

# A morfologia histórica de Johan Huizinga e o caráter pragmático do passado\*

The Johan Huizinga's historical morphology and the pragmatic character of the past

---

**Naiara dos Santos Damas Ribeiro**

Doutoranda  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
na\_damas@hotmail.com  
Rua Barão da Tarre, 19/1108 - Ipanema  
Rio de Janeiro - RJ  
22411-001  
Brasil

---

## Resumo

A História ensina? O caráter pragmático da História sempre foi alvo das mais diversas interpretações. Da tópica ciceroniana, *Historia Magistra Vitae*, passando pelo *Historicismo* alemão até o "anti-historicismo" pós-Primeira Guerra, o problema da utilidade da História para a vida nunca deixou de fazer parte do horizonte de interrogações que desafiavam o estudioso de História. Se a História deveria se fundar enquanto exemplo (antigos) ou como metodologia (J. G. Droysen), ou ainda como epistemologia (W. Dilthey) – para citar três momentos importantes dessa reflexão sobre a tarefa do conhecimento histórico – isso se devia, em grande parte, ao problema proveniente do questionamento fundamental sobre o vínculo, ou não, que este conhecimento deveria guardar com a vida. Neste artigo pretendemos analisar como o historiador da cultura Johan Huizinga (1872-1945) respondeu a essa interrogação a partir de sua reflexão sobre qual seria o papel da História frente ao seu próprio tempo. Com sua idéia de que a História deveria constituir-se como uma morfologia do passado, acreditamos que Huizinga deu um novo sentido a tópica "História Mestra da Vida", ressaltando o caráter pragmático fundamental que liga o conhecimento histórico ao presente e a sua compreensibilidade como experiência no tempo.

234

## Palavras-chave

Historiografia; Johan Huizinga; Morfologia.

## Abstract

Does History can teach us? The pragmatic character has always been a controversial issue. From the ciceronian topic *Historia Magistra Vitae*, over the german *Historicism* to post-World War "anti-historicism", the value of History to life has always been a challenging question for the historians. If History should be seen as an example (antics), or as a methodology (Droysen), or yet as an epistemology (Dilthey) – just to quote three important moments of this reflection on the task of history – this mainly due to the great question if History should or not be bounded with life. In this article we intended to analyse how the cultural historian Johan Huizinga has answered to this question in his reflection on what would be the task of History in his own time. With this idea of History as Morphology of the past, we believe that Huizinga gave a new sense to the topic *Historia Magistra Vitae*, emphasizing the fundamental pragmatic character that bounds the historical knowledge to the present and the possibility of his comprehension as an experience in the time.

## Keyword

Historiography; Johan Huizinga; Morphology.

---

Enviado em: 29/01/2010

Aprovado em: 05/03/2010

---

\* Em memória de Manoel Salgado Guimarães, com carinho e gratidão.

Se nos perguntarmos – pensando com Nietzsche – pela utilidade e os inconvenientes da História para a vida, várias seriam as respostas possíveis, várias as réplicas dadas a essa provocação que ressoa desde o final do século XIX nas preocupações daqueles que se ocupam de História. A História ensina? É possível esperar que de seu exercício de compreender o passado a História faça surgir preceitos, previsões e expectativas de transformação e de ação no (e para) presente? Alguns, como o poeta francês Paul Valéry, em meados da década de 1920, diriam que não. Como “o produto mais perigoso que a química do intelecto elaborou” (VALÉRY 1945, p. 35), a História, segundo ele, só poderia conduzir ao equívoco aqueles que nela buscassem as regras do agir presente. Na contramão da atitude espiritual do historicismo oitocentista – que aspirava construir, partindo da História, todas as normas e verdades –, Paul Valéry engrossava o coro daqueles que acreditavam que o conhecimento do passado havia perdido sua validade pedagógica. O mundo havia se complexificado a tal ponto, que o futuro só poderia ser apreciado como uma dimensão errática, na qual as verdades estanques que compunham os vaticínios estavam *a priori* comprometidas. Diante das ruínas eloqüentes da Primeira Guerra Mundial, Valéry era um dos “homens de cultura” que clamava por uma vida livre do véu dos mortos, livre do peso da experiência e sabedoria velhas; ciente, ao contrário, da necessidade da cegueira e de forças impetuosas que conduziriam à ação e ao porvir.

235

Esta postura crítica em relação à função da História para a vida não se limitava, porém, apenas ao questionamento de seu caráter pragmático. Em litígio estava igualmente a possibilidade mesma de o conhecimento histórico constituir-se como mais que uma *fable convenue*, mais que um saber vacilante e relativo, no qual o passado se condensa em imagens confusas e/ou parcialidades grosseiras. Se a qualquer um seria facilmente demonstrável o quão inseguro era o exame de testemunhos sobre determinado fato – mesmo sobre os mais prosaicos da vida diária –, o que dizer, então, da confiança que mereciam as notícias indiretas e às vezes parciais através das quais se comunicavam os fatos do passado? Desde Karl Lamprecht e a intensa polêmica sobre o *estatuto científico da História*, no final do século XIX, parecia a muitos historiadores que a História só poderia arrogar para si o valor de legítima ciência caso se lançasse num movimento de aproximação das ciências mais sistemáticas como a Sociologia e a Psicologia. A uma ciência histórica voltada para a descrição, para a compreensão e para o particular – tal como a História havia sido produzida até então –, contrapunha-se uma ciência explicativa voltada para o uso de conceitos e leis gerais, para a apreensão do social e de suas estruturas. Fora desse registro conceitual e metodologicamente mais rigoroso, a História seria apenas *fantasmagoria* estéril, fruto de subjetividades frouxamente controladas por um discernimento crítico e à disposição do uso panfletário ou romanesco. Nessa perspectiva, portanto, não se poderia esperar da História nem a consumação das promessas dos vaticínios nem a certeza de um conhecimento seguro, rigorosamente científico.

Nesse mesmo momento em que a História parecia sugerir algo de excessivo e falacioso, mais uma vez era preciso meditar sobre a utilidade e os inconvenientes da história para vida, não apenas como dimensão da historicidade do humano, mas como disciplina, como saber que pretendia desvendar o passado, tornando-o uma atualidade no presente. Voltando mais uma vez a Nietzsche, era preciso refletir sobre os corolários do ceticismo latente, que então rondava o pensamento histórico, e sobre suas práticas nas primeiras décadas do século XX. Se em Nietzsche, o *esquecimento* desobrigava o homem “da carga sempre mais esmagadora do passado”, de “um tenebroso e invisível fardo” (NIETZSCHE 2005, p. 71), conduzindo-o à felicidade, o saber se *lembrar* – o que lembrar e por que fazê-lo – também era prerrogativa, ainda segundo o filósofo alemão, para uma vida plena, em que o passado se tornava o “próprio sangue” daquele que o tomava para si e dele se apropriava (NIETZSCHE 2005, p. 74). Mas sob uma condição, advertia Nietzsche: a de que não seria a vida a servir a História, mas a História a *servir* a vida. No entanto, como fazer esse movimento de subordinar a História à corrente da vida, à sua imprevisibilidade, pujança e complexidade? Como fazê-la servir aos fins da ação, da transformação, da construção de si, do humano e da cultura?

