



Imagem
modificada de
*Suicídio da Tia
Malvada*, de
Mariëken van
Nimwegen

EDUARDO HENRIK AUBERT

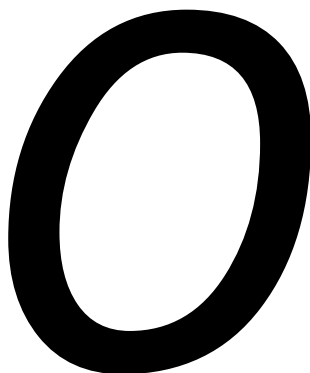
Planos ontológicos e
processualidade em

O Outono da Idade Média



O Outono da Idade Média, de Johan Huizinga, tradução de Francis Petra Janssen, São Paulo, CosacNaify, 2010, 656 p.

EDUARDO HENRIK AUBERT
é doutorando em História Medieval pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (França).



Outono da Idade Média: Estudo sobre as Formas de Vida e de Pensamento dos Séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos (Herfsttij der Middeleeuwen: Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijken en de Nederlanden), primeira grande monografia do historiador

holandês Johan Huizinga, tem uma história textual complexa, e ainda não existe uma edição crítica que permita comparar a evolução da obra ao longo de suas sucessivas revisões. Sua primeira edição remonta a 1919, mas a obra foi revista já na segunda edição, de 1921, assim como nas traduções realizadas na década de 1920, primeiramente para o alemão (1924) e o inglês (1924), e então para o sueco (1927), revisões incorporadas e aprofundadas nas edições holandesas sucessivas, de 1928 (terceira edição), de 1935 (quarta) e de 1940 (quinta). Como se tornou a edição de referência, é esta última que será analisada aqui¹.

Se a realização de múltiplas edições e a tradução para diversas línguas (a que se somam o espanhol e o francês na década de 1930) são demonstração evidente do sucesso da obra, sua recepção não foi, contudo, unívoca, e não faltaram críticas misturadas aos elogios, um percurso que não cabe traçar aqui por já ter sido bastante bem mapeado². Basta dizer que, mesmo entre os círculos bastante receptivos, como o dos primeiros *Annales* na França, *O Outono da Idade Média* permaneceu um livro elusivo. Apesar de saudá-lo em sua resenha da segunda edição alemã e de considerá-lo item indispensável em uma biblioteca acadêmica³, Bloch taxou o livro claramente como “um estudo de psicologia histórica, psicologia coletiva, claro”⁴, uma leitura que abre as portas para a retomada do livro no bojo da elaboração e da problemática da história das mentalidades já na década de 1970⁵. A essa caracterização problemática⁶ se soma a crítica, bastante difundida a partir da década de 1930, de que o livro conferiria pouca importância à história social. Esse

ponto fora já levantado por Marc Bloch quando ele definiu uma “lacuna realmente grave” no método de Huizinga: “trata-se sempre da sociedade do tempo como se ela fosse uniforme, ou quase; pode-se, contudo, conceber uma psicologia coletiva que não faça qualquer diferença entre as classes?”⁷.

Mas a recepção da obra foi sem dúvida em grande parte determinada pelo interesse de leitores que nem sempre buscaram penetrar na compreensão profunda de uma obra bastante difícil. Para bem delimitar o objeto e a teia argumentativa da obra, parece, assim, mais profícuo mergulhar na leitura do livro, tarefa algo dificultada pela abordagem de Huizinga, pouco afeita à exposição pormenorizada de seus conceitos fundamentais. Na mais explícita formulação a respeito de seu objeto e de seu método de trabalho em *O Outono da Idade Média*, no prefácio à primeira edição, Huizinga escreve, retomando a expressão do subtítulo do livro, “Formas de Vida e de Pensamento”: “As formas de vida e de pensamento foram as evidências usadas aqui. Aproximar-se do conteúdo essencial que repousa na forma [den wezenlijken inhoud te benaderen, die in die vormen heeft gerust]: não será sempre essa a tarefa da pesquisa histórica?” (p. 7, tradução modificada). O que Huizinga quer dizer por “formas de vida e de pensamento”, assim como por “conteúdo essencial”, será sugerido no momento oportuno, mas por ora cabe marcar que esse projeto tem uma dimensão fundamental no seio das *Geisteswissenschaften*, na medida em que separa nitidamente a história da sociologia tal qual concebida por Georg Simmel (1858-1918), que, na distinção entre forma e conteúdo (da interação social), entendia delimitar a especificidade da sociologia reservando-lhe o estudo apenas da forma:

“Tudo o que os indivíduos, o lugar imediatamente concreto de toda realidade histórica, contém como pulsões, interesses, objetivos, tendências, estados e movimentos psíquicos, podendo engendrar um efeito sobre os outros ou receber um efeito que provém dos outros – eis o que eu defino como o conteúdo [Inhalt], de certo modo como a

1 Valemo-nos da recente tradução publicada pela CosacNaify, que, além de um amplo dossiê de textos complementares e farto material iconográfico, é a primeira tradução para o português diretamente do original holandês. A tradução foi sistematicamente cotejada com o original holandês e emendada quando necessário: *Herfsttij der Middeleeuwen: Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijken en de Nederlanden*, ed. L. Brummel, Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon, 1949 (Verzamelde werken, Deel 3). As referências seguem os números de página da edição brasileira e foram inseridas no corpo do texto, entre parênteses.

