamente positivo essas duas dimensões, pois ao verificar uma hegemonia da natureza em relação ao espírito, que mesmo em Kant e Hegel, segundo ele, tem uma incompletude propositiva, endossa uma história como reconstituição do passado encapsulado no presente nos atos mentais da experiência mesma. Um passado vivo, que não se encerra em sua

493 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.328.

494 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.329.

495 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.329.

496 ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. – 10. Ed – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 62.

dimensão física quando o fenômeno se realizou, mas uma onda de reverberação cognoscitiva da experiência mesma vivenciada na mente do historiador. Collingwood assinala:

a ação humana, tal como a experimentamos na nossa vida interior, é espírito, isto é, atividade moral livre e autodeterminada; mas a ação humana vista do exterior, tal como a vê o historiador, é tão natureza como qualquer outra coisa o é, e pela mesma razão – isto é, porque é observada, convertendo se assim num fenômeno⁴⁹⁷.

O historiador científico é atento a todos os detalhes “pondo-os à prova, como se fosse uma reação química”⁴⁹⁸. Diferente da história crítica que ao se deparar com uma narrativa, recolhe os dados efetivos a sua argumentação lançando fora para o cesto de papéis o conjunto de artefatos necessário a uma compreensão integral dos acontecimentos. A história científica, em contrapartida, se questiona sobre o “que poderia ter acontecido”⁴⁹⁹, atentando aos indícios, aos vestígios, aos sintomas, as camadas de sentido e a anatomia dos fenômenos e suas probabilidades e, por fim, sua excitação, suscitando uma prova que pode conduzir a uma compreensão totalizante.

Collingwood acentua que a formulação de perguntas é fator dominante na história científica⁵⁰⁰. Assim nela, a argumentação depende dessas formulações, que orientam a experiência passada a medida em que é presente. E é presente a medida que é passado. Collingwood enfatiza que “o passado histórico é o mundo das ideias que a evidência presente cria presente”, isto é, “na inferência histórica, não nos deslocamos do nosso mundo presente para um mundo passado. O movimento, na experiência, é sempre um movimento no interior dum mundo de ideias presentes”⁵⁰¹. É, portanto, nas perguntas, que os movimentos entram em funcionamento, que as articulações se exercitam e que o interrogatório é encenado.

Hans Robert Jauss, um importante intelectual alemão que mobiliza a dinâmica da pergunta e da resposta como método de pesquisa, afirmou que as perguntas não visam apenas uma reconstrução da trama histórica (passado), mas deseja tornar consciente a distância no

497 COLLINGWOOD, R.G. Kant. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.130

498 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.330.

499 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.331.

500 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.333.

501 COLLINGWOOD, R.G. A história Científica. Inglaterra. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.198.

tempo e confrontar o horizonte de compreensão do passado com os horizontes de expectativas, evidenciando os desdobramentos de sentidos que o presente agregou historicamente pela interação de efeito e reconstituição. Essa postura se confirma no ato mesmo interpretativo enquanto pressuposição de uma operação de relação entre *pergunta* e *resposta* que comporta o horizonte de experiência.

Sócrates ensinava pelas perguntas, afirmou Collingwood, sem pretensão de chegar a uma resposta definitiva. Era, no entanto, fundamental que seus alunos soubessem que o ato reflexivo é um ato de autorreflexão em que as perguntas são feitas a si mesmo e não a outrem. O que equivale a dizer que o pensamento como processo dialógico procura pelas questões que feitas a nós mesmos de forma perspicaz extrapola a passividade do que Collingwood considerou como “verdadeiro espaço vazio de apreensão dos fatos puramente”⁵⁰². No fundamental, Collingwood advoga que o conhecimento histórico-científico preza pela autonomia de pensamento. Ele diz:

Por autonomia, entendo, a condição de ser autoridade de si mesmo, fazendo afirmações ou tomando a iniciativa de agir de certo modo, fazendo afirmações ou tomando a iniciativa de agir de certo modo, e não procedendo assim porque as suas afirmações ou ações são autorizadas ou prescritas por outrem⁵⁰³.

Evita-se a todo custo afirmações pré-fabricadas, de modo que ao fazer um levantamento acerca do tema que pretende investigar o historiador cientista, pergunta-se sobre o que significa certas afirmações. Ele se interessa substancialmente pelos atos mentais e pelo fato de serem realizações da condição de autoridade de si mesmo. Ao se deparar com uma afirmação o historiador cientista se reconhece como leitor, sendo parte imprescindível de seu trabalho de pesquisa. Uma afirmação que defronta a afirmação no qual está lendo deixa de ser uma afirmação pré-fabricada devido a afirmação de que exerce o ato de leitura, tornando assim um ato autônomo que mobiliza a afirmação como prova, não como verdade, portanto, “fá-la, a sua responsabilidade”⁵⁰⁴, que por sua vez, tem na afirmação autônoma o ponto de

502 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.334

503 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.334.

504 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.335.

partida do historiador científico, i.e. ela é autônoma em relação a fato⁵⁰⁵. Em outras palavras o historiador científico é capaz de produzir suas próprias afirmações engendradas no processo de diálogo com as provas, bem como uma maneira de tensionar o próprio discurso que fora considerado estabelecido ou autoridade, por exemplo as fontes escritas⁵⁰⁶.

III

Da investigação do pensamento histórico enquanto abertura para a compreensão e o entendimento filosófico

O pensamento de Robin George Collingwood é intrigante, pois ao não propor um sistema, construiu sua filosofia como uma cadeia de sentidos que teria como fundamental o questionamento sobre o homem. Do nosso ponto de vista, o seu conceito de sujeito é a partícula mediadora entre a cadeia de sentidos que ele coloca em diálogo, qual seja, história, ética e estética, desembocando em uma preocupação quanto a condição da história na qualidade de autoconhecimento do espírito e de si.

A natureza do pensamento histórico aparece como um dos interesses de sua filosofia em uma tentativa de compreender o esforço imaginativo devido sua constituição fragmentária, bem como os temas filosóficos que estão na ordem do dia como o lugar de reflexão e problematização de características específicas da vida e do pensamento humano⁵⁰⁷.

A dimensão metafísica que se apresenta nesse interesse carrega uma ontologia própria de quem quer avançar além dos limites da experiência, condição última da explicação histórica. Para Collingwood, o esforço é localizar os sujeitos em seu tempo e percebê-los como uma natureza geral do mundo. O que chama atenção nesse questionar-se sobre a condição humana é sua desenvoltura quanto a delimitar o caminho da questão, em que o homem não tem um lugar fixo; o homem é o espírito que perpassa e se movimenta entre todas as esferas do ser⁵⁰⁸; tenho a impressão que há uma tentativa, bem como havia em Hegel e Croce, de dar conta da totalidade do Espírito humano em movimento, em suas palavras,

505 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.336

506 COLLINGWOOD, R.G. (1939) As provas históricas: Introdução. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.338.

507 COLLINGWOOD, R.G. (1935) Imaginação histórica. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.287.

508 VOLKMER, Sérgio Augusto Jardim. O Perceber do valor na ética material de Max Scheler. 2006. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. p.19.

O homem tem sido definido como um animal capaz de aproveitar a experiências dos outros. Em relação à sua vida corpórea, isto seria completamente falso: o homem não se alimenta de outros terem dormido. Mas no que diz respeito à sua vida mental, está certo, sendo por meio do conhecimento histórico que se realizou esse aproveitamento. O corpo do pensamento humano ou atividade mental é uma associação; quase todas as operações que o nosso cérebro executa são operações que aprendemos a realizar, a partir de outros que já as realizaram anteriormente. Sendo o espírito aquilo que ele faz e representando a natureza humana – se representa de fato algo real – apenas ações humanas, esta aquisição da capacidade de realizar determinadas operações é aquisição duma determinada natureza humana⁵⁰⁹.

É nesse questionar-se sobre a compreensão das operações mentais humanas que se mostra necessária uma teorização, seja da ciência da história, seja da ciência metafísica. Por um lado, a Ciência, como naturalista, responderia a descoberta do mundo natural que o homem mais quer conhecer, anseia em subjugar; por outro lado, a ciência, como corpo organizado de conhecimento, teria a estagnação histórica como certame que vivifica a crença que cada época produz um sujeito que se questiona para si e para os outros sobre sua própria natureza, que nos permite interrogar aquilo que procurasse definir como homem herdeiro e homem em situação.

Vê-se, destarte, que a compreensão de que como sujeitos históricos somos capazes de circular no interior da história e por ela transitar apenas como forasteiros, deixa de levar em consideração o princípio do homem herdeiro, que permeia os estudos históricos, pelo menos em sua acepção política e social. O futuro seria uma possibilidade, nesse sentido, diferente do que compreendemos no mundo contemporâneo, em que ele é puramente presente, nem farsa e nem telos, a contingência dita as regras, os passos e o modo de sentir e olhar o passado.

Há, portanto, a permanência da máxima sobre a importância dos estudos históricos que o colocam a serviço do mundo positivado iluminista: um passado que permite viver o presente como orientação para um determinado futuro, que não é fruto da ilusão, senão que determinado pela racionalidade; diferente do homem em situação, capaz de se orientar na tecelagem constitutiva da universalidade que norteia o homem herdeiro, cujo a historicidade

509 COLLINGWOOD, R.G. (1936) Natureza humana e história humana. (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.280-281.

tem como intenção a perspectividade da investigação histórica. No primeiro, a história é entendida como geradora de leis que seguem o progresso como apelo incontestável, transformando-se em uma teologia da história. Enquanto o segundo, carrega uma condição ontologicamente comprometida que, no entanto, coloca em questão o esquema hegeliano que afasta a possibilidade de se embargar no sentido intrínseco da história.

Dessa forma, o que chama atenção é a condição desenvolvida com Heidegger e o criticismo alemão que pretendia mostrar no próprio homem a origem de sua historicidade. Em outras palavras, encara a história como um modo de ser do homem, portanto, percebe-a como supraindividual em seus acontecimentos e em seus singulares. A historicidade do homem que geraria a história, e não o contrário⁵¹⁰.

Collingwood, em vista disso, realça, portanto, as fronteiras entre o pensamento teórico, a lógica, ou a filosofia pura praticada por F. H. Bradley e T. H. Green. O desafio, nesse sentido, estava em não cair em puro conjecturamento. Ele deixa claro que, na dinâmica da pergunta e da resposta, a conjectura não é história. O caminho clássico do ensino oxfordiano de filosofia — leitura, exposição e comentário —, inseria os sujeitos num lugar sem movimento. Collingwood ao se deparar em essa limitação introduziu a história como carregada de sujeitos multiformes, geradores que transbordam ideias que nem sempre são expostas, mas que, no entanto, são aprofundadas. Diz ele:

O professor que coloca um livro de texto nas mãos do aluno deve ser entendido como dizendo: “Não lhe dei a ciência, mas a chave para a ciência: a informação aqui impressa não é ciência, é algo que quando você descobre como usá-la irá ajudá-lo a construir em sua mente uma atividade que por si só é ciência”⁵¹¹.

No processo de reconstituição do passado é possível recriar sua intencionalidade, não como aquilo que realmente aconteceu, mas como degraus de significação e sentido que transbordam a racionalidade, evidentemente sem perder de vista a disposição de constante naufrágio, ou seja, “o processo, no pensamento histórico, não é nunca um processo de incorporação; é sempre um processo, pelo qual um dado mundo de ideias é transformado num

510 MARQUARD, O. (2007). Felicidad en la infelicidad. España: Katz.

511 The teacher who puts a textbook into the hands of student must be understood as saying: “I give you not science, but the key to science: the information here printed is not science, it is something which when you find out how to use it will help you to build up in your own mind an activity which alone is itself science. COLLINGWOOD, R.G. Are History and Science Different Kind of Knowledge? [1922]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book Ltd, 2017. p. 30.

mundo que é algo mais do que um mundo”⁵¹². A intencionalidade é a direção da consciência para alguma coisa e, portanto, tudo para o que a consciência se dirige é seu objeto. Neste olhar, o que nós retemos é aquilo que nos aparece enquanto fenômeno; este olhar nos fornece uma impressão vivida que pode ser descrita, mas que não pode se separar do meu corpo e da minha consciência que a experimentou.

O ideal do conhecimento seria realizado por uma apreensão das coisas nelas mesmas, por uma consciência capaz de preencher integralmente todas as potencialidades significativas das coisas. Este ideal, porém, é uma ideia no sentido kantiano, isto é, nós não podemos nunca alcançar essa plenitude⁵¹³.

A nossa imaginação é preenchida de dois modos: a) pela imaginação, ela nos dá a coisa numa imagem. Essa é também uma aposta do filósofo contemporâneo Emanuele Coccia⁵¹⁴; e b) pela percepção, sensível – matéria – e categorial – forma. Nesse sentido a fenomenologia afirma que toda consciência é intencional e que nenhum objeto é pensável sem referência a um ato de consciência que consegue alcançá-lo. A evidência do conhecimento consistiria no fato da presença do objeto na consciência, mas nenhuma evidência é do objeto na consciência, ou seja, nenhuma evidência é adequada, nem na percepção, nem no juízo, a coisa se dá totalmente em uma universalidade contígua. Isso implica dizer que,

A história não subordinou a determinação dos fatos à elaboração de leis gerais baseadas neles; essa ideia era parte integrante da falácia indutiva. Criou em si novos corpos de pensamento generalizado subordinado a seu próprio fim supremo, a determinação ou interpretação do fato individual⁵¹⁵.

A interpretação (acontecimentos) seria, então, a inteligência do duplo significado, um que é dado, manifesto, e outro que é fantasmático ou latente. Para Baruch Espinosa é necessário partirmos de uma teoria da leitura para que possamos realizar toda e qualquer leitura. Para ler, devemos nos deslocar dos dados imediatos ofertados à leitura. Esse

512 COLLINGWOOD, R.G. A história Científica. Inglaterra. In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.197.

513 HUSSERL, E. Meditações Cartesianas. Trad. Pedro Alves. Phainomenon: Clássicos de fenomenologia, CFUL, 1950. _____. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

514 COCCIA, Emanuele. A vida sensível. Desterro. Florianópolis: Cultura e Barbarie, 2010.

515 History did not subordinate the determination of facts to the framing of general laws based on them; that idea was part and parcel of the inductive fallacy. It created within itself new bodies of generalised thought subordinated to its own supreme end, the determination or interpretation of individual fact. COLLINGWOOD, R.G. Are History and Science Different Kind of Knowledge? [1922]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book Ltd, 2017. p. 31.

deslocamento me introduz num novo nível, num grau superior do conhecimento, procedendo por meio do raciocínio dedutivo, por definições, por explicações causais. Para Espinosa o texto seria um efeito e conseqüentemente o seu sentido também. É o *logos*, a razão que se faz autoconsciente no processo de experiência ao qual se submete. Representa o espírito do sujeito considerado em sua interioridade e em sua liberdade⁵¹⁶, diante disso:

A determinação dos fatos e o uso deles como material para generalização não são duas atividades separadas e independentes, uma história e outra a filosofia da história; eles são dois elementos interligados e interativos na própria história. Pela atenção adequada ao seu próprio elemento generalizador, a história se torna científica; mas, ao tentar separar os dois elementos e dar um ao historiador e o outro ao cientista, obtemos uma história que é escandalosamente não-científica e uma ciência (que pode se chamar de filosofia, se quiser) que é escandalosamente não-histórica⁵¹⁷.

A história é aberta, enquanto compreensão, entendimento, explicação, questionamento e discurso irracional e nada que seja passível de memorização pode ser chamado história para Collingwood. Diz ele “uma árvore é para observar, mas um bosque não é para observar senão para viver nele”⁵¹⁸. Inclusive, para ele, uma história da filosofia exige uma filosofia da história, portanto, uma investigação do pensamento histórico. Seria preciso ter em mente que essa aproximação entre história e filosofia teria como ponto de partida, se assim podemos tomar, dois contornos: os problemas epistemológicos e os problemas metafísicos.

No primeiro tem-se a pergunta, como é possível o conhecimento histórico, enquanto a segunda destaca o caráter conceitual dos quais podemos questionar sua natureza filosófica; afinal, alguns intelectuais já têm apontado que a história, enquanto conhecimento, é carente de conceitos⁵¹⁹. Collingwood nos mostra que a natureza da matéria do historiador tem-se fixado em conceitos que deem conta de explicar a totalidade do mundo político sem que com isso

516 CHAUI, M. A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

517 The determination of facts and the using of them a material for generalisation are not two separate and independent activities, one history and the other the philosophy of history; they are two interlocking and interacting elements in history itself. By adequate attention to its own generalising element history become scientific; but by trying to separate the two elements and giving one to the historian and the other to the scientist we get a history that is scandalously unscientific and a science (which may call itself a philosophy if it likes) that is scandalously unhistorical. COLLINGWOOD, R.G. The Nature and Aims of Philosophy of History [1924]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book Ltd, 2017. p.36.

518 COLLINGWOOD, R.G. The history of philosophy In: An Autobiography. Oxford University Press. 1939. p.76.

519 Cf. SCHORSKE, Carl. Pensando com a História. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

tenha uma preocupação em penetrar as redes de intenção que nos permitiria reconstituir o passado na mente do historiador, em outras palavras os conceitos históricos têm uma limitação que é passível de definição e resgate, sem que com isso fosse possível um tratamento que ultrapasse seu caráter teológico e teleológico, *verbi gratia*, elucidação de termos como sucessão, processo, progresso, civilização etc.

Em termos comparativos, Collingwood nos mostra que sucedeu com a história uma situação análoga as ciências da natureza, isto é, os desdobramentos do conhecimento científico proporcionaram um aceleração súbito ao conhecimento humano. O paradigma galileano impulsionou de forma extraordinária o conhecimento da natureza.

É no século XIX o momento em que a história sofre um impulso científicizante nas universidades. Na história da escrita da história podemos averiguar essa afirmação, que nos leva a efetivamente questionar o estabelecimento de uma filosofia da história como universo das metanarrativas para usar o léxico de Jean-François Lyotard, em que os conceitos mobilizados estão diretamente ligados à história política e social.

Para Collingwood, uma questão nesse momento, pelo menos em uma primeira visada, era: se a história estava marcada pela noção de ciência baconiana havia, portanto, uma preocupação de retirá-la da subjugação dos princípios das ciências naturais. A palavra conhecimento, por exemplo, estava diretamente relacionada ao conhecimento da natureza e do mundo físico. Para T. H. Green, a teoria do conhecimento era universal e, portanto, não exigiria uma outra abordagem que não a filosófica, isso aponta para uma leitura do método histórico como um mito nas ciências naturais que segundo Collingwood foi considerada por Platão e Aristóteles como *half-knowledge*⁵²⁰.

Collingwood garantiu que os historiadores só podem responder ao passado tendo como ponto de partida suas perguntas contemporâneas (presente). E este será o ponto de ancoragem e uma das principais diretrizes para o argumento central da renovação historiográfica do Século XX. O sentido atribuído a história consistiria em interpelar o passado do presente como processo finito em sua narratividade e finitude em relação a existência limitada do humano, isto é, o passado é colorido pelo presente⁵²¹.

Para ele a tarefa do historiador é revelar os rasgos menos visíveis do presente, aquelas fraturas ocultas ao olhar disperso. Há, de certo, uma formulação científica da história em

520 COLLINGWOOD, R.G. Are History and Science Different Kind of Knowledge? [1922]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book Ltd, 2017. p. 25.

521 COLLINGWOOD, R.G. The Foundation of the future. In: An Autobiography. Oxford University Press. 1939. p.98.

Collingwood que enfrenta essa compreensão que submeteria a história as ciências naturais, uma reação contra as propostas nomológicas e positivistas. Na história as regras são violadas, distorcidas e dispersivas; justamente por confrontar as regras e regramentos a história possibilita uma penetração nos diagnósticos dos problemas morais e políticos. Ela pode assegurar a vida moral e política em um olhar direto que percebe o momento de abnegação dos sujeitos.

Isso é perfeitamente conhecido por todos os historiadores. Nenhum historiador imagina que ele exiba um fato único em sua totalidade, ou que algum historiador jamais o fará. Um historiador que fala com historiadores fala com base em um acordo assumido sobre esse ponto e é capaz de falar como se pensasse que sua própria visão era inteiramente adequada aos fatos: ele não qualifica perpetuamente sua afirmação como “na minha opinião”, “provavelmente”, “até onde a evidência disponível vai”, apenas porque uma qualificação desse tipo é assumida como uma ordem permanente em todo pensamento histórico⁵²².

Na verdade para Collingwood existe um passado morto e um passado vivo. E esse aspecto está muito próximo da diferença entre o passado histórico e o passado real que também já apontamos nesse texto como tributário de Hayden White; ao que parece seu objetivo foi recuperar o “passado prático”, cuidadosamente divididos em práticas e produtos dos historiadores, a fim de encontrar uma história que possa se defrontar com o debate ético-político levantado ainda por Michael Oakshot.

O passado não era combinado com meios eficazes de ação, mobilização e incentivos deliberados com base em metas alcançáveis; mas estaria vinculado a uma investigação e, como todas as investigações, requereria um ponto de partida intencional e uma função final. É, nesse sentido, uma ratificação da ideia de Nietzsche sobre permitir que a ação, a intervenção e a relação com a vida sejam vivificadas em um passado presente.

Em todo caso chegamos ao que queremos salientar como uma história do autoconhecimento. Toda história é história do pensamento [e das emoções] e, por conseguinte,

522 This is perfectly well known to all historians. No historian imagines that he knows any single fact in its entirety, or that any historian ever will. An historian speaking to historians speaks on the basis of an assumed agreement on this point, and is able to speak as if he thought his own view wholly adequate to the facts: he does not perpetually qualify his statement with “in my opinion”, “probably”, “so far as the available evidence goes” just because a qualification of this kind is assumed as a standing order in all historical thinking. COLLINGWOOD, R.G. *The Nature and Aims of Philosophy of History* [1924]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p.43.

do pensamento de si e dos outros. Foi Erving Goffman quem disse: “o conhecimento de si, como qualquer dito ou ciência, torna o seu objeto um novo ambiente, o das ideias no qual perde suas velhas dimensões e seu lugar antigo”⁵²³.

Fica claro que as considerações de Collingwood, sobre filosofia moral, percorrem transversalmente seus trabalhos, seja para fazer uma crítica direta aos idealistas que atribuíam a ética uma dimensão puramente teórica, seja para esclarecer os efeitos da guerra em suas reflexões sobre a história e a arte, uma responsabilidade por sinédoque. Ele seria o homem que viu a arte como “o remédio da comunidade para a pior doença da mente”⁵²⁴, a corrupção da consciência.

A consciência seria essencialmente desejo, entretanto, por ser infinita, ela não poderia ser desejo apenas de objetos finitos. Seu desejo se volta sobre o infinito e este se encontra pela mediação das outras consciências marcadas pela liberdade. Será, assim, a negação da patologia objetiva e uma afirmação de que é uma forma de viver, uma realização do ser. Devemos analisar a dimensão estrutural da existência que consiste no seu modo de ser no mundo, em vista disso, esses conceitos englobam o mundo da pessoa, as suas relações com as outras pessoas e com as coisas: mundo construído (*Eingenwelt*) como a categoria que indica a autoconsciência e sua identidade e o mundo contemporâneo (*Mitwelt*) enquanto dimensão que se realizará o encontro existencial verdadeiro, dos relacionamentos significantes através das sensações, das emoções e dos pensamentos⁵²⁵.

A princípio ela nos parece bem construída, mas tem uma abertura que leva para contradição. Se tomarmos a consciência como desejo, nos referiríamos a duas condições possíveis: ou ela é desejo desejante (*Wünschen*), o que a reduziria a um funcionamento puramente sexual e, por sua vez, fisiológico instintivo, com baixo potencial simbólico e cognitivo e com uma arquitetura com uma certa previsibilidade, ou tomamos a consciência como desejo (*Gebierde*), que abandona a coisa em si como um objetivo e fórmula para si mesma, um vir a ser constante que se movimenta não mais pela coisa em si, mas pela elaboração da coisa a partir de outros mecanismos.

A análise do ser-no-mundo aproxima-nos da compreensão de que o ser humano é um ser histórico, gerador da história e de histórias. Assim, a história se apresenta como um

523 GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 70.

524 RIDLEY, Aaron. R.G. Collingwood: uma filosofia da arte. São Paulo: Editora UNESP, 2001.p.13.

525 LOPARIC, Zeljko. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?.Nat. hum., São Paulo , v. 4,n. 2, p. 383-413, dez. 2002. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 31 jan. 2020.

encontro onde se verifica o esforço de compreensão de si e do outro e, portanto, onde se estabelece o fenômeno do autoconhecimento. É pela sua manifestação no mundo que o outro se torna outro-para-mim. Isso implica que a história, supondo o encontro, faz respeitar a distância e a proximidade, a dualidade e a unidade, o outro enquanto tal. No encontro, esse outro deve ser respeitado na sua alteridade; ele nos convida a conhecê-lo naquilo que ele é.