Numa série de conferências apresentadas entre as décadas de 1920 e 1930 na Universidade de Santander, Espanha, e na Universidade de Zurique, Suíça, o historiador holandês da cultura, Johan Huizinga (1872-1945) colocou-se perguntas afins, preocupado em refletir sobre qual seria o valor da História para a cultura e, em particular, para cultura de seu tempo. Se o anti-historicismo pós-Primeira Guerra havia conduzido a uma revalorização da crítica de Nietzsche à História e feito ressoar o argumento de Descartes de que este conhecimento somente produziria imagens confusas, Huizinga buscava enfatizar, por outro lado, os valores positivos deste saber. Ele se colocava ao lado daqueles que acreditavam na História como a forma espiritual privilegiada por meio da qual o homem buscava compreender sua existência no presente através do passado. “Nossa cultura atual mais do que nunca está impregnada de passado. Para compreender a si mesma não pode menos que despejar-se continuamente no fluxo dos tempos” (HUIZINGA 1934, p. 89). Huizinga acreditava ser facilmente possível admitir os perigos de um historicismo sistemático sem, no entanto, cair em um pronunciado anti-historicismo. Estabelecer exclusivamente uma norma histórica como medida de todas as coisas seria sem dúvida alguma um princípio destruidor, reconhecia Huizinga. Contudo, a postura oposta – de negar à História toda e qualquer validade – não seria mais que incorrer num radicalismo estéril no qual se perderia de vista a função primordial que o conhecimento do passado desempenhava na vida cultural do presente. Afastando-se do ceticismo histórico, Huizinga afirmava que era, sim, possível encontrar na História um critério de autenticidade que a tornasse um conhecimento científico legítimo e que “toda História é instrutiva (quer dizer, ensina), deseja ser instrutiva, deve ser instrutiva” (HUIZINGA 1934, p. 80).

Nesse pequeno exercício hermenêutico, pretendemos analisar como o caráter pragmático que Huizinga prescreve para a História pode se realizar enquanto operação de compreensão do passado, ou seja, enquanto escrita historiográfica. Qual seria a concepção de História mais adequada a essa tarefa? Como Huizinga lidou com a questão da função do conhecimento histórico para a cultura? Para responder a essas interrogações, propomos dividir nossa reflexão em dois pontos: no primeiro momento, almejamos analisar a questão do elemento estético das representações históricas, a partir do qual Huizinga discute o problema da *imaginação histórica* e as possibilidades e limites desse saber enquanto *ciência*; num segundo momento, pretendemos refletir sobre a questão ética do conhecimento histórico da maneira como ela se apresenta na idéia de Huizinga de que a História deveria atuar como uma *Morfologia do passado*.

## I.

O problema da *imaginação histórica* acompanhou Johan Huizinga desde seus primeiros passos como historiador. Já em sua aula inaugural apresentada em 1905, na Universidade de Gröningen, Holanda – momento este que marca o início da carreira de Huizinga como historiador – foi a esse tema que ele se voltou para apresentar as linhas gerais de pensamento que, assim esperava, o acompanhariam em sua trajetória como estudioso de História. Logo nos momentos iniciais de sua aula, Huizinga anunciava assim o problema que pretendia tratar: “Desde há muito tempo uma questão tem dirigido regularmente o rumo de meus pensamentos. (...) Não sei definir essa questão de outro modo a não ser como o ‘elemento estético das representações históricas’” (HUIZINGA 2005, p. 91). Tal elemento estético – que unia de forma fundamental História e Arte –, Huizinga identificava-o no uso da *imaginação*, não somente na ocasião em que “o estudioso de história (...) mergulha a pena no tinteiro para dar forma à matéria prima”, mas também no modo de entendê-la, isto é, na maneira de captar, já na pesquisa histórica, o *significado* e a *relação* entre os fatos (HUIZINGA 2005, p. 96).

Ao afirmar essa proximidade entre Arte e História não era a intenção de Huizinga, contudo, catalogar o conhecimento histórico sob o conceito de arte de um modo geral, nem, de outro lado, adotar a postura defendida pelo historiador alemão Karl Lamprecht e considerar negativamente como arte toda atividade histórica que se ocupava do individual, do particular. Segundo esse historiador alemão – e Huizinga o cita em sua aula inaugural –, “o singular, o individual, somente pode ser compreendido artisticamente, e uma investigação que o tenha como objeto pode ser considerada como *ciência histórica* somente em medida secundária” (LAMPRECHT *apud* HUIZINGA 2005, p. 96). Conferindo centralidade à função epistemológica desempenhada pela imaginação no processo do conhecimento histórico, Huizinga chamava a atenção, ao contrário, para o fato de que “compreender artisticamente”, por meio de intuições, e “compreender historicamente”, por meio de conceitos, não eram *a priori* dois

procedimentos excludentes. Contra as investidas da “nova História científica” de Lamprecht – que considerava como ciência apenas a pesquisa histórica voltada para a investigação das regularidades por meio de conceitos gerais rigorosamente fixados –, era preciso afirmar que a afinidade entre Arte e História não se dava fora dos quadros e exigências do conhecimento científico, mas marcava de maneira fundamental a constituição mesma da ciência histórica.

Para Huizinga, a História não poderia ser alijada do fator *subjetivo* sem que se colocasse em questão a própria inclinação dessa disciplina para o particular, para a compreensão, assim como sua vocação para orientar o entendimento do presente em busca de si mesmo e da sua historicidade. Apoiado nos filósofos alemães da “teoria da independência das ciências do espírito” do final do século XIX – como Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Wilhelm Dilthey e Eduard Spranger, que demonstraram a possibilidade de uma ciência histórica “verdadeira” sem sair do registro do individual e da compreensão –, Huizinga afirmava que o conhecimento do particular plasmado somente em intuições podia perfeitamente ter a dignidade de ciência. Nesse sentido, a relação entre Arte e História só poderia ser compreendida em toda sua fecundidade se à História fosse arrogada uma noção de cientificidade específica, capaz de abarcar as operações próprias desse conhecimento, qual seja, o seu caráter intuitivo e estético inscrito, sobretudo, no fato de que na relação do historiador com o passado ocorria invariavelmente um ato de transformação do deste último por meio de um método que não podia ser nem exato nem rigorosamente abstrato, mas que era legitimamente um procedimento científico.

O momento artístico não se iniciava apenas quando o estudioso de história, já de posse de uma visão de conjunto do material recolhido, apresentava os seus resultados em forma de narrativa. Muito menos se limitava à tarefa de completar estilisticamente dados que apresentassem uma coerência imperfeita. Tal momento estava presente na própria investigação histórica durante a qual desempenhava um papel fundamental na seleção e interpretação do que era relevante para a compreensão de determinado episódio do passado. Huizinga concordava com Georg Simmel que “já no momento no qual se forma a primeira representação histórica, a primeira *imagem* histórica, entra em jogo o elemento comum à pesquisa histórica e à arte” (HUIZINGA 2005, p. 96).

Se a realidade passada tal qual um dia existiu era tomada como uma dimensão de ausência, ou seja, irreprodutível, o historiador deveria representar o passado, transformando “a realidade imediata e já vivida naquela imagem teórica a que chamamos História” (HUIZINGA 2005, p. 97). Diferente das ciências naturais, que trabalhavam com uma matéria dada e determinada de antemão – acessível à observação, à classificação e à experimentação –, a matéria da História não estava dada por si. Não existia no sentido que existe a natureza. Ao colocar-se a questão sobre “como se torna História o acontecer?”, Huizinga defendia o caráter representacional da História, entendido, aqui, como o ato “de transformar uma massa de imagens em outras imagens”, não como repetição total ou simples classificação, mas como “a livre criação de outras

séries de imagens que contenham o mesmo valor da massa da qual se formou o seu conteúdo” (HUIZINGA 2005, p. 96). Diversamente das ciências naturais, portanto, a matéria prima da História só poderia ser conhecida pelo historiador se este submetesse a tradição a uma elaboração fatigante. Huizinga colocava em relevo aqui a idéia – própria dos filósofos da autonomia das ciências do espírito em oposição a um certo *realismo histórico* – de que no ato da apropriação da realidade e do passado, em particular, estava intrínseco um processo de transformação, seleção dessa mesma realidade em nome de sua compreensibilidade. “O historiador – segundo Huizinga – nunca fotografa o passado: representa-o” (HUIZINGA 2005, p. 97).