2 Para uma história das edições e traduções, cf. Walter Peters e Walter P. Simons, “The Old Huizinga and the New Middle Ages”, *Speculum*, 74 (3), 1999, pp. 587-620. Para uma avaliação das primeiras fases da recepção, cf. Christoph Strupp, *Johan Huizinga. Geschichtswissenschaft als Kulturgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

3 Escrevendo a Lucien Febvre de Montpellier, em 9 de outubro de 1942, Bloch lhe diz: “Ocorreu-me a ideia de olhar se havia o Huizinga na biblioteca. Ninguém jamais o comprou. Pobres estudantes!” (Marc Bloch e Lucien Febvre, *Correspondance. Tome troisième (1938-1943)*, ed. Bertrand Muller, Paris, Fayard, 2003, p. 218).

4 Marc Bloch, resenha em *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1, 1928-29, pp. 33-5, aqui p. 33.

materia-prima da socialização [*die Materie der Vergesellschaftung*]. Essas matérias, que preenchem a vida, essas motivações que a animam, não são ainda nelas mesmas e por elas mesmas uma existência social. Em seu dado imediato e em seu sentido puro, a fome ou o amor, o trabalho ou o sentimento religioso, a técnica ou as funções e os produtos da vida intelectual não representam ainda a socialização; ao contrário, eles apenas a constituem quando eles modelam, a partir da coexistência dos indivíduos isolados, certas formas de coletividade e de comunidade [*Formen des Miteinander und Fureinander*] que se associam ao conceito geral de ação recíproca. A socialização é, portanto, a forma [*Form*], que pode se realizar de maneiras

incontáveis e diversas, em que os indivíduos constituem uma unidade fundamentada sobre esses interesses – materiais ou ideais, momentâneos ou duráveis, conscientes ou inconscientes, agindo como causas motrizes ou aspirações teleológicas – e no interior da qual esses interesses se realizam”⁸.

Na construção simmeliana, ao mesmo tempo em que se reconhece a especificidade das *Geisteswissenschaften*, tal distinção e o centramento do problema da sociologia na *forma* da interação social permite limitar o campo de observação a uma parcela do fenômeno humano mais facilmente sondável com as metodologias científicas próprias às *Naturwissenschaften*, pois que a subjetividade, mesmo que existente e fundadora, não é objeto de sua ciência. Que é na especificidade das *Geisteswissenschaften* que Huizinga localiza o seu trabalho fica evidente em uma carta inédita de 1922, endereçada a A. J. Derkinderen, em que o autor destrincha o título de seu livro e glosa a fórmula sucinta “aproximar-se do conteúdo essencial que repousa na forma” por meio da própria noção de *Geist* (*geest* em holandês):

“Mas eu nomeei propositalmente a minha obra: Estudo sobre as formas de vida e de pensamento, e nada mais do que isso... Veja, a história da cultura, como eu a pratico e tal como você a compreende, são muito distintas em propósito e método e não podem ser harmonizadas. Eu leio e observo os produtos do espírito [*geestproducten*] e me pergunto: eles surgiram a partir de que espírito [*uit welken geest zijn ze ontstaan*]? E eu procuro delinear esse espírito, adivinhando, especulando, deixando aqui uma página na sombra, sugerindo ali todo um mundo com um traço”⁹.

Em vez de “conteúdo essencial” e “forma”, encontramos aqui os termos “espírito” e “produtos do espírito”, noções interessantes que sugerem ao mesmo tempo uma pertença da obra no seio das *Geisteswissenschaften* (englobando o “espírito” no escopo de sua problemática imediata

Detalhe de Vista para as Torres de Bruges, do Mestre da Lenda de Santa Lúcia

Reprodução



5 Contexto em que sai uma nova impressão da tradução francesa, com novo título e com uma entrevista-prefácio de Jacques Le Goff: *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1975. A entrevista foi traduzida para o português na edição da CosacNaify: “Entrevista de Jacques Le Goff a Claude Mettra”, pp. 588-97.

6 Segundo Johan Huizinga, “The Task of Cultural History” (1929), em Johan Huizinga, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance* (Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 17-76, aqui p. 56): “Se, ao invés de uma compreensão psicológica de pessoas específicas, nós adotarmos uma compreensão da alma das massas – algum tipo de psicologia social – o resultado será uma compreensão histórica menos verdadeira. Imagine que é possível descrever a psicologia social dos habitantes da Inglaterra no século XII. Na verdade, tal psicologia me parece não apenas impossível de se conhecer, mas também impossível de se conceber”.

7 Marc Bloch, resenha em *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, op. cit., p. 35.

8 Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 18-9

9 Apud Christoph Strupp, *Johan Huizinga*, op. cit., p. 148.

e distanciando-se destarte da sociologia simmeliana na prática, se não em princípio) e uma articulação lógica (do espírito aos seus produtos) que levanta o problema da causalidade, ou ao menos de uma processualidade direcionada. Essa glosa sugere igualmente uma afinidade fundamental com o problema diltheyano do “espírito objetivo”, conteúdo em fluxo que produz objetivações ou formas de si mesmo. Esses são os pontos fundamentais que caberá investigar concretamente na leitura da obra e a que nos dedicaremos na sequência como modo de abordar o problema da forma na obra: o plano ou domínio ontológico em que se situa o seu objeto e a lógica explicativa da processualidade aí inscrita.