Collingwood tinha muito claro que essa concepção de história ou de filosofia da história, como ele preferia chamar, implicava valorar a história como aquela que não ensina sobre o passado puramente, mas que nos mostra o que o homem tem feito em sociedade, portanto, em grupo e/ou individualmente. Temos em mente a afirmação durkheimiana de que o indivíduo somente pode o ser em sociedade. Desse modo, o que interessa a Collingwood efetivamente é saber “o que o homem é”. Afinal, enquanto filósofo, ele pensa a condição histórica do mundo como um sistema de coisas conhecidas, isto é, “o filósofo, na medida em que pensa no aspecto subjetivo da história é um epistemólogo e, na medida em que pensa no aspecto objetivo, é um metafísico”⁵²⁶.

Portanto, é preciso para ele que, para se alcançar uma forma de explicação histórica, reflita sobre a experiência do pensamento filosófico e também sobre a experiência (história), i.e, uma consciência que funciona adequadamente é, portanto, uma consciência devota a servir ao autoconhecimento.

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

Sem dúvida, os estudos do historiador o colocam em contato mais próximo com uma vida espiritual semelhante à sua; ele procura estudar as atividades do espírito humano não estabelecendo instâncias imaginárias delas, como o artista, nem substituindo-as por um jogo mecânico de tipos abstratos, como o psicólogo, mas apreendendo-as em sua plena realidade, como eles realmente existem no mundo dos fatos⁵²⁷.

526 COLLINGWOOD, R. G. A idéia de história. Portugal: Editorial Presença, 1981. p. 9.

527No doubt the historian's studies bring him into the closest contact with a spiritual life akin to his own; he seeks to study the activities of the human spirit not by setting up imaginary instances of them, like the artist, nor yet by substituting for them a mechanical play of abstract types, like the psychologist, but by apprehending them in their full actuality, as they really exist in the world of fact. COLLINGWOOD, R.G. The Nature and Aims of Philosophy of History [1924]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book

O que existe são condições e as possibilidades reais de tal existência, possibilidades que formam um conjunto específico de elementos únicos e de elementos que se repetem. São estes últimos elementos que a história deverá retirar e se ela o fizer, ela terá descoberto o universal singular⁵²⁸.

Esta repetição não deve ser compreendida no sentido do eterno retorno grego⁵²⁹. Ela supõe a temporalidade segundo a qual o passado pode ser transmitido e retomado como um modelo para se tornar uma recriação no presente e ser transmitido ao futuro. O pensar como ação para ele não está desvinculado do falar. O pensamento humano se completa normalmente na linguagem. O que importa, então, é estudar “a faculdade de falar, a faculdade de pensar ao mesmo tempo que se fala. A faculdade de se referir a uma coisa pensada ao mesmo tempo que se pensa”⁵³⁰.

A história entendida como lugar da não-reciprocidade exige, daquele que a compõe, uma reciprocidade que não esteja apenas a serviço da apresentação e da representação, mas que considere também a possibilidade da inclusão de si. Em vista disso, podemos discordar da afirmação de Fustel de Coulanges quando disse que o historiador, enquanto leitor, não deve ser um escritor. É justamente no processo de escrita que, ao indagar suas fontes, ampliamos a possibilidade de se autorreferir como aqueles que não estão encapsulados no presente, mas que também reconhecem o limite empírico de seu exercício.

Em outras palavras, é, portanto, a reconstituição do passado com vista as ações humanas, não pela sua factualidade, mas pela elaboração daquilo que Luiz Costa Lima chamou de ficção interna e ficção externa, que as condições que vou chamar de ético-estético carregam a possibilidade de criação e invenção de mundos que permeiam a história e que é dado a conhecer por seus vestígios, que para Collingwood são vestígios das ações humanas. Ele argumenta que “a história é para o autoconhecimento”, melhor dizendo: “Julga-se, geralmente, que é importante, para o homem, que ele se conheça a si próprio, não querendo isto dizer que ele conheça as suas particularidades meramente pessoais, aquilo que o diferencia dos outros homens, mas sim a sua natureza de homem”⁵³¹.

Ltd, 2017. p.47.

528 KOSELLECK, R. Futuro passado. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006a.

529 COLLINGWOOD, R.G. Oswald Spengler and the Theory of Historical Cycles [1927]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book Ltd, 2017. p.57.

530 HUSSERL, E. Formal and transcendental logic. Translation D. Cairns. Haag: Martinus Nijhoff, 1969b. Parágrafo primeiro.

531 COLLINGWOOD, R.G. (1946) A idéia de história. Portugal: Editorial Presença, 1981. p.17.

Isto não quer dizer conhecer o âmbito puramente pessoal e/ou psíquico, embora esses elementos não se devam perder de vista, o que interessa efetivamente é a capacidade de compreender, como dito anteriormente, a sua natureza de homem, ou seja, conhecer a si mesmo significa para Collingwood: a) saber o que seria o homem; b) a espécie de homem que é e, c) saber o homem que é, distinto de qualquer outra pessoa. Portanto, na impossibilidade de conhecer o que se é antes de que seja, o que se pode conhecer são as ações humanas, portanto, “aquilo que já fez”. Collingwood radicaliza essa impossibilidade proferindo a seguinte assertiva: “quanto mais o historiador sabe, mais intensamente ele fica sabendo que ele nunca realmente saberá nada, e que todo o seu chamado conhecimento é, numa extensão inverificável, errônea. O fato, em sua realidade, é incognoscível”⁵³².

O pensamento deve expressar-se, dessa maneira, em linguagem ou em alguma das muitas outras formas de atividade expressiva, e a arte é fundamental nessa exposição de ideias. O historiador, assevera Collingwood, deve ser capaz de pensar o pensamento cuja expressão está tratando de interpretar e, ainda, o conhecimento histórico e a reatualização de seu pensamento cuja história estudamos, ancorando de alguma forma a rede de sentidos do tempo estudado, bem como a rede de palavras que colocam a história em dialogo com outras formações discursivas, isto quer dizer que, “Assim, as várias ‘perspectivas’ dos historiadores estão dispostas em um ‘espaço de perspectivas’; cada historiador é uma mônada que espelha o universo de um ponto de vista irrevogavelmente diferente do ponto de vista de qualquer outro”⁵³³.

O pensamento histórico, para ele, é um pensamento vivo no presente encapsulado, isto é, um pensamento que constitui a vida fenomênica, o presente superficial e, portanto, a mente em questão. O conhecimento histórico seria a reatualização de um pensamento passado, encapsulado em um contexto de pensamento presente. Observação que Hans Robert Jauss⁵³⁴ nos mostrou como fundamental em um processo condicionado no caso concreto pelas disposições individuais, bem como pelo código sociocultural do qual se faz parte. Para

532 The more the historian knows, the more acutely he becomes aware that he will never really know anything, and that all his so-called knowledge is to an unverifiable extent erroneous. Fact, in its reality, is unknowable. In: COLLINGWOOD, R.G. *The Nature and Aims of Philosophy of History* [1924]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p.55.

533 So the various “perspectives” of historians are arranged in a “space of perspectives”; each historian is a monad which mirrors the universe from a point of view that is irrevocably not any other’s point of view. In: COLLINGWOOD, R.G. *The Nature and Aims of Philosophy of History* [1924]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p. 54.

534 Jauss, Hans Robert (1991). Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 49 (3):276-277.

Collingwood, nenhum problema histórico pode ignorar a historiografia produzida (história de segunda ordem), história do pensamento histórico, a história produzida com e sem fonte escrita – sentido e não sentido; aquela em que a ficção é também um artefato histórico.

Assim, todo problema histórico deve surgir em última instância da vida real ou, se quisermos, do passado prático. Os problemas históricos surgem dos problemas práticos em um processo de contínuo tensionamento entre vida e história. Em outras palavras, conhecer o pensamento passado, repensando por si mesmo, obtido pela investigação histórica, é um exercício de conhecimento de si, pois, como aponta Collingwood, o historiador que mais se aproxima da verdade é o historiador que gasta mais dor ao examinar sua consciência⁵³⁵.

Para podermos alcançar esse postulado, nos colocamos como sujeitos, que ancorados no presente, pensamos a estrutura das ideias que circulam, se ligam ou permanecem na malha da rede de sentidos do homem em sua historicidade. Reafirmando seu autoconhecimento como um acontecimento do mundo e dos assuntos humanos. A história não deveria ser museificada, visto que, não há, em consequência disso, fatos, somente ações que expressam algum pensamento (intenção, propósito), portanto, o fato como efeito (ação) e como sensibilidade (emoção).

Desse modo a subjetividade é para nós, em concordância com Nietzsche, a dimensão do sentido histórico que escapa de ser uma doença do homem, que nos leva a questionar se a história favorece ou prejudica a vida; em uma perspectiva de equilibrar os modos de fazer e de sentir a história. A proposta de Nietzsche na II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida, portanto, me leva a pensar que a necessidade de uma moderação entre o sentido histórico e a capacidade de ter vivências i.e. experiências da vida ativa que “não está nem na ação, nem na produção”⁵³⁶, são percebidas como primeiro impacto, na medida em que aquele que as experimenta não dispõe dos mecanismos de produção de sentido histórico necessário a esta condição ontológica⁵³⁷.

Em outras palavras, para Nietzsche, a maneira como a história se tornou um enclausuramento do mundo sensível, potencializou as forças humanas como intensificação da humanização do próprio ser humano, isso quer dizer que há aqui um perigo de tonar as vivências mais brandas e desbotadas, visto que as transmuta em ensaios da própria vida. Além

535 The historian who gets nearest to the truth is historian who spend most pain in examining his conscience. In: COLLINGWOOD, R.G. *The Limits of Historical Knowledge* [1928]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p. 78.

536 COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Desterro. Florianópolis: Cultura e Barbarie, 2010.

537 Hacking, Ian. (2002), *Historical Ontology*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

disso, Nietzsche deixa claro que a história ao se materializar em um sensível imediato encarnado no próprio corpo, desconsidera a história enquanto saber. Ele sugere, por conseguinte, que para a história ter uma afinidade efetiva com a vida, que ela antes abdique de sua aproximação estrita com a ciência pura, que se revista de uma relação intuitiva com a vida, de modo a habituar os sentidos a se exercerem naturalmente sem esforço e com eficácia.

Aqui se verifica uma afinidade, se quiser, correspondência, interessante quanto ao que vimos até aqui sobre as proposições collingwoodianas de uma aproximação efetiva entre história e filosofia que teria como fundamental questionar a primazia da ciência natural como detentora de paradigmas de investigação do mundo natural e do espírito. No lugar de uma preocupação quanto completude ou universalidade desses parâmetros, o movimento da história estaria na sucessão de questões a serem resolvidas e reformuladas na condição mesma de contínuo tensionamento do mundo⁵³⁸.

Isso quer dizer que o sentido não se limita ao seu sentido tematizado, pois ele é dinâmico, histórico, e logo, consciente e inconsciente. A significação do mundo não corresponde a imaginação de um único sujeito, mas é obra subjetiva composta por uma pluralidade de indivíduos, visto que é intencionado por essa pluralidade. Revela-se uma relação intersubjetiva na qual a significação é atribuição de uma comunidade de pessoas e, portanto, histórica.

Se a história terá o seu mais alto valor ao servir à vida, ou pelo menos, servir a ausência da vida, isso implica que esta não seja considerada uma ciência pura como vimos apontado em Collingwood. Discutir o seu caráter constitutivo da maneira como o mundo é representado pelo historiador e sua ruptura com a vida, para recompor o mundo em sua retoricidade, tendo em vista que é nesse recontar que criamos e recriamos um espaço de interlocução entre o eu e o outro como propriedade do autoconhecimento, nos permite verificar a pertinência do interesse do vivente pela história, em outras palavras, “o historiador descobre que não pode dar um passo em direção à consecução desse objetivo sem apelar para as evidências; e a evidência é algo presente, algo que existe agora, é considerado uma relíquia

538 COLLINGWOOD, R.G. *The Limits of Historical Knowledge* [1928]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p. 87.

ou vestígio deixado pelo passado”⁵³⁹, uma supressão entre presente e passado, entre vida e história.

Nesse sentido as ações e as aspirações que o vivente exerce a partir de seu interesse pela história o permite assumir uma posição crítica que teria nos argumento de Nietzsche ingredientes importantes para o que vimos discutindo com R. G. Collingwood. Trata-se do que Nietzsche chamou de história monumental (história cola e tesoura). Uma história que permite ao vivente adotado de uma postura de preservação e veneração a suposição segundo a qual a história pode ser recebida e vivenciada a partir dos grandes personagens históricos, vistos como modelos aos quais se agrega uma diferença de qualidade em suas ações.

Essa forma de experimentar a história produz nos seus viventes uma atmosfera de grandeza humana. Dessa forma ao se concentrar nos grandes personagens e grandes eventos, oblitera as particularidades, a contiguidade, a contingência histórica, seu aspecto de imprevisibilidade e vicissitudes. Importa para esse modo de ver a história apenas valorizar os efeitos, grandes ações e gestos, abstraindo as causas, tende, portanto, a considerar os acontecimentos históricos como portadores de um sentido que transcende a condicionalidade que cercam seu meio. Assumir essa perspectiva implica em perder de vista a descontinuidade histórica. Confrontando essa matriz, Collingwood testifica “o que o historiador quer é um presente real. Ele quer um mundo real ao seu redor; e ele quer poder ver este mundo como o sucessor vivo de um passado irreal, morto e perecido”⁵⁴⁰.

A outra espécie de história elencada por Nietzsche, Antiquária (história crítica), pode adequar-se ao vivente enquanto, sofre e carece de libertação, em outras palavras, quando se posiciona de forma crítica em relação a um passado doloroso, isto é, tem um vínculo com o passado de seus antepassados, de sua família, de sua cidade ou nação, o que implica tornar o antiquário seu salvaguarda. Ele também tem a capacidade, portanto, de criar filiações, enraizamento. Para Nietzsche, a atitude do antiquário produz algum tipo de restrição, visto que se inclina a exilar tudo que não parece ter raízes. Ela não pretende tornar a história um instrumento ativo para a vida, mas uma espécie de alívio para os males do presente.

539 The historian discovers that he cannot move a step towards the achievement of this aim without appealing to evidence; and evidence is something present, something now existing now existing, regarded as a relic or trace left by the past. In: COLLINGWOOD, R.G. *The Limits of Historical Knowledge* [1928]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p. 99.

540 What the historian want is a real present. He wants a real world around him; and he wants to be able to see this world as the living successor of an unreal, a dead and perished, past. In: COLLINGWOOD, R.G. *The Limits of Historical Knowledge* [1928]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p. 101.

A história crítica (história científica baconiana), por fim, é uma espécie praticamente exigida pela atitude antiquária. Trata-se da atitude inquiridora daqueles que pretendem investigar a história como um reagente capaz de desvanecer e explodir os privilégios e estígio do passado – tribunalização da história. Um exemplo dessa visão pode ser verificado na fábula de R. G. Collingwood em Quem matou John Doe⁵⁴¹, em que procura demonstrar que embora a história tenha a capacidade de colocar as provas *sub judice*, o que diferencia o tribunal da história está em

dificilmente achar que tem interesse seguir tão estritamente as regras das provas, como acontece nos tribunais, porque o historiador não está obrigado a tomar qualquer decisão, dentro dum tempo estabelecido. Só lhe interessa que a sua decisão, quando a toma, seja certa – o que significa para ele, que essa decisão será inevitavelmente decorrente das provas⁵⁴².

O perigo decorrente dessa postura está ligada a maneira como as provas são mobilizadas e compreendidas, que pode em última consequência deixar de lado o que há de imaginado, obscuro e tortuoso no passado; que no entanto, nos mostra que o historiador científico baconiano estuda os problemas, “fazem perguntas, que se entreveem o caminho para respectivas respostas”⁵⁴³; e tal condicionamento não poderá ser desfeito apenas com um juízo histórico condenatório. Nietzsche reconhecia este perigo e Collingwood, também estava atento a ele, sugerindo, portanto, que as provas adquiridas através do conhecimento histórico-crítico podem enxertar o passado herdado e hereditário, numa tarefa inglória, mas recompensadora. Segundo Collingwood, “se imaginar é o nosso único termo para a apreensão de um objeto inexistente, ele está imaginando, mas isso também não se encaixa, porque imaginar nada sabe da diferença entre verdade e erro e está fazendo o possível para evitar erros e alcançar a verdade”⁵⁴⁴.

541 COLLINGWOOD, R.G. AS PROVAS HISTÓRICAS (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.325-328.

542 COLLINGWOOD, R.G. AS PROVAS HISTÓRICAS (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.328.

543 COLLINGWOOD, R.G. AS PROVAS HISTÓRICAS (epilegomenos). In: A ideia de história. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, sd. p.341.

544 If imagine is our only term for the apprehension of a non-existent object, he is imagining it, but that will not fit either, because imagining knows nothing of the difference between truth and error, and he is doing his best to avoid error and achieve truth. In: COLLINGWOOD, R.G. The Limits of Historical Knowledge [1928]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book Ltd, 2017. p. 102.

Dessa forma, algumas considerações do filósofo alemão Odo Marquard (1928-2015) nos permitem explicitar que na condição explicativa exigida pelo mundo racionalizante ocidental há uma **razão exclusiva** e uma **razão inclusiva**, que em R. G. Collingwood se apresentou como ciência da natureza e ciência histórica (metafísica) da natureza humana. Essas duas dimensões me permitiram apontar para o lugar secundarizado das emoções no pensamento ocidental. Havendo portanto, uma hegemonia racionalista que se ancora no mundo histórico-social, portanto, externo ao espírito humano, ou ainda uma postura imanentista que colocaria em primeiro plano o descritivo-normativo da morfologia e da sintaxe da história. Ambos enraizados em parâmetros racionalistas que ao endossarem sua veracidade e rigor, recusam tudo aquilo que não se enquadra em sua forma restritiva.

A filosofia Martha Nussbaum tem se esforçado para demonstrar a dimensão cognitiva das emoções não como concorrentes da razão, mas como condição suplementar que permitiria aos indivíduos experimentarem o mundo da vida como catalisador de instrumentos reflexivos; isso aponta para uma possibilidade interessada de leitura que colabora para que à fruição seja incluída uma experiência ética: “A ética está preocupada com a força de vontade que está por trás de toda história meramente descritiva”⁵⁴⁵.

Nesse tocante, Martha Nussbaum me parece bastante assertiva, quando afirma que a literatura mobiliza as emoções, no reino do conforto, numa condição efetiva em que é possível cometer erros, diferente da história que tem como pressuposição a verdade ancorada nos fatos. Em vista disso Collingwood, sustenta que, “basta que o presente afirme a tese geral de que todo pensamento histórico é a interpretação histórica do presente; essa é a questão central: que esse mundo como agora existe se tornou o que é? E que, por essa razão, o passado diz respeito ao historiador apenas na medida em que levou ao presente”⁵⁴⁶.

Em vista disso, a reação-limite, para Odo Marquard, como elaborada por um dos principais defensores da antropologia filosófica, Helmuth Plessner (1892-1985), procurou caracterizar fenômenos próprios da experiência humana, compartilhados pelos modos de sentir. Nele se encontraria as reações de fronteira: o riso e o choro. Para ele esses atos emotivos estão relacionados a uma dimensão racional-cognitiva. Em outras palavras, como

545 ethic is concerned with the force of will which lies behind all merely descriptive history. Collingwood. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. p. 136.

546 It is enough for the present to have stated the general thesis that all historical thought is the historical interpretation of presente; that is central question is: How has this world as it now exists come to be what it is? And that for this reason the past concerns the historian only so far as it has led to the present. In: COLLINGWOOD, R.G. *The Limits of Historical Knowledge* [1928]. In: *Essays in the philosophy of history*. Read Book Ltd, 2017. p. 102.

afirma Martha Nussbaum “os seres humanos experimentam emoções de maneira modeladora, tanto por causa de sua história individual quanto por normas sociais”⁵⁴⁷.

Ao sustentar que o âmbito próprio da razão humana são as reações-limites, sem dizer diretamente, Marquard colocou em discussão o que o historiador das emoções William Reddy chamou de *emotives*⁵⁴⁸, que se caracteriza como ação da experiência emocional do qual os sujeitos são movidos, seja como motor, seja como articulador de atuação e reação. Essa discussão sobre a importância das emoções é fundamental para Collingwood sendo um elemento transversal inaudível em seus comentadores, mas que para nós tem uma função *quasi* orquestradora, vou desenvolver com mais afinco nos próximos capítulos dessa tese associado aos conceitos de ética e estética. Aqui nos interessa continuar a discussão por essa trilha que Collingwood toma como fundamental para entender as suas escolhas e argumentos, qual seja, a hegemonia do pensamento que entendia a história como *half-knowledge*.

Embora se apresente como uma forma de limitação do alcance da razão em si, o que Marquard está propondo se trata de colocar a razão humana em um lugar anteférito que permitiria refletir sobre seus problemas e limites a partir do viés filosófico-antropológico. O centro das discussões aqui tem a pretensão de perceber o lugar mais preponderante na especulação filosófica, a partir dessa forma antropológica que não se preocupa exclusivamente com as características humanas, mas sim com o cerne do homem, permitindo uma interpretação ontológica dele, portanto, se apropriando de outras formas de estudos antropológicos, como a mítica, a teológica, a poética e o científico-natural sem a eles reverenciar.

Segundo Odo Marquard e R. G. Collingwood, as mudanças do conceito de razão, produziram parâmetros hegemônicos que se estabeleceram como primado de rigor friamente metódicos. Outrossim o conceito tradicional do mundo moderno teria como um de seus marcos o projeto iluminista. Isso quer dizer que os arranjos sociais que cercaram a emergência do pensamento ilustrado teriam um limite próprio de sua historicidade com foros de abertura e continuidade, pouco preocupado com a contingência.

Os argumentos do filósofo alemão são bastante assertivos para análise que venho fazendo sobre a filosofia da história de Collingwood, pois permite com que ao salientar a ordem do mundo como um lugar de hegemonia racional, desobstrui a entrada para investir na

547 NUSSBAUM, M. C. Las emociones y las sociedades humanas. In: NUSSBAUM, M. C. Paisajes del pensamiento. Las inteligencias de las emociones. Barcelona, Paidós, 2008.

548 William M. Reddy. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. New York: Cambridge University Press. 2001. Pp. xiv, 380.

reação-limite. Em outras palavras nos proporciona perceber no pensamento filosófico a possibilidade de olhar para o mundo ampliando nossa mundanidade⁵⁴⁹, aquela em que ao mesmo tempo somos e estamos, recusando, portanto, modelos comparativos enrijecidos, mas experienciando a vida como constante estado de autorreflexão.

Como já assinalei a história para Collingwood tem como principal incumbência ou responsabilidade ser elemento de autoconhecimento e, por conseguinte, autorreflexão. Isso pode ser compreendido, primeiro como: a história dos atos mentais que atravessam os sujeitos enquanto horizontes constituidores atualizados no presente; segundo, como condição de conhecimento do presente a partir dos resíduos do passado vivo e das relações entre subjetividades como indicativo de ser a Si Mesmo como Outro.

Nesse argumento cabe que entendamos aquilo que Marquard chamou de razão exclusiva que coloca para fora tudo que não cabe em um sistema, ou seja, qualquer peça que produza instabilidade e revele distorções e disjunções. A tradição filosófica grega dispunha de uma razão exclusiva que ao rejeitar tudo que não cabia em um sistema de rigor foi considerada inautêntica, não verdadeiro, irreal e por consequência um nada. Nos parece que essa condição radicalmente reguladora rejeita a vida, justamente por estar do lado de fora desse sistema ancorado no paradigma da cientificidade.

Collingwood deixa claro que ao se desviar do universal a história privilegia o particular acentuando sua vocação pelo fragmentário, diz ele,

nenhum historiador imagina que ele conheça algum fato em sua totalidade, ou que algum historiador jamais o conhecerá. Um historiador que fala com historiadores fala com base em um acordo assumido sobre esse ponto, e é capaz de falar como se pensasse que sua própria visão era totalmente adequada aos fatos⁵⁵⁰.

Dessa forma se questiona aquilo que se colocava como pensamento permanente e finito. Beneficiando a argumentação em detrimento do afetivo, do emotivo, focalizou-se o universal no lugar do individual. O contingente, o efêmero e o circunstancial perderam lugar

549 HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2006. 598 p.

550 No historian imagines that he knows any single fact in its entirety, or that any historian ever will. An historian speaking to historians speaks on the basis of an assumed agreement on this point, and is able to speak as if he thought his own view wholly adequate to the facts. In: COLLINGWOOD, R.G. The Nature and Aims of Philosophy of History [1924]. In: Essays in the philosophy of history. Read Book Ltd, 2017. p.43.

rebaixando-se ao meramente factual. Assim se demonstra a hipótese de uma razão exclusiva que rejeitaria tudo que foge do método, do determinado e do universal.

Nesse sentido fica claro que a razão é definida também pelo que não é. Sua definição, portanto, teria como base a exclusão. Marquard frisa que a razão se estabeleceu mediante medidas de exclusão. Esse argumento corrobora com Michel Foucault quando apresentou os “procedimentos de exclusão” na *Ordem do discurso* (1970)⁵⁵¹, mostrando que as instituições de constrangimento têm um papel discursivo fundamental para o estabelecimento do que participa da força criadora que o cerca e daqueles que são excluídos da materialização da ordem, consolidando assim as estratificações sociais, usadas para marginalizar e discriminar.