Por certo, e Huizinga o reconhecia, poderia parecer que a “recriação do material histórico” fosse possível somente através de conceitos singulares descritos logicamente, isto é, que esta recriação tivesse um caráter puramente intelectual. No entanto, para ele, não era possível falar de conceitos históricos como generalizações definidas de maneira lógica – como pretendia, por exemplo, o método psíquico-social de K. Lamprecht –, mas somente no sentido de idéias (*deenkbeelden*). Necessário notar que, para Huizinga, o fato mesmo que se fale de idéias, e não de conceitos, demonstrava que por trás do processo cognitivo de compreensão do passado se encontrava a “função subjetiva da imaginação” por meio da qual se poderia “reunir o que da realidade é conhecível (...) com o fim de tornar observável uma pluralidade inapreensível” (HUIZINGA 2005, p. 98). Diversamente do pensamento natural-científico, que fixava todo saber em princípios rigorosos e onde prevalecia a tendência para a abstração e para a explicação, no pensamento histórico apresentava-se a tendência para a *representação* e para *compreensão* que tinham como meta *fazer reviver o passado*, tornando-o uma “presença”, algo como a representação de vidas passadas “de forma imaginária aos olhos da mente” (HUIZINGA 2005, p. 104). Somente um observador muito superficial, asseverava o historiador holandês, poderia observar a interpretação histórica como uma explicação puramente intelectual. “O processo mesmo em sentido imediato escapa a toda análise. A antecipação, o talento da combinação, a ‘faculdade de adivinhar’ do historiador se une às intuições artísticas mais enigmáticas” – citava Huizinga a E. Spranger (HUIZINGA 2005, p. 98).

Para realizar essa pretensão de “visualizar” o passado, a História deveria ter como tarefa principal a investigação dos acontecimentos individuais, não na qualidade de tipos ou casos “ilustrativos” de um conceito geral, mas pela sua importância intrínseca a partir da observação imediata da vida histórica mesma. “O que importa é o ‘reviver’ (*Nacherleben*), e esta maneira de compreender exclui a classificação que utiliza um sistema de conceitos gerais” (HUIZINGA 2005, p. 99). Mas, afinal, o que o historiador e seus leitores poderiam reviver da história? Para Huizinga, “nada mais que a vida humana, porém os homens entendidos como indivíduos e não como grupos ou classes” (HUIZINGA 2005, p. 99). Essa afirmação não implicava, por ora, ter de lidar com a questão metafísica se seriam os homens a determinar a história ou o contrário. Tratava-

se, antes, de um problema de caráter metodológico: “Como posso entender as ações humanas senão vendo atuar os homens? Que idéia posso fazer de um período se não vejo pessoas se movendo nele?” (HUIZINGA 2005, p. 99).

Era por essa razão que a tentativa de abordar as ações humanas no tempo num enquadramento histórico-psicológico, como havia feito K. Lamprecht em seu livro *Deutsche Geschichte* de 1891, estava fadada ao insucesso. Ao enfatizar os traços gerais em detrimento da personalidade histórica, e o conceito em detrimento da intuição, este historiador alemão acreditava estar provendo as bases para uma “ciência histórica moderna”, na qual se cumpriria, enfim, a competência científica deste conhecimento. Mas onde Lamprecht via uma maneira de redimir a História do diletantismo, do apreço pelos heróis e pelas miudezas do passado, Huizinga via apenas uma perigosa tendência para o dogmatismo. “Quem quer ver a verdadeira vida histórica, e quer ver permeado de vida tudo o que o historiador acredita poder registrar com relação aos vínculos gerais e as forças na história, comete um grande erro se considera o particular como algo de menor valor”. (HUIZINGA 2005, p. 100). Somente uma generalização unilateral e míope, que era própria das ciências naturais, podia levar o historiador a considerar as pessoas e os acontecimentos particulares exclusivamente como números em um inventário do material histórico.

Mesmo o uso da Psicologia – que Lamprecht apresentava como a única base científica do conhecimento histórico – era questionada por Huizinga. Seria ela realmente o meio privilegiado para se alcançar a compreensão da vida histórica? Interessava de fato ao historiador perceber “estados psíquicos”, penetrar na “alma” dos indivíduos históricos? Dificilmente, respondia Huizinga. Mesmo assumindo hipoteticamente que a psicologia pudesse explicar como determinados indivíduos ou grupos reagiram ao seu destino ou como se manifestaram certos impulsos para a ação, ela era inadequada, no entanto, para explicar o desenvolvimento dos eventos históricos ou para antecipar como estes se dariam de fato. Mais do que contribuir para uma visão clara desses eventos, era mais provável que a determinação de “estados psíquicos”, fossem individuais ou coletivos, levasse o historiador a seguir pistas falsas na sua investigação do passado. Isso não significava, porém, que a psicologia não pudesse prestar serviços importantes para o conhecimento histórico. Mas, se assim o fazia, era apenas na medida em que o historiador almejasse ver a vida histórica *no particular* e de forma *intuitiva*, ao invés de no geral e de forma sistemática. A única psicologia possível para o estudioso de história seria aquela nascida de sua “experiência de vida e conhecimento pessoal dos homens”, e não “do experimento e do cálculo” (HUIZINGA 2005, p. 102).

Ao refletir sobre trabalho do historiador de *fazer reviver o passado* por meio de representações, Huizinga questionava se existiria uma disposição particular que se tivesse revelado como a mais favorável para o desenvolvimento desse fator irracional da imaginação histórica – fator este considerado tão importante para a compreensão histórica. A resposta, para Huizinga, era óbvia: “a sensibilidade estética é a que melhor prepara o campo para a faculdade da

imaginação histórica” (HUIZINGA 2005, p. 103). Não era intenção desse historiador, contudo, sustentar que o passado devesse ser estudado partindo da história da arte ou que somente por meio das expressões artísticas poder-se-ia entender a direção do espírito no tempo. Tratava-se, pelo contrário, “de ver refletidas na arte imagens obtidas por um estudo multiforme da tradição, ou de vê-las iluminadas pela arte” (HUIZINGA 2005, p. 106). Dando exemplos dessa relação fecunda entre imagens históricas e sensibilidade estética, Huizinga perguntava-se: que representação do século XIII tem aquele estudioso que leu todos os documentos papais, mas desconhece o hino medieval sobre o dia do julgamento, *Dies ira* (o dia da ira)? Não faltaria algo ao historiador da invasão persa da Grécia no século V a.C., se não a visse iluminada também pelos versos de Heródoto? Imaginem, sugeria Huizinga, que a um estudioso do ocaso do mundo antigo somente estivesse disponíveis noções escassas sobre o tema, motivo este que o levaria de recorrer a leituras de livros para precisar melhor essas noções. Mas, imaginem que ele teve a sorte de visitar Ravenna e de ver seus mosaicos. De agora em diante, quando pensar nesses séculos, esse estudioso verá sempre “o mesmo esplendor imóvel, o lampejo do verde e ouro em San Vitale, o crepúsculo azul no mausoléu de Gala Placídia” (HUIZINGA 2005, p. 106). Para este estudioso, a imagem histórica desse período estará para sempre iluminada por essas recordações, permeada por uma sensibilidade estética nascida de sua experiência com o passado tal como este se materializa em vestígios, nas construções, na arte. Estaríamos diante de uma associação inútil de idéias, ou antes, esses mosaicos ajudariam verdadeiramente a entender melhor a história, isto é, a vê-la?