10 Apud Christoph Strupp, *Johan Huizinga*, op. cit., p. 143, n. 90.

11 Johan Huizinga, “En Torno a la Definición del Concepto de Historia”, in *Johan Huizinga, El Concepto de la Historia y Otros Ensayos*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 85-97, aqui p. 87.

Reprodução



Uma advertência antes de prosseguir. A substituição de “conteúdo essencial” por “espírito” na carta a Derkinderen é também sintomática de um tateamento lexical, senão conceitual, isto é, de uma definição de objeto que é sutil e complexa em sua relação com as palavras que a nomeiam. Afinal, o que poderia ser facilmente identificável aqui como uma posição idealista assume contornos inesperados conforme Huizinga retrabalha na prática historiográfica concreta a noção de conteúdo – e, por consequência, de espírito, se entendermos as noções como associadas, seguindo a exposição da carta – a ponto de o historiador poder caracterizar todo o empreendimento do livro como um “marxismo alargado” (*uitgebreid marxisme*), em uma nota manuscrita de seu próprio punho¹⁰. Na busca de entender o trabalho teórico de Huizinga no que respeita ao domínio de seu objeto e à lógica explicativa de sua processualidade, a leitura da obra, acompanhando a prática do historiador que “deixa uma página na sombra e sugere um mundo com um traço”, só pode se fazer de modo extremamente sutil, uma vez que a escrita de Huizinga, embora visceralmente teórica, é bastante avessa à delimitação conceitual.

PLANOS ONTOLÓGICOS

Ainda que *O Outono da Idade Média* não seja um livro conceitual, na medida em que não se detém na definição de conceitos nem como condição nem como objetivo fundamental (“uma definição não precisa entrar em detalhes”, diz ele em um artigo sobre o conceito de história)¹¹, há um núcleo fundamental de noções elementares cujas delimitação e articulação constituem o arcabouço do argumento da obra. Essas noções de base aludem a distintos planos ontológicos, isto é, elas correspondem a uma partilha da totalidade do mundo em esferas separadas que permitem, por meio da análise e da síntese efetuadas pelo historiador, buscar a compreensão do conjunto. Parece-nos possível identificar, a princípio,

quatro desses planos na narrativa de Huizinga: 1) a “realidade”; 2) o “sentimento”; 3) a “ideia”; e 4) a “forma”. Buscaremos, neste momento, delimitar o campo referente a cada uma dessas noções para, em seguida, discutir como elas se articulam umas com as outras e, assim, abordar o problema da processualidade.

A “realidade” (*werkelijkheid*), ou “vida” (*leven*) simplesmente, é, na pena de Huizinga, o mundo social objetivo, entendido como plano independente de sua percepção ou apreensão subjetiva por parte dos agentes históricos. É o plano da imanência da objetividade. Para além de “realidade” (pp. 57, 107, etc.) ou “vida” (pp. 197, 293, etc.), Huizinga nomeia esse plano de variados modos, “os acontecimentos da vida” (p. 60), “vida social” (p. 323), “vida comum” (p. 375). Ele enfatiza o seu caráter imanente, por exemplo, pela composição dos dois termos na expressão “vida real” (pp. 199, 432) ou ainda por sua caracterização como “dura” ou “crua”, como um domínio que se apresenta para os agentes sem qualquer mediação que o abrande: “dura realidade” (p. 56); realidade “violenta, dura e cruel” (p. 119), “dura, cruel e falsa” (p. 124), ou ainda “amargamente crua” (p. 179). A ausência de mediação subjetiva – que é também o plano de inteligibilidade do mundo cru da objetividade imanente – se apresenta nos seguintes termos, quando, falando sobre a guerra e a política, Huizinga diz que elas eram “na realidade... extremamente informes e incoerentes” (p. 99).

O “sentimento” (*gevoel*) ou a “emoção” (*aandoening*) constituem, para Huizinga, o plano mais elementar e mais imediato da subjetividade não processada. Em contraposição à imanência da objetividade na “realidade”, poderíamos falar aqui em um plano de imanência da subjetividade. Sugerindo uma profundidade autocentrada, Huizinga fala em “sentimento profundo” (p. 18) de maneira geral ou em “arrepentimento contrito” (p. 18), por exemplo, de maneira específica. A qualificação de “emoções vivas” (p. 243) sublinha uma força própria a esse domínio. As noções de espontaneidade e pureza nas manifestações emocionais –

“manifestações espontâneas de ternura” (p. 65), “manifestação pura de afeto” (p. 66) – assim como falar em “expressão espasmódica... passional, intensa, mas altamente transitória” (p. 312) – sugerem a mesma independência desse plano ontológico. O lócus irredutível em que repousa o subjetivo chega a ser nomeado: a “sede de vingança” deve ter “raízes fundas no espírito (*geest*)” (p. 30). A introdução desse domínio no conjunto de sua obra ecoa, na própria prática historiográfica, o princípio fundamental de empatia que, em consonância com a posição diltheyana, caracteriza a práxis das ciências do espírito em contraposição às ciências da natureza. É assim que, falando da obra literária de Boucicaut, Huizinga tece um comentário teórico de importância capital para sua prática em geral: “Mas seja lá qual for o significado que teve toda essa obra, de valor inferior como literatura ou arte, como enfeite da vida, como expressão de sentimentos, somente nos daremos conta disso ao insuflarmos nela novamente a própria paixão autêntica [*de levende passie zelf*]” (p. 121).