A existência de uma razão exclusiva e uma razão inclusiva pode ser historicamente situada pela admissão do mal e, portanto, de uma teodiceia. O mal tem na história da filosofia muitas interpretações, seja do ponto de vista teológico, seja do ponto de vista antropológico; interessa, no entanto, para Marquard, o discurso teológico. O mal representaria tudo aquilo que a razão exclusiva rejeita, que não entra num esquema.

Odo Marquard afirma que não há apenas o mal físico, mas também o mal metafísico. Se o primeiro está ligado a necessidade, ao sofrimento e ao medo, o segundo tem na negação de não ser Deus, ser a finitude. Mas também a mudança, o histórico e o sensível, emotivo, irracional. O mal não seria definido em relação ao erro (gnose) que carrega um manto moralizante mais pungente, nem pelo feio e o disforme (estético) que contrapõe a certeza de que “o belo não é senão a promessa de felicidade”⁵⁵².

Ao observarmos o conteúdo do conceito de mal, podemos perceber que a razão exclusiva colocou nele os elementos de sua rejeição. Dessa forma como conceito negativo, o mal, traz um complicador para modernidade que se articula com o bom e o racional de forma não contraditória, mas dialógica, em outras palavras, como atribuição do que não deve se praticar, seja como condição para vida virtuosa, seja como vida viciosa.

Há portanto, uma condição ontológica que teria na permissão do mal presente na teodiceia, a admissão do mal. Essa discussão é fundamental para Collingwood que procura perceber os impactos das Grandes Guerras Mundiais no exercício reflexivo. Ao que parece, esse abalo fortemente tensionado possibilitou que ele a tivesse impavidez de afirmar, o que já vinha apontando de alguma forma em sua obra, que é preciso tirar as luvas para pensar o

551 FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

552 BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade. O pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 11.

mundo, não como dado para o pensamento, mas como condição mesma de emergência do pensamento.

Para Leibniz (1646-1716) em seu *Essais de Théodiceï* (1710) não existe apenas o mal como compreendido pelos éticos e teólogos, mas ocorre por acidente, por inerência, isto é, uma deficiência ou privação⁵⁵³. Segundo Marquard a teodiceia se torna nobre a medida em que se apresenta como a defesa de Deus como Criador, em resposta a acusação de não ser puramente bom e racional, devido à existência do mal no mundo⁵⁵⁴. A presença do mal no mundo, portanto, descreveria a natureza de Deus como um ser maligno. Os debates entorno dessa questão foram fervorosos, seja do lado gnosticistas, seja do racionalismo, seja dos marcionistas.

A questão do mal para Collingwood tem como problema, que a teologia, segundo ele, vem tentando responder: “Por que Deus, sendo bom, permite a existência do mal em seu mundo?”⁵⁵⁵ – é preciso acentuar que religião e teologia não são sinônimos para Collingwood, mas que estão em diálogo, enquanto uma é moralidade convencional a outra é a conversão do “pensamento implícito da religião em pensamento explícito, ao desenredar o símbolo de seu significado e deixar claro o caráter meramente metafórico do imaginário religioso”⁵⁵⁶. Ela é assim, assegura Collingwood: “a resposta ao racionalismo”⁵⁵⁷.

Uma primeira tentativa de resposta a esse problema: a) Deus seria apenas um homem bom e por isso não poderia acabar com o mal. Essa afirmação remonta a *fantasia espontânea* em que ao expor uma criança as explicações religiosas, ela não distinguiria entre redes de fantasia e fatos. Não seria capaz de ativar sua autoconsciência reflexiva, mas de colocar em funcionamento atos imaginativos em que ao se deparar com a explicação sobre a natureza de Deus: “ele é seu outro pai”; não se movimentava em descobrir a natureza dessa paternidade senão pela sua ação imaginativa “conectando esse papai do céu com sua própria vida moral, com a beleza da natureza, com o amor familiar e outros elementos de sua experiência”⁵⁵⁸.

553 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de Teodiceia – sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

554 MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. *Felicidad em la infelicidad*. Buenos Aires: Katz, 2006. p.50.

555 Why does God, being good, allow the existence of evil in his world?. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 122.

556 COLLINGWOOD, R.G. *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírión: SP. 2020. p.117.

557 COLLINGWOOD, R.G. *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírión: SP. 2020. p.117.

558 COLLINGWOOD, R.G. *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírión: SP. 2020. p.100.

Outra tentativa seria b) perguntar-se se haveria uma explicação filosófica para existência do mal. Se no lugar de tomarmos o mundo a realização do maniqueísmo/dualismo absoluto olhássemos com uma postura perspectivista: “Podemos tentar evitar a dificuldade respondendo que o mundo não é uma vontade, mas muitas vontades”⁵⁵⁹. Seria a religião um problema filosófico? Se Deus não se revela a teologia, não em estado aceitável para filosofia que exige reflexões sobre o pensável e sobre o impensável, ele teria se revelado a religião? Segundo Collingwood “a declaração de certas coisas como reais envolve a negação de outras, e a religião é essa ação polarizada de afirmar-e-negar aplicada ao mundo das fantasias”⁵⁶⁰. Por essa via, ao que parece, a religião exige uma dicotomização do mundo. Sem ela, a sua busca pelas diferenciações entre aquilo que é divino e aquilo que é diabólico seria inócua.

Em seu livro de 1916 (*Religião e Filosofia*) Collingwood tem uma posição radicalmente filosófica, mas em 1924 (*Speculum Mentis*) ele horizontaliza suas ideias mais “ortodoxas” sobre a superioridade filosófica – uma patologia dos filósofos – percebendo que a teologia se aproxima com mais acuidade do racionalismo, se quiser da ciência, sendo ela mesma uma ciência que reflete sobre a religião.

Nesse sentido, o problema do mal consistiria em atender três categorias fundamentais, que recebem um impulso dialético, em que seleção e discriminação são expressões do espírito: *error, pain and evil*⁵⁶¹. O *error* exige um estado de consciência em sua dimensão sociológica e discursiva em que “difícilmente se poderia dizer que um homem que não sabia de nada cometeu um erro”⁵⁶². Embora não seja nosso objetivo fazer uma discussão verticalmente teológica, o que se pretende aqui é chegar a essa explicação em Collingwood:

Deus permite o mal? Ele não permite isso. Sua onipotência não é restringida por ele. Ele o conquista. Mas só há uma maneira pela qual ele pode ser conquistado: não pela destruição do pecador, o que significaria o triunfo do mal sobre o bem, mas por seu arrependimento⁵⁶³.

559 We may try to evade the difficulty by replying that the world is not one will but many wills. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 123.

560 COLLINGWOOD, R.G. *O mapa do conhecimento. Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.92.

561 COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 124.

562 a man who knew nothing at all could hardly be said to make mistake. Collingwood. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 143.

563 God permit evil? He does not permit it. His omnipotence is not restricted by it. He conquers it. But there is only one way in which it can be conquered: not by the sinner’s destruction, which would mean the triumph of evil over good, but by his repentance. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London.

Prazer e dor se confundem garantindo, assim, que “a religião é em essência, afirmação, convicção”⁵⁶⁴. Se a dor é produzida pela imperfeição ela advém através de nós ou dos outros, havendo, assim, relação entre perfeição e imperfeição que corrobora com sua função de sociabilidade⁵⁶⁵, portanto, “a presença da dor no mundo não é uma contradição ou uma redução do valor e perfeição do mundo”⁵⁶⁶. Para Collingwood sendo a Religião essencialmente cosmológica, não pode se desinteressar pelo coletivo, pelo social, pelo comunitário, ocasionando uma sociabilidade instintiva e irreflexiva dos cultos ancestrais:

se várias mentes estão empenhadas em imaginar, elas não têm um terreno em comum, pois cada homem é dono da própria imaginação. Porém, se se dedicam a afirmar, formam logo uma sociedade, pois cada um afirma o que acredita ser não apenas algo próprio, mas algo comum a todos, a realidade objetiva⁵⁶⁷.

O conceito de *Weltschmerz*, dor do mundo, cansaço do mundo, como elaborado por Jean Paul Richter (1763-1825) em que a realidade nunca poderá satisfazer as exigências da mente, análogo ao estado de anomia/alienação/tédio nos permite verificar que essa dimensão social da religião tem como fundamental evitar esse sofrimento, de um condicionalismo físico e social, de uma inadequação as normas exteriores a aquelas congregadas em comunidades religiosas.

Fica, pois, claro, que essa tentativa de contornar o peso da vida, tem como indispensável a tomada de decisão. O que nos permite afiançar com Collingwood que: “Um homem faz o que é certo não apenas porque é a vontade de Deus, mas porque também é a sua própria vontade”⁵⁶⁸ e acrescenta, a comunidade em que está imerso também e portanto, a verdade que nasceria de uma estrutura de ficções no interior da mente coletiva.

Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 144.

564 COLLINGWOOD, R.G. O mapa do conhecimento. *Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírión: SP. 2020. p.93.

565 COLLINGWOOD, R.G. O mapa do conhecimento. *Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírión: SP. 2020. p. 94.

566the presence of pain in the world is not a contradiction or an abatement of the world’s value and perfection. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 126.

567 COLLINGWOOD, R.G. O mapa do conhecimento. *Speculum mentis*. trad. Juliana Amato. Editor Kírión: SP. 2020. p. 94.

568 A man does right not only because it is God’s will but because it is also his own will. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 127.

A tomada de decisão tem como possível resultado o *error* (engano, ilusão) que nos mostra que ele, o *error*, tem mais proximidade com a contingência do que com os resultados esperados em um planejamento lógico e racionalizado. Uma perspectiva relativista teria como alternativa compreender o *error* e o mal como outras possibilidades e não meros equívocos ou negação do bom e do verdadeiro. Deve-se, no entanto, haver um certo cuidado com o relativismo nessa questão devido à propriedade ética das relações sociais sob a salvaguarda de princípios da ação convencional. De acordo com Collingwood “esse é o tipo de ação em que o agente faz algo não porque escolheu, mas porque a sociedade escolheu, e o motivo porque ele faz isso não é nenhum além desse”⁵⁶⁹. Ao imergir nos acordos, compromissos e ideologias suas decisões são pré-determinadas nesse horizonte lógico e espiritual.

Em vista disso, é possível não perder de vista seu caráter subjetivo e individual sem cair em determinismos e finalismos? Antes é preciso considerar a *phronesis*, a deliberação e a propriedade emotiva e intelectual de certas posturas. Ao que parece na lógica da afirmação e negação, não é possível um espaço para sentimentos e emoções por encontrarem neles “uma experiência intermitente e instável”⁵⁷⁰; assim, “Um erro é definido como pensar algo que não é verdade; e uma má ação como fazer algo errado”⁵⁷¹.

A fragilidade da bondade aparece como essa condição de no ato mesmo de esperar resultado positivo de alguma escolha, com fundo ou se quiser “boas intenções”, ferir algum código ético em seu sentido deontológico, que poderia dessa forma, denotar que “o mal moral do ato não reside no sucesso, mas na intenção, e nenhuma anulação pode afetar a intenção ou torná-la menos maléfica”⁵⁷². Os polos positivo e negativo podem compor faces de um mesmo linitivo que de um lado quer sacralizá-lo e de outro se identifica ao profano; todavia, “Profanidade é um pecado – não uma ideia moral, mas religioso – embora não haja dúvidas de que é o símbolo sob o qual os problemas morais são atacados pela consciência religiosa”⁵⁷³.

569 COLLINGWOOD, R.G. O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.108.

570 COLLINGWOOD, R.G. O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.106.

571 “An error is defined as thinking something that is not true; and a bad action as doing something wrong”. COLLINGWOOD, R.G. Evil. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 127.

572 “the moral evil of the act lies not in its success but in the intention, and no overruling can affect the intention or make it less evil. COLLINGWOOD, R.G. Evil. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 135.

573 COLLINGWOOD, R.G. O mapa do conhecimento. Speculum mentis. trad. Juliana Amato. Editor Kírion: SP. 2020. p.111.

As possibilidades abertas pelas muitas teorias do conhecimento têm dificuldades em admitir o *error* e a verdade como correlato ou antitético. Ao que parece um compromete a atuação do Outro, produzindo o engano como forma mesma de uma relação entre aquilo que chamamos de conhecimento empírico, em que a verdade tem como condição o mundo sensível e sua tangibilidade e o outro, não se trata de negar a existência de um e de outro, mas de refletir sobre sua complexidade aporética que demarca condições explicativas de admiração de um fato determinante ou dispersivo da consciência dos sujeitos em ação. Nas palavras de Collingwood: “Pode ser engenhosamente respondido, quando você comete um erro, você nem está realmente pensando: você apenas pensa que está pensando”⁵⁷⁴ dito de outra forma, o “fato parece combinar duas atitudes contraditórias - fazer algo embora você saiba que é errado e pensar que é certo quando não é”⁵⁷⁵.

O argumento ontológico nesse ínterim contribuiu para que a razão inclusiva, como já vimos discutindo, ganhasse sustância, pois a medida em que a razão excluía o mal também excluía a experiência da vida como não verdadeiro. O vivido se tornou abstrato em detrimento de uma existência para salvação do homem mediante sua negação escatológica. Haveria, por conseguinte, dificuldades e complicações na definição conceitual de *error* e *evil*. Para Collingwood “Não podemos esperar resolver, ou mesmo discutir de forma útil, o problema do mal, a menos que saibamos o que é o mal”⁵⁷⁶. E sua aposta está em que “Não há mal; só existe o erro, a crença errônea de que o mal existe”⁵⁷⁷.

Para Collingwood “O universo contém o bem e o mal lado a lado; que tudo no universo está em alguma relação com tudo”⁵⁷⁸. O princípio (sense) da totalidade, permite com que a verdade e o *error* coexistam a medida em que o confronto entre elas tornem-se partições de uma credibilidade subjetiva aonde é possível ter polos que ao tensionar suas considerações sobre certos objetos, delimitam sua própria regulação entre um ponto e outro, isso se

574It might be ingeniously replied, when you make a mistake you are nor *really* thinking at all: you only think you are thinking. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 127.

575the fact seems to combine two contradictory attitude – the doing a thing although you know it is wrong, and the thinking that it is right when it is not. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 129.

576we cannot hope to solve, or even usefully to discuss, the problem of evil unless we know what evil is. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 130.

577 there is no evil; there is only error, the erroneous belief that evil exists. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 131.

578the universe contains good and evil side by side; that everything in the universe stands in some relation to everything. COLLINGWOOD, R.G. *Evil*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 137.

entendermos a totalidade como sentido global do homem, que em cada fragmento, em cada instante vive o sentido dela mesma⁵⁷⁹. Collingwood alega nesse sentido que “Não estamos argumentando que há um progresso constante e contínuo em direção à verdade, independente, por assim dizer, do esforço intelectual; mas que toda verdade toma forma corrigindo algum erro, não fica ao lado da verdade, mas é corrigido por ela e desaparece”⁵⁸⁰.

O fato histórico, portanto, como fenômeno ou para usar o fraseado koselleckiano, história em curso efetivo⁵⁸¹ não pode sofrer alterações devido seu estado de não sentido⁵⁸², à vista disso, Collingwood endereça essa determinação indeterminada apontando que a atividade prontamente humana pode sofrer *ex hipotesis* o erro de mitologizar a realidade, que de outro modo, sem o qual não seria possível a existência do *error*. O princípio relacional que pode fazer uma tentativa em direção a resposta da questão, como pressuposto a um equilíbrio e talvez um movimento pendular, identifica ambas as categorias teológicas como correspondentes aos argumentos de Collingwood sobre o princípio da totalidade, ou seja, “A perfeição do universo depende de ser uma totalidade e, como já dissemos, é apenas uma totalidade; e, como já dissemos, é apenas uma totalidade *in posse*, não uma totalidade *in esse*”⁵⁸³.

Para Marquard a modernidade “reside precisamente em não querer esta negação escatológica do mundo”⁵⁸⁴. Em outras palavras a modernidade seria conservadora por não aceitar a finitude do mundo. Nesse sentido reabilitara-se a ideia de um mundo em permanente processo de aperfeiçoamento e portanto, de uma teodiceia, de um Deus Criador. Desse modo, a razão exclusiva seria reforçada pelo “mundo que precisa de males para ter o melhor mundo

579HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.18.b

580 we are not arguing that there is a steady and continual progress towards truth, independent, as it were, of intellectual effort; but that every truth takes its form by correcting some error does not stand alongside the truth, but is corrected by it and disappears. COLLINGWOOD, R.G. Evil. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 138.

581KOSELLECK, Reinhart. História de Conceitos. Estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro. Contraponto, 2020. p.44.

582KOSELLECK, Reinhart. Sobre o sentido e o não sentido da investigação histórica (Geschichte). In: GUMBRECHT, Hans Ulrich; RODRIGUES, Thamara de Oliveira (org.). Uma latente filosofia do tempo. São Paulo: Editora Unesp, 2021. p.79

583 the perfection of the universe depends on its being a totality, and, as we have already said, it is only a totality; and, as we have already said, it is only a totality *in posse*, not a totality *in esse*. COLLINGWOOD, R.G. Evil. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 142.

584 reside precisamente em no querer esta negación escatológica del mundo. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.51.

possível; como consequência de um cálculo de otimização, a criação é uma análise comparativa das utilidades dos mundos possíveis, ou seja, a arte do melhor possível”⁵⁸⁵.

Observamos assim que Deus como político admitiria o mal como condição otimista de aperfeiçoamento e atuação no mundo ainda que tenha que “tragar se el sapo” das atribuições. Todavia o mundo é defensável pois “Não é mau, mas também não é bom, isto é, não está isento do mal, mas antes - embora inclua o mal - é apenas, em termos comparativos, o melhor que existe e, portanto, o mais digno existente”⁵⁸⁶. A questão da desmalignização do mal como um problema interno a teodiceia, sobre a possibilidade de Deus criar um mundo completo e bom com a inclusão do mal, levaria a crise da teodiceia para uma filosofia do mal aonde o homem também se tornaria criador (Séc. XVIII). Em outras palavras “A desmalignantização do mal consiste na arte de descobrir que os males não são tão maus”⁵⁸⁷.

O filósofo alemão deixa claro que a defesa da antiescatologia do mundo foi obrigada a “positivar o mal” coagindo uma postura conservadora a admiti-lo em um mundo “perfectível”; por conseguinte, “Os males ou, pelo menos, muitos males são, na realidade, benefícios não reconhecidos como tais, benefícios desconhecidos”⁵⁸⁸. Por essa sentença compreende-se que a razão teve de positivá-lo.

Essa positivação moderna se apresentou por conseguinte como: (a) El mal gnosticista (error), próprio da ciência, “na verdade, os erros são uma condição de possibilidade da melhor ciência possível, ou de sua otimização, como erros úteis, ficções ou, com Nietzsche, mentiras em um sentido extra-moral”⁵⁸⁹; (b) El mal Estético (no-bello), um mal metafísico que comportaria o duplo valor estético: positivo e abstrato; junto a crise da teodiceia (1750),

585 el mundo necesita los males para haya el mejor mundo posible; como consecuencia de un cálculo de optimización, la creación es un análisis comparativo de las utilidades de los mundos posibles, esto es, el arte de lo mejor posible. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.52-53.

586 no es malo, pero tampoco bueno, es decir, no está libre de mal, sino que – pese a que incluye el mal – sólo es, en término comparativos, lo mejor que hay y, por ello, lo más digno de existir. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.53.

587 La desmalignización de lo maligno consiste em la arte de descubrir que los males no son tan malos. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.55.

588 Los males o, por lo menos, muchos males son, em realidad, bondades no reconocidas como tales, bondades desconocidas. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.55.

589 en efecto, los errores son condición de posibilidad de la mejor “ciencia” posible, o de su optimización, como errores “útiles”, “ficciones” o, con Nietzsche, “mentiras em sentido extramoral. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.56.

colocava em evidência a emancipação de tudo que foi considerado inferior como, “O mito, o estranho (espacial e temporalmente), o selvagem, a criança, a mulher, as classes sociais mais baixas, os grupos marginais. O inferior ascende ao superior no caminho da desmalignantização do mal”⁵⁹⁰. (c) El mal moral (modernidade), caracterizado pela corrupção processual do homem em sociedade.

Para Jean-Jacques Rousseau, o homem é bom e a sociedade o corrompe. Essa sentença, ao que nos parece, corrobora com a desmalignização do mal, de modo a permitir que as condições de existência do homem estejam se não diretamente, obrigatoriamente tratada como condição material da vida, e portanto, que o maligno se expressaria livremente.

Dessa maneira toma-se uma reinterpretação do pecado original onde “A reinterpretação filosófica moderna de Gênesis 3: o pecado original é o dever de ser livre”⁵⁹¹. (d) El mal físico (sofrimento). Enobrecido como virtude, como condição necessária ao êxito no mundo do trabalho, fonte de aprendizado e enaltecimento do trabalho manual. É nesse momento em que o medo ganha autenticidade como o tempo do eufemismo e, portanto, segundo Marquard, como Anestético. Se desconecta do mal, da culpa e se afirma como lei da natureza. Não obstante a enfermidade ter se tornado um estado valorizado para produção de pensamento, e abertura para genialidade.

Dessa maneira, o lugar da compensação pelo sofrimento recebido infligido e/ou autoimplicado se mostra como epílogo de algo melhor, de um contentamento e um júbilo que não puramente substancial. Isso mostra que nesse tear constante de recolocar fios novos em antigos tecidos é “Tudo isso a caminho do processo - condicionado pela teodicéia - de desmalignantização do mal”⁵⁹². E finalmente, (e) El mal metafísico (finitude). Relativo a possibilidade do homem ser Deus, sua finitude se tornaria critério de autenticidade. Tornado a finitude o elemento substancial do conhecimento humano, e por tanto científico, salvo das heresias. A finitude torna-se positivada ontologicamente, sendo possível depois da crise da desmalignização e da invenção da estética a admissão da contingência pós 1750, permitindo o

590 el mito, lo extraño (espacial y temporalmente), lo salvaje, el niño, la mujer, los estamentos sociales bajos, los grupos marginales. Lo inferior asciende a superior en el camino de la desmalignización del mal. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.57.

591 la moderna reinterpretación filosófica del Génesis 3: el pecado original es el deber de ser libre. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006.p.58.

592 Todo esto em camino del proceso – condicionado por la teodicea – de la desmalignización del mal. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.59-60.

surgimento do moderno conceito de história, este que agora admitiria “O campo das surpresas, das tradições ao contrário, do casual e do contingente”⁵⁹³.

Essa trajetória culmina com a afirmação da razão como reação-limite. Isso quer dizer que a razão estabeleceu uma relação com o móvel e o aberto, com aquilo que não estava no sistema, devido a admissão das complexidades no interior da teodiceia e da desmalignização do mal. Se constituiu assim uma condição necessária ao estabelecimento da razão não como a que exclui, mas inclui a sensibilidade e a emotividade, construindo uma dívida necessária com a reação-limite.

Embora o trajeto da razão exclusiva em torna-se inclusiva seja importante para compreender o processo de organização sócio-histórica e teológica do mundo moderno, existe um perigo dissimulado de tornar a tradição puramente maligna. Assim o inverso também se torna possível, onde a inclusão pode abrir espaço para exclusão de nódulos centrais da tradição: “A economia aliena o homem, o Estado é diabólico, a família tortura e deforma os jovens, a razão é oponente do pensamento, do Espírito, oponente da alma, tolerância, repressão, religião, malandragem, etc.”⁵⁹⁴. Seja por uma nova forma de dogmatização ou de controle doutrinário da liberdade, damos passos interjetivos – algo entre o pulo e uma contorção⁵⁹⁵, entre o autoconhecimento e a autorreflexão, que me parece ser tão preciosa nas meditações collingwoodianas.

593 el campo de sorpresas, de tradiciones de contrario, de lo casual y lo contingente. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.61.

594 la economia aliena al hombre, el Estado es diabólico, la familia tortura y deforma a los jóvenes, la razón es la opositora de pensamiento, el Espíritu, el oponente del alma, la tolerancia, represión, la religión, embaucamiento, etc. MARQUARD, Odo. Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea. In: MARQUARD, Odo. Felicidad em la infelicidad. Buenos Aires: Katz, 2006. p.62.

595 POE, Edgar Allan. Hop -Frog. In: Edgar A. Poe. Ficção Completa, Poesia & Ensaios publicada pela Companhia Aguilar Editora em 1965. p. 372.

CAPÍTULO III

KNOWLEDGE ‘RESTS ON A FOUNDATION OF FEELING

Esboço de Autoconhecimento

É possível que algo que me ameaça justamente pelo fato de eu não conseguir avaliá-lo e compreendê-lo se apodere de mim e me ocupe completamente.

Dieter Henrich

Temos demonstrado que o conceito de Autoconhecimento é transversal às reflexões de R. G. Collingwood sem, no entanto, atacá-lo de frente discutindo suas condições de possibilidade e desdobramentos. Primeiro com o intuito de não estigmatizá-lo, segundo para não cair nas armadilhas de uma história de conceito, terceira para que haja uma organicidade entre aquilo que é “extraído”, de alguma forma, de Collingwood e o que é nossa argumentação. Procuramos dessa forma não separar esses sujeitos enunciativos de forma abrupta, algo que pode trazer problemas e desconforto ao decoro do fazer acadêmico mais purista, que exige um certo distanciamento entre sujeito e objeto, mas aqui preferimos pensar como Collingwood, para quem essa separação é ilusória e muitas vezes, pelo menos no campo do pensamento humano, pode ser inconveniente e exagero pedagógico.