Considero que ficou suficientemente claro que entre os elementos constitutivos do nosso conhecimento histórico nem sempre se pode reconhecer uma concatenação lógica que permita acolher a segunda alternativa, por mais inescrutável que seja. Esse saber jamais nasce de fato de conceitos esmeradamente criados mediante a abstração e conectados intelectualmente, mas, ao contrário, deriva sempre de associações de idéias mais ou menos casuais. (HUIZINGA 2005, p. 106)

A “sensibilidade estética” ajudaria a criar imagens que – por mais que permanecessem “reclusas na câmara do tesouro da consciência subjetiva” – seriam propriamente o começo de toda compressão autenticamente histórica. A sensibilidade abria caminho para a imaginação e esta, por sua vez, para a formação de uma idéia histórica que, somada ao trabalho crítico-documental, terminava na narrativa dos eventos. Na função desempenhada pela imaginação nesse percurso pela investigação histórica, Huizinga reconhecia uma afinidade fundamental que ligava o historiador ao poeta. Se num primeiro momento ambos partilhavam de uma “disposição de espírito” comum – a de “interpretar a eterna multiplicidade como totalidade” – separavam-se, contudo, na fase “criativa” quando finalidades distintas se impunham. Somente no momento da produção se encontravam novamente na medida em que faziam uso dos mesmos recursos para estimular a capacidade imaginativa do leitor, levando este a experimentar



o passado como uma “presença imaginária” (HUIZINGA 2005, p. 98).

Enquanto indaga o passado em todas as suas expressões, o historiador deveria observar a arte do passado e ler sua literatura para aumentar a clareza de sua representação. Todavia, deveria também “introduzir-se na natureza e caminhar entre prados e colinas até que seja capaz de *ver resplandecer o sol também no passado*” (HUIZINGA 2005, p. 106 – grifo meu). Nesse sentido, a compreensão histórica tinha, para Huizinga, um caráter similar àquele de uma *visão*: dizia respeito, em grande medida, à habilidade do historiador de evocar imagens nas quais o passado se apresentasse da forma mais autêntica e significativa possível.

Com isso, Huizinga não pretendia asseverar que a História era apenas produto da imaginação. Imaginação e pensamento histórico não eram idênticos, apesar de inseparáveis: a *imaginação* pavimentava o caminho para a exposição racional (ANCHOR 1978, p. 67). Consciente do risco que a receptividade estética escondia para o historiador, Huizinga manteve sempre a preocupação em afirmar os limites do uso da imaginação para o conhecimento histórico, diferenciando-o daquele próprio à produção artística. Para ele, somente quando esta era expressamente estimulada – até que, ultrapassando a fantasia histórica, transformava-se em fantasia artística –, poderia acontecer que elementos capazes de transformar a imagem em detrimento da verdade histórica se agregassem à representação. Se a arte era puramente subjetiva, o conhecimento histórico, ao contrário, fazia uso da imaginação para descobrir a *verdade* sobre o passado. E essa era a premissa que estava acima de todas as outras no trabalho do historiador: “relatar a verdade ou pelo menos aquilo que ele compreende dela” (HUIZINGA 2005, p. 107).

Querer banir da ciência todos esses elementos não racionais que a História utilizava para alcançar seu conhecimento, reservando para eles a etiqueta de “arte”, representava apenas uma exagerada tendência para a sistematicidade. Ademais, afirmava Huizinga seguindo aos argumentos de E. Spranger, “as ciências nunca têm suas raízes em perguntas formuladas de modo estritamente intelectual, mas se desprendem da vida humana em sua plena complexidade, e as ciências do espírito, em particular, não podem sair deste vínculo” (HUIZINGA 2005, p. 96).

## II.

Ao retomar essas questões no final da década de 1920 e ao longo da década de 1930, nas conferências *A tarefa da história da cultura* (1926) e *Em torno da definição do conceito de História* (1929) e *Sobre o estado atual da ciência histórica* (1934) – reflexões estas que constituem sobre vários aspectos uma reconsideração das disposições assumidas em *O elemento estético das representações históricas* –, Huizinga analisou com mais cuidado a questão da configuração das “imagens históricas” e, de modo mais geral, o papel da *sensibilidade estética* no processo do conhecimento histórico. Apesar de continuar

concordando com os filósofos neokantianos W. Windelband e H. Rickert e também com W. Dilthey e G. Simmel antes deles, no tocante à autonomia da epistemologia das ciências do espírito, Huizinga seguia outro caminho para explorar os corolários dessa afirmação para o processo do conhecimento histórico. Se os neokantianos haviam defendido num plano filosófico a especificidade da História baseada em seu caráter “visualizável” (*anschaulich*), não haviam se debruçado, contudo, sobre as implicações práticas de suas assertivas teóricas dentro das possibilidades impostas pelo ofício do historiador.

Ao colocarem o acento sobre conceitos como *Nachfühlen* e *Nacherleben* (reviver) na operação histórico-cognitiva, estes filósofos haviam afirmado que a tarefa da História consistia em construir, tal como afirmava W. Windelband, “a fisionomia verdadeira, viva e clara, do passado”, sendo o produto deste trabalho “imagens de homens e de vidas humanas com toda a riqueza das suas características particulares, conservadas com sua plena vivacidade individual” (WINDELBAND *apud* HUIZINGA 1993, p. 71). Nessa mesma perspectiva, o historiador deveria ser capaz, segundo H. Rickert, de estimular o leitor a representar para si mesmo um fragmento da realidade passada, tornando-se apto a reviver o que uma vez aconteceu por meio de sua imaginação. Entretanto, perguntava-se Huizinga: a quantas páginas de qualquer obra histórica moderna podem-se aplicar inteiramente estas palavras? A intenção do historiador e o efeito que o seu trabalho tem sobre o leitor correspondem de fato ao que eles afirmavam?

243

Além de responder a essas perguntas negativamente, Huizinga apontava ainda para a existência de um perigo escondido em tais afirmações sobre o ofício historiográfico. Segundo ele, a própria idéia de “representação visual”, de “vivência” do passado – que, em última instância, soavam como exigências não plenamente realizáveis na operação histórico-cognitiva – acabava por abrir brechas para um certo grau de *realismo histórico* que os próprios filósofos das “ciências do espírito” combatiam. Tudo se passava como se o objetivo derradeiro do conhecimento histórico só fosse totalmente alcançado quando o historiador conseguisse “re-presentar” o passado para si mesmo e para o seu leitor por meio de uma imagem histórica “verdadeira, viva e clara” – para citar novamente as palavras de W. Windelband. Era justamente sobre esse ponto que recaía a crítica mais enfática de Huizinga aos neokantianos. Por usarem palavras como “verdadeira”, “clara”, “viva” para expressar a natureza do contato do historiador com o passado, estes filósofos acabavam por sugerir que esta relação se dava na chave de um processo psicológico demasiadamente preciso.

A essas palavras – que remetiam a uma pretensão perigosamente próxima do realismo histórico – Huizinga contrapunha expressões como “praticamente” e “quase”, a fim de afirmar que a relação do historiador com o passado não era experimentado como um *reviver*, mas como um *compreender* (HUIZINGA 1993, p. 72). Como fator fundamental do conhecimento histórico, o produto do sentir, do ver o passado – isso que a mente forma ou experimenta na sua relação direta e autêntica com os vestígios pretéritos na chave da intuição – podia apenas

precariamente ser definido enquanto uma *imagem*, tal como no caso do conceito de *Nacherleben*. Ainda que assumisse uma *forma*, advertia Huizinga, permanecia, no entanto, “sempre difuso e vago”: uma *Ahnung* (HUIZINGA 1993, p. 72).

Termo de difícil tradução, a *Ahnung* – que Huizinga chamava mais precisamente de “sensação histórica” – não podia ser equiparada nem ao “prazer do belo, nem a emoção religiosa, nem ao calafrio diante da natureza, nem a um reconhecimento metafísico” mesmo sendo, de qualquer modo, “um aspecto dessa série” (HUIZINGA 1993, p. 73). Seu objeto não eram seres humanos individuais, nem vidas humanas ou pensamentos humanos que se acreditava poder discernir no passado; antes, tratava-se da sensação de “estradas e campos, de sonhos e de cores, de pessoas que se movem e que são movidas” (HUIZINGA 1993, p. 72). Passível de ser despertada por uma frase num documento oficial, uma crônica, uma gravura e, até mesmo, por um par de notas de uma velha canção, a “sensação histórica”, no entanto, não era um elemento que o historiador podia fixar na sua narrativa com qualquer palavra. Estava fora tanto dos documentos históricos (passado), quanto dos livros de História (presente). Resumia-se “a instantes de súbita iluminação espiritual” quando o historiador “saía de si mesmo” para embarcar no passado, sentindo-se afetado por essa experiência que vinha acompanhada por uma “convicção absoluta de autenticidade” (HUIZINGA 1993, p. 72). Dizia respeito, como argumenta F. Ankersmit, ao que acontecia entre o historiador e o passado. Não estava no esconderijo escuro do passado mesmo, nem no “mecanismo” cognitivo do historiador, mas na interface entre os dois, onde se realizava como “fenômeno de superfície” (ANKERSMIT 2005, p. 121).