Mas nem tudo é pura imanência no mundo concebido por Huizinga, e mesmo longe disso. Ao distinguir, no campo mesmo da subjetividade, uma esfera que nomeia “ideia” (*idee*), “conceito” (*begrip*), ou ainda “conteúdo” (*inhoud*) (um termo que não é unívoco sob sua pena), Huizinga estabelece um domínio para a subjetividade processada ou estruturada. Nem sempre esse domínio aparece de forma claramente separada dos sentimentos, e isso porque, como veremos adiante, é à noção de “forma” que se reserva o contraponto da imanência, mas a noção de “ideia” está presente em Huizinga e faz aparição em determinados pontos da obra. A diferença entre o processamento da “ideia” e a imediatez da “emoção” talvez esteja mais claramente expressa em uma passagem sobre o pensamento simbólico: “O pensamento simbólico proporciona aquela intoxicação, aquela confusão pré-intelectual dos limites de identidade das coisas, aquele abrandamento do pensamento racional que leva a intensidade do sentimento pela vida a seu auge” (p. 339). Ou então quando

Na página anterior, miniatura de Breslauer Froissart

Huizinga fala no misticismo: “A Igreja ficava atenta tão logo as emoções [*aandeningen*] do misticismo se transformavam em convicções bem formuladas [*geformuleerde overtuigingen*] ou passavam a ser aplicadas à vida social” (p. 323). É uma noção que aparece de modo especialmente proeminente em meio às discussões sobre as modalidades de pensamento e sobre as modalidades artísticas, em que Huizinga frequentemente contrapõe ideia (ou conteúdo em sentido estrito) e forma. É assim que ele fala no “perigo de que justamente nessa forma vívida do conceito [*in dien levendigen vorm van het begrip*] o conteúdo [*inhoud*] se perca” (p. 398), no “sistema de conceitos medievais... construído até o topo; só restava espaço para colori-lo e ornamentá-lo” (p. 458), ou ainda na literatura, em que “a forma está à frente do conteúdo” (p. 509). Mais adiante, trataremos do problema desse descompasso entre forma e conteúdo. Por ora, basta sinalizar que, assim como a contraposição com a “emoção”, de um lado, a diferenciação relativamente à “forma”, de outro, permite a Huizinga estabelecer a ideia (como conteúdo) como um plano ontológico próprio.

Cabe esboçar aqui uma breve indagação, que, no entanto, apenas poderá ser respondida satisfatoriamente no item seguinte: esse conteúdo (a ideia) é o mesmo conteúdo de que fala Huizinga quando define o trabalho do historiador como “aproximar-se do conteúdo essencial que repousa na forma” (p. 7)? A resposta pela afirmativa não é óbvia, pois, dada a dualidade da forma (vida e pensamento), isso implicaria um pressuposto idealista claro que, conforme se verá, não se sustenta facilmente, e, diante da adjetivação “essencial”, sugere-se uma imanência que não é a da ideia, pois esta indica já um processamento. Estamos talvez mais próximos aqui da noção de “conteúdo da vida” – que designa a temporalidade de um processo – como formulada por Heinrich Rickert em sua *Philosophie des Lebens* (1920):

“Assim que o fator formal se opõe ao conteúdo, ele também se opõe à vida. Isso vale

para toda forma, sem exceção, e portanto também para a forma da vida [*Lebensform*]. Toda vida flui continuamente. A forma, em oposição, significa estabelecimento de limites [*Begrenzung*], na verdade ela é um limite. A vida se encontra em um movimento constante, e a forma representa, em contraste a ela, algo de estático ou rígido. Assim, as formas da vida se deixam pensar apenas em contraste com o fluxo vital contínuo do conteúdo [*Lebensfluß der Inhalte*], e mesmo assim nós não podemos dispensá-las se nós buscamos algum conhecimento a respeito da vida”¹².

Nós retornaremos a esse problema ao fim do item seguinte, uma vez tratada a questão da processualidade em *O Outono da Idade Média*.