A maneira como Collingwood fala da história como Autoconhecimento, até aqui apenas na Autobiografia, ele dá destaque objetivo a esse conceito atribuindo um título ao capítulo décimo. No entanto, não é uma palavra estranha ao seu vocabulário, presente, direta ou indiretamente em muitos de seus escritos, algo que venho tangenciando sem construir um mapa que segundo Collingwood: “é meramente um resumo das principais características de um país colocadas diante do viajante antes de suas experiências”⁵⁹⁶, linhas imaginárias que não correspondem, em sua totalidade, ao território que se deseja conhecer. Essa peculiaridade do mapa permite, inicialmente, deixar à disposição a existência de suas delimitações sem que seja necessário fazer uma seleção de cada momento em que o conceito é invocado. Cabendo

596 COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.236.

apenas saber que ele não é convidado a compor o vocabulário collingwoodiano apenas como expressão linguística.

Pretendemos, correndo o risco de sermos repetitivos nesse capítulo, fazer uma reflexão que nos permita olhar para o conceito de Autoconhecimento com certa desconfiança, mas também com algumas certezas quanto a sua escolha. Ao que parece é um conceito que exige certo cuidado para não cair em deslizes de extrema subjetividade, tão pouco torná-lo carregado de uma objetividade que a Collingwood seria absolutamente estrangeira. Se por um lado é preciso demarcar seu caráter subjetivo, por outro, não se deve perder sua dimensão epistemológica. Sendo um conceito de atravessamentos algumas tópicas serão exigências e outras confluências que nos permitirão endossar certos argumentos já expostos e trazer outros ainda em processo de amadurecimento, isso quer dizer que nada do que tenho dito é definitivo. Uma afirmação tautológica em sua formulação, mas necessária a sua disposição ontológica.

I

Autoconhecimento e conhecimento de si

Dito isso, o autoconhecimento que Collingwood mobiliza tem, ao que parece, uma relação com a filosofia socrática: *conhece-te a si mesmo*. O movimento da busca pela autocompreensão e a autorreflexão é, em síntese, uma maneira de ocupar-se de si, mas também do Outro. O prefixo auto- (αὐτο-) de origem grega tem uma orientação para paisagem interna dos sujeitos, e, no entanto, ao nos depararmos com essa dobra para si, nos deparamos também com a relação com o outro que também é um conhecimento de si.

O conhecimento de si como propriedade da elaboração do autoconhecimento revela no homem algo que pode de certa forma emoldurar o que, em certa medida, aparece como a ânsia por uma internalidade que se investe de autonomia para determinar o que é essa propriedade subjetiva reservada a delimitação do mundo da vida, i.e., como se fosse possível tornar esse espaço interno algo passível de enquadramento enquanto reservas de subjetividade que se distanciam das coisas para dizer de si.

Os seres humanos não vivem apenas, eles precisam conduzir sua vida a partir do saber de si mesmo. Por isso, sua autoconsciência em relação a tudo que os define como seres humanos é o ser humano elementar e imediato. Não é, porém, indiferenciada. Sua constituição complexa se articula de modo

espontâneo e em pensamentos de natureza especial. Por meio de outros pensamentos tampouco inventados, o ser humano se põe numa relação com o todo de um mundo e é envolvido na reflexão sobre seu ser si mesmo⁵⁹⁷.

Sócrates em sua pedagogia crítica nos mostra que todo questionamento é um desdobramento para si, ou seja, é um ato reflexivo como capacidade de investimento nas possibilidades de conhecer. Sua atenção voltava-se para trazer a consciência: incertezas, desconfiança e autocrítica. A condição mesmo de tornar-se cético, embora reforçando que as temerárias forças do estado aparecem como autoridade que limitam a liberdade de pensar, porque exige conformação e ordenação das relações humanas e enquadramento do modo de pensar que dispensaria a disposição crítica em favor de uma filiação as propriedades de organização e apresentação do Estado.

Sócrates torna-se inimigo do cidadão, torna-se veneno a clareza determinada e orgânica que implica um mundo orquestrado em padrões aceitáveis de normatização do cidadão; o filósofo coloca esse suposto equilíbrio do organismo social em perigo. Não por distribuir respostas, mas por destilar incertezas, pois essa posição é imprópria às normas e normalidades do Estado grego. Sua vocação, de Sócrates, é a indeterminação. Primeiro por ter em seu discurso dispositivos que repelem a verdade como última possibilidade de compreensão do mundo e de si. Não é a verdade mesma que se torna sua rival, mas a impossibilidade de atenuar suas certezas perpetradas por valores intransponíveis.

Sua clássica máxima, conhecida e replicadas inúmeras vezes, “sei que nada sei”, antes de qualquer coisa é uma ode ao Autoconhecimento, i.e; a possibilidade de que a autoafirmação do limite do que se sabe sobre o mundo, é entender que não é possível conhecer em sua plenitude nem aquilo que se sabe, produto da experiência humana. É preciso colocar em questão toda certeza sobre aquilo que conhece em sua limitação que é o próprio sujeito que afeta ao ser afetado, que aciona sem muito rodeio a capacidade de trazer ao mundo aquilo que nasce em seu interior e a ele não pertencer mais (maiêutica).

Santo Agostinho é uma figura interessante nessa discussão que nos leva primeiro a pensar em sua ânsia por autorreferência, considerando sua tentativa de explicar aquilo que é no mundo quando estando nele nos orientamos pelo que nele é possível conhecer. Seu

597 HENRICH, Dieter. Pensar e ser si mesmo. Preleções sobre subjetividade. Petrópolis. Editora Vozes: 2018. Prefácio.

platonismo tem essa premissa de ancorado na coragem da verdade admitida apenas como insistência do conhecimento humano quanto sua própria finitude.

Ao estabelecer que apenas é possível conhecer aquilo que experimentamos em si, no seu interior como potência de ativação do que é do mundo e do homem em relação a ele, chega à mediação transcendental, do *quase* místico como relação racional teológica como condição mesma de propor o conhecer-se a si mesmo.

O conhecimento de si é ativado como interioridade e exterioridade, como encontro possível naquilo que me constitui, naquilo que me dá forma e também deforma. Descartes, embora separasse aquilo que é teórico (alma) e aquilo que é prático (conhecimento), se deparou com a necessidade de reconhecer que essas duas dimensões do homem se definem pela sua indissociabilidade, algo que Gilbert Ryle vai advogar com muito vigor em sua filosofia da mente e que Collingwood endossou como o organismo do pensamento em ação e em situação (historicidade).

Essa propriedade do espírito resignada a mente, o potencial reflexivo de cair em um racionalismo excessivo em que se perca a irracionalidade como próprio do homem carente e da razão inclusiva, é o conhecimento de si se resvalando da propriedade do autoconhecimento como teor associativo, disjuntivo ao mesmo tempo que se incorpora à sua dinâmica responsiva e questionadora.

Em Kant a questão do si tem como central o sujeito transcendental como limite do que é possível conhecer; explico: na *Crítica da Razão Pura*, Kant disse:

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassem todas as faculdades da razão humana⁵⁹⁸.

O limite do conhecimento é o limite do que o homem pode conhecer. Isto não encerra o que pode ser conhecido, mas delimita em uma totalidade as partes que podemos efetivamente conhecer. De modo que conhecer a natureza corresponde a conhecer esses limites bem como se saber ator que o aficionado lança para si a responsabilidade de conhecer. Em outras palavras “para Kant a estrutura teórica do conhecimento depende da visão de que é

598KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matt os. Petrópolis: Vozes, 2011. p.17.

o objeto que gira em torno do sujeito, e não esse que se subordina ao objeto”⁵⁹⁹. Essa revolução copernicana do conhecimento como constituído pela prova subjetiva nos fez resgatar a sentença “*Ouse saber*” como condição de saída do ser humano de sua minoridade que segundo Kant: “é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem”⁶⁰⁰.

Seria, portanto, a partir do autoconhecimento como capacidade de autonomização do pensamento que se torna possível conhecer o mundo. Esse sujeito transcendental é assim a condição mesma de todo saber, o “eu penso” no uso da razão. A consciência conectada ao imperativo categórico, por exemplo, permite ao homem saber de si como ser racional.

Embora não tenhamos a pretensão de fazer aqui uma interpretação aprofundada sobre essas categorias filosóficas, o que interessa nessa exposição crítica é apontar a maneira como o conhecimento de si está na pauta do pensamento filosófico e histórico desde muito tempo. E que respeitando suas especificidades e morosidades, há uma dimensão transversal no pensamento dessas filosofias que colocam em tensão a interioridade e a exterioridade. Franklin Leopoldo e Silva sintetiza com maestria a partir de Freud o que constituiria o autoconhecimento enquanto concepção de sujeito, diz ele:

é uma história pessoal que, desde a infância e pela vida afora, constitui-se no contexto de outra história maior do que a dele, não apenas a família e a sociedade, mas também tudo o que carrega do passado da civilização, uma memória mais vasta do que o próprio indivíduo, mas que de algum modo atua sobre ele na sua constituição interna e no seu comportamento⁶⁰¹.

Essa argumentação poderia ser de R. G. Collingwood, e de certa forma ele assistematicamente o disse. Temos arrazoado aqui que a história como autoconhecimento não se limita a uma reflexão introspectiva do modo como o sujeito internaliza a experiência da vida e do mundo, mas uma relação de tensão entre interioridade e exterioridade, a maneira mesma como se estabelece o enclausuramento do presente no passado, como temos demonstrado. A interação própria dessa relação aciona, de alguma maneira, a propriedade do processo de diferença, de modo que, o estabelecimento do homem não pode ser igual a ele

599SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.93

600KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matt os. Petrópolis: Vozes, 2011. p.23.

601SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.113

mesmo “porque a vida da consciência não se repete, mas flui num processo de diferenciação”⁶⁰².

Esse estado de não ser igual a si mesmo pressupõe que “interpretamos, de modo conceitual ou simbólico, o que se passa fora de nós e em nós. Somos mais espectadores de nós mesmos do que atores na trama da nossa vida”⁶⁰³. Embora o desempenho de papéis seja fundamental para compreensão da dimensão subjetiva de atuar no mundo como produtores de discurso, diferente do que pensava Leibniz, a vida não pode ser uma série de eventos dotados de racionalidade intrínseca⁶⁰⁴, ou pelo menos, não apenas isso. De modo que temos mais afinidade com a interpretação de Koselleck em seu ensaio *Sentido e não sentido da investigação histórica* (1997), em que argumenta que o fenômeno mesmo como espécie de coisa no mundo, seu movimento dinâmico, não dispõe de um sentido em si, mas que a passagem do fenômeno a um evento carregado de sentido, essa passagem de uma à outra, decorre de uma comutação entre aquilo que é representação e apresentação.

A relação entre interioridade e exterioridade aparece novamente como chave explicativa para de um lado circunscrever a ação do sujeito e de outra esboçar um funcionamento criativo e, se quiser, até performativo do sujeito, i.e, “estar no mundo como condição originária, sem antecedentes, o que significa que aquilo que a realidade humana é não está definido, a existência não possui origem e finalidade predeterminada”⁶⁰⁵.

Para Collingwood essa indeterminação do mundo da vida tem como pressuposição: “a fase da existência deve ser identificada com a mente em seu desenvolvimento mais elevado. As fases da vida de uma mente, enquanto mente, não são justapostas no tempo; o passado está presente como memória, o futuro está presente como propósito”⁶⁰⁶.

John Locke tinha uma preocupação intensa quanto a noção de pessoa e, portanto, de identidade pessoal, com o sujeito de direito e com a responsabilidade que pode se dissociar do corpo. Hume por seu turno não acreditava que era possível encontrar um eu entre nossas

602SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.118.

603SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.119.

604SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.120

605SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.121

606the phase of existence is to be identified with mind at its highest development. The phase of one mind's life, so far as it is a mind, are not juxtaposed in time; the past is present as memory, the future is present as purpose COLLINGWOOD, R.G. Conclusions to nature and mind. In: The Principles of History and other writings in philosophy of history. Oxford University Press. 1999. p.255.

percepções e sentimentos. Collingwood, no entanto, requer tanto da lógica, da empiria e do realismo reinventar toda massa de pessoalidade possível para que a mente não seja meramente especulativa, mas que ganhe um realismo sofisticado que alimente o relacionamento entre história e filosofia.

O conhecimento de si, nesse tocante, desempenha o papel de questionar a destituição da subjetividade como liberdade:

Isso quer dizer que a história do sujeito desemboca na crise ética que muitos entendem como o diagnóstico mais pertinente da fase da modernidade que estamos vivendo. Nessas circunstâncias, a identidade subjetiva viria a diluir-se nas determinações externas do mundo objetivo, e o espírito pode, mais do que abandonar o mundo, deixar de habitar a própria realidade humana⁶⁰⁷.

O que temos dito, portanto, reforça que o autoconhecimento, inicialmente, endossa a forma como nos apresentamos e nos ausentamos do mundo. Essa ausência, no que tange o para-si como indeterminação, fratura a identidade subjetiva, propondo uma pessoalidade empática que traz o corpo novamente a equação, ao mesmo tempo em que se pergunta sobre as condições necessárias ao estabelecimento do que temos chamado aqui de relação de interioridade e exterioridade. Se o mundo contemporâneo tem afinidade com o mundo moderno, é certamente sobre a tentativa incansável de “tornar os seres humanos estranhos a si mesmo e, assim conduzi-los à inumanidade”⁶⁰⁸.

Zygmunt Bauman nos ajuda na compreensão desse desenraizamento para um reenraizamento da identidade subjetiva (*self*) situada. Ele diz que o sujeito situado criou modos de organização de fidelização que corresponde a determinar aquilo que era a oposição da determinação, ajustar aquilo que era desajustado para desferir com força de norma aquilo que não condizia com ela mesma, a norma.

Se por um lado dispara-se contra prevaricações da tradição, de outro reajusta a maneira como esse sujeito se apresenta, não mais como fratura do universal racional determinado, mas como fragmento de universalidade percebidas enquanto situações de orquestramento de grupos, filões e arranjos de identidade que tem em si a instabilidade do

607SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.139

608SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011. p.142.

maquinário moderno se não como provocação a revisão do principado situacional daquilo que reverte, com ajustes o próprio dissabor do universal. Nas palavras de Bauman:

A modernidade sabia que estava profundamente ferida, mas pensava que a ferida era curável. E assim nunca parou de buscar unguento curativo. Podemos dizer que permaneceu “modernidade” enquanto e na medida em que se recusou a abandonar essa crença e esses esforços. A modernidade refere-se essencialmente à solução de conflitos, à admissão de nenhuma contradição exceto de conflitos acessíveis à solução e à espera⁶⁰⁹.

O sujeito moderno é sobrecarregado pelas demandas dessas suturas feridas onde todo esforço estava em reforçar a instabilidade já acaba do mundo moderno; abalada pela sua incapacidade de perceber o lugar do contingente, não como vilão de seu percurso, mas como elemento fundamental de bricolagem, reparo e talvez implemento de sua estrutura de funcionamento, ou seja,

A natureza humana existe no presente somente *in potentia*; como possibilidade ainda-não-nascida, esperando a parteira para fazê-la surgir, e não antes de longo trabalho e agudas dores de parto. A natureza humana “ainda não” existe. A natureza humana é seu próprio *potencial*; potencial não realizado, mas - o que é mais importante - *irrealizável por própria conta*, sem ajuda da razão e dos portadores da razão⁶¹⁰.

O eu-real da modernidade rejeita os fragmentos do sujeito fraturado, há sim, uma radicalização da totalidade e do indivíduo único e insubstituível. Os papéis desempenhados pelo sujeito autocentrado são constitutivos de sua universalidade. Segundo Edouard Delruelle: “Ao homem moderno resta, logicamente, uma única saída: assume-se ele próprio como o limite das suas próprias ações e dos seus próprios pensamentos”⁶¹¹.

Ao que parece, para Bauman, o sujeito enraizado da modernidade e sua urgência frente ao conhecido, ao planejado e ao autocontrole, é realizado na magnificência da razão; isto porque, como diz George Orwell, parafraseando sua potente frase: “Na sociedade

609 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.17.

610 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.42-43.

611 DELRUELLE, Edouard. *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa, Instituto Piaget, 2009. p.154

moderna, alguns indivíduos são mais livres que outros, alguns são mais dependentes que outros”⁶¹². Ainda com Bauman, ele garante que:

sejamos ou não modernos, vivemos numa sociedade moderna que nos deixa pouca escolha de sermos nossos próprios agentes morais - mesmo se (ou antes porque) não há nenhuma falta de oferta para fazer a tarefa por nós (em troca de dinheiro, de liberdade ou de ambos)⁶¹³.

O autocentramento do sujeito moderno, reconhecida sua dissimulação e sua fragmentação em papéis que não são o eu-real, mas posições de sua salvaguarda, tem como condição de satisfação padrões de equilíbrio no interior do conflito, i.e. corresponde a dizer que embora na era moderna o indivíduo possa “ser poupado da angústia da incerteza em uma sociedade racionalmente organizada - transparente - na qual a razão, e só a razão, tivesse o supremo domínio”⁶¹⁴, ela não é suficiente para sobrepujar as linhas de fratura: transformação política capital e transformação científica.

O universalismo fundamental para produzir estabilidade é golpeado pelo surgimento de uma outra imaginação teológico-política que desmantela a hegemonia e a unidade da cristandade, os Estados-Nação se autonomiza em relação ao sonho de um sacro-império universal, tornando-se, também, independentes de todo e qualquer poder teológico centralizador: “O dispositivo teológico-político, tão característico do Ocidente, desmorona-se”⁶¹⁵.

É interessante, ver que, como no mundo das ciências, a fratura decorre da unificação do mundo supralunar e sublunar, isto é, em seu funcionamento. Percebe-se que essa divisão aristotélica que ratifica os lugares definidos para espaços definidos na lógica do mundo fechado é organizada em um todo holístico e não corresponde a insuportável responsabilidade moral decorrente de sua organização onde os sujeitos são orientados a resiliência do que lhe compete como unidade social de uma estrutura pré-definida em eixos: alto/baixo, superior/inferior, nobre/vil etc.⁶¹⁶.

612 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.47.

613 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.49.

614 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.49.

615 DELRUELLE, Edouard. *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa, Instituto Piaget, 2009. p.152.

616 DELRUELLE, Edouard. *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa, Instituto Piaget, 2009. p.152.

Essa determinação social encarnada em uma economia de valores (perfeição/corrupção, imutabilidade/mudança) que funcionava usualmente nos domínios ético e político⁶¹⁷, para Bauman quer dizer que: “a realidade humana é confusa e ambígua, e também as decisões morais, diversamente dos princípios filosóficos éticos abstratos, são ambivalentes”⁶¹⁸.

O que implica colidir com a crise da modernidade e do sujeito moderno autocentrado em sua fragmentação. Collingwood em autobiografia faz esse exercício muito rico de se permitir observar os papéis que ocupa e perceber que o eu-real é um devir em potencial, que sua raiz é múltipla, dessa maneira, podemos convidar a imagem do *rizoma* como ilustração desse desenraizamento enraizado dos sujeitos.

Bauman demonstra que é preciso “apostar na intuição moral humana e na capacidade humana de negociar o modo e os usos do viver juntos”⁶¹⁹, desafiando os modelos impositivos e a lógica moderna. Bauman quer despessoalizar os poderes coercitivos ampliando a atuação do sujeito em “aceitação da contingência e do respeito pela ambiguidade”⁶²⁰.

Dessa maneira, e vimos dizendo, com Martha Nussbaum, da importância de repensar a consideração costumeira de atribuição as “paixões humanas demasiadas errantes e volúveis”⁶²¹. Elas são responsáveis por ser possível relativizar a culpabilidade, a responsabilidade e a própria confiança na racionalidade absoluta. A moralidade pessoal, nesse sentido, se torna a tônica do mundo contemporâneo, e no entanto, ainda não foi possível reconhecer que a dinâmica entre a razão e as emoções são fundamentais para que no exercício da empatia alcancemos a compaixão como princípio democrático⁶²².

Bauman argumenta ainda que “o que estamos aprendendo e aprendendo duramente, é que a moralidade pessoal é que torna a negociação ética e o consenso possíveis, e não vice-versa”⁶²³, isso, sobretudo porque “o homem moderno contava com a competência do futuro de corrigir as injustiças do presente”⁶²⁴.

617 DELRUELLE, Edouard. *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa, Instituto Piaget, 2009. p.153.

618 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.51.

619 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.43.

620 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.53.

621 NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. WWF Martins Fontes, 2017. p. 30.

622 MODZELEWSKI, Helena. *Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia: entrevista a Martha Nussbaum*. *Areté*, v. 26, n. 2, p. 315-333, 2014.

623 BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p.54.

A importância do autoconhecimento em Collingwood é exemplificada pela sua autodescoberta como aquele que, de algum modo, não consegue mais dissociar o homem do pensamento e o homem da ação. Um exercício atraente de reorientação da vida contemplativa e especulativa em um exercício de transpor em si, o lugar interior de observação para uma visada exterior para si.

Nesse sentido, Helena Modzelewski, tem razão quando aponta a condição cognitiva das emoções, seu papel na linguagem em sua expressão, na narrativa que possibilita a reconstrução das origens de uma modificação que parece ter a autorreflexão como base. Ela compreende a autorreflexão, portanto, partindo da análise do que Harry Frankfurt chamou de “autoavaliação reflexiva” e que, para efeitos de sua tese, explora o que Hegel apresentou como autoconsciência.

O autoconhecimento aparece com mais clareza em Collingwood quando, ao olhar para sua trajetória, identificamos um paradoxo aparentemente resolvido, não compreendido a importância de articular a vida e o mundo sensível. Sua vida não o obrigava qualquer possibilidade de se orientar para uma reflexão que, a princípio, o levasse a conduzir um projeto que considerasse a vida prática⁶²⁵.

No exercício autorreferencial que ele engendra o faz um sujeito partido; podemos observar essa dimensão em sua autobiografia, quando diz “havia um segundo” e “havia um terceiro R.G.C.”⁶²⁶. Essa fragmentação de si não tem como centro uma maneira de explicação de dividendos relacionados a sua vida profissional, mas declarar que o sujeito partido se organiza à medida que seus papéis se tornam automatizados. As máscaras são mobilizadas a rigor de sua utilidade. Pontua ele que seu terceiro Eu era de ação, permitindo uma dissolução do pensador e do homem de ação. Já temos dito que sua compreensão de ação tem como centralidade, postulados morais.

Collingwood percebeu que era possível fazer uma filosofia sem luvas, como ele considerava o pensamento de Karl Marx por exemplo; que era possível embora não uma filosofia preocupada com os problemas práticos, mas que os levassem em consideração para que o mundo da mundaneidade não fosse o lugar de coleta de dados, mas o lugar de aferição e

624 Alair Finkielkraut apud Bauman. In: BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 64.

625 COLLINGWOOD, R.G. *Teoria y practica*. In: *Autobiografia*. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.151.

626 COLLINGWOOD, R.G. *Teoria y practica*. In: *Autobiografia*. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.148.

afetação que abriria um horizonte reflexivo mais rico porque coaduna vida e prática. Podemos perceber as marcas dos fenômenos históricos em seus trabalhos de política e arte, principalmente no que se refere às experiências nas guerras.

Verifica-se, portanto, a ação como situação moral. Em outras palavras, destaca-se, nessa assertiva, o lugar do imperativo categórico em contraponto ao imperativo hipotético kantianos. No entanto, relativo à descoberta por Collingwood da aproximação entre teoria e prática, devido sua aproximação com o conhecimento histórico, talvez pela deflagração das Guerras, o processo de pensar a si se daria em condições de uma ordem condicionada; onde o dever não é exigido por si mesmo, mas pela circunstância ou condição historicamente dada⁶²⁷.

Há em Collingwood esse movimento pendular que, ora a ação se apresenta como um meio para um fim, ora como fim em si mesmo, nos permitindo compreender que a ação nele deve ser entendida, não como ação impelida pela situação, mas uma ação ancorada na crença de que há uma certeza mobilizadora que permite não confundir ética com moralidade.

Fica evidente a questão kantiana sobre a avaliação da moralidade de uma ação, sendo a questão central a intenção de quem age, o que motiva o cumprimento do dever. Essa discussão é importante para colocarmos em pauta a questão das “emoções essenciais” que Collingwood aponta como a dimensão irreduzível à reconstituição nomológica: “Uma emoção que, pela reflexão, persistimos como parte do mobiliário de nossa mente é um pensamento ou contém pensamento”⁶²⁸.

A relação estética e subjetividade, portanto, se mostra central caso queiramos endossar sua inquietação quanto a necessidade de congregar teoria e prática. Martha Nussbaum nos mostrou que o exercício deliberativo humano é diferente do animal, por não estar vinculado a condição instintiva, mas ancora-se na autorreflexão explicitamente ou em um caso particular, contingencial. Para ela, há uma lógica que daria os contornos próprios de uma emoção humana. É bem verdade que são os fatores incongruentes das emoções que possibilitam o surgimento da deliberação, da autocrítica e possivelmente da ansiedade como propriedade do humano.