Essa idéia implicava uma compreensão da experiência do historiador com o passado que não se dava mais na chave da imediatez e clareza provida pelo sentido da *visão* – pela visualização de uma *imagem*, como na hermenêutica alemã do final do XIX. Dava-se, ao contrário, na chave da *audição* e do *olfato*. Se o sentido da visão permitia identificar coisas e perceber suas diferenças com certa nitidez, no caso da audição e do olfato a identidade das coisas era de natureza “incompleta” ou “truncada”. Era como vivenciar a condição, no contato com a realidade, de subitamente nos encontrarmos privados da identidade que normalmente atribuímos às coisas e tivéssemos que encontrar o caminho pelo mundo, que outrora víamos, com nada mais que os sons que ouvimos ou os cheiros que sentimos (ANKERSMIT 2005, p. 122-23). Esse era o caráter dos fenômenos históricos apreendidos pela “sensação histórica”: eram mais ouvidos do que vistos, melhor intuídos como *forma* do que propriamente como *imagem*, em um processo no qual o conhecimento do passado distinguia-se por ser “uma ressurreição que se opera na esfera dos sonhos, uma visão de figuras inapreensíveis, um ouvir palavras meio entendidas” (HUIZINGA 1993, p. 73).

Nesse sentido, a “sensação histórica” guardava características similares àquelas que Huizinga atribuía a “sensibilidade estética” em sua aula inaugural de 1905, *O elemento estético das representações históricas* (cf. BOER 1993, p. XVIII). Ao sensibilizar o historiador para compreender os traços do passado,

para perceber suas permanências materiais e para intuir possíveis conexões históricas não alcançáveis apenas pelo raciocínio lógico, os “pressentimentos”, procedentes da “sensação histórica”, permaneciam reclusos “na câmara do tesouro da consciência subjetiva” (HUIZINGA 2005, p. 106). No entanto, mesmo reclusa na subjetividade do historiador, esta sensação podia vir à tona de quando em quando na narrativa histórica através de lampejos em que o passado parecia viajar como um “passageiro clandestino” (RUNIA 2006, p. 315) para o presente, provendo uma percepção mais nítida, mais versátil e intensa do passado, levando, por fim, a uma compreensão “mais plenamente histórica” (HUIZINGA 2005, p. 107).

Mas se na aula inaugural de 1905 a “sensibilidade estética” parecia servir para o historiador criar imagens do passado, Huizinga agora lhe atribuía uma nova função: não se tratava mais de construir *imagens*, mas sim perceber as formas nas quais “o passado se condensa” (ANCHOR 1978, p. 75). Diferente da idéia de “reviver” (*Nacherleben*) da tradição hermenêutica – que parecia sugerir que no simples fato de “re-viver” o passado, como uma “presença imaginária”, estivesse já completo o exercício de compreensão histórica –, Huizinga afirmava que o impulso de “ver”, de “experimentar” o passado era apenas o princípio da atividade do historiador e não a sua meta propriamente dita. “Compreender historicamente e narrar historicamente implicam qualquer coisa mais do que o simples experimentar e despertar aquela sugestão histórica” (HUIZINGA 1993, p. 73). Mais do que fazer reviver sentimentos e estados de espírito, a História deveria fazer compreender as conexões. Se o “reviver” era ocasional, a compreensão mediante determinadas *formas* era constante.

245

Assim, as conexões que o historiador fazia ao reunir certos elementos da “tradição” não existiam nem no passado mesmo, tal e como ele foi vivido. “A História é sempre, no que se refere ao passado, uma maneira de dar-lhe forma e não pode aspirar ser outra coisa. É sempre a captação e interpretação de um sentido que se busca no passado” (HUIZINGA 1992, p. 92). Importante aqui para Huizinga era demonstrar que a operação através da qual o historiador dava *forma* ao passado – estabelecendo as conexões possíveis entre os fragmentos pretéritos num movimento simultâneo entre análise e síntese – estava determinada pelas perguntas que ele mesmo apresentava em relação ao que uma vez aconteceu. Certamente, o historiador “quer ver, viver o passado”, mas se assim o faz, advertia Huizinga, é apenas por meio “das formas espirituais que ele mesmo contribui para formar” (HUIZINGA 1934, p. 37). Logo, se a “sensação histórica” moldava a mente do historiador por meio de uma experiência “epifânica” com o passado, no caso da *imaginação histórica* era o historiador que projetivamente dava forma ao passado criando aquela “ciência das formas” que a “História quer e deve ser” (HUIZINGA 1993, p. 74).

Nesse sentido, a *Anschaulichkeit* (“visibilidade”) não tinha absolutamente o posto que se pretendeu por vezes assinalar-lhe em oposição ao conceitualismo. Intuição e abstração convergiam na tarefa de desenvolver as *formas* mediante as quais a realidade passada poderia ser compreendida. “Todo acontecimento

que a faculdade cognitiva histórica concebe (...) pressupõe que seja dada uma forma à matéria do passado: no pensamento um certo número de dados da realidade caótica são reunidos para formar uma *idéia*" (HUIZINGA 1993, p. 77). Huizinga optava pelo termo *idéia histórica* para marcar uma distância entre o tipo de abstração demandada pelo saber histórico e aquela típica das ciências positivas. Como ele já havia afirmado em sua aula de 1905, o fato mesmo que se fale de idéias – ao invés de conceitos, fórmulas e análise deduzidos logicamente – assinalava que o "salto teórico" do particular para o geral, fundamental para todo conhecimento, só podia ser executado na pesquisa histórica por meio do recurso à *intuição*. Seria esta, e não a determinação a partir de explicações causais, a fornecer o "fio condutor" que garantiria ao historiador definir e agrupar os fatos históricos e suas relações.

Huizinga refutava a crença em voga em seu tempo de que a História deveria substituir os inevitáveis meios artificiais empregados para alcançar o objeto histórico por conceitos cientificamente bem definidos. Se para muitos essa substituição representava um ganho em "sistematicidade" e "exatidão", para Huizinga, ao contrário, essa mudança era recebida com desconfiança e temor. Segundo ele, a negação do elemento subjetivo na formação do conhecimento histórico só fazia abrir brechas para um tipo de dogmatismo que deturpava a verdadeira índole desse saber, pelo menos "tal como ele era e havia produzido suas melhores criações" (HUIZINGA 1993, p.70). Reconhecer o caráter intuitivo da História não significava, no entanto, debilitar a posição deste saber entre as disciplinas científicas, mas sim refletir sobre que tipo de ciência ele era de fato. Para Huizinga, a resposta era: "a História deve chamar-se de ciência eminentemente inexata", pois toda conexão histórica "permanece sempre extremamente complexa e indecifrável" (HUIZINGA 1934, p.39). Era por conta dessa relação que a História não poderia apreender seu objeto num conceito, aprisionando-o em sistemas fechados e rigorosos, mas apenas intuía-lo como um processo que não estava absolutamente determinado, pois era *contingência*, acontecimento (HUIZINGA 1934, p. 51). Se a sociologia e psicologia tratavam os fenômenos históricos como "organismos" passíveis de serem isolados da "corrente dos acontecimentos" e esquematicamente sintetizados num conceito geral determinado *a priori*, a História apresentava-os "em sua posição na vida, em conexão com seu meio ambiente, com seu tempo e no curso do seu destino" (HUIZINGA 1934, p. 52). Sendo este mesmo meio ambiente "ilimitado e indeterminado" – uma vez que era impossível estabelecer em relação ao passado que certo episódio "foi assim", mas somente que "deve ter sido assim" –, ficava em aberto para o historiador a possibilidade de estabelecer conexões imprevistas por meio de novas perguntas e abordagens. O conhecimento histórico "não representa nunca, ou apenas em raras ocasiões, uma evidência deduzida de uma causalidade rigorosa e fechada" (HUIZINGA 1993, p. 56). Ao contrário, era sempre uma maneira subjetiva de compreender uma conexão, uma coerência entre certos feitos históricos. Em seus estudos, ao se transportar continuamente a um ponto do passado, o historiador deveria

fazê-lo como se dele não conhecesse ainda os resultados, como se os fatores notórios de alguns eventos pudessem admitir, todavia, resultados diferentes. De resto, o que interessava era que essas conexões fossem estabelecidas “com a heterogênea plenitude da vida que está em permanente mudança e que desemboca nos acontecimentos históricos singulares” (HUIZINGA 2005, p. 94).