O plano que Huizinga constrói em oposição à imanência da objetividade (“realidade”) e à imanência da subjetividade (“sentimento”) é, por excelência, o da “forma” (*vorm*), que deve ser compreendida como correspondente a uma secundidade geral da imanência, seja objetiva (a “forma de vida”), seja subjetiva (a “forma de pensamento”). Resultado de um trabalho da imanência – daí seu caráter de domínio segundo – a “forma” constitui para Huizinga a própria essência da cultura (ela permitia que o homem “não se entregasse à barbárie”, p. 179). A secundidade é reforçada pelo atrelamento da forma a outros domínios que ela “cerca”, “envolve”, “acompanha”, “enquadra”, etc. (pp. 11, 60, 179). Por vezes, a noção aparece na expressão “dar forma (a algo)” (*vorm te geven*) (pp. 161, 247). Nesse campo semântico, mantemo-nos próximos da forma rickertiana. A forma como delineamento do subjetivo é claramente descrita quando Huizinga expõe a noção de formalismo: “A noção inerente da realidade transcendental das coisas significa que cada ideia é definida por limites fixos [*onwrikbare grenzen*], está isolada numa forma plástica, e que essa forma é a dominante” (p. 392, grifos do autor). Numa bela imagem, Huizinga fala em ideias que “vestem trajes de brocado” (p. 511). Como processamento do objetivo, as formas de

12 Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens* (1920), capítulo 4 (consultado online no endereço eletrônico: <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/rick22.html>).

vida, ou “formas de viver” são descritas como um “verniz aplicado sobre a vida” (p. 86). Falando em geral do processamento da vida em uma forma, Huizinga diz: “Todas essas formas de vida belamente estilizadas, que precisavam elevar a verdade crua a uma esfera de harmonia nobre, eram partes de uma grande arte da vida...” (p. 79).

De modo bastante simples, poderíamos esboçar uma dupla oposição que, pela combinação de seus elementos, cria quatro planos ontológicos, a primeira sendo entre imanência e transcendência (transcendência compreendida estritamente como processamento ou trabalho da imanência), a segunda entre objetivo e subjetivo. Assim, temos os domínios do objetivo imanente (“realidade”), do subjetivo imanente (“sentimento”), do objetivo transcendente (“forma de vida”) e do subjetivo transcendente (“forma de pensamento”). A introdução de um domínio próprio das “ideias” – espécie de passo intermédio entre o subjetivo imanente e o subjetivo transcendente? – lembra-nos que essa partilha do mundo em domínios ontológicos distintos não tem por objetivo esquarterar a realidade, mas criar, pela análise, a possibilidade de sua compreensão na síntese. É assim que se coloca o problema que apenas de maneira imperfeita se poderia nomear como causalidade.

O PROBLEMA DA PROCESSUALIDADE

Termo pouco satisfatório porque o próprio Huizinga, em seu estudo sobre a cultura holandesa no século XVII, foi eloquente quanto à dificuldade de se nomear o problema da causa—ecoando assim a impossibilidade de aplicar o modelo explicativo do *erklären* diltheyano a fenômenos que se conhecem mais por meio do paradigma do *verstehen*:

“Se essa diferença de fato existiu na cultura, ela tem de ter surgido das precondições materiais, sociais e éticas de que essa cultura

nasceu. Não passa pela cabeça de ninguém querer explicar essa cultura inteiramente a partir dessas precondições. Não se explica jamais qualquer fenômeno histórico como se pode explicar um processo natural. No melhor dos casos, aprende-se até que ponto ele pode ser compreendido como um todo. A natureza íntima de um fenômeno nos escapará em nossas tentativas de fazê-la decorrer de causas sociais, econômicas, políticas ou espirituais. O historiador, no final das contas, não conhece causas, mas apenas precondições, a partir das quais ele pode dar forma a seu conhecimento e construir as suas conclusões”¹³.

Simultaneamente, em seu artigo de 1915 sobre “Ideais Históricos de Vida”, Huizinga distinguiu, na explicação de seu objeto, entre o problema da “causa fundamental”, a ser “deixado de lado”, e “fatores na história”, perspectiva que prefere adotar¹⁴. Diante dessa abordagem, parece melhor falar em processualidade, entendendo por esse termo o movimento direcionado de um plano ontológico a outro, sem lhe atribuir de antemão o peso de necessidade de que a noção de causa reveste tal movimento.

Tanto o plano da “realidade” como o dos “sentimentos” são, uma vez definidos como planos exclusivos de imanência do objetivo e do subjetivo respectivamente, irredutíveis a outros planos e um ao outro. Antes de detalharmos alguns padrões de interação sugeridos em *O Outono da Idade Média*, cabe registrar claramente que não há preeminência ontológica necessária seja do subjetivo seja do objetivo, o que implicaria rever o estatuto de imanência dos referidos planos.

É verdade, porém, que Huizinga pode pender o seu interesse para um ou outro lado, como ele o faz nitidamente em duas obras posteriores de maneira oposta. Assim, em seu ensaio sobre o jogo, *Homo Ludens* (1938), a ênfase é no subjetivo – já que “reconhecer o jogo é, forçosamente, reconhecer o espírito, pois o jogo, seja qual for sua essência, não é material”¹⁵ – e é do plano subjetivo que a cultura se desenvolve como secundidade—“encontramos o jogo na

13 Johan Huizinga, *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert* (1941), trad. Werner Kaegi, Munique, C. H. Beck, 2007, p. 15.

14 Idem, “Historical Ideals of Life” (1915), em J. Huizinga, *Men and Ideas*, op. cit., p. 77-96, aqui p. 79.

15 Johan Huizinga, *O Jogo como Elemento da Cultura* (1938), trad. João Paulo Monteiro, São Paulo, Perspectiva, 2000, p. 6.