Nos argumentos da filósofa Helena Modzelewski, é no espaço deliberativo que, atuando na ansiedade manifestada, as emoções corporificam o que é próprio da essência da autorreflexão para uma educação democrática das emoções. Ao se aproximar do pensamento

627 COLLINGWOOD, R.G. Teoria y practica. In: Autobiografía. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. p.167.

628 COLLINGWOOD, R.G. Notes towards a metaphysics. In: The Principles of History and other writings in philosophy of history. Oxford University Press. 1999. p.129.

de Martha Nussbaum sobre a propriedade intelectual e epistemológica das emoções, Modzelewski acentua que a propriedade da linguagem, atribuída pela filósofa norte-americana, canalizada nas travessias da primeira consciência (consciência de vigília) para a segunda consciência (inconsciente), sustentaria uma aposta numa autorreflexão que congratula arte e subjetividade.

Seu argumento nos mostra que nesta estrutura do desejo típico de uma pessoa que exerce a função deliberativa, está o “desejos de segunda ordem”, ou seja, “além de querer escolher e ser induzido a fazer isto ou aquilo, você pode também querer que os homens tenham (ou não) certos desejos e motivações. Eles são capazes de querer ser diferente em suas preferências e seus propósitos do que eles são”⁶²⁹. A formação dos desejos de segunda ordem demonstra nossa capacidade de executar uma ação “reflexiva de autoavaliação”, que é o que Helena Modzelewski tem chamado de autorreflexão, que teria o propósito de combinar os termos divergentes que diferentes autores usam para se referir a si mesmo. Se por um lado nos deparamos com a dimensão internalista das emoções que compõe nossa presença no mundo em seu caráter de mundaneidade, por outro lado há emoções que estão diretamente ligadas com a ação:

Toda a história é a história do pensamento. Isso inclui a história das emoções, na medida em que estas estão essencialmente relacionadas aos pensamentos das perguntas: não de nenhuma emoção que possa acompanhá-los, nem mesmo de outros pensamentos que possam acompanhá-los⁶³⁰.

É nesse ponto que considero a ratificação de uma teoria do sujeito histórico. Nele há uma cadeia de sentidos que se organizam como propriedades de uma filosofia da história como autoconhecimento como vias para a autorreflexão. A metáfora do espelho, mobilizada por Emanuele Coccia, é interessante por nos mostrar a condição paradoxal de pensar vias conciliatórias na filosofia collingwoodiana da história, ou seja, o *corporate mind* sociológico que ultrapassa os indivíduos e o individualismo metodológico que acentuaria a ação coletiva redutível às ações individuais.

629 DROBNIEWSKI, Helena Modzelewski. La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático. La teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su expansión a través del concepto de autorreflexión. Valencia, 2012. Tese de doutorado defendida na Universidad de Valencia. Facultad de filosofía y ciencias de la educación. Departamento de filosofía del derecho, moral y política. Programa de doctorado en ética y democracia. p. 621.

630 COLLINGWOOD, R. G. The Principles of History and other writings in philosophy of history. Oxford University Press. 1999. p.77.

No espelho, tornamo-nos algo que não conhece e não vive, mas que é perfeitamente cognoscível, sensível, ou melhor, é o sensível por excelência. Longe de reencontrar a “carne” da percepção, gozamos de um estado em que nos tornamos um sensível sem carne e sem pensamento, ser puro do conhecimento⁶³¹.

Reafirmamos, portanto, que a autorreferência deve ser entendida como esse duplo: para ele e para o mundo. Lugar de inscrição de si, e de transbordamento no mundo, permitindo que o eu se lance para descoberta e para revelação. O autoconhecimento aparece, portanto, como dinamizador das relações que nos cercam, não apenas como estímulos, mas como dinamizador das condições de ser e de sentir. De modo a deixar claro que “a pessoa não deve ter apenas a experiência de pensamento filosófico, mas também ter refletido sobre essa experiência”⁶³².

Para tanto, o conceito de verdade, que tem esse caráter volitivo na história do pensamento ocidental, ao que parece, tem sua majestade interrogada, mas não tem perdido seu lugar de afirmação, declaração e enunciação. Sobretudo, se destacarmos a preeminência da *res facte* sobre a *res fictae*⁶³³, isto quer dizer que tem sido a tradição responsável por um estado de comprovação e, portanto, de salvaguarda das ciências em suas inúmeras formações discursivas que Collingwood imediatamente põe em xeque:

Ao ler este livro antigo, percebi que a ciência é menos um tesouro de verdades, verificadas aos poucos, do que um organismo que, no decorrer de sua história, sofre alterações mais ou menos contínuas em todas as partes”⁶³⁴.

À vista disso, a ciência teria uma potência geradora sem ter a força de criar conceito, ofício da filosofia por natureza, mas sendo capaz de elaborar funções e proposições. Esta deveria ser sua especialidade, isto posto, a maneira dela ser definida com precisão, seria: criação constante de funções⁶³⁵.

Ao fim e ao cabo, para Collingwood, a compreensão dos objetos não poderia se dar pela captação puramente da mente, em outras palavras, pela mera compreensão das ações a

631 COCCIA, Emanuele. A vida sensível. Desterro. Florianópolis: Cultura e Barbarie, 2010. p. 21.

632 COLLINGWOOD, R. G. A idéia de história. Portugal: Editorial Presença, 1981. p.15.

633 LIMA, Luiz Costa. O insistente inacabado. Recife: CEPE, 2018.

634 COLLINGWOOD, R.G. Bent of a Twig In: An Autobiography. Oxford University Press. 1939. p.2.

635 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

posteriori, seria preciso antes que se fizesse presente as perguntas que o guiaram a certas respostas, não como copresença ou compreensão, mas também como possibilidade de experimentar o mundo como fenômeno em si. A consideração a ser destacada aqui, se refere ao modo como ele chegou a essa consideração, que emergiu em suas práticas de ensino de filosofia, preocupado em colocar as ideias desencarnadas em contextos históricos constitutivos, senão dialógicos de suas “emoções essenciais”.

II

As circularidades ou dobraduras do Autoconhecimento não se circunscreve a brevidade de uma vida

Acompanhemos agora o que Collingwood tem a nos dizer. Ele faz o seguinte relato:

Essa oportunidade se transformou em probabilidade assim que dei mais um passo em minha concepção de história. Dei este passo, ou melhor, registrei-o, em 1928, enquanto passava férias em Le Martouret, uma bela casa de campo perto de Die, sentado no terraço sob os plátanos e escrevendo, o mais brevemente possível, as conclusões dos últimos nove anos de pesquisa e reflexão histórica⁶³⁶.

Essa descrição endossa, a sua maneira, uma possibilidade de tornar acessível seu estado de espírito ao compor a autobiografia, bem como deixar indícios de que as circularidades ou dobraduras do autoconhecimento não se circunscreve a brevidade de uma vida e, portanto, exige a presença do Outro, seja como leitor, seja como companheiro de percurso ou ainda como o Outro necessário ao processo de autorreflexão.

A aparência de historicidade vai ser importante logo mais à frente quando discutirmos os desdobramentos da autorreflexão. Por enquanto, cabe apenas dizer que essa atitude reinante que ele atribuía a história é problematizadora da própria natureza da história como conhecimento e como ciência outra que não as ciências naturais. Já acentuamos esse debate e retomo apenas a seguinte proposição para não perdermos de vista: a história deve ser

⁶³⁶Esta oportunidad se convirtió en probabilidad tan pronto como di otro paso adelante en mi concepción de la historia. Di este paso, o más bien dicho, lo registré, en 1928, al pasar unas vacaciones en Le Martouret, bella casa campestre cerca de Die, estando sentado en la terraza bajo los plátanos y escribiendo, con la brevedad que me era posible, las conclusiones de mis últimos nueve años de investigación y reflexión histórica. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.109.

reconstruída na mente do historiador, não como aquilo que realmente aconteceu, mas como possibilidade da vida em movimento.

Ao dizer que a natureza aparentemente tem historicidade, denota que Collingwood separa o tempo geológico, do tempo humano e, no entanto, enquanto arqueólogo ele sabe que há semelhanças e diferenças nessas formas de experiência temporal. O historiador-arqueólogo toma os objetos do sítio como **expressão de propósito**; sublinho essa categoria como forma de destacar sua importância na elaboração de um léxico que permita ora orientar o olhar sobre os objetos, ora traçar uma relação de afecção pela experiência histórica que o objeto carrega sob o olhar de quem observa. Esse contanto carrega filtros metodológicos que embora determinem a maneira de classificação não dão conta do impacto subjetivo na consciência do explorador, seu *punctus*⁶³⁷ é a própria indeterminação de sua expressão. As diferenças, no entanto, são de suma importância, afinal são elas que definem o alcance científico-filosófico de cada abordagem.

Fica claro que uma questão importante colocada pelos cientistas sobre o que são esses objetos. É diferente da inquirição acerca do objeto como: para que são esses objetos? Quais usos e reúsos podem ser-lhes atribuídos? Isso demonstra outra diferença capital que dá a coloração da análise dos artefatos encontrados. Veja bem, há uma correlação entre objetividade e subjetividade que possibilita atravessamentos que não se limitam a saber a quem se reportar como especialista, o que ocasiona um trânsito interrompido. Não é a isto que Collingwood se refere, ao que parece, sua preocupação está em apontar que esse balanço entre similaridade e diferenças devem ser vistos como condição de reelaboração das perguntas a serem direcionadas no interrogatório feito aos artefatos, que sob o olhar do historiador é tão histórico quanto poderia ser a um geólogo que vê nas rochas o tempo lento em processo de transformação. A diferença está no modo como cada um procura sua materialidade e espiritualidade, é preciso, nesse sentido, apontar a ideia de propósito como uma categoria reflexiva em que os limites da vida são a sua própria definição contrária, teológica (designo, projeto divino) e científico (objetivo, finalidade, intuito), ao que parece podem se encontrar na virtude da prudência.

É bastante esclarecedor quando Collingwood explica sua máxima: “toda história é história do pensamento”, pois não se trata de um psicologismo, ou adivinhação, mas um exercício: primeiro de observação, segundo de inquirição, terceiro de reflexão e autorreflexão.

637 BARTHES, Roland. A Câmara Clara. Nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

Toda radicalização deve ser combatida e creio não ser o problema dessa afirmação. Collingwood dentro de suas limitações e interesses corrobora com a ideia de que o que podemos alcançar, resgatar, reconstituir do passado são pensamentos, mas pensamentos que possuem uma relação efetiva também com a linguagem em sua expressão e materialidade. Dos sentidos e significâncias que permitem acesso ao pensamento, que nos encorajam a perceber sua aparição condicionada e potencializada no discurso sem muitas manifestações. Seja centrada em sua discursividade, seja em sua performatividade (expressão).

Ser capaz de pensar por si mesmo, sem a interferência de autoridades ou ouvir como verdade o alarido das fontes, é antes de mais nada, orquestrar os processos cognitivos, emotivos e fenomênicos com propósito de experimentar aquele pensamento, suas circunstâncias de emergência, suas dúvidas, escolhas e caminhos que se torna possível a medida que no lugar de perguntas preconcebidas tentarmos reconstituir o passado por nós mesmos, as questões daquele tempo, é um exercício hermenêutico-fenomenológico ao mesmo tempo em que dialoga consigo, dialoga com o Outro. Essa proposta collingwoodiana de pensar por sua conta parece enigmático, mas não é tanto quanto parece. Tenho a impressão de que ele incorre contra uma certa tradição ainda em vigência que no lugar de privilegiar o pensamento, reforça a vassalagem a certas autoridades que permitem ou não que algo seja dito e como deve ser dito. O que Luiz Costa Lima tem chamado de pedagogia do resumo, sem com isso usar essa terminologia. Em síntese se trata de privilegiar um breviário de autores sem com isso agir criticamente. Essa crítica à tradição do resumo nos permite manifestamente desejar a segunda proposição de Collingwood.

A reatualização do pensamento é uma característica interessante do processo de compreensão que ele exige como elemento fundamental no processo de reconstituição e reconstrução da realidade, palavras do objeto do qual se pretende pensar por si mesmo. Isso quer dizer que nesse processo de atualização se torna significativo considerar o historiador um leitor da vida em movimento, a sua capacidade para pensar o pensamento se daria por essa relação com sua rede de palavras e a sua paisagem intelectual, segundo Collingwood: “O conhecimento histórico é a re-actualização, no espírito do historiador, do pensamento cuja história estuda”⁶³⁸.

638El conocimiento histórico es la re-actualización, en el espíritu del historiador, del pensamiento cuya historia estudia. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.113.

O processo de reatualização como pensado por Collingwood nos permite trazer a visão as considerações de Hans Robert Jauss⁶³⁹ quando disse, que sem leitores para reatualizar uma obra, ela perde seu propósito ativo, sua energia e existência. Collingwood alerta que há uma diferença no processo de atualização que corresponde aos a priori de tempo e espaço, de horizontes de expectativa em que a diferença de contexto onde: “Compreender as palavras significa pensar por mim mesmo o que Nelson pensou quando as pronunciou: que esta não é ocasião para me despojar dos ornamentos de honra para salvar minha vida.”⁶⁴⁰. Já havia algo apontando sua proximidade com aquilo que Hayden White chamou de passado prático, cabendo aqui apenas dizer que essas condições adversativas não são um desafio às proposições collingwoodianas.

De todo modo, o presente encapsulado exige uma relação de conhecimento primário ou superficial e secundário ou distanciado, i.e, “isto é, por existir em um contexto de conhecimento primário ou superficial que o mantém em seu lugar e, assim, evita que ele derrame”⁶⁴¹. O primeiro nos diz da contextualidade a maneira como observamos o passado em uma narrativa rudimentar em que os fatos são dados puros e acessíveis à compreensão imediata, em sua condição de documento mesmo, o segundo diz respeito ao distanciamento que para Carlo Ginzburg pode ter implicações morais, no entanto, ainda sobre esse conhecimento (primário e secundário) encapsulados podemos dizer que implica em considerar sua força imaginativa e a propriedade das contradições da tensão dos horizontes de expectativa devido ao afastamento entre os espaços de experiência análogos embora não interdependentes, nas palavras de Collingwood: “O conhecimento histórico é a re-atualização de um pensamento passado, encapsulado em um contexto de pensamentos presentes que, ao contradizê-lo, o confiam a um plano diferente do seu”⁶⁴².

Collingwood explica o que vem a ser um presente encapsulado da seguinte maneira: “É um pensamento que, embora perfeitamente vivo, não faz parte do complexo pergunta-resposta que constitui o que as pessoas chamam de vida 'real', o presente artificial ou óbvio,

639JAUSS, Hans Robert. JAUSS, Hans Robert. A história da literatura como provocação à teoria literária. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994. 78p.

640Comprender las palabras significa pensar por mí mesmo lo que Nelson pensó al pronunciarlas: que aquélla no es ocasión para despojarme de los ornamentos de honor por afán de salvar mi vida. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.114.

641es decir, por existir em un contexto de conocimiento primario o superficial que la mantiene em su sitio y le impede así derramarse. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.115.

642El conocimiento histórico es la re-atualización de un pensamiento pasado, encapsulado em un contexto de pensamientos presentes que, al contradecirlo, lo confían a un plano diferente al suyo. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.115.

da mente em questão”⁶⁴³. Essa proposição nos permite retomar a compreensão collingwoodiana de história como a vida em movimento, esse movimento a forma mesma dos problemas históricos em que como assinala Collingwood e parafraseio: todo problema histórico surge da vida em realidade.

Para Collingwood sua história emerge dos problemas práticos da vida, diz ele: “No tipo de história em que penso, do tipo que pratiquei toda a minha vida, os problemas históricos surgem de problemas práticos. Estudamos a história para ver mais claramente a situação em que devemos agir”⁶⁴⁴. Todo cuidado é preciso questionar essa afirmação como possibilidade de articulação entre o sujeito que age e sua articulação com a vida que não se baseia em mera exemplaridade, embora não prescindida dela, o que temos aqui nessa assertiva é uma preocupação com o passado prático. Ao que parece a história não seria um refratário que recebe a vida como o receptáculo de conteúdos de seus movimentos, mas a própria vida sendo rabiscada, rascunhada pelas intempéries e contingências que para uma compressão de sua vacância de sentido, há uma solução historiográfica em que sua ordenação narrativa pressupõe uma escrita de si mesmo. Esse si mesmo articulado ao conhecimento de si: mas toda história é um artefato pessoalista? Não, mas carrega marcações pessoais, subjetivos e o autoconhecimento como um exercício de autorreflexão para vida prática. Nas palavras de Collingwood:

Se o que o historiador conhece são pensamentos passados, e se ele os conhece repensando-os por si mesmo, segue-se que o conhecimento que ele obtém através da pesquisa histórica não é o conhecimento de sua situação em oposição ao conhecimento de si mesmo, mas que é um conhecimento de sua situação que é ao mesmo tempo conhecimento de si mesmo⁶⁴⁵.

643Es un pensamiento que, aunque perfectamente vivo, no forma parte del complejo pregunta-respuesta que constituye lo que la gente llama la vida ‘real’, el presente artificial u obvio, de la mente em cuestión. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p. 114.

644En la especie de historia em que yo pienso, la especie que he venido practicando toda mi vida, los problemas históricos surgen de problemas práticos. Estudiamos la historia com el fin de ver más claramente la situación dentro de la cual debemos actuar. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p. 116.

645Si lo que el historiador conoce son pensamientos passados, y si los conoce repensándolos por sí mismo, se sigue de ahí que el conocimiento que obtiene por medio de la investigación histórica no es conocimiento de su situación em cuanto opuesto al conocimiento de si mismo, sino que es un conocimiento de su situación que és al mismo tiempo conocimiento de sí mismo. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.116.

Os atos são formas de expressão do movimento histórico, isso denota uma dimensão ética fundamental, que nos encaminha para a questão do autoconhecimento. A vida “real” seria o lugar específico, isto é, “assim, seu próprio autoconhecimento é ao mesmo tempo seu conhecimento do mundo dos assuntos humanos”⁶⁴⁶. Collingwood afirma ter chegado a solução do problema de “construir uma ciência dos assuntos humanos” ao perceber que no século XVIII a história ainda estava em “estado de crisálida” e apenas no século XIX a história sofreria uma “revolução baconiana” como ciência das causalidades humanas, como atores que não eram meramente lançados às inconstâncias e volatilidade da história como constituidora de si mesma, como movimento da natureza, mas como protagonista e intérprete capaz de arcar com a responsabilidade de seus infortúnios em uma tensão constante com a fortuna.

Collingwood argumenta que as tentativas genuínas de formar uma crítica da natureza humana, como a que Hume carregava, uma universalidade arbitrariamente europeia, em que se privilegiava os psicologismos empíricos ou a modelagem universalizante de uma história única, para ele o extraordinário aconteceu quando:

A revolução no método histórico que substituiu a tesoura e a história colada, por meio do que chamei de história propriamente dita, varreu essas falsas ciências e trouxe à existência uma forma de conhecimento genuína, real, visível e rapidamente progressiva, que agora, pela primeira vez, colocar o homem em condições de obedecer ao preceito sibilino "Conhece-te a ti mesmo", e colher os benefícios que só esta obediência poderia conferir⁶⁴⁷.

Haveria nessa forma de elaboração do discurso histórico um reestabelecimento da autocompreensão como fator de colocar em evidência as diferenças e diferenciações, salvo engano do intérprete que aqui compõem essa tese, a máxima conhecer a si mesmo, corresponde a uma forma de autocentramento que produz desconforto, pois o conhecer a si mesmo em relação a quem, se não ao Outro. O Outro como si mesmo, que permite a

⁶⁴⁶de esta suerte, su propio autoconocimiento es mismo tiempo su conocimiento del mundo de los asuntos humanos. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p.116.

⁶⁴⁷la revolución en el método histórico que superara la historia de tijera y engrudo, por medio de lo que yo llamaba la historia propiamente dicha, había barrido con estas falsas ciencias y había traído a la existencia una forma de conocimiento genuino, real, visible y rápidamente progressiva, que ahora, por vez primera, ponía al hombre en posición de obedecer el precepto sibilino “Conócete a ti mismo”, y cosechar los beneficios que sólo esta obediencia podía conferir. COLLINGWOOD, R.G. Autobiografía. México: Fondo de Cultura Económica, 1953. p. 118.

identificação de uma conexão com a vida⁶⁴⁸ e, portanto, como possibilidade de questionar-se a si mesmo.

Tenho a impressão que quando o leitor se depara com essa maneira de exposição se assusta, questionando se não seria extremamente pessoalista, iconoclasta talvez, mas se o esforço de compreensão for redobrado nos deparamos aqui com uma espécie de antropologia filosófica em que a história não é substancialização, mas decorre de relação da articulação e do entendimento de que suas adjetivações são a própria movimentação de sua unidade mínima, o fato, como conexão antropológica em que o se procura responder é a lisura entre personalidade e a natureza do conhecimento e sua questão ética, seu microcosmo em vista ao autoconhecimento.

Discutir a questão da personalidade em Collingwood é entender que o percurso que ele escolhe como possibilidade de reflexão tem duas vias fundamentais de explicação e possibilidade de abertura; ele diz: “não investigaremos o significado abstrato da palavra personalidade”⁶⁴⁹. Essa afirmação não decorre de uma negativa quanto a seu tratamento problemático entre certo materialismo e algum idealismo. Collingwood procura estabelecer uma reflexão que leva em consideração a superação da passividade tocando na questão da liberdade da mente que coloca em perspectiva a relação sujeito e objeto, é certo que essa postura é devedora das considerações de Ryle.

Collingwood assume essa postura em relação a “pessoas que sustentam que personalidade em seu próprio significado, implica limitação, finitude, imperfeição, distinção de outras pessoas e coisas semelhantes”⁶⁵⁰. Essa consideração nos permite verificar que a Collingwood a especificidade do conceito não pode sofrer com suas determinações que é preciso produzir reflexões que coloquem em pauta para reflexão.

Isso acarreta não evitar a condição exclusiva da palavra como carregada de sentidos convencionais e particulares, mas de “examinar as relações que subsistem entre as diferentes pessoas como as conhecemos na esperança de assim, lançar alguma luz sobre a natureza da própria personalidade”⁶⁵¹. Tanto o conceito de pessoa quanto o de personalidade são correlatos

648RICOEUR, Paul. O Si-mesmo como outro. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1991. p.139.

649COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.97.

650COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.97.

651COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.97

indissociados embora não se reduzam ao outro, i.e., colaboram no tracejado do modo de apresentação dos sujeitos.

De um lado o pensamento como condição convencional das relações, de outro lado, a comunicação. A vontade como cooperação é uma maneira de articulação entre aquilo que é dado a ver e aquilo que é possível ver. Nas palavras de Collingwood: “podemos definir uma personalidade como: a unidade de uma única consciência; enquanto uma sociedade pode ser definida como a unidade de consciências diferentes e cooperantes”⁶⁵².

Essa primeira definição decorre dos primeiros passos quanto à propriedade do sujeito que não se limita a sua própria maneira de autoapresentação, ou a forma como é lhe atribuída uma rede de cooperação no interior dos seus arranjos sociais. A unidade de uma consciência não a restringe ao estado de ser limitada a si mesma, senão como condição nuclear de si mesmo, i.e. como possibilidade no interior do autocentramento identificar seu caráter hipostático seja enquanto existência substancial, seja como conciliação entre o verbo e a natureza. De todo modo, o que se impõe aqui é sua condição cooperativa.

Tenho dito com Émile Durkheim, corroborando com Félix Guattari, que somente em sociedade podemos ser indivíduos a unidade de consciência: Mas se o universo é um todo de consciência, de atividade, de algo que é pelo melhor descrito como mente do que como matéria. Cada parte é uma mente independente inteiramente individual ou existe apenas uma mente da qual cada coisa separada no universo é um fragmento dela mesma? Essas duas alternativas são geralmente conhecidas como pluralismo e monismo, respectivamente⁶⁵³.

O pluralismo pretende preservar a todo custo a liberdade e a realidade do indivíduo, mas não nos diz em relação ao indivíduo estar com os outros, na verdade, não nos diz o que constitui a individualidade. O monismo por sua vez quer reduzir os sujeitos a posição de imanente na vida do universo como autoexistência. Collingwood quer chegar a uma visão menos unilateral da natureza da personalidade. Diz Collingwood que a mente pode ser ao mesmo tempo uma pessoa e muitas pessoas, ou a identidade de uma pessoa é uma coisa e da sociedade outra. Dito isso é possível com Collingwood perceber a ênfase na comunicação quando diz: o fato da comunicação apresentar um conjunto de situações em que duas ou mais pessoas podem compartilhar o mesmo conhecimento é análogo ao que Gadamer chamou de fusão de horizontes.

652COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.97.

653COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.96.