Era nesse sentido que Huizinga advogava em favor da reabilitação do interesse antiquário como componente principal da ciência histórica que havia sido repellido com desprezo por Nietzsche em sua “Segunda consideração intempestiva” (1873) como erudição desprovida de valor. O antiquário, que se movia em seu desejo espontâneo e ingênuo pelas coisas velhas que pertenciam aos dias passados, pretendia descobrir somente uma pequena parte do passado – uma relação entre coisas de importância irrelevante, talvez –, mas o seu impulso podia ser, segundo Huizinga, tão profundo e claro quanto daquele que “quer compreender céu e terra” (HUIZINGA 1993, p. 40). Era o desejo material pelo passado, próprio à prática antiquária, que interessava aqui para Huizinga. Abordando, com respeito, as coisas mortas de uma época transcorrida, os “rastros” pretéritos eram tratados pelos antiquários por sua importância intrínseca, por sua simultaneidade e presença e não transformados em fragmentos simbólicos de um movimento que os ultrapassava em importância e sentido (cf. ARAÚJO 2006, p. 324). Os antiquários não estavam preocupados em dar respostas a perguntas como “por quê?”, “por causa de quê?” – próprias daqueles que buscavam as causas absolutas, as linhas de causalidade e evolução do desenvolvimento histórico –, mas sim em estabelecer um “contato vivo com um passado autêntico e prenhe de conseqüências” que era propriamente o sentido e a finalidade de todo trabalho de História (HUIZINGA 1993, p. 40).

Se, por um lado, Huizinga defendia esse “retorno” ao tipo de contato com o passado característico da prática antiquária, por outro, ele rejeitava como modelos para sua morfologia tanto o enquadramento teórico-metodológico da Psicologia social de K. Lamprecht, quanto a “morfologia da história universal” do filósofo alemão Oswald Splenger. Apesar de reconhecer as peculiaridades inerentes a cada um desses sistemas históricos, Huizinga via-os compartilhar uma inclinação para a generalização e para o normativo que ele não admitia na análise da vida histórica. Ao afirmar que o conhecimento histórico tinha como traço característico a disposição para o *assistemático*, o *indeterminado* e para a *descrição*, Huizinga estava mais precisamente apontando para o fato de que a sua morfologia histórica não contemplava tarefas de caráter sistemático e/ou histórico-filosófico. Assim, não pretendendo deduzir dos fenômenos sociais leis de validade geral do desenvolvimento histórico nem compreender uma cultura inteira em torno de um conceito geral, o historiador deveria lidar com seus objetos – em sua dimensão particular e no decurso da história mesma – como “acontecimentos” e não como “organismos” históricos fechados. Questionado sobre se o objeto da História era o conhecimento dos feitos especiais ou os grandes fenômenos e coerências, o historiador deveria responder que ambos eram corretos, pois era *nos* feitos especiais que a morfologia reconhecia as

grandes coerências. Sem o conhecimento do caso especial, o do fenômeno geral tornar-se-ia seco e sem vida por não observar a dinâmica complexa em que se desenrolava o processo histórico. “Um conhecimento que perca de vista os homens e eventos *em* sua vida e movimento, pode ser valioso, mas deixa de ser história” (HUIZINGA 1934, p. 62).

Em relação a K. Lamprecht, Huizinga reiterava as críticas que havia feito em 1905 em sua aula inaugural, acrescentando o fato de que o problema metafísico, que naquele momento ele havia deixado de lado, havia ganhado ao longo da década de 1920 um apelo diferente. A pergunta sobre se eram os homens que determinavam a história ou a história que determinava os homens – que antes parecia subordinado a uma interrogação de caráter metodológico – assumia, neste momento, os contornos de um problema ético urgente, especialmente com a publicação, em 1918, de *A decadência do Ocidente* de O. Spengler. Ao defender a tese de que a civilização ocidental estava completando o seu ciclo de vida e caminhava irreversivelmente para a destruição, este filósofo causou uma intensa polêmica em relação tanto à sua teoria da decadência, com traços eminentemente deterministas, quanto aos métodos que havia utilizado em sua “filosofia da História universal”. Diante de um mundo emerso da Primeira Guerra, cada vez mais complexo e exposto à revalorização substancial de seus valores, Spengler certamente tinha contribuído para arrancar aos homens de seu tempo “uma fé desarrazoada na natureza providencial do progresso”, familiarizando-os “com a idéia de um declínio da cultura e civilização contemporâneas” (HUIZINGA 1944, p. 11). Mas que mundo estéril emergia de suas páginas, quanto fatalismo e desesperança. Como o próprio Huizinga afirmava, o livro de Spengler teve um efeito “curativo” sobre ele, libertando-o de seu próprio “desespero pessimista”: “a sua absoluta certeza de que nossa civilização está declinando convenceu-me de que eu ainda tinha esperança e não sabia e que há muito que não sabemos” (HUIZINGA 1968, p. 189).

Se no início de sua carreira como historiador interessava a Huizinga “libertar as artes da cadeia do determinismo científico” e “devolver as humanidades à sua própria preocupação e valor” – como afirmava em sua autobiografia *Meu caminho para a História* de 1943 (HUIZINGA 1968, p. 270) –, em meados da década de 1920, essa preocupação de caráter metodológico pareceu se encontrar com inquietações de caráter ético. No caso de Spengler, ambos os aspectos estavam em questão. Se, por um lado, Huizinga compartilhava com Spengler a crescente apreensão quanto ao futuro da civilização, por outro, ele optava por um caminho singular para refletir sobre os problemas de sua própria cultura. Foi, sobretudo, nesse momento que Huizinga passou “a observar a História como um compromisso ético com o presente” (KENNEDY 1999, p. 212).

Por mais que Huizinga reconhecesse a sagacidade do olhar de Spengler, seu talento genial para combinar, sobre um só aspecto, coisas de natureza tão diversa, não podia, contudo, concordar com a sua “morfologia da história universal”. “Os traços caricaturescos, as concepções unilaterais, a simetria

acrobática com a qual autor o concebeu faziam que seu edifício fosse inabitável, desde o princípio, para a História” (HUIZINGA 1993, p. 79). Para o pensamento histórico, cada conceito spengliano era uma cadeia; cada classificação, uma camisa de força. Mas o erro fundamental de Spengler, que fazia de seu sistema uma abordagem inadequada para pensar a história universal, era que ele havia percorrido o caminho que da morfologia levava ao mito, em nome de interesses de ordem político-ideológica (HUIZINGA 1993, p. 80). Sua visão de culturas “quase-humanas” – que estavam destinadas a ascender e decair num ritmo inelutável – só poderia conduzir a uma percepção míope da história, na medida em que a subordinava ao compasso de uma cega determinação de caráter biológico. Além do mais, Spengler parecia aprisionar os indivíduos à *necessidade* irrevogável dos fatos, reduzindo-os ao papel de meros espectadores num “teatro do mundo” radicalmente complexo, no qual operavam forças incontroláveis que barravam a ação e a liberdade individual.