O Massacre dos Inocentes

cultura, como um elemento dado existente antes da própria cultura, acompanhando-a e marcando-a”¹⁶. De modo distinto, em *A Cultura Holandesa no Século XVII* (primeira edição alemã de 1932, seguida da segunda edição revista em holandês de 1941), é o plano objetivo que tem preeminência – os dois primeiros capítulos se ocupam dos aspectos econômicos, políticos e sociais – e é ele que assume papel de anterioridade relativamente à cultura – por exemplo, quando diz que “continua a existir uma espécie de homogeneidade da cultura, que também se desenvolveu a partir do âmbito material, e se contrapôs a uma diferenciação bastante acentuada das classes”¹⁷.

Em *O Outono da Idade Média*, o esforço de Huizinga se define talvez mais pela insistência em que o plano do subjetivo imanente deve ser levado tão em conta quanto o do objetivo imanente. É assim que, distinguindo ponto de vista ético (do pesquisador) e êmico (dos agentes históricos), sem invalidar nenhum deles, Huizinga afirma: “Ainda assim, a par da pesquisa sobre as causas políticas e econômicas [*staatkundige en economische oorzaken*], deve-se ter sempre em conta que, para espectadores e protagonistas, a vingança de sangue era o motivo crucial das ações e dos destinos dos príncipes e dos países” (p. 29). Ao mesmo tempo em que “ninguém tentaria negar a presença de causas econômicas [*economische oorzaken*]” (p. 30), as causas subjetivas são postas em relevo, por exemplo, ao fazer derivar determinadas fórmulas do âmago da subjetividade, como aquelas que “florescem da luta séria de uma raça raivosa e passional contra a sua própria altivez e cólera” (p. 68).

Isso dito, o ponto crucial da processualidade em *O Outono da Idade Média* tem de se localizar no movimento de criação da forma – isto é, no processamento ou transcendência da imanência nessa secundidade que só pode existir como resultado de um processo. Aqui se localiza, por meio da contraposição entre a “realidade dura” e a “forma bela”, um dos eixos centrais da narrativa de Huizinga, isto é, como, diante de uma realidade negativa, os agentes



Reprodução

históricos criaram um “mundo sonhado [*droomwereld*]” (p. 56), mundo das “formas de vida e de pensamento” que o historiador analisa, processo em que, para retomar os termos do *Homo Ludens*, “o homem cria um outro mundo, um mundo poético, ao lado do da natureza”¹⁸. Trata-se do “costume de sempre prolongar a existência das coisas com uma linha imaginária na direção da ideia [*een nulpijn naar den kant der idee*]” (p. 353). É o tema da oposição entre a “realidade” e as “formas” que domina a narrativa: “A tensão entre as formas de vida

16 Idem, *ibidem*.

17 Idem, *Holländische Kultur...*, op. cit., p. 57.

18 Idem, *Homo Ludens...*, op. cit., p. 7.



[*levensform*] e a realidade [*werkelijkheid*] é incrivelmente forte: a luz é artificial e ofuscante” (p. 57); “A realidade de uma vida cheia de guinadas desaparece atrás da bela imagem do cavaleiro” (p. 107); há uma grande “desarmonia entre a forma de vida e a realidade” (p. 173).

Mas a oposição por si só é uma constatação *a posteriori*; ela não indica como se criaram as formas que vieram a se opor à realidade. É aqui que se pode localizar o eixo fundamental de processualidade da narrativa de *O Outono da Idade Média*:

à oposição entre o objetivo imanente e o subjetivo transcendente, antecede e a funda a oposição entre objetivo e subjetivo imanentes: “A vida real [*werkelijde leven*] não era suficientemente bela, mas dura, cruel e falsa; na carreira militar e na corte, havia pouco espaço para sentimentos de coragem em nome do amor, mas a alma está repleta deles [*maar de ziel is er vol van*], quer-se vivenciá-los e se cria uma vida mais bonita com jogos preciosos” (pp. 124-5). Da oposição entre a “vida real” e os “sentimentos” localizados na “alma”, advém um produto, a “forma (de vida, no caso)”. Em outro ponto, Huizinga propõe que “os acontecimentos da vida e as emoções relativas a eles são enquadrados [*geëncadreerd*] em formas belas e elevadas” (p. 60), sugerindo que as “emoções” responderiam aos “acontecimentos”, mas o enraizamento dos sentimentos que agem na criação das formas em uma primariedade irredutível aos “acontecimentos” está bem assentado em formulações como as seguintes: “eram a forma cerimonial [...] eram a estilização de um sentimento profundo sob a forma de um ato social e solene” (p. 18); “as manifestações espontâneas de ternura são cuidadosamente formalizadas [*geformaliseerd*]” (p. 65); “sejam quais forem os velhos tabus que possam estar por trás dos costumes do luto, seu valor cultural vivo é que dá forma ao sofrimento, eles o mostram como algo bonito e elevado” (p. 76). Em termos simples, poder-se-ia dizer que as “formas” de que se ocupa Huizinga em *O Outono da Idade Média* são o resultado de um embate dialético – potencializado ao extremo no contexto cultural de que se ocupa – entre a “realidade”, de um lado, e os “sentimentos”, de outro. É possivelmente em razão dessa base processual dialética que se explica que Huizinga tenha concebido seu livro como uma espécie de “marxismo alargado”¹⁹, e Jacques Le Goff foi particularmente feliz quando caracterizou o livro nos seguintes termos:

“Huizinga se empenha em situar a imagem e todo o campo imaginário em relação ao que os marxistas chamam de infraestruturas, isto

¹⁹ Em artigo de 1915 que aborda o problema dos “ideais históricos de vida”, problema central em *O Outono da Idade Média*, Huizinga ensaia já uma referência ao materialismo histórico, de modo a aproximá-lo de sua abordagem: “Eu tenho o direito de olhar para tais conceitos históricos como fatores realmente ativos na história, de falar de seus efeitos como algo autônomo? Eles não são antes meros fenômenos sintomáticos de superfície, as formas insubstanciais de expressão de uma cultura? É inegável que, aqui, mais que em qualquer outro lugar, a posição do materialismo histórico aparece como forte. Nada parece mais plausível do que explicar essas fantasias históricas como apenas a roupagem externa que reveste um objetivo econômico (ou político); arabescos de história cultural e nada mais que isso. Sem dúvida, é sempre a direção dos esforços contemporâneos que determina quais lembranças do passado terão o valor de ideais de vida. Não é preciso nem dizer que apenas aquelas imagens históricas em que o presente consegue se enxergar refletido tornam-se ideais ou símbolos. Nessa medida, eles são, ao surgirem, dependentes da situação social ou política contemporânea. Porém, uma vez que eles estão presentes na mente com o valor de uma ideia ou símbolo, a partir desse momento (trata-se de uma concessão que o próprio materialismo histórico já fez há muito tempo) eles continuam independentemente e, como ideias, eles podem influenciar a evolução ulterior de pensamentos e situações” (Johan Huizinga, “Historical Ideals of Life”, op. cit., p. 78).

é, o aspecto econômico. Para os marxistas tradicionais, o mundo das representações pertence às superestruturas. Ora, o que Huizinga mostrou – e os marxistas começam a elaborar essa inversão – é que as representações pertencem, em parte, às infraestruturas. Hoje, quem nos confirma essa intuição de Huizinga não são os historiadores, e sim os etnólogos – como, por exemplo, Maurice Godelier –, que descobrem nas sociedades arcaicas um pensamento simbólico e representações tão profundamente inscritas no desenvolvimento humano, que acabam por defini-las como infraestruturas”²⁰.

Diante dessa leitura, como devemos compreender as formulações de Huizinga de que sua tarefa consiste em “captar o conteúdo essencial que repousa na forma” ou em observar os “produtos do espírito” e determinar “a partir de que espírito eles surgiram”? Ao invés de dialética, tais expressões não sugerem antes uma preeminência do subjetivo imanente? Parece-nos que tal postura se explique antes por um tom polêmico – o de demarcar uma perspectiva historiográfica contrária às explicações em que a redução ao mundo objetivo dá conta do conjunto da processualidade (“... os motivos políticos e econômicos [*economisch-politieke oorzaken*] – não explicam exaustivamente a luta entre partidos. As oposições econômicas não são mais que construções esquemáticas impossíveis de deduzir dos documentos, nem com a melhor das intenções”, p. 30). O livro seria, assim, em larga medida, um manifesto contra a redução da processualidade ao objetivo imanente. E isso porque a ação do subjetivo imanente (o “espírito”) na criação das “formas” é imprescindível, na medida em que, na inexistência de um componente de negação da “realidade”, não haveria construção desse “mundo poético” que é o das formas de vida e de pensamento.

No próprio Dilthey, encontramos uma possibilidade de entender o “espírito objetivo” de forma dialética, não como objetivação do espírito hegeliano, mas da *Erlebnis* (experiência). No comentário de Martin Jay: “Para Dilthey, a experiência

[*Erlebnis*] era um conceito relacional, que implicava algo para além da imanência e imediatez absolutas. Mesmo se, por vezes, ele parecia endossar a posição de que o conhecimento imediato e interior era anterior ao seu reflexo objetivado, ele sempre insistiu na ideia de que a experiência significava um encontro com algo para além da interioridade do sujeito”²¹. Nesse contexto, “essas objetivações delimitadas e fixadas [que constituem o ‘espírito objetivo’] continham um resíduo das intenções teleológicas de seus autores e, como tais, constituíam o que Dilthey chamava de *Ausdruck* – normalmente traduzido como expressão, mas às vezes também como objetivação – de seu *Erlebnis*”²².