Não se trata, afirma Collingwood, de um conhecimento meramente semelhante, mas de experiências comunicativas, isso quer dizer que os indivíduos compartilham sistemas e redes de compreensão e leitura de mundo que permitem a identificação e a comunicação. A ideia como estado próprio da mente não deve ser analisada como objeto, se por um lado eles emergem como estado da minha própria mente como produzidas pelas interlocuções internas ao meu *inscape*, não pode ser relativa a uma existência independente. A própria composição do *inscape* é relacional, dialógico e de certa forma convencional. Entende-se com isso que há um vínculo com o mundo da vida como a experiência e o conjunto coerente de vivências pré-científicas.

Embora a comunicação nunca possa ser completa, sua interposição parcial é a própria imperfeição de nossa realização, ou seja, nossa consciência prova que a comunicação como essa compartilhar ou encontro de mentes individuais são seu ideal, seu objetivo constante. Para Collingwood é preciso ter cuidado com certo ceticismo, pois o cético não pode acreditar seriamente em suas próprias afirmações⁶⁵⁴. Collingwood propõe questionar sua definição inicial de unidade do indivíduo como única consciência e mostra que não é a sua consciência de um mesmo objeto que determina, mas o compartilhamento da consciência de um mesmo objeto pois “há mais em qualquer ato de conhecer do que mero objeto”⁶⁵⁵.

Isso endossa a própria maneira da manifestação da percepção como possibilidade de não se perder naquilo que se contempla ou observa, mostrando que um mesmo objeto permite a diferença como propriedade da mente que conhece e coisa conhecida: “esquecer o objeto torna a comunicação impossível; mas esquecer o assunto torna todo conhecimento impossível”⁶⁵⁶. A Collingwood o problema de estabelecer uma relação entre mente e objeto, é um problema filosófico que exige um aprofundamento que ultrapassa a força explicativa de qualquer analogia cabendo, portanto, deixar claro que a relação sujeito e objeto, não pode servir de silogismo a sua relação com as entidades fora de si mesma, isso não decorre de uma condição de importação que constitui o histórico conflito de racionalidades, mas também de uma relação de interdependência.

654COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.99.

655COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.99.

656COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.99.

Conforme Collingwood, a mente é que não pode ser descrita de forma alguma menos pela sua unicidade e sim pela sua compreensão, isto quer dizer, que pode se tornar a mente como coisa, objeto cuja qualidade é conhecer outros objetos. O papel ocupado pela mente que interessa a Collingwood é o tipo de trabalho que decorre de sua manifestação cognitiva que chamamos pensamento. A mente não se demonstra como uma capacidade ativa de implicações conceituais decorrentes da observação ou experimentação, e sua natureza é cogitar uma transitividade complexa que se orienta por sua consciência que não é puramente abstrata pois, “toda consciência é a consciência de algo definido, o pensamento desta ou daquela coisa; não há pensamento geral, mas pensamento particulares sobre coisas particulares”⁶⁵⁷.

Mas a mente não se atém simplesmente a *cogitare*, mas *de hac re cogitare*, o pensamento sobre o qual é peculiar a si mesmo, que implica distinguir o instante entre pensamento no sentido de conhecer e pensamento no sentido de imaginar. A Collingwood a relação que se deve estabelecer entre objeto e o que se diz sobre o objeto, que coloca em questão a condição do objeto se apresenta por si mesmo como coisa externa à mente e a linguagem; sua preocupação é não confundir pensamento e ato de conhecer, pensamento e o ato imaginativo.

A capacidade que se tem de perceber o mundo pelos processos de mediação entre o mundo como as coisas se apresentam e a possibilidade de interagir e explicar exige da imaginação um ato legislativo sobre o estado das coisas como nos são apresentadas a partir do “*thought about*”. As coisas, portanto, não são como se apresentam, mas sob as condições de apresentação que a mim são representadas a mim mesmo.

É evidente que o idealismo aqui presente tem afinidade com o que ficou conhecido, e Collingwood nos mostra lá em sua autobiografia, como realismo oxfordiano que segundo Collingwood não foram encarnados as ideias, o pensamento, a mente, o espírito em sua dimensão histórica. Aqui essa afinidade é particular ao jovem Collingwood que dava seus primeiros passos na vida acadêmica. Sua trincheira com essa tradição já aparece aqui em que a personalidade se mostra como condição de experimentação dos atos da mente como autoconsciência que não é apenas a forma do pensamento mas sua historicidade e eticidade na forma compartilhada de experimentação das coisas no mundo que se dão a conhecer a medida em que sofrem impactos da ordenação e demonstração compartilhada em totalidade que é

657 COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.100.

também individual, essas marcações segundo ele: É verdade no sentido de que em todo saber estou consciente de mim mesmo como um saber, e também no sentido de que estou consciente de minha própria história como um ser ativo e consciente”⁶⁵⁸.

Há nesse ponto uma subjetividade que corresponde a uma prática de si que não se dissolve na produção de conhecimento através da linguagem e da representação, embora não possa prescindir delas. O que ela endossa aqui está relacionado aquilo que Félix Guattari afirmou de “a subjetividade não ser passível de totalização ou de centralização no indivíduo”⁶⁵⁹.

Essa afirmação nos permite, com Collingwood, que a autoconsciência e o eu mesmo são um estado de autoapresentação acessível ao outro pelos vestígios do si mesmo como condição simpatética, sua concepção antropológica e filosófica que torna necessário que o conhecimento em mim mesmo se, antes de mais nada, tornar-se acessível, que seja uma abertura a própria compreensão da vida como coletivo individual em que me dou a conhecer a medida em que me deixo ser visto como sujeito que compartilha uma consciência da realidade geral.

Se tomarmos o conhecimento como posse particular deixamos de adotar um tipo de compreensão compartilhada que impediria uma relação ética com o Outro, isso implicaria em radicalizar a individualidade como cada pessoa dispusesse de uma personalidade constitutiva de si mesmo, inodora a condição social dos indivíduos. Pensar é estar disposto a pensar, e convida o homem a tornar a pragmática da colaboração em que: “todo conhecimento é o ato de conhecer e, portanto, tudo o que é verdade sobre o pensamento sem frase é verdade para o ato ou volição de pensar”⁶⁶⁰.

Para Collingwood separar o pensamento como consciência do objeto pensado, como ato da vontade, como fundamento do pluralismo absoluto entre as pessoas, do conceito de conhecimento ao conceito de ação, neste ponto devemos lidar com isso. A medida que é preciso levar em consideração o arbítrio pessoal como motor para escolha e por conseguinte a vontade como apetite e enquadrado pela razão, acrescentamos os atos emotivos como lugar de

658 Its is true in the sense that in all knowing I am conscious of myself as knowing, and also in the sense that I am aware of my own history as an active and conscious being”. COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.101.

659 GUATTARI, Felix; ROLNIK, S. Micropolítica - Cartografias do Desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. p. 31.

660 all knowing is the act of knowing, and therefore whatever is true of thinking *sans phrase* is true of the act or volition of thinking. COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 102.

concatenar esse ato de movimento da vida: “Cada pessoa, como qualquer outro fato do mundo, é única e tem sua própria contribuição a dar ao todo; uma contribuição que não pode ser feita por qualquer outro”⁶⁶¹.

O fundo do cogito é a obscuridade que não pode se dar a conhecer. Nós operamos em uma redução ingênua. Se pensarmos tudo em conta a obscuridade de seus entes humanos este obscuro, reconhece no Outro aquilo que reconheço em mim. O humano engana-se que conhece o Outro é a humanidade pensada ingenuamente com o que Husserl⁶⁶² chamou de redução. Tendo-se em conta que o limite do cogito cartesiano é o fundo obscuro presente em cada ser cogitante, conclui-se que a redução proposta por Husserl, tinha como limite, a partir dele pode-se entender melhor o princípio freudiano da alteridade. Tendo em conta como se grifar os símbolos têm dentro de si marcas que são uma mancha que a razão não tem alcance. Se a relação for explicitada não há por que explicitá-lo, a redundância realista da explicação do explicitado; o indivíduo não tem acesso privilegiado a si mesmo, também não há acesso privilegiado a substância do mundo.

É nessa solidão que se dissolve, ou melhor se dilui, o ambiente em sua consciência enquanto o eu em relação ao mundo. Dessa maneira, a vontade não é apenas o poder de fazer o trabalho, mas poder de escolher o trabalho a ser feito, inclusive a solidão, o ato da vontade nem sempre está ligado a uma instalação de força central em algum lugar recôndito da personalidade que nos leva a distinguir vontade (força motriz) de faculdades (máquina operadora)⁶⁶³.

Nesse sentido, a comunicação como capacidade de compartilhar conhecimentos, de torná-lo uma propriedade comum a todos em um estado de cooperação que no interior das determinações impõe que: “O homem não luta com seus problemas intelectuais ou morais na solidão”⁶⁶⁴. Apoiado nessa asserção podemos nos referir a Guattari quando enfatiza que: “tudo o que é do domínio da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade e de criar deve se encaixar de algum jeito nos registros de referências dominantes”⁶⁶⁵.

661 Every person, like every other fact in the world, is unique and has its own contribution to make to the whole; a contribution which cannot be made by any other. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 102.

662 Lyotard, Jean-François. *A Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

663 PINTO, Ana Raquel Rodrigues Loio. O Voluntário eo Involuntário na Atenção segundo a Fenomenologia da Vontade de Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 29, n. 58, p. 303-320, 2020.

664 Man does not struggle with either his intellectual or his moral problems in solitude. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.103

665 GUATTARI, Felix; ROLNIK, S. *Micropolítica - Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. p.43.

Resgato essa citação para chegar ao argumento de Collingwood de que há uma distinção abstrata entre vontade e coisa. Essa distinção estaria no postulado da colaboração como ele tem endossado que: se por um lado o pensamento está encarregado de dar forma ao mundo pela relação que estabelece com as coisas, por outro lado essa relação somente é possível se a distinção pessoal de identidades é questionada, colocada sob suspeita.

Em decorrência disso essa distinção tem como pares assimétricos a unidade e a autodestruição, devido a tentativa de colocar em harmonia a comunicação de mentes diferentes. Para Collingwood: “Já admitimos em outro lugar que todo deve ser um todo de partes e que toda identidade deve, portanto, ser uma identidade de diferenças”⁶⁶⁶ i.e., é preciso que deixemos que esse elemento constitutivo da personalidade possa mostrar-se e ser visto a partir de si mesmo, no instante em que se mostra a si mesmo, que implica dizer que “uma identidade que não existe como um fato fixo e imutável, mas depende para sua existência da harmonia contínua das duas pessoas”⁶⁶⁷. A relação entre vontade e escolha acirra essa possibilidade em que os horizontes se unem na unidade da mente, indeterminada por sua fissura e interação prática.

O argumento de Collingwood é antiessencialista por definição a medida em que a existência de identidades dialógicas é admitida, implica considerar a maleabilidade da personalidade, quero dizer: embora um homem bom cometa um crime, não há um *germ of crime*, mas que há uma potencialidade que não admite a determinação em uma substância, o que interessa de fato nesse argumento é a condição de maleabilidade da personalidade que é em si mesma virtuosa ou maligna. Já temos visto que o mal não responde a conformações preestabelecidas que sua disposição, mas está para a compreensão, e para dissolução na fragilidade da bondade e na propriedade correligionária da deliberação.

Essas disposições corroboram com Collingwood quando diz: “se por germe se entende a liberdade da vontade que torna possível o crime; mas descrever isso como um germe de crime é muito enganoso, pois a mesma coisa é igualmente o germe da virtude.”⁶⁶⁸. Está em questão o jogo da liberdade que convoca operações tangíveis de consistência determinada,

⁶⁶⁶We have already admitted elsewhere that every whole must be a whole of parts, and that all identity must therefore be an identity of differences. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.104.

⁶⁶⁷an identity not existing as a fixed unchangeable fact but depending for its existence on the continued harmony of the two persons. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.115.

⁶⁶⁸if by the germ is meant the freedom of will which makes crime possible; but to describe that as a germ of crime is most misleading, since the same thing is equally the germ of virtue. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.105.

pela sua vocação para indeterminação assegurando a possibilidade de *self-betrayal* que implica dizer que a compreensão autorreferente é um fenômeno mundano. É entender que há uma centralidade distintiva que examina a si mesma para elaborar o mundo da vida e suas manifestações na linguagem, no *ethos*, na *aisthesis* e na história. Embora as franjas sociométricas sejam suficientemente responsivas a isso, não são suficientes para uma explicação ôntica ou mobilização emotiva-racional.

Para Collingwood: “Em certo sentido, duas pessoas nunca fazem ou jamais poderiam, pensar ou fazer exatamente a mesma coisa”⁶⁶⁹. É justamente nesse encontro que duas mentes podem se unir, não como possibilidade de organização, mas como tensão que pode produzir e resvalar experiências que antes não foram compartilhadas particularizando excessivamente os modos de ver e sentir o mundo que implicaria dizer: “Meus próprios deveres são os deveres ditados pela minha situação; ninguém mais está exatamente na minha situação e, portanto, ninguém mais pode ter os mesmos deveres”⁶⁷⁰.

Embora toda experiência particular seja exatamente isso, particular, seu compartilhamento depende de uma comunidade de objetivos, essa comunidade consiste em partilhar certas propriedades conjuntivas do que podemos entender como possibilidade de convergência de horizontes de expectativas, para Collingwood:

esta comunidade não é a transmissão estéril de ideais imutáveis, bons ou maus, em que às vezes se pensa que consiste a vida social, nem ainda a identidade igualmente abstrata do imperativo categórico, que só se aplica a todos em cada situação porque é abstrato de todos os meandros da vida real⁶⁷¹.

Essa condição de compartilhamento estabelece uma propriedade concreta aos postulados abstratos de identidade e identificação, seja por livre arbítrio e força deliberativa seja por agrupar muitas personalidades. Assim sendo, a igualdade das partes corre o perigo de diluir as partes: “Uma pessoa é, sem dúvida, ela mesma, e nunca pode deixar de ser ela

669In a sense, no two people ever do or ever could, think or will exactly the same thing. COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.106.

670My own duties are the duties dictated by my situation; no one else is in precisely my situation and therefore no one else can have the same duties. COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.116.

671this community is not the barren transmission of unchanging ideals, good or bad, in which social life is sometimes thought to consist, nor yet the equally abstract identity of the categorical imperative, which only applies to everybody an every situation because is abstracts from all the intricacies of real life. COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 106.

mesma, faça o que fizer; mas essa unidade meramente abstrata, esse mínimo de auto-identidade, é muito menos do que normalmente chamamos de seu caráter ou personalidade”⁶⁷². É preciso, alerta Collingwood, se questionar se a comunidade e o indivíduo correspondem à totalidade ou como condição da identidade pessoal.

Ao dizer “he is not himself to-day” há pressuposições em atividade que se alimenta da ilusão de saber efetivamente que está atuando no interior dessa performance social, esta segurança posiciona o Outro como aquele que conhece a si mesmo como ele jamais pode conhecer. Um eu profundo (eu-real) que sai da obscuridade para ser visto. Infelizmente isso é uma força que está ancorada na representação social. “Se ele a deixa sem tal motivo, sua personalidade fica mutilada pela separação; um lado de seu personagem está cortado e frustrado”⁶⁷³.

Essa conexão entre as partes e o todo tem consequências que ora são reativas ora não passam de um momento crucial de tomada de decisão, ou seja, tanto a identidade que se autorreferencia, como a personalidade que exige referenciação topam com os limites de si e os limites dos outros, que é o limite do modo como eu vejo o mundo, a fronteira entre o que pode e o que não se pode dizer: “Há, dizem-nos, uma diferença entre o que uma coisa é em si e o que é em relação ao seu contexto ou ao todo do qual é parte”⁶⁷⁴.

Essa relação dentro/fora, ativo/passivo e texto/contexto é uma forma que Collingwood encontrou em pares antitéticos que demonstram a dinâmica da personalidade que vimos discutindo. Em outras palavras, o intérprete precisa pensar como o autor, quanto mais souber sobre o assunto de que trata, mais capaz será em reconhecer sua mente e sua rede epistemológica.

Isso endossa a ideia de que a mente de outras pessoas é acessível à medida que suas propriedades relacionais são a linguagem compartilhada, dessa forma é preciso que nos libertemos de nós mesmos. “Toda característica da coisa acaba por consistir em uma relação em que ela está com algo mais; e, da mesma forma, se começarmos do outro lado,

672A person is undoubtedly himself, and can never help being himself, whatever he does; but this merely abstract unity, this bare minimum of self-identity, is much less than what we usually call his character or personality. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.107.

673If he leaves it with no such reason, his personality is mutilated by the separation; one side of his character is cut off and frustrated. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 110.

674There is, we are told, a difference between what a thing is in itself and what it is in relation to its context or to the whole of which it is a part. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.111.

descobriremos que toda relação consiste em uma qualidade da própria coisa”⁶⁷⁵. A interpretação é a compreensão orientada por regras de manifestação da vida permanente, o como a mente ou o espírito encontra sua expressão completa na linguagem: “só podemos compreender a nós mesmos se projetarmos nossa vida e experiências em todo tipo de expressão da nossa vida, e da vida dos outros”⁶⁷⁶.

Devo dizer que ao distribuir suas proposições no labirinto de suas ideias, Collingwood extrapolou certas designações metafóricas com uma voraz vontade de colocar em discussão a relação entre desejar e poder ser como categorias subjetivas de experiência. Para fazer a discussão sobre o conceito de **pressuposição absoluta**, fundamenta uma tentativa de reflexão sobre a lógica da história e sua conexão com o que venho defendendo até aqui, tomo emprestado a categoria de *mood*, como compreendida por Hans Ulrich Gumbrecht, apenas como uma maneira de deixar explícito seu reforço autorreflexivo nessa discussão.

Escrevo estas palavras sentado no convés de um navio. Levanto os olhos e vejo um pedaço de barbante – uma linha, devo chamar de mar – esticado mais ou menos horizontalmente acima de mim. Eu me pego pensando ‘isso é um varal’, o que significa que foi colocado lá para pendurar roupas. Quando a decide que foi colocado lá para algum propósito, estou pressupondo que foi colocado lá para algum propósito.⁶⁷⁷

Ao lembrar uma situação trivial que decorre das vidas como contingência em que o inesperado pode ser algo tão comum e cotidiano em certas circunstâncias que nos leva a refletir sobre os estados de espírito em que poucos reparamos ou nos permitimos acessar como elemento dessa dobradura que pode ser a experiência subjetiva. *Mood* para Gumbrecht: “refere-se a uma sensação interior, um estado de espírito tão privado que não pode sequer ser circunscrito com grande precisão”⁶⁷⁸. Embora não queira aprofundar no conceito de presença,

675 Every characteristic of the thing turns out to consist in a relation in which it stands to something else; and similarly, if we began at the other end we should find that every relation consist in a quality of the thing itself. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.112.

676 SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p.109.

677 I write these words sitting on the deck of a ship. I lift my eyes and see a piece of string – a line, I must call it a sea – stretched more or less horizontally above me. I find myself thinking ‘that is a clothes-line’, meaning that it was put there to hang washing on. When I decide that it was put there for some purpose I am presupposing that it was put there for some purpose. COLLINGWOOD, R.G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2014. p.21.

678 GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um portencial oculto da literatura*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2014. p.12.

vale dizer que o efeito de presença, ao que parece, é um recurso que, posso dizer, decorre da possibilidade de dar corpo a experiência de um modo diferente a suas postulações teóricas.

Sempre que alguém declara um pensamento em palavras, há muito mais pensamentos em sua mente do que os expressos em sua declaração. Entre estes há alguns que mantêm uma relação peculiar com o pensamento que ele enunciou: não são meramente seu contexto, são seus pressupostos⁶⁷⁹.

III

Autoconhecimento e Pressuposições

Ao que parece o princípio da pressuposição é o cerne do conhecimento manifesto no Autoconhecimento que possibilita a reconstituição do passado pela forma mesma de experimentá-lo como atos humanos, ações que implicam uma causalidade indeterminada que nos permite dizer que a metafísica collingwoodiana é uma metafísica da experiência por não se preocupar com a estrutura das coisas, mas com o conceito de estrutura de nossa experiência das coisas. A metafísica para Collingwood assume a forma de uma análise categórica, ou seja, de uma reflexão sobre os conceitos ou categorias que estruturam nossa experiência da realidade i.e. o autoconhecimento é o conhecimento da pressuposição sobre o qual o pensamento se alicerça, portanto, “O conhecimento histórico, em suma, é o autoconhecimento humano e, especificamente, o conhecimento de como o ser humano se faz conhecendo a si mesmo e se conhece no processo de se fazer”⁶⁸⁰.

A pressuposição, segundo Collingwood, tem uma dualidade lógica. Isso quer dizer que há uma relação lógica e semântica. Por um lado, o valor de verdade é dependente do valor de verdade da proposição, de outro lado há uma independência de uma em relação a outra em que a propriedade de uma proposição permanece a mesma quando se faz a negação da proposição. Isso decorre de um tipo geral de indeterminação da intencionalidade. A anedota já

679Whenever anybody states a thought in words, there are a great many more thoughts in his mind than are expressed in his statement. Among these there are some which stand in a peculiar relation to the thought he has stated: they are not merely its context, they are its presuppositions. COLLINGWOOD, R.G. *En essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2014. p.21.

680Historical knowledge, in short, is human self-knowledge and specifically knowledge of how human being make themselves through knowing themselves and come to know themselves in the process of making themselves. WHITE, Hayden. *Northrop Frye's Place in Contemporary Cultural Studies*. In: DORAN, Robert (ed.). *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957–2007*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, p. 263–272.

registrada acima, leva a pensar no seu valor de correspondência entre os estados da mente e os estados do espírito, que de algum modo aproxima Collingwood de Dilthey em seu postulado antipositivista, embora se distancie quanto a desconfiança sobre o idealismo como se ele fosse puramente abstrato. O que nos interessa, no entanto, está relacionado a compreender que há um reforço efetivo entre explicação, compreensão e entendimento em relação a maneira como eles podem cooperar na resolução lógica entre conhecimento e autoconhecimento. O intérprete precisa reproduzir o ato de criação para conseguir compreender, correspondente ao pensar por si mesmo de Collingwood, ou seja, recriar a forma da vida no interior dos modos de cognição e proposições da realidade sensorial: sentimentos, vontade e pensamento.

Na pressuposição a emergência pela pergunta para decorrer do estabelecimento efetivo daquilo que foi pensado seja como particularidade do que é possível resgatar no seu arsenal de memórias e suas experiências, a correspondência entre a corda esticada e o varal de roupas da anedota de Collingwood é uma convocação às redes afetivas e sua formação cognitiva, que implica em dizer que: “As emoções não incorporam simplesmente formas de perceber um objeto, mas crenças, muitas vezes muito complexas, sobre ele”⁶⁸¹.

Nessas condições o estado de consciência dos sujeitos condiciona a maneira como elaborará sua imagem-situação, i.e, como em sua experiência percebida pode relacionar os postulados, requisito para pensar o mundo e os estados das coisas, identificação de sua aparição como corresponsável pelos desdobramentos inseguros da vontade de saber e o modo de sentir. Por um lado, o ato deliberativo pelo qual nos debruçamos sobre uma situação, algo que acontece, por outro as ordenações sistematizadas do pensamento que implica uma investigação que mobiliza: pensamento científico e a causalidade das pré-noções.

Não surpreende que as pressuposições sejam encadeamentos propositivos que recorre a promover nexos de cooperação e resolução, isto quer dizer que se procura sempre uma forma de reduzir o emaranhado dos pensamentos em um enquadramento sistematizador, que já chamamos nesta tese de conflito entre a razão inclusiva x razão exclusiva. Nessa discussão parece que Collingwood aponta para um possível equilíbrio.

A maneira como Collingwood expressa essa relação de acalmia diz respeito aos traços de cientificidade de seu pensamento que não descarta os sistemas, as séries de pensamentos e as conexões de pensamentos nas estruturas dogmáticas de apreensão do mundo: ciência,

⁶⁸¹las emociones no encarnan simplemente formas de percibir un objeto, sino creencias, a menudo muy complejas, acerca del mismo. NUSSBAUM, Martha C. Las emociones como juicios de valor. In: NUSSBAUM, M. Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones Barcelona: Paidós Ibérica, 2008. (ebook)

história, ética e estética. Ele está interessado em tornar visível as condições de satisfação necessárias as proposições de referência que articulam experiências vividas e autocompreensão em que aquilo que escolhi não fazer não está manifesto na própria ação, mas elucida as conexões necessárias ao pensamento como autopreservação e pessoalidade, pois, o que ele, Collingwood pretenderia é: “Não tentarei convencer o leitor de nada, mas apenas lembrá-lo do que já sabe perfeitamente”⁶⁸².

Sua pedagogia tem por princípio a autonomia e não o convencimento. Ao que parece mesmo a metafísica collingwoodiana é elaborada tendo em essência a dinâmica da pergunta e da resposta. Collingwood estava todo tempo tentando entender as questões que circundam as formas essenciais da experiência humana, i.e. antes de chegar a qualquer resposta, e nem sempre é alcançada, na filosofia essa negatividade é a mais importante em seu ato reflexivo, a pergunta, a questão que como vimos, emerge da experiência da contingência e se torna o centro da reflexão.