Huizinga podia até concordar com alguns dos sintomas de decadência que Spengler havia arrolado em relação à civilização ocidental de então. Concordava, por exemplo, que o homem “moderno” vivia sob o primado da técnica, do materialismo e das massas e que estes seriam os responsáveis pela propagação de uma esterilidade espiritual, de uma desoladora uniformidade e de uma, cada vez mais ampla, identificação entre política, guerra e economia. Mas onde Spengler via triunfar as tendências de um processo funesto que conduziria ao fenecimento da civilização ocidental de então, Huizinga via atuar “o destino incalculável do indivíduo” que *podia* ou *não* ocasionar a ruína do mundo através de suas *escolhas* (HUIZINGA 1934, p. 63). Foi animado pela idéia de que o processo de decadência não era uma *necessidade histórica* que Huizinga publicou, em 1935, o livro *Nas sombras do amanhã*. Como um “diagnóstico da enfermidade espiritual de nosso tempo”, este livro surgia como uma oportunidade de reflexão sobre a dimensão real dos danos causados à cultura, bem como para desmistificar mentiras elevadas à condição de verdades históricas, para fornecer uma compreensão sobre quais seriam os requisitos essenciais para haver cultura; e, o mais importante, como oportunidade para descobrir um caminho que de um “mundo dementado” levaria à catarse e à regeneração da civilização ocidental.

Sem enredar-se nas tramas do determinismo histórico, Huizinga via o seu próprio tempo como um tempo em aberto, em que se vivia o parto de algo novo, sentiam-se as dores, mas não se podia ainda prever qual seria o seu rebento, o que era verdadeiramente novo e o que estava destinado a triunfar. Toda época tem seu componente de novidade, de imprevisibilidade. Seu livro, portanto, não tinha nenhuma pretensão em apresentar um prognóstico sobre o futuro da civilização. Antes, tinha um caráter admoestador: “se queremos preservar a cultura é preciso continuar a criá-la” (HUIZINGA 1944, p. 28). Colocando o homem e sua ação no mundo como epicentro da história e evidenciando o caráter dinâmico e imprevisível da cultura, Huizinga via diante de si não a fatal realização da profecia de Spengler, mas a esperança de que a obra deveria e poderia continuar. E essa era, para Huizinga, uma *escolha ética* que



cabia aos próprios homens.

Esta herança secular chamada civilização ocidental foi-nos confiada para a transmitirmos às futuras gerações, preservada, protegida, se for possível, enriquecida e melhorada; empobrecida se assim tiver de ser; em qualquer dos casos tão pura quanto nos é possível conservá-la. A fé no trabalho, a crença na possibilidade de salvação e a coragem para a conseguirmos, ninguém nos poderá privar de tudo isso. Pouco importa quem irá colher os frutos dos nossos suores. (...) A obra continua (HUIZINGA 1944, p. 199).

Se no plano das discussões morais sobre a “decadência do Ocidente” Huizinga apontava para a rejeição do determinismo e da compreensão da história como destino inelutável a se cumprir a despeito da vontade dos indivíduos, no campo do saber histórico essa tomada de posição representou uma recusa da concepção orgânica dos fenômenos históricos e do excesso de dogmatismo. Desse modo, a morfologia de Huizinga parecia querer afirmar, no campo metodológico, aquilo ele havia proposto em relação ao seu próprio tempo, ou seja, que a história era o espaço da ação do indivíduo, um espaço em aberto onde ficava excluída qualquer tentativa de previsão e/ou determinação. Como alternativa ao modelo spengliano, Huizinga oferecia uma morfologia mais indeterminada e mais aberta, por certo; mas dotada de grande sentido para o presente no qual o conhecimento histórico deveria funcionar como a forma espiritual por meio da qual uma cultura presta contas de seu passado (HUIZINGA 1992, p. 95). Com seu caráter de uma *compreensão*, de um *entendimento* da coerência, uma *representação* dos feitos particulares, o conhecimento histórico ficava, segundo Huizinga, “encerrado sempre dentro da concepção de mundo e do juízo humano” (HUIZINGA 1934, p. 25), sendo, na maioria dos casos, construções intelectuais que se constituem como reflexos de nós mesmos como cultura.

Como saber sempre potencial que tinha como função ser o “órgão” da Cultura por meio do qual esta se tornava consciente do sentido de seu passado à luz do presente, o conhecimento histórico respondia, portanto, simultaneamente a uma necessidade de vida e a uma necessidade de estudo. Era ao mesmo tempo *mais* e *menos* que ciência. Por ser “de todas as ciências, a que mais se aproxima da vida” (HUIZINGA 1934, p. 9), a História compartilhava com esta última, inevitavelmente, a complexidade de seus objetos e a fluidez de suas certezas. Nessa relação indestrutível com a vida residia para a História sua debilidade e sua força. Se, por um lado, essa relação tornava variáveis as suas formas e vacilantes as suas verdades, por outro, era ela que garantiria a sua universalidade, gravidade e importância. A História parecia, às vezes, ser menos-que-ciência já que existiam limites estreitos à pureza rigorosamente intelectual de seus conhecimentos. Mas, ao mesmo tempo, ela era mais-que-ciência por responder a necessidades que transcendiam a esfera da curiosidade intelectual e diziam respeito à aspiração de uma cultura de adentrar pelo passado, em busca de si mesma. “É a relação com a vida o que lhe dá seu grande valor para a vida” (HUIZINGA 1934, p. 9).

Se a História, como atividade do espírito, consistia em dar forma ao passado, Huizinga afirmava que, como produto, ela também era uma forma (HUIZINGA 1992, p. 92). Era uma forma espiritual para compreender o mundo como era também a filosofia, a literatura, o direito, as ciências naturais. Mas a História se distinguia dessas outras formas pelo fato de que se projetava para o passado e somente para ele. Contudo, não para prever o porvir ou por sua “utilidade” em ensinar algo, mas apenas pelo desejo autêntico de se conectar com o que uma vez aconteceu, mesmo tendo consciência da pobreza dos meios de que dispõe para isso. O importante, ao fim e ao cabo, era o anseio de buscar uma visão do passado e, através dele, “o mundo e a vida mesma, em sua significação eterna, seu impulso eterno e seu repouso eterno” (HUIZINGA 1934, p. 81). Huizinga afirmava que esse mesmo argumento estava presente também na famosa frase do historiador suíço Jacob Burckhardt sobre a função da História, em que este dava um novo sentido para a antiga tópica “história mestra da vida”:

O que, antigamente, foi fonte de júbilo e de lamento deve agora tornar-se fonte de reconhecimento, como sucede na vida individual. Dessa maneira, a frase *Historia vitae magistra* assume um significado ao mesmo tempo mais elevado e mais limitado. Por meio da experiência queremos tornar-nos não só prudentes (caso aconteça de novo a mesma coisa) como também sábios (para sempre) (BURCKHARDT *apud* HUIZINGA 1934, p. 89).

## 251

Concebida dessa forma, toda História era, para Huizinga, pragmática, pois expressava um sentido, dava entendimento, isto é, ensinava. Não que servisse ao presente como um arsenal de exemplos e ensinamentos, como na tópica antiga. Já não era a musa Clio travestida como mestre de escola que repartia lições, concedia prêmios e que a tudo explicava com uma advertência moral que Huizinga tinha diante dos olhos. Via-a, antes, “recolher silenciosa e séria as flores do prado de asfódelos no país das sombras” (HUIZINGA 1934, p. 82). Tal imagem, fortemente sugestiva, representava essa musa realizando sua relevante e eterna tarefa de lembrar os mortos. A própria simbologia dos Asfódelos – flores das ruínas e dos cemitérios, que na mitologia grega recobrem os campos de Hades, o mundo dos mortos – nos apontava para o que Huizinga vai chamar de “uma orientação para a morte” que é inerente ao trabalho de Clio. Ela lida com mortos, com um passado que apenas deixa rastros e pistas, mas que não retorna nunca em seu vivo e complexo drama. O seu trabalho, então, tinha uma dimensão sutil e poética: era o trabalho da lembrança, de recolher dos prados de Hades os asfódelos que subjazem sobre as ruínas do passado e dar-lhes a forma de uma narrativa da memória. Se nesta imagem Clio estava séria e silenciosa parecia ser porque tinha consciência de que somente essa tarefa de colher as flores desse campo de lembranças poderia dar ao passado novamente o sopro da vida, fazendo-o compor a memória de um caminhar conjunto e dar à morte um sentido que lhe transcende.