Assim, se invertemos a pergunta e nos perguntamos se, para Huizinga, as formas são concebíveis na ausência do objetivo imanente, impõe-se a negativa, uma vez que as formas não só se constroem negando-o (e portanto pressupondo-o), como elas o negam por meio de materiais advindos da realidade, caso dos códigos de conduta da cavalaria, por exemplo, que são retransformados pela ação do espírito, mas não inventados *ex nihilo* por ele. É assim que Huizinga generaliza dizendo que “toda cultura almeja tornar real um mundo sonhado no interior do [mundo] real mediante a recriação das formas sociais [*tot zekere hoogte streeft iedere cultuur naar de verwezenlijking van een droomwereld binnen de werkelijke, door het herscheppen van de vormen der samenleving*]” (p. 56, tradução modificada). Com o risco de simplificação que se corre em formulações compactas, poder-se-ia sugerir que, para Huizinga, o espírito não cria, ele recria, mas é esse processo de recriação que lhe interessa. Sem a ação recíproca – dialética – entre objetivo e subjetivo, não há processo de criação formal, e o relevo que ganha a noção de “espírito” (ou “conteúdo essencial”) na exposição de Huizinga só se pode compreender como destaque da antítese em um processo visceralmente dialético.

Se há uma oposição dialética de base – entre imanência do objetivo e imanência do subjetivo – que engatilha uma processualidade em *O Outono da Idade Média*,

20 Jacques Le Goff, “Entrevista de Jacques Le Goff a Claude Mettra”, op. cit., pp. 590-1.

21 Martin Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2005, p. 227.

22 Idem, ibidem, p. 228.

há uma outra oposição dialética, que se poderia nomear histórica, pois que identificada por Huizinga ao contexto específico da França e dos Países Baixos dos séculos XIV e XV, e que se desenvolve entre o plano de transcendência constituído (a forma) e os planos de imanência. A decorrência do tema essencial de oposição entre a vida dura e o anseio por uma vida bela que cria formas estetizadas é o contratema do livro, a ideia de um formalismo preponderante, com formas que se fossilizam, ou “ossificam” (p. 243) – “a forma às vezes é tão preponderante que o objetivo se perde completamente” (p. 63). No final do período coberto pelo livro, “todo o aparato de fantasia cavaleiresca não era mais preenchido por uma vida autêntica [*niet meer van echt leven vervuld*]”, de modo que se perde o poder criativo da dialética de base e se assiste ao “desmoronamento interno da forma de vida” (p. 432).

As formas fossilizadas potencializam o seu efeito ativo sobre os planos ontológicos de base que lhe deram nascimento. Seu caráter ativo (uma retroprocessualidade da processualidade de base) faz parte da própria definição das formas. Afinal, por mais que a forma possa ser vista como simples “verniz aplicado sobre a vida” (p. 86) ou motivo de riso para uma “aristocracia cansada” que “ri de seu próprio ideal” (p. 147), por definição, as formas de vida, resultantes da “ânsia pela concretização do sonho de beleza nas formas da própria sociedade” (p. 57), aplicam-se aos “sentimentos” e à “realidade”, moldando-os por sua vez. “A vida era definida por formas vigorosas” (p. 415). O mesmo vale para os sentimentos, por exemplo quando se vê que “a sensação de superioridade é alimentada continuamente no pensamento feudal e hierárquico por formas vívidas” (p. 38). As formas, nascidas da “vida” e das “emoções”, dão forma, por sua vez, a eles.

Se essa dialética está inscrita na própria noção de forma – pois que a forma é transcendência que dá forma à imanência – Huizinga desfila o problema concretamente ao longo de toda a obra, em um vaivém contínuo, da vida à forma e à vida

de novo (“As formas de vida são recriadas em formas artísticas. Mas não apenas nas obras de arte em si se expressa o sonho de uma vida bela, pois ela quer enobrecer a própria vida com beleza e preencher a sociedade com jogos e formas”, p. 57), ou do sentimento à forma e então à vida (“Sem dúvida não é só na literatura e nas belas-artes que o anseio pelo amor encontra a sua forma, a sua estilização. [...] nisso a vida imita a literatura, mas esta, em fim de contas, acaba aprendendo tudo na vida”, pp. 115-6). Em uma apropriação da noção de vida em uma expressão que parece bastante apta a descrever esse movimento dialético, Huizinga fala em “jogo da vida” (*levensspel*), diferenciando-o por meio de uma metáfora espacial do embate de base entre a “realidade” (*werkelijkheid*) e o “ideal” (*ideaal*): “a realidade é violenta, dura e cruel; ela é reduzida ao sonho belo do ideal cavaleiresco e, acima dele, constrói-se o jogo da vida” (p. 119).

Na argumentação do livro, e no tocante ao problema crucial da passagem da Idade Média ao Renascimento, essa instância dialética assume papel central. A fossilização da forma cria um “descompasso” com a “realidade”, mas esse “descompasso do século XV significa a passagem para um novo espírito” (p. 509), e aqui, no processo de transformação histórica, cabe preeminência à forma, uma vez que “o novo chega *como forma exterior* antes de realmente se tornar um novo espírito [*als uiterlijke vorm, eer het waarlijk nieuwe geest wordt*]” (p. 554). Nesse sentido, pode-se dizer que tema e contratema de *O Outono da Idade Média* desenvolvem processualidades de base dialética que fazem interagir subjetivo e objetivo, assim como imanência e transcendência. Huizinga retrabalha assim o problema da causalidade de forma bastante concreta, demonstrando no bojo da própria narrativa histórica que a negação da causalidade não é uma negação da processualidade, mas um modo de dar conta de múltiplas processualidades, ao mesmo tempo essenciais, pois que independentes da história, e conjunturais, uma vez que estão intimamente atreladas a situações específicas.