A proposição nos mostra que o estabelecimento de um *statement*, tem uma relação dialética com sua performatividade que de um lado não depende de sua expressão puramente externa, mas também pode percorrer toda sua paisagem interna como possibilidade de organizar a ideias que exigem alguma forma de sistematização para tornar-se pública. Na sua primeira manifestação a indeterminação deixa a forma do pensamento *unscientific*; as questões não estão previamente dadas, elas são elaboradas a partir da experimentação da vida em movimento. Nas palavras de Collingwood: “À medida que um homem pensa cientificamente quando faz uma afirmação, ele sabe que sua afirmação é a resposta a uma pergunta e sabe qual é essa pergunta”⁶⁸³.

O extraordinário é a possibilidade desses *statements* serem dialógicos, i.e., cooperadores sem ser dependentes. Em todo caso, há uma primazia da lógica que quer dizer que: “Este é um tipo especial de prioridade temporal, em que o evento ou atividade que é anterior não termina quando começa o que é posterior”⁶⁸⁴. Collingwood alerta que deve haver um cuidado quanto a primazia da lógica de produção das respostas pois: “O ato de fazer a

682I shall not be trying to convince the reader of anything, but only to remind him of what ha already knows perfectly well. COLLINGWOOD, R.G. En essay on Metaphysics. Oxford: Claredom Press, 2014. p.23.

683In proportion as a man is thinking scientifically when he makes a statement, he knows that his statement is the answer to a question and knows what that question is. COLLINGWOOD, R.G. En essay on Metaphysics. Oxford: Claredom Press, 2014. p.24.

684This is a special kind of temporal priority, in which the event or activity that is prior does not stop when that which is posterior begins. COLLINGWOOD, R.G. En essay on Metaphysics. Oxford: Claredom Press, 2014. p.24.

pergunta começa e tomar uma forma definida como o fazer uma determinada pergunta antes de começar o ato de respondê-la; mas continua por toda a duração deste último”⁶⁸⁵.

A formulação das respostas exige de seu produtor uma preocupação com “o que se revela no fundamento da história das coisas e da historicidade própria ao homem é a distância a escavar o Mesmo”⁶⁸⁶. O Mesmo demonstra ser o fator que articula a pergunta e a resposta como aquilo que diz respeito ao homem, vale como campo filosófico, “desconstruir-se o fundamento do conhecimento a definição de seus limites”⁶⁸⁷.

Ao dizer que toda questão envolve uma proposição, Collingwood nos mostra que essa proposição decorre de um desdobramento do ato reflexivo, seja de sua condição ordinária, seja de sua sistematização mais ou menos oculta. O fato é que algumas experiências permitem a formulação de questões que Collingwood chamou de *logical efficacy*: “A eficácia lógica da suposição de que a marca significa algo é idêntica à eficácia lógica da proposição de que ela significa algo”⁶⁸⁸.

O universal não é o primado da imobilidade, mas a relação de suas partes produzindo universalidades. Isso porque a história, a estética e a ética são elementos do autoconhecimento que produzem uma dialogicidade para o conhecimento histórico enquanto fundamento epistemológico da vida (cf. Blumenberg). Michael Landman segue a explicação de Gehlen e entende que a necessidade espontânea de autocompreensão vem de uma compreensão incompleta e imperfeita que acompanha o homem (o “ser carente”). Essa demanda servirá como elemento permanente de autocriação, para que seja “sempre aberta e adaptável”. De acordo com Landman, a imperfeição humana é a força motriz para a autocompreensão e diz a ele como melhorar a si mesmo⁶⁸⁹.

É por ter um “logos em si mesmo” que o homem está apto a compreender-se como tal na totalidade do ser (o universo). A compreensão do lugar desta antropologia filosófica dentre as demais ciências requer dela o mesmo atributo antropológico natural à condição humana que requer a consciência da totalidade do ser; este ir além de si mesmo para conquistar sua

685The act of asking the question begins and takes a definite shape as the asking of a determinate question before the act of answering it begins; but it continues for the whole duration of this latter. COLLINGWOOD, R.G. En essay on Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 2014. p.24.

686FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Lisboa. edições 70. 1996. p.378.

687FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Lisboa. edições 70. 1996. p.379.

688The logical efficacy of the supposition that the mark means something is identical with the logical efficacy of the proposition that it means something. COLLINGWOOD, R.G. En essay on Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 2014. p.27.

689 LANDMANN, Michael. Antropología filosófica. Uteha, 1961, p.9.

individualidade. Se isso que fazemos de nós mesmos não é necessário, nem responde às demandas que se acreditava responder, então, o que devemos fazer com o sistema de pensamento compartilhável, produzido em um enraizamento histórico-crítico de rigorosa retidão intelectual: “Uma experiência é sempre uma ficção, ela é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que passará a existir depois”⁶⁹⁰.

Para Collingwood: “Em certo sentido, duas pessoas nunca fazem ou podem pensar ou fazer exatamente a mesma coisa”⁶⁹¹. É justamente nesse encontro que duas mentes podem se unir, não como possibilidade de homogeneização, mas como tensão que pode produzir e resvala nas experiências que antes não foram compartilhadas, particularizando excessivamente os modos de ver e sentir o mundo que implicaria dizer: “Meus próprios deveres são os deveres ditados pela minha situação e, portanto, ninguém mais pode ter os mesmos deveres”⁶⁹².

Embora toda experiência particular seja exatamente isso, particular, seu compartilhamento depende de uma **comunidade de objetivos**, essa comunidade consiste em partilhar certas propriedades conjuntivas do que podemos entender como possibilidade de convergência de horizontes de expectativas, para Collingwood:

esta comunidade não é a transmissão estéril do ideal imutável, bom ou mau, em que às vezes se pensa que consiste a vida social, nem obtém a identidade igualmente abstrata do imperativo categorial, que só se aplica a toda e qualquer situação porque abstrai de todas as intrinsecamente da vida real⁶⁹³.

De todo modo, essa comunidade de objetivos torna coletiva toda força solitária em sua potencialidade motriz, de mudança ou ainda decorre do perigo da dependência mútua. No entanto, se até aqui temos mostrado que a personalidade é fundamentalmente a parte do todo, esse todo não é um universal encerrado em si mesmo, mas sua universalidade tem como

690FOUCAULT, Michel. O homem está morto. FOUCAULT, M. Dits et Écrits. Traduzido por Marcio Luiz Miotto. Paris: Gallimard, v. 1, p. 540-544, 1994.

691In a sense, no two people ever do or could think or will exactly the same thing. COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.106.

692My own duties are the duties dictated by my situation and therefore no one elses can have the same duties. COLLINGWOOD, R.G. Personality. In: Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p. 106.

693this community is not the barren transmission of unchanging ideal, good or bad, in which social life is sometimes thought to consist, nor get the equally abstract identity of the categorial imperative, which only applies to everybory and every situation because it abstracts from all the intrically of real life. COLLINGWOOD, R.G. The New Levithan or Man, Society & Barbarism. Oxford. Claredon Press, 2005. p.106.

seminal, as partes em suas particularidades colaborativas, de modo que, “Desejo a existência de um todo para o qual só posso contribuir com uma entre muitas partes”⁶⁹⁴.

Essa condição de compartilhamento estabelece uma propriedade concreta aos postulados abstratos de identidade e identificação, seja por livre arbítrio e sua força deliberativa, seja por agrupar muitas personalidades. Assim sendo, a igualdade das partes corre o perigo de diluir as partes: “Uma pessoa é, sem dúvida, ela mesma, e nunca pode deixar de ser ela mesma, faça o que fizer; mas essa unidade meramente abstrata, esse mínimo nu de autoidentidade, é muito menos do que costumamos chamar de seu caráter ou personalidade⁶⁹⁵. É preciso, alerta Collingwood, se questionar se a comunidade é o indivíduo corresponde ao mesmo denominador comum como propriedade da totalidade ou como condição da identidade pessoal.

Ao dizer “he is not himself today” há uma pressuposição em atividade que se alimenta da ilusão de saber efetivamente que está atuando no interior dessa performance social, esta segurança posiciona o Outro como aquele que conhece o si mesmo como ele jamais pode conhecer; um Eu profundo que sai da obscuridade para ser visto: infelizmente isso é uma parte que está ancorada na apresentação social: “Se ele a deixa sem tal motivo, sua personalidade fica mutilada pela separação; um lado de seu personagem está cortado e frustrado”⁶⁹⁶.

Essa conexão entre as partes e o todo tem consequências que ora são reativas, ora não passam de um momento crucial de tomada de decisão, ou seja, tanto a identidade que se autorreferencia, como a personalidade que exige referenciação topam com os limites de si e os limites do Outro que é o limite do modo como eu vejo o mundo, a fronteira entre o que pode e o que não se pode dizer: “Há, nos dizem, uma diferença entre o que uma coisa é em si e o que ela é em relação a seu contexto ou ao todo do qual ela é parte”⁶⁹⁷.

694I desire the existence of a whole to which I can only contribute one among many parts. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.106.

695A person is undoubtedly himself, and can never help being himself, whatever he does; but this merely abstract unity, this bare minimum of self-identity, is much less than what we usually call his character or personality”. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.107

696If he leaves it with no such reason, his personality is mutilated by the separation; one side of his character is cut off and frustrated. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.110.

697There is, we are told, a difference between what a thing is in itself and what it is in relation to its context or to the whole of which it is a part. COLLINGWOOD, R.G. *Personality*. In: *Religion and Philosophy*. London. Macmillan and Co., Limite. 1916. p.111.

Essa relação dentro/fora, ativo/passivo e texto/contexto é uma forma que Collingwood encontrou em pares antitéticos que demonstram a dinâmica da personalidade que vimos discutindo. Em outras palavras, o intérprete precisa pensar como autor, quanto mais souber sobre o assunto de que trata, mais será capaz em reconhecer sua mente e sua rede epistemológica.

A pergunta pelo homem aparece em Collingwood como condição de compreensão da totalidade mosaica de sua filosofia, não nos deteremos em suas considerações sobre política, civilização e sociedade, cabendo apenas dizer que esses conceitos são mobilizados para questionar um novo absolutismo que não é o foco aqui nessa tese, nos interessa, no entanto, ouvir o que ele tem a dizer sobre essa criatura carente desprovida de recursos naturais de autoconservação, um animal que em coletivo existe para comunidade como elemento particionado que contribui em conjunto para contornar suas limitações.

A antropologia filosófica collingwoodiana que temos apontado, tem um cuidado especial em demonstrar os níveis de organização que ao homem é imprescindível a sua existência. Ao que parece as relações que estabelece como pressuposto a autopreservação tem na sua “natureza” social e emocional uma exigência que nos leva a pensar sobre a propriedade do corpo, de seu corpo que tem uma relação com outros corpos, seja para comunhão, seja para organização do mundo no qual foi lançado:

Sabemos, ou pelo menos nos disseram, muito sobre o Homem; que Deus o fez um pouco menor que os anjos; que a Natureza o fez filho de macacos; que ele tem uma postura ereta, à qual seu sistema circulatório está mal adaptado, e quatro incisivos em cada mandíbula, que são menos propensos à cárie do que o resto de seus dentes, mas mais propensos a serem nocauteados; que ele é um animal racional, um animal risível, um animal que usa ferramentas, um animal exclusivamente feroz e malévolo para com sua espécie⁶⁹⁸.

Conforme Collingwood disse, o homem dispõe de poucos recursos naturais e celestiais para sobreviver entre os seres que possuem ferramentas de autopreservação. Foi Herder quem

698We know, or at least we have been told, a great deal about Man; that God made him a little lower than the angels; that Nature made him the offspring of apes; that he has an erect posture, to which his circulatory system is ill adapted, and four incisors in each jaw, which are less liable to decay than the rest of his teeth, but more liable to be knocked out; that he is a rational animal, a risible animal, a tool-using animal, an animal uniquely ferocious and malevolent towards his kind. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 1.17.

disse: “o homem está muito aquém dos animais quanto a força e a segurança do instinto; nada possui das capacidades ou aptidões inatas de que falamos a propósito de tantas espécies de animais”⁶⁹⁹. Ele continua “o homem não tem uma esfera assim, uniforme e estreita, em que só houvesse uma única ocupação a aguardá-lo, os sentidos e a organização do homem não estão aperfeiçoados numa direção específica”⁷⁰⁰, ou seja, “Em vez de instinto, há por certo, outras forças escondidas, adormecidas nesse ser”⁷⁰¹.

Herder ainda objeta que “lacunas e carências não podem constituir o caráter do gênero humano, caso contrário a natureza, que para qualquer inseto foi mão extremosa, teria sido para o homem a mais cruel das madrastas”⁷⁰². Em vista disso: “o homem não foi uma tarefa de única face a qual a sua ação tenha que permanecer inaperfeiçoável; mas dispõe de espaço livre para ocupar as muitas coisas e, por isso, para se aperfeiçoar sempre”⁷⁰³.

Embora uma filosofia de perfectibilidade não esteja no nosso horizonte aqui, o que importa dizer sobre essa dimensão da compensação pela situação de abertura para uma economia geral da vida que permite que, ele, homem, “torne-se livre e pode procurar uma esfera em que se veja refletido, pode refletir-se em si próprio”⁷⁰⁴. Herder argumenta com isso que por ser uma criatura dotada de reflexão a propriedade do instinto, o instintivo sufocaria sua disposição global em sua natureza: a reflexão⁷⁰⁵.

Collingwood argumenta que há duas formas de pensar essa condição humana. Uma que diz respeito ao corpo e outra que referencie a mente, como essa possibilidade do homem capaz de pensar a si mesmo. Na primeira estaria a causa do conhecimento sistemático chamado ciência, especificamente químicos e fisiológicos. O último a cargo do conhecimento não sistemático, experiência. Se a ciência procura explicar a vida como organismo composto por reações químicas, microrganismos e impulsos elétricos, ou ainda parte material que

699HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.42.

700HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.44.

701HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.46.

702HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.47.

703HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.49.

704HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.49.

705HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987. p.51.

compõe o corpo, o corpo instrumentaliza através de um sistema de interdições e de prescrições moleculares ligados a sua fisiologia e química.

A experiência, por sua vez, interioriza as possibilidades exteriores da vida como controle permanente, ligados às emoções que refabricam o corpo. O corpo, nesse sentido, pode designar toda substância material que se apresenta a percepção como um grupo permanente e estável de qualidades independentes do sujeito que percebe, estabelecendo relações mecânicas e exteriores. Ele que destaca um ponto de indiscernibilidade entre o corpo-organismo e o corpo-sujeito, este último relativo a constituição do Eu, a qual permite perceber o corpo como base prática da mente que “é tudo o que ele está consciente de ser”⁷⁰⁶. Para Collingwood: “Qualquer que seja a pergunta que ele faça, as respostas dependem da extensão de sua própria reflexão; não em viagens distantes, experimentos caros ou difíceis, ou aprendizados profundos e variados”⁷⁰⁷.

Interessa a Collingwood a interação desses corpos que no decorrer de suas propriedades físicas e cognitivas tenham na mente a possibilidade de se autonomizar em relação a explicação puramente fisiológica: “Um homem que deseja saber o que é em sua capacidade de mente não precisa perguntar a um especialista, e nenhum especialista tem o direito de exigir sua aceitação de qualquer resposta particular”⁷⁰⁸.

Outra vez já mostramos que Collingwood advoga por si mesmo, dizendo que: “Você tem os ingredientes da resposta em sua própria consciência”⁷⁰⁹, ou seja, nas palavras de Santo Agostinho: “não procures fora de ti, entra dentro de ti, no interior do homem habita a verdade”⁷¹⁰. Corpo e mente se entrelaçam como força a não delimitar espaços definitivos e determinados de apresentação e compreensão por sua afinidade com o inframundo, “o qual

706is whatever he is conscious of being. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. I.84.

707Whatever question he ask, the answers depend on the extent of his own reflection; not on distant travel, costly or difficult experiment, or profound and various learning”. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. I.8.

708A man who want to know what he is in his capacity as mind has no need to ask a specialist, and no specialist has any right to demand his acceptance of any particular answer” COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. I.87.

709You have the makings of the answer in your own consciousness”. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. I.88.

710AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2017. p.7.

não cabe na determinação de leis científicas testáveis, dando lugar a uma tarefa infinita”⁷¹¹ i.e. “fenômenos do mundo não ressaltados pela ciência”⁷¹².

Collingwood se posiciona contra as teorias interacionistas e o paralelismo da relação corpo e mente, ao que parece essa relação não pode ser compreendida como corpos e mentes que se encontram em algum momento oportuno em que as suas demandas interagem e/ou são diacronicamente dispostas – *One-One relation*. Collingwood é categórico ao afirmar que há entre corpo e mente uma relação direta, mas também uma relação indireta. Em suas palavras: “Pois o corpo do homem e a mente do homem não são duas coisas diferentes. Eles são uma e a mesma coisa, o próprio homem, como conhecido de duas maneiras diferentes”⁷¹³.

Essa maneira de definição sobre o corpo e mente humana se distancia do parâmetro do semideus grego, que é parte homem, parte deus, levando a uma consideração mais completa do homem em que “Não uma parte do homem, mas o homem todo, é corpo na medida em que aborda o problema do autoconhecimento pelos métodos das ciências naturais”, comprometido com “métodos da ciência natural” e com “expandindo e esclarecendo dados de reflexão”⁷¹⁴,

A “relação indireta entre corpo e mente” é a relação entre as ciências do corpo, ou ciências naturais, e as ciências da mente; essa é a investigação da relação que deve substituir a investigação de faz de conta do problema de faz de conta da “relação entre corpo e mente”⁷¹⁵

A relação indireta proposta por Collingwood, sobre corpo e mente, nos permite verificar, com ele, que há parâmetros de explicação e entendimento que exigem a dimensão pragmática do corpo como uma dimensão que resvala na capacidade imaginativa, que ora implica em uma ficcionalidade da vida, ora em sua fantasia correspondente ao *make-believe*,

711LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.20.

712LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015. p.20.

713For man’s body and man’s mind are not two different things. They are one and the same thing, man himself, as known in two different ways”. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 2.43.

714Not a part of man, but the whole of man, is body in só far as he approaches the problem of self-knowledge by the methods of natural science”. p.11 comprometido com “methods of natural science” e com “expanding and clarifying data of reflexion”. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 2.45; 2.44.

715The ‘indirect relation between body and mind’ is the relation between the sciences of body, or natural sciences, and the sciences of mind; that is the relation inquiry into which ought to be substituted for the make-believe inquiry into the make-believe problem of ‘the relation between body and mind’. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 2.49

i.e., o autoconhecimento, decorrente dela, não tem uma relação imediata com o Eu, mas uma relação mediada pela linguagem.

Collingwood concorda com Herder ao afirmar que desse homem carente, desnudo de recursos naturais, seu instrumento mais importante é sua língua, produtora de linguagem, comunicação e explicação. Enquanto a linguagem promove a sociabilidade e as inter-relações, derivando desta sua capacidade de comunicação que possibilita ou incita ou procura explicar o mundo, suas condições de possibilidades, sua forma de apresentação e representação: “O mundo do homem está infestado de Esfinges, seres demoníacos de natureza mista e monstruosa que lhe perguntam enigmas e o comem se ele não puder respondê-los, obrigando-o a um jogo de inteligência onde a aposta é sua vida e sua única arma é sua língua”⁷¹⁶.

As duas abordagens sobre autoconhecimento de Collingwood – Science natural and Science of man – direciona a discussão da indeterminação entre corpo e mente para o reconhecimento de um problema geral que ele tenta dar conta pela questão acerca do problema do homem: “what is man?”. Carregada de interrogações a escolha pela indeterminação me parece fundamental e coerente com uma fenomenologia das emoções que, ele, Collingwood procura levantar-se como central na procura pelo homem. Se por um lado a razão exclusiva delimita os parâmetros e protocolos de exclusão e de produção de sistemas, determinações e fronteiras, as emoções têm na razão inclusiva, uma abertura para processos cognitivos indeterminados, que compreendem as fronteiras como aquilo que elas são, ilusões de delimitação, ficcionalização da vida: “Pois esta é uma jornada mágica, e se você fizer isso, o rio desaparecerá e você se encontrará de volta onde começou”⁷¹⁷.

Temos acentuado a importância do corpo como lugar privilegiado de articulação entre a ação efetiva no mundo, bem como a afecção que impacta o homem em sua materialidade e emotividade. Para Collingwood *Body as mind* permite com que essa articulação seja experimentada em seus desdobramentos e sua extensão como *bodily appetite, bodily pleasurer and bodily exertion*. O primeiro já nos mostra que o corpo fala, comunica e expressa vontade, por exemplo, a fome:

⁷¹⁶Man’s world is infested by *Sphinxes*, demonic beings of mixed and monstrous nature which ask him riddles and eat him if he cannot answer them, compelling him to play a game of wits where the stake is his life and his only weapon is his tongue”. COLLINGWOOD, R.G. *The New Levithan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Claredon Press, 2005. 2.54.

⁷¹⁷For this is a magic journey, and if you do that the river will vanish and you will find yourself back where you started”. COLLINGWOOD, R.G. *The New Levithan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Claredon Press, 2005. 2.74.

A fome é, pelo menos em parte, um certo grupo de sentimentos; por exemplo, uma sensação de “roer” no estômago, uma sensação orgânica geral de fraqueza ou lassidão, com uma incapacidade de ver claramente e uma tendência para que as coisas fiquem pretas, e uma sensação emocional de melancolia ou depressão⁷¹⁸.

Mas, veja bem, o corpo como parte da mente caracteriza-se como “um sentido nem físico, nem químico, nem fisiológico, mas psicológico”⁷¹⁹. No entanto, “o adjetivo 'corporal' quando usado de fome refere-se à presença desse sentimento grupal”⁷²⁰. O condicionante a estabelecer um lugar de ação e afecção corresponde a ter em evidência um topos que se apresenta como o lugar de encontro de uma série de emotividades que exigem a performance do corpo, seu movimento, de sua vocalização, de sua fraqueza como canalizador desses grupos de emoções.

A dinâmica exigida é demandada como condição de conexão de emoções e emotividades em que sua manifestação e sua significação são acordes de uma mesma música, mas estruturas distintas de demonstração. Collingwood disse: “Não chamo fome, medo ou amor de sentimento, embora cada um seja rico em elementos de sentimentos; a fome chamo apetite, o medo uma paixão, o amor um desejo ou um apetite, conforme envolve ou não o reconhecimento de que isto é amor”⁷²¹ e “Já disse que a mente do homem é feita de pensamento; mas aí vem algo mais, sentimento, que parece pertencer de alguma forma à mente. Vamos considerá-lo”⁷²².

Collingwood distingue *sensuous* (objeto) e *emotional charge* (ato): “Elemento sensual como uma cor vista, um som ouvido, um odor cheirado; carga emocional dessa sensação: a alegria com que se vê a cor, o medo com que se ouve o ruído, o desgosto com que se cheira o

718Hunger is, at any rate in part, a certain group of *feelings*; fo example, a ‘gnawing’ sensation at the stomach, a general organic sensation of weakness or lassitude, with an inability to see clearly and a tendency for thing to go black, and an emotional feeling of gloom or depression COLLINGWOOD, R.G. The New Levithan or Man, Society & Barbarism. Oxford. Claredon Press, 2005. 3.32

719a sense neither physical nor chemical nor physiological but *psychological*. COLLINGWOOD, R.G. The New Levithan or Man, Society & Barbarism. Oxford. Claredon Press, 2005. 3.13

720the adjective ‘bodily’ when used of hunger refers to the presence of this group feeling. COLLINGWOOD, R.G. The New Levithan or Man, Society & Barbarism. Oxford. Claredon Press, 2005. 3.35

721I do not call hunger, fear, or love a feeling though each is rich in elements o feeling; hunger I call an appetite, fear a passion, love a desire or an appetite according to whether is does or does not involve the recognition that ‘this is love. COLLINGWOOD, R.G. The New Levithan or Man, Society & Barbarism. Oxford. Claredon Press, 2005. 3.45

722I have already said that man’s mind is made of thought; but here comes something eles, *feeling*, which seems to belong somehow to mind. Let us consider it. COLLINGWOOD, R.G. The New Levithan or Man, Society & Barbarism. Oxford. Claredon Press, 2005. 3.73

odor”⁷²³. Sua argumentação tem muita afinidade com as considerações de pensadores e pensadoras contemporâneos que têm se debruçado sobre o potencial cognitivo e racional das emoções, digo Nussbaum, Rosenwein e Reddy, por exemplo, acentuando sua afinidade também com Espinosa para quem a experiência humana não é puramente racional.

Essa distinção nos ajuda a perceber que não basta tomar consciência do objeto pelo qual é atravessado, sua manifestação torna-se tangível e observável como exposição de estruturas internas da mente humana: “O sentimento é um apanágio da mente. É um apanágio da consciência simples, a saber, seu objeto próprio, o que há consciência de”⁷²⁴, pois, “A mente do homem é consciência, prática e teórica, tanto em sua forma mais simples quanto em formas especializadas; ele tem sentimento, tanto em sua forma mais simples ou puramente sensório-emocional quanto em sua forma especializada”⁷²⁵.