Compreender o mundo *no* e *pelo* passado, esta era a ocupação da História para Huizinga. Não para auferir os conhecimentos do presente mediante os do

passado nem para revelar uma lição útil para um caso determinado no futuro mais próximo; mas, sim, para conquistar um ponto de vista seguro na vida, para buscar sentido para a nossa própria existência (HUIZINGA 1934, p. 90). O importante para a História era a distância, a perspectiva. No passado não somente se buscava o idêntico que respondesse às nossas próprias expectativas no presente, mas também o contraste, o totalmente estranho. “Precisamente da tensão que se produz entre dois pólos tão distantes nasce a inteligência da História” (HUIZINGA 1934, p. 90). A exterioridade que a História garantia ao homem, de ver-se para além de sua existência temporal e transitória, tinha então uma dimensão contemplativa na qual estava presente um fator estético – como nos mostrou Huizinga na idéia de “sensação histórica” –, mas, sobretudo, um fator ético. Submergindo-se na história como forma de complacência no mundo e de absorção em sua contemplação, o homem poderia experimentar, segundo Huizinga, o que de melhor a História poderia proporcionar: uma forma de *liberdade espiritual* em que um olhar contemplativo para si e para o mundo lhe permitiria sair do círculo estreito de sua própria personalidade (ego) para experimentar a ligação “com o que sempre foi e o que sempre será” (HUIZINGA 1934, p. 78). Como algo vivo, o passado tornava-se um repertório de bens culturais que não era um objeto inerte, superado, mas parte do sujeito, uma vez que estabelecia com ele uma relação ontológica, dando-lhe a perspectiva de sua identidade e de sua historicidade.

Nesse sentido, o historiador deveria sentir-se portador de uma missão ética: a de conectar o homem e sua cultura ao passado. Não para fazer da História a norma e a verdade última da vida espiritual, mas, ao contrário, para curar do egocentrismo, da exagerada importância dada ao presente, para evitar que certas inverdades fossem alçadas ao valor de verdades históricas. E era quando tal compromisso entre o historiador e sua cultura se fundava que a sabedoria estética que a História podia oferecer ao homem convertia-se em sabedoria ética de uma vida superior. Haveria algo mais saudável – perguntava-se Huizinga – “do que contemplar a eterna imperfeição, a eterna aspiração, a limitação de toda faculdade humana, a dependência – até dos gênios e dos heróis – a um poder supremo?” (HUIZINGA 1934, p. 78). Poderíamos ainda completar, seguindo os argumentos de Huizinga: haveria algo melhor para o homem do que descobrir-se nesse “outro” que é o passado e, na vivência dessa alteridade, vislumbrar o que é comum no humano, igualmente transitório, igualmente permanente na “grande comédia do mundo”?

É na condição simultânea da História, de ser mais-que-ciência e menos-que-ciência, que podemos situar a idéia da morfologia do passado de Huizinga. Nesse sentido, a História como *morfologia* e, em particular, a investigação histórica deveria encaminhar-se na articulação entre a atividade empírica (crítica), uma intensa e extensa atividade de contemplação, um amor pelos pormenores que o passado oferece (antiquarismo), o anseio de conhecer o passado enquanto “totalidade” significativa (síntese) e a inseparabilidade entre sujeito e objeto. Nessa relação estabelecida entre sujeito e objeto, entre o historiador e

o passado – dada na morfologia sob a égide de uma “razão plástica” em que a relação sujeito-objeto dava-se no movimento de tensão entre ação e passividade, em que o sujeito do conhecimento era “formado” pelo seu objeto, ao mesmo tempo, em que este sofria a ação significadora do sujeito – atuava, segundo Huizinga, uma profusão de sentimentos muito além das aspirações puramente científicas. Era, ao invés, “um amor ao passado, um afã de ver ressurgir velhas coisas mortas com o brilho de vida ardente” (HUIZINGA 1934, p. 66). Deste modo, a História mesma e a consciência histórica (que motivava as perguntas a serem feitas ao passado) “se convertem em parte integrante da cultura, [onde] sujeito e objeto se reconhecem em sua mútua condicionalidade” (HUIZINGA 1992, p. 97).

### **Bibliografia**

ANKERSMIT, Frank. Huizinga on Historical Experience. In: **Sublime Historical Experience**. Stanford: Stanford University Press, 2005. p.109-139.

ANCHOR, Robert. History and Play: Johan Huizinga and his critics. **History and Theory**, vol. 17, p. 63-93, February, 1978.

ARAÚJO, Valdei Lopes. Para além da auto-consciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht. **Varia História**, vol. 22, n. 36, p. 314-328, Jul/Dez 2006.

BOER, Wietse. Prefazione. In: HUIZINGA, Johan. **Le immagini della storia**. Torino: Giulio Einaudi editore, p. XIII-XLV, 1993.

CANTIMORI, Delio. Johan Huizinga. In: **Los historiadores y la historia**. Edições Península, 1985, p. 221-238.

HUIZINGA, Johan. Desarrollo de la Ciencia Histórica desde comienzos del siglo XIX. In: **Sobre el estado actual de la Ciencia Histórica: cuatro conferencias**. Tucuman: Ed. Cervantes, 1934. p. 7-25.

\_\_\_\_\_. En torno a la definición del concepto de Historia”. In: **El concepto de la historia y otros ensayos**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 87-97.

\_\_\_\_\_. El elemento estético de las representaciones históricas. **Prismas**, Revista de História Intelectual, n. 9, p. 91-107, 2005.

\_\_\_\_\_. Il compito della storia della cultura. In: **Le immagini della storia: scritti 1905-1941**. Turin: Giulio Einaudi Editore, 1993. p. 33-99.

\_\_\_\_\_. La idea histórica. In: **Sobre el estado actual de la Ciencia Histórica: cuatro conferencias**. Tucuman: Ed. Cervantes, 1934. p. 51-70.

\_\_\_\_\_. My path to History. In: **Dutch Civilization in the Seventeenth Century and other essays**. Londres: Collins, 1968. p. 244-276.

\_\_\_\_\_. **Nas sombras do amanhã**: um diagnóstico da enfermidade espiritual de

nosso tempo. Coimbra: Armenio Armada, 1944.

\_\_\_\_\_. Two Wrestlers with the Angel. In: **Dutch Civilization in the Seventeenth Century and other essays**. Londres: Collins, 1968. p. 158-218.

\_\_\_\_\_. Valor de la Historia para la cultura actual. In: **Sobre el estado actual de la Ciencia Histórica: cuatro conferencias**. Tucuman: Ed. Cervantes, 1934. p. 73-91.

KENNEDY, J.C. The Autumns of Johan Huizinga. **Studies in Medievalism**, Cambridge: Boydell & Brewer Inc., vol. IX, p. 209-217, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: **Escritos sobre história**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 67-178.

RUNIA, Eelco. Spots of Time. **History and Theory**, n. 45, p. 305-316, Oct. 2006.

SHAW, David Gary. Huizinga's Timeliness. **History and Theory**. vol. 37, n. 2, p. 245-258, 1998.

VALÉRY, Paul. **Regards sur le monde actuel**. Paris: Gallimard, 1945.