A possibilidade de uma ação prática que leve em consideração a dimensão racional das emoções como constitutivos de uma consciência inclusiva em que é possível pensar uma ética das orientações para autorreflexão, ou seja, de compreensão dos sentidos do Outro a medida que há um alargamento da compreensão do Eu como maneira mesma de voltar ao si mesmo como Outro. As emoções são, nesse tocante, constituintes (*constituent*) e propriedade (*apanage*) da mente humana, e sua elaboração se dá enquanto *purely sensuous emotional form* e também como *specialized forms*. Explico: elas aparecem como manifestação daquilo que é consciência de algo que não é manifestamente nomeado fora da mediação que a torna propriedade devida a um processo de compreensão performativa e discursiva, respectivamente. Collingwood argumenta:

As pessoas costumam dizer “estou consciente de” ou “estou consciente disso” quando querem dizer “eu sei”. “Estou consciente de uma mudança iminente no tempo” é uma maneira curta de dizer “Estou consciente de uma dor peculiar no meu ombro: reconheço isso como reumatismo; Eu sei por experiência que tenho reumatismo quando o tempo vai mudar”, ou algo assim. O importante é que ninguém deve supor que o homem esteja

723Sensuous element such as a colours seen, a sound heard, an odour smelt; emotional charge on this sensation: the cheerfulness with which you see the colour, the fear with which you hear the noise, the disgust with which you smell the odour. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 4.1

724Feeling is an *apanage* of mind. It is an apanage of simple consciousness, namely its proper object, what there is consciousness of. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 4.19

725Man’s as mind is consciousness, practical and theoretical, both in its simplest form and also in specialized forms; he has feeling, both in its simplest or purely sensuous-emotional form and also in specialized form. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 4.2

sugerindo seriamente que uma futura mudança de clima é um objeto de consciência⁷²⁶.

Ainda para Collingwood, “A consciência é raiz do conhecimento, mas não é conhecimento. O conhecimento é uma forma altamente especializada de consciência que contém muitos elementos que não estão presentes na consciência simples”⁷²⁷. A consciência exige nesse sentido seu objeto de reflexão embora não seja conhecimento, “porque não há conhecimento sem, em primeiro lugar, a realização de certas operações especializadas do pensamento e, em segundo lugar, a consciência dessas operações como tendo sido realmente realizadas”⁷²⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema do autoconhecimento aparece para nós como possibilidade de investigação na autobiografia de Collingwood, mas não se limita a ela, sendo ela mesma um experimento de elaboração da vida intelectual na tentativa de minimizar a vida privada. Ele ressalta a importância de fazer uma espécie de balanço do que foi fundamental em sua formação e em sua carreira mostrando ao leitor que caberia conhecer apenas o que dele poderia ser extraído em termos de um filósofo com uma obsessão particular quanto articular história e filosofia. Ao que parece não havia nele qualquer contento em dar continuidade a um idealismo puro, como praticado por alguns contemporâneos, que não levasse em consideração a dimensão histórica das ideias. Se por um lado ele recorre a história como ancora das ideias para que não

⁷²⁶People often say ‘I am conscious of’ or ‘I am conscious that’ when they mean ‘I know’. ‘I am conscious of an impending change in the weather’ is a short way of saying ‘I am conscious of a peculiar pain in my shoulder: I recognize that as rheumatism; I know by experience that I get rheumatism when the weather is going to change’, or something like that. What is important is that nobody should suppose the man to be seriously implying that a future change of weather is an object of consciousness. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 4.29

⁷²⁷Consciousness is root of knowledge, but it is not knowledge. Knowledge is a highly specialized form of consciousness containing many elements which are not present in simple consciousness. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 4.3

⁷²⁸because there is no knowledge without, first, the performance of certain specialized operations of thought and secondly, consciousness of these operations as having been actually performed. COLLINGWOOD, R.G. *The New Leviathan or Man, Society & Barbarism*. Oxford. Clarendon Press, 2005. 4.31

se dissipem em modos de compreensão puramente especulativos, por outro traz a baila a filosofia com sua potência discursiva para remontar a experiência sensível.

É certo que a questão da subjetividade como esse lugar da expansão a respeito da reflexão sobre si, nos chamou atenção, por ser possível recuperar algo mais que um pensamento crítico ou instável de um autor. Para nós se refere a ampliar nossa maneira de elaboração de conhecimento de si e dos outros, dar uma passo a frente da mesmidade (identidade por semelhança extrema) em direção a ipseidade (permanência do *si* enquanto pergunta), como elaborada por Paul Ricoeur⁷²⁹, ou seja, sujeito autônomo (homem capaz), que se reconhece como ser finito no mundo, capaz de interpretar e reinterpretar constantemente os valores explícitos e implícitos nas narrativas vivenciadas e recebidas e, em outro sentido, nascido de uma exigência moral adaptada e readaptada as escolhas e liberdades pessoais produzidas no presente⁷³⁰. O que nos impulsionou a enfrentar essa temática tão complexa, antes de mais nada, foi perceber que seria possível fazer esse exercício fora dos suportes “normalmente” mobilizados nas teorias biográficas.

Reconhecendo esse território como amplo e pantanoso, declaramos que entendemos o autoconhecimento como um guarda-chuva que nos permite relacionar a autorreferência – problemática filosófica da subjetivação e da intencionalidade da consciência; as emotividades⁷³¹ – que seria ao mesmo tempo autoconstrução, autoexploração e autoalteração; e a subjetivação – quando o indivíduo passa a constituir-se a si mesmo⁷³². Portanto, esses elementos discursivos nos permitirão conhecer alguns deslizes que Collingwood pode ter cometido ao escrever sua filosofia, escrevendo a si mesmo a partir de uma teoria do conhecimento que teria o homem como partícula fundamental, muito próximo do que a antropologia filosófica de Max Scheler compreendeu como homem carente. Em síntese, na compreensão das diversas esferas que compõem o mundo entre as naturais até a espiritual, é nesse último que se orienta a esfera do ser; um microcosmo que partilha essas muitas camadas da realidade, e portanto, o homem é o único ser que pode chegar a ser pessoa, um *microtheos*. O homem não tem um lugar fixo; o homem é espírito que perpassa e se movimenta entre

729 RICOEUR, Paul. O Si-mesmo como outro. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014 (1990).

730 RICOEUR, Paul. Do texto à ação. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989. p. 190.

731 REDDY, William. The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p.32.

732 CANDIOTTO, C. (2016). Práticas de subjetivação e experiência da sexualidade em M. Foucault: sobre o uso dos prazeres e as práticas de si. In: Resende, H. (org.) Michel Foucault: política – pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica.

todas as esferas do ser⁷³³. Collingwood toma a questão sobre o homem como questão central de seu pensamento:

1.1 O que é o homem?

1.11 Antes de começar a responder à pergunta, precisamos saber por que ela é uma pergunta.

1.12 É perguntado porque estamos começando uma investigação sobre civilização e a revolta contra ela, que é a coisa mais visível que está acontecendo no momento.

1.13 A civilização é uma condição das comunidades; para entender o que civilização é, devemos primeiro entender o que é uma comunidade.

1.14 Uma comunidade é uma condição dos homens, na qual estão incluídas as mulheres e filhos; para entender o que é uma comunidade, precisamos primeiro entender o que os homens são⁷³⁴.

Desde a esfera do mundo material inanimado, a esfera atômica, passando pela estruturação orgânica da matéria que perfaz a vida, as dimensões vitais vegetativas e anímicas, a vida psíquica emocional, a dimensão afetiva valorativa, culminando na ligação de todos os elementos vitais à esfera espiritual e no vínculo entre o espírito humano singular com o espírito absoluto suprasingular, fundamento de todo ser, tudo isso constitui as diversas esferas microcósmicas da pessoa humana. O ser humano é espírito livre que transita pelas esferas da vida como centro de vontades, intenções, valorações e atos⁷³⁵. Para Collingwood, portanto, o eu é um produto dialético, não redutível às influências externas ou à suposta independência ontológica. Isso se manifesta claramente nesta passagem:

Como um ser finito, o homem se torna consciente de si mesmo como pessoa apenas na medida em que se encontra em relação a outros dos quais simultaneamente se torna consciente de pessoas. E não há nenhum ponto em sua vida em que um homem tenha acabado de tomar consciência de si mesmo como pessoa. Essa consciência está constantemente sendo reforçada, desenvolvida, aplicada de novas maneiras. Em todas as ocasiões, deve-se

733 VOLKMER, Sérgio Augusto Jardim. O Perceber do valor na ética material de Max Scheler. 2006. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. p.19.

734 COLLINGWOOD, R. G. MAN. In: *The New Leviathan or Man, Society, Civilization & Barbarism*. Clarendon Press. Oxford, 1992. p.1.

735 VOLKMER, Sérgio Augusto Jardim. O Perceber do valor na ética material de Max Scheler. 2006. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. p.16.

fazer um apelo correto: ele deve encontrar outras pessoas que possa reconhecer como pessoas dessa nova maneira, ou ele não pode, como um ser finito, se assegurar que esta nova fase da personalidade está genuinamente possuída por ele. Se ele tem um novo pensamento ele deve explicar aos outros, para que, encontrando-os sejam capazes de entender e tenha certeza de que seja bom. Se ele tem uma nova emoção, deve expressá-la a outros, para que, encontrando-os capazes de compartilhar e poder ter certeza de que sua consciência não está corrompida⁷³⁶.

Em *Ética e estética: a relação quase esquecida*, a professora Nadja Hermann nos mostra como a lacuna deixada pela crítica a uma ética racionalizada própria do universalismo iluminista, que sustentou o projeto pedagógico moderno, pode encontrar nova justificação a partir da relação com a estética, possibilitando, dessa forma, “transcender as fronteiras racionais, criando formas de sensibilidade e experiências de subjetividade que exigem novos modos de tratamento ético”⁷³⁷. Em sua abordagem as normas morais próprias da tradição moderna não foram capazes de articular a diferença e a pluralidade e acabaram tornando-se meras abstrações por serem insensíveis às particularidades e ao contexto em que se inseriam. “A estética”, diz Hermann, “sempre se impôs contra o rígido racionalismo”⁷³⁸.

Esse foi um dos argumentos centrais para nossa investigação, pois nos deparamos com um aspecto pouco visitado sobre a filosofia da história de Collingwood relativa a dimensão daquilo que ele compreendeu como “emoções essenciais”⁷³⁹ – raiva, amor, paixão, desejo, felicidade – que formulou como um estado “dominado ou domesticado pela consciência”⁷⁴⁰. Ele encarou essa dimensão como uma das matrizes do que chamamos aqui de arco hermenêutico de seu pensamento, afirmando que “Se tivermos sucesso em converter sentimentos em emoções, libertamo-nos de sua tirania e, assim, por uma ampliação do conhecimento de nós mesmos, passamos a desfrutar de uma capacidade ampliada de controle de nós mesmos”⁷⁴¹. A partir dessas asserções percebemos que há um hiato a ser preenchido

736 COLLINGWOOD, R. G. *The principles of art*. Oxford University Press, 1958. p.317.

737 HERMANN, N. M. A.. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. v. I. p. 11.

738 HERMANN, N. M. A.. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. v. I. p. 14.

739 COLLINGWOOD, R. G. *The New Leviathan or Man, Society, Civilization & Barbarism*. Clarendon Press. Oxford, 1992.

740 COLLINGWOOD, Robin George. *The principles of art*. Oxford University Press, 1958. p.217.

741 RIDLEY, Aaron. R.G. *Collingwood: uma filosofia da arte*. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p.16.

quando se refere ao incontrolado lapso das emoções, como se pertencessem a dimensão puramente irracional.

O historiador francês Christophe Prochasson nos mostra que “a parte emocional que governa a atividade social [intelectual] é, hoje, deixada de lado na maior parte das pesquisas”⁷⁴², ele afirma que esse afastamento se deve ao receio em relação “a psicologia possuir má reputação junto à maioria dos historiadores, uma vez que é remetida, pura e simplesmente, ao desconhecido e, até mesmo, ao irracional”⁷⁴³. E indicia a história social por ser desconfiada desse tipo de abordagem acusando-a de se perder em formas negativas de individualismo e de psicologismo.

É nesse intercurso que Prochasson com seu projeto de uma história social das emoções políticas, aponta as potencialidades de se levar em consideração a dimensão cognitiva das emoções, não como capazes de sobrepujar a razão, mas de colaborar com a história das ideias e intelectual. Ele entende que a “emoção encontra seu equivalente no velho sentido da palavra paixão, que designa o conjunto de movimentos afetivos, mais ou menos estáveis, engendrados pelo choque de um estado individual com a análise de uma situação”⁷⁴⁴. Dessa forma ele afirma categoricamente que a emoção não se opõe à cognição; e entendemos essa dimensão emocional como central no estabelecimento do autoconhecimento como empreendido por Collingwood.

742PROCHASSON, Christophe. Emoções e Política: primeiras aproximações. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol, 21, n.34, Julho 2005. p.306.

743PROCHASSON, Christophe. Emoções e Política: primeiras aproximações. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol, 21, n.34, Julho 2005. p.307.

744PROCHASSON, Christophe. Emoções e Política: primeiras aproximações. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol, 21, n.34, Julho 2005. p.312.

FONTES

COLLINGWOOD, Robin George. A ideia de história. Portugal, Editorial Presença, 1981. [1946]

COLLINGWOOD, R.G. Autobiografia. México: Fondo de Cultura Economica, 1953. [1939]

COLLINGWOOD, R. G. The principles of history: and other writings in philosophy of history. Oxford University Press, 1999.

COLLINGWOOD, R.G. Ensayo sobre el método filosófico. México. Centro de Estudios Filosóficos: 1965. [1933]

COLLINGWOOD, R. G. O mapa do conhecimento: speculum mentis. Trad. Juliana Amato. São Paulo, Kírion: 2020. [1924]

COLLINGWOOD, R.G. Outlines of a philosophy of Art. British Library, 2017. [1933]

COLLINGWOOD, R.G. The Principles of Art. Oxford University Press: New York. 1958. p.v. [1938]

COLLINGWOOD, R.G. Essay in the Philosophy of Art. Edited by Alan Donagan. Indiana University Press, 1964. [1933]

COLLINGWOOD, R.G. The philosophy of enchantment. Studies in Folktale, Cultural Criticism, and Anthropology. Claredon Express. Oxford: 2011.

COLLINGWOOD, R.G. Religion and Philosophy. London. Macmillan and Co., Limite. 1916.

COLLINGWOOD, R.G. En essay on Metaphysics. Oxford: Claredom Press, 2014. [1940]

COLLINGWOOD, R.G. The New Levithan or Man, Society & Barbarism. Oxford. Claredon Press, 2005. [1942]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. Confissões. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2017.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. – 10. Ed – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARRIGHI, Giovanni. O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Editora Unesp, 1996.

- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. Apocalipses da guerra. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- AUSTIN, J. L. How to Do Things with Words. Oxford, Clarendon Press, 1962.
- BAROM, Wilian Carlos Cipriani. A teoria da história de Jörn Rüsen no Brasil e seus principais comentadores. Revista História Hoje, vol. 4, nº 8, 2015. Disponível em: <<https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/200/147>>. Acesso em: 02/06/2018.
- BARTHES, Roland. A Câmara Clara. Nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BAUDELAIRE, Charles. Sobre a modernidade. O pintor da vida moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. Ética pós moderna. São Paulo: Paulus, 1997.
- BLUMENBERG, Hans. Autoconservação e inércia para a constituição da racionalidade moderna. (anexo) In: LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- BOHRER, Karl Heinz. O ético no estético. In: Ética e estética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001.
- BOORSTIN, Daniel. Uma Literatura Declamatória. In: ROUANET, Maria Helena (org.). Nacionalidade em questão. Rio de Janeiro: UERJ. 1997.
- CANDIOTTO, C. (2016). Práticas de subjetivação e experiência da sexualidade em M. Foucault: sobre o uso dos prazeres e as práticas de si. In: Resende, H. (org.) Michel Foucault: política – pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica.
- CERTEAU, Michel de. A Operação historiográfica. A Escrita da História. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p.56-104.
- CHAUI, M. A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- COCCIA, Emanuele. A vida sensível. Desterro. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.
- CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- CROCE, Benedetto. História como história da liberdade. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

CULLER, Jonathan D. et al. Ferdinand de Saussure. Cornell University Press, 1986.

DE ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. Revista Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 10, 2007.

DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer, v. 16, 1994.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O que é filosofia?. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; F. Guattari, Mil Platôs, 1997a.

DELEUZE, Gilles. Lógica do sentido. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELRUELLE, Edouard. Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault. Lisboa, Instituto Piaget, 2009.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Que emoção! Que emoção? São Paulo: Ed. 34, 2016.

DORAN, Robert (ed.). The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957–2007. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010, p. 263–272.

DROBNIIEWSKI, Helena Modzelewski. La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático. La teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su expansión a través del concepto de autorreflexión. Valencia, 2012. Tese de doutorado defendida na Universidad de Valencia. Facultad de filosofía y ciencias de la educación. Departamento de filosofía del derecho, moral y política. Programa de doctorado en ética y democracia.

DURKHEIM, Émile. Educação e sociologia. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

ELIAS, Norbert. A Sociedade de Corte. Tradução de Ana Maria Alves. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

ESPINOSA, B. Ética (T. Tadeu, Trad.), Belo Horizonte: Autêntica Editora. Originalmente publicado em, v. 1663, 2013.

FALCON, Francisco. História das ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Domínios da história. Rio de Janeiro, Campus, 1998.

FEBVRE, Lucien. Combates pela História [1952]. Lisboa: Presença, 1985.

FOUCAULT, M. A Ordem do Discurso. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Lisboa. edições 70. 1996.

FOUCAULT, Michel. O homem está morto. FOUCAULT, M. Dits et Écrits. Traduzido por Marcio Luiz Miotto. Paris: Gallimard, v. 1, p. 540-544, 1994.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? (1969) In: Ditos e Escritos – Estética: literatura e pintura; música e cinema. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2006.

- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. Editora Cosac Naify, 2014.
- GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. São Paulo: Petrópolis. Tradução de Maria Célia Santos Raposo, 1989.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, S. Micropolítica - Cartografias do Desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich; RODRIGUES, Thamara de Oliveira (org.). Uma latente filosofia do tempo. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um portencial oculto da literatura. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2014.
- HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Editora Vozes Limitada, 2015.
- HENRICH, Dieter. Pensar e ser si mesmo. Preleções sobre subjetividade. Petrópolis. Editora Vozes: 2018.
- HERDER, J. G. Ensaio sobre a origem da linguagem. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.
- HERMANN, N. M. A.. Ética e estética: a relação quase esquecida. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. v. 1. p. 11.
- HOBBSAWM, Eric. A era do capital: 1848-1875. Editora Paz e Terra, 2015.
- HOBBSAWM, Eric. Era dos extremos: o breve século XX. Editora Companhia das Letras, 1995.
- HUSSERL, E. Formal and transcendental logic. Translation D. Cairns. Haag: Martinus Nijhoff, 1969b.
- HUSSERL, E. Meditações Cartesianas. Trad. Pedro Alves. Phainomenon: Clássicos de fenomenologia, CFUL, 1950. ____ Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ILLOUZ, Eva; ALALUF, Yaara Benger. O capitalismo emocional. In: História das emoções: 3. Do final do século XIX até hoje/ sob direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello; trad. Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- ISER, Wolfgang. O ato da leitura: uma teoria do efeito estético. São Paulo. Editora 34 1996. v.1.
- ISER, Wolfgang. O ressurgimento da estética. In: Ética e estética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001.
- JAUSS, Hans Robert. A história da literatura como provocação à teoria literária. São Paulo: Ática, 1994.

- JAUSS, Hans Robert. Pequena apologia de la experiencia estética. Grupo Planeta (GBS), 2002.
- JAUSS, Hans Robert. The Paradox of the Misanthrope. *Comparative Literature*, Vol. 35, No. 4 (Autumn, 1983).
- JOHNSON, Peter. A Philosopher and Appeasement: RG Collingwood and the Second World War. Andrews UK Limited, 2013.
- JOHNSON, Peter. A Philosopher at the Admiralty. Andrews UK Limited, 2012.
- KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade de julgar. Editora Vozes: Petrópolis, 2017.
- KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. História de Conceitos. Estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro. Contraponto, 2020.
- LANDMANN, Michael. Antropologia filosófica. Uteha, 1961.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Ensaio de Teodiceia – sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Uma sociedade indígena e seu estilo. In: Tristes trópicos. São Paulo, Cia das Letras, 1996.
- LIMA, Luiz Costa. Frestas: a teorização em um país periférico. Rio de Janeiro. Editora Contraponto: 2013.
- LIMA, Luiz Costa. História. Ficção. Literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LIMA, Luiz Costa. Mimesis e Arredores. Curitiba: CRV, 2017.
- LIMA, Luiz Costa. O controle do imaginário: questão para antiquários? In: Escritos. Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa. Ano 2, n. 2, 2008, p. 325-336.
- LIMA, Luiz Costa. O insistente inacabado. Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), 2018.
- LIMA, Luiz Costa. Os eixos da linguagem: Blumenberg e a questão da metáfora. São Paulo: Iluminuras, 2015.
- LOPARIC, Zeljko. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 383-413, dez. 2002. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 31 jan. 2020.
- LOPES, Silvina Rodrigues. Literatura, defesa do atrito. Feira de Chão, 2012.

MARQUARD, O. Felicidad en la infelicidad. España: Katz, 2007.

MELLO, Evaldo Cabral de. Collingwood e o Ofício do Historiador. Acesso em 13 de Outubro de 2019: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1604200007.htm>

NIETZSCHE, Friedrich. Escritos sobre história. Edições Loyola, 2005.

NUSSBAUM, M. Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones Barcelona: Paidós Ibérica, 2008. (ebook)

NUSSBAUM, Martha. A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo, Porto Alegre, Ed. Bestiário, 2004.

NUSSBAUM, Martha. Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades. WWF Martins Fontes, 2017.

PINTO, Aline Magalhães. Amar, escrever, saber de si: a questão da autorreflexividade nos diários das 'femmes de lettres' Aline De Lens (1881–1925) e Catherine Pozzi (1882-1934). Matruga - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ, [S.l.], v. 25, n. 43, p. 137-163, ago. 2018.

PINTO, Ana Raquel Rodrigues Loio. O Voluntário e o Involuntário na Atenção segundo a Fenomenologia da Vontade de Ricoeur. Revista Filosófica de Coimbra, v. 29, n. 58, p. 303-320, 2020.

PLATÃO. Ião. In.: Diálogos (I). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1973.

PROCHASSON, Christophe. Emoções e Política: primeiras aproximações. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol, 21, n.34, Julho 2005.

QUEIROZ, Alvaro. Sobre o conceito de catarse na Poética de Aristóteles. Revista Entrelinhas, v. 1, n. 1, 2013. p.3.

REDDY, William. The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

RICOEUR, Paul. Do texto à acção. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. Historia e verdade. Rio de Janeiro. Companhia Editora Forense: 1955.

RICOEUR, Paul. O Si-mesmo como outro. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1991.

RIDLEY, Aaron. R.G. Collingwood: uma filosofia da arte. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ROSENFELD, Kathrin H. O charme discreto da surpresa: a proposta de Heidegger e Derrida. In: Ética e estética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed: 2001.

ROSENWEIN, Barbara. A alta idade média. In: CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. 2ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

SARTRE, Maurice. Os gregos. In: CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

SCHAFF, Adam. História e Verdade. Portugal: Editorial Estampa, 1994.

SCHMIDT, Lawrence K. Hermenêutica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHORSKE, Carl. Pensando com a História. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

SILVA, Franklin Leopoldo e. O conhecimento de si. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber. 2011.

SILVA, Marcella Marino Medeiros. “Fantasia e consciência de imagem”, lições apresentadas por Husserl no semestre de inverno de 1904 - 1905: tradução, introdução e notas. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/D.8.2012.tde-06112012-104628. Acesso em: 2022-04-11.

SIMMEL, Georg. Simmel, Georg. Arte e vida: ensaios de estética sociológica. Tradução de Markus André Hediger. Revisão técnica e organização de Glaucia Villas Bôas & Bertold Oelze. HUCITEC EDITORA, São Paulo. 2015.

SPALDING, Frances. British Art Since 1900. Thames and Hudson: London, 1986.

STAROBINSKI, J. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau; tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRILLING, Lionel. Sinceridade e autenticidade: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações, 2014.

VEYNE, Paul. Como se escreve a história. Lisboa: Edições 70, 1983.

VIGARELLO, Georges. A emergência do termo “emoção”. In: CORBIN, Alain et. all. História das emoções. Da antiguidade às Luzes. Volume dirigido por Georges Vigarello. v.1. Trad. De Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

- VOLKMER, Sérgio Augusto Jardim. O Perceber do valor na ética material de Max Scheler. 2006. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- WHITE, Hayden: Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX (tradução de José Laurênio de Melo), São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- WHITE, Hayden. Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2 ed. São Paulo, Editora da USP, 2014.
- WILSTHER, Nick. Feeling, emotion and imagination: in defence of Collingwood's expression theory of art, *British Journal for the History of Philosophy*, 2018.
- WINTER, Jay. *The great war and the British people*. Springer, 2003.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford, Blackwell, 1